

## LA REHABILITACIÓN DE LA PERSONA DESPUÉS DE WITTGENSTEIN Y APEL, A TRAVÉS DE ANSCOMBE Y LLANO: ¿VUELTA A ARISTÓTELES O DE NUEVO FREGE?

*THE REHABILITATION OF THE PERSON AFTER  
WITTGENSTEIN AND APEL, THROUGH ANSCOMBE AND  
LLANO: RETURN TO ARISTOTLE OR AGAIN FREGE?*

**CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI**

Doctor en Filosofía  
Universidad de Navarra  
Pamplona/España  
cortiz@unav.es

Recibido: 3/01/2019  
Revisado: 14/04/2019  
Aceptado: 18/09/2019

*Resumen:* Se reconstruye el modo como Anscombe y Llano rehabilitaron la noción de persona después de la transformación conceptual ocurrida en la filosofía, ya se postulara a partir de las propuestas fregeanas de Wittgenstein o a partir de la revisión pragmatista llevada a cabo por Apel. Con este fin se revisó el posible papel del silogismo práctico en la superación de las paradojas que entonces se originaron, así como en la desactivación del distanciamiento crítico que Wittgenstein y Apel habían mantenido con la noción fregeana de concepto formal. En cualquier caso Anscombe concibió la transformación conceptual de la filosofía como una rehabilitación personalista de un realismo intencional de carácter práctico, mientras que Llano añadiría que se debería otorgar a esta rehabilitación personalista un alcance intencional metafísico.

*Palabras clave:* conceptos, transformación, rehabilitación, práctica, metafísica.

*Abstract:* The way Anscombe and Llano rehabilitated the notion of person after the conceptual transformation occurred in philosophy is reconstructed, whether it is postulated from Wittgenstein's Fregean proposals or from the pragmatic revision carried out by Apel. To this end, the possible role of the practical syllogism in overcoming the paradoxes that originated then was reviewed, as well as in the deactivation of the critical distancing that Wittgenstein and Apel had maintained with the Fregean notion of formal concept. In any case Anscombe conceived the conceptual transformation of philosophy as a personal rehabilitation of an intentional realism of a practical nature, while Llano would add that this personalistic rehabilitation should be granted a metaphysical intentional scope.

*Keywords:* concepts, transformation, rehabilitation, practice, metaphysics.

## 1. EL GIRO CONCEPTUAL HACIA LA INTENCIONALIDAD PRÁCTICA ARISTOTÉLICA EN ANSCOMBE

Margaret Anscombe en *Intentions*<sup>1</sup> recurrió al *silogismo práctico* aristotélico para mostrar la transformación conceptual de la filosofía que se habría producido de un modo sobreentendido entre el primer y el segundo Wittgenstein. Eso sí, se habría hecho necesario otorgar a esta forma de silogismo una función conceptual de carácter intencional específicamente diferenciada que trata de “conocer el camino propio con respecto a” la meta o fin que en cada caso la persona persigue, sin tener que otorgarle necesariamente un carácter ético. Sólo así se pudo indagar acerca de los motivos y el porqué de este tipo de tránsitos intencionales que se producen en el uso filosófico analítico de los conceptos, según la persona los formule con una motivación teórica o preferentemente práctica. A este respecto afirma Anscombe:

Aunque el término “conocimiento práctico” se emplea con mayor frecuencia en relación con las profesiones especializadas, no hay razón para pensar que solo posee aplicación en este contexto. La “acción intencional” siempre presupone lo que podría denominarse “conocer el camino propio con respecto a” los asuntos incluidos en la descripción bajo la cual una acción puede llamarse intencional, y este conocimiento se ejerce en la acción y es práctico<sup>2</sup>.

Anscombe habría compartido la interpretación que Wittgenstein propuso en las *Investigaciones Filosóficas* acerca de la evolución de su propio pensamiento a partir del *Tractatus*, como si se tratara de un proceso de transformación de naturaleza conceptual. En efecto, a su modo de ver sólo habría habido un procedimiento válido capaz de compensar los criterios lógicos tan estrictos usados por el lenguaje formal, a saber: reconocer la creciente disparidad existente entre los múltiples instrumentos semióticos usados en el lenguaje corriente por parte de la persona, sin ver una incompatibilidad entre ambos criterios. Pero a pesar de este acuerdo básico, sin embargo Anscombe discrepó abiertamente con Wittgenstein cuando siguió concibiendo el uso de los signos y representaciones como la expresión natural de una determinada intención del correspondiente sujeto intérprete, cuando a su modo de ver la expresión de una intención personal siempre tiene un carácter estrictamente convencional. A este respecto afirma Anscombe:

Aparentemente la intención es algo que podemos expresar (...) En este sentido, la intención difiere de la emoción en que su expresión es puramente convencional; podríamos calificarla de “lingüística” si se nos permitirá incluir ciertos

1 ANSCOMBE, E. *Intetions*, Blackwell, Oxford, 1957; *Intención*, Paidós, Barcelona, 1991.

2 ANSCOMBE, *Intentions*, p. 151.

movimientos corporales con significado convencional dentro del lenguaje. Me parece que Wittgenstein se equivoca al hablar de la “expresión natural de una intención”<sup>3</sup>.

A este respecto Anscombe admite un posible hilo conductor en la transformación conceptual ocurrida entre el pensamiento del primer y último Wittgenstein, a saber: en su primera época Wittgenstein habría tratado de determinar los requisitos y condiciones de posibilidad que hacen posible una racionalidad teórica. En cambio en su segunda época se habría indagado específicamente las condiciones de posibilidad de una racionalidad práctica personal en sí misma convencional. De todos modos se necesitaba una línea de investigación más rica si se pretende indagar los problemas heurísticos específicos que plantea un posible tránsito entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, a pesar de los numerosos puntos comunes existentes entre ellos. En cualquier caso se trata de una línea de investigación que se sitúa más allá de la mera consideración de sus propuestas como si se tratara de una simple expresión verbal o simplemente conforme con un determinado saber del qué son expresión. De ahí que se procurara abrirse a otras posibles líneas de investigación que permitieran evitar que la expresión de una intención personal se redujera a una simple cuestión verbal. Especialmente cuando se aprecia que la distinción entre las expresiones de futuro y las estrictamente intencionales no es algo obvio, aunque intuitivamente pueda parecerlo. En realidad solo la persona afectada puede contestar a este tipo de cuestiones, a pesar de tampoco poder justificar la distinción existente entre ellas. De igual modo que tampoco se puede saber con precisión cuando una persona está en lo cierto y cuando se equivoca, salvo que la pregunta se formule para una cuestión determinada. A este respecto afirma Anscombe:

Necesitamos una línea de investigación más rica que la consideración exclusiva de la expresión verbal de la intención o el intento de comprender de qué es expresión. (...) El análisis de la expresión verbal de intención es en realidad útil para evitar precisamente estos callejones sin salida. A todo se llega a causa de que la distinción entre las apreciaciones de futuro y las expresiones de intención se toma simplemente como algo obvio en el nivel intuitivo. (...) ¿Pero cómo lo sabemos? Si se lo preguntamos a la persona en cuestión, seguramente nos lo diría; pero, ¿qué sabe? y ¿cómo lo sabe? Wittgenstein demostró la imposibilidad de responder a esta pregunta cuando dijo: “Reconoce que tiene o ha tenido la intención de dar un paseo, o que ha empleado las palabras como una expresión de intención”. Si esto fuera correcto, debería existir la posibilidad de un reconocimiento erróneo. (...) La distinción, entonces, no puede quedar como algo intuitivamente

3 WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, &647; Anscombe, *Intentions*, p. 46.

claro, excepto cuando se emplea para contestar en qué sentido alguien utilizó las palabras “Voy a ...” en una ocasión determinada<sup>4</sup>.

La reconstrucción del posible tránsito que se había llevado a cabo entre el *Tractatus* y las *Investigaciones* también conllevaba las dificultades surgidas al pretender separar la intencionalidad teórica y práctica. Máxime si se tiene en cuenta que en ambos casos se estaría defendiendo una postura que progresivamente se habría acercado cada vez más a las propuestas de Frege, donde el recurso al lenguaje siempre presupone la mediación de los conceptos y, por tanto, de la persona. Por eso un posible tránsito desde el *Tractatus* a las *Investigaciones* debería consistir en un simple cambio en el modo teórico o práctico de concebir los conceptos y a la persona, sin necesidad de otorgar el protagonismo exclusivamente al uso pragmático del lenguaje, como con posterioridad propuso Apel. En este contexto el *Tractatus* habría estado más dirigido a justificar la legítima deducción de una conclusión, mientras que las *Investigaciones* habrían estado dirigidas a los procesos de comprensión que a su vez hacen posible la realización de una acción práctica por parte de la persona. Sin embargo Anscombe ahora enfatiza que para Aristóteles ambos tipos de procesos discursivos habrían sido muy similares, queriendo resaltar más sus semejanzas que sus diferencias. A este respecto afirma Anscombe:

Existe una diferencia de forma entre el razonamiento que conduce a la acción y el razonamiento para encontrar la verdad de una conclusión. Sin embargo, a Aristóteles, le gustaba poner el énfasis en la similitud entre ambos tipos de razonamiento, afirmando que lo que “ocurre” es lo mismo en ambos casos<sup>5</sup>.

Según Anscombe, es posible establecer un paralelismo entre el tránsito conceptual que Aristóteles habría llevado a cabo entre el silogismo teórico y práctico, y la transformación que se habría operado de un modo sobreentendido entre el *Tractatus* y las *Investigaciones* de Wittgenstein. En efecto, para Aristóteles, se puede hablar de un silogismo práctico ocioso, que reflexiona sobre los presupuestos teóricos sobre los que se fundamenta el saber práctico –al modo como sucede al poner un ejemplo en una sala de clase–, de igual modo que también se pueden analizar las consecuencias prácticas que se pueden derivar del correspondiente saber teórico. Por ello las *Investigaciones* habrían llevado a cabo una reflexión sobre el tránsito operado a partir del *Tractatus* entre el uso intencional teórico y práctico de los conceptos, aunque sin terminar de examinar el papel ejercido por la persona a la hora de aplicarlos en la práctica. En todos estos casos la conclusión alcanzada solo es “dicha” de un modo conceptual por la mente que infiere,

4 ANSCOMBE, M., *Intentions*, p. 47.

5 ANSCOMBE, M., *Intentions*, p. 114.

aunque sin llegar a atribuir a la persona su realización de un modo efectivo en la práctica. Por eso, además, existe el razonamiento práctico propiamente dicho, cuya conclusión consiste en la ejecución por parte de la persona de aquella determinada acción descrita por las premisas. De ahí que en el silogismo práctico la persona pase a estar por así decir en “servicio activo”. Se trataría de un tercer nivel de aplicación, que también estaría sobreentendido en las *Investigaciones*, aunque su realización práctica dependería de la postura adoptada por la persona frente a cada uno de los interlocutores. Con la circunstancia añadida de que en los tres casos se deduce una determinada conclusión mediante el mismo mecanismo psíquico conceptual o simplemente personal, que a su vez genera una similar transformación en el modo de concebir la filosofía. A este respecto afirma Anscombe:

Existe el silogismo teórico y también el silogismo práctico ocioso que es simplemente un ejemplo de la sala de clase. En ambos, la conclusión es “dicha” por la mente que infiere. Y existe el silogismo práctico propiamente dicho. Aquí la conclusión es una acción cuyo sentido es mostrado por las premisas, las cuales, ahora, están, por así decir, en servicio activo. Cuando Aristóteles afirma que lo que ocurre es lo mismo, parece querer decir que siempre se trata del mismo mecanismo psíquico por medio del cual una conclusión es educida<sup>6</sup>.

Evidentemente la ocurrencia de un tránsito conceptual de este tipo habría exigido el reconocimiento previo del carácter estrictamente convencional de las intenciones por parte de la persona. Solo así se podrá pasar indiscriminadamente de la teoría a la práctica, y viceversa, según el interés dominante en cada caso por parte del sujeto intérprete o persona. Sin embargo Wittgenstein pretendió seguir manteniendo el carácter natural de la expresión de una intención, sin reconocer su carácter estrictamente convencional o simplemente personal. De todos modos ahora Anscombe retrotrae el origen del problema de la naturaleza de las intenciones a un momento histórico anterior, a saber: a la génesis del empirismo de Locke y también Hume, cuando propusieron reducir cualquier acto de querer intencional a una impresión interna que a su vez se concibe como un posible modo de su expresión natural, sin necesidad de que medie ningún convencionalismo por parte de la persona. En cualquier caso el actual problema de la intencionalidad habría sido puesto en cuestión por Ryle. En efecto, con motivo de su análisis del dolor se habría hecho notar la imposibilidad de proponerlo como el motivo o intención mediante el que se persigue algo, como si bastara tener un cosquilleo para justificar la realización de cualquier acción. No solo nos encontraríamos ante un caso de falacia naturalista, sino que además implicaría una limitación desorbitada a la

6 ANSCOMBE, M., *Intentions*, p. 114.

articulación teórico-práctica que Aristóteles habría establecido en la regulación de determinadas actividades personales, como si el hecho de tener un dolor obligara a tener que obrar con una determinada intención. O como si la mera justificación conductista de un determinado juego del lenguaje nos exigiera cultivar necesariamente un determinado comportamiento, sin que la persona pudiera optar por el seguimiento de otros posibles juegos del lenguaje. A este respecto afirma Anscombe:

La causa de la incapacidad de ver estos problemas parece hallarse en la epistemología característica de Locke, y también de Hume. Según estos filósofos cualquier acto de querer sería una impresión interna. (...) El concepto de placer no había resultado problemático hasta que Ryle lo reintrodujo como tema hace uno o dos años. Los antiguos parecen haberse quedado desconcertados por él; sorprendentemente su dificultad redujo a Aristóteles a balbuceo, pues por buenas razones quería que el placer fuera a la vez idéntico y diferente a la actividad en que se encuentra. En el presente, es costumbre refutar el utilitarismo acusándolo de “falacia naturalista”, una acusación cuya fuerza pongo en duda. (...) Pero la aceptación de esa noción y también el tratamiento del placer, en términos generales, como el motivo para hacer algo demuestran una superficialidad sorprendente. Podemos aceptar la observación de Wittgenstein sobre el significado y decir: “El placer no puede ser una impresión, pues ninguna impresión podría tener las consecuencias del placer”. Aquellos decían que algo que concebían como un cosquilleo o una comezón particular era obviamente el motivo para hacer lo que fuera<sup>7</sup>

Una transformación conceptual de la filosofía en el sentido teórico-práctico ahora explicado exige una neta distinción por parte de la persona entre los actos voluntarios y los intencionales mediante la asignación de cuatro rasgos diferenciadores, a saber: 1) El acto voluntario puede hacerse de un modo irreflexivo sin que la persona sepa muy bien la intención de por qué se ha hecho, aunque pueda expresarlo si se pone a pensar en ello; 2) Las consecuencias secundarias de la ejecución de una acción por parte de la persona se pueden querer de un modo voluntario, aunque no constituyan la intención con que se realiza dicha acción. En su lugar se trata más bien de una circunstancia que sobreviene de un modo simplemente accidental y que incluso pueden deplorarse, pudiendo sentirse la persona “obligada” a persistir en la prosecución de aquellas acciones intencionales a pesar de todo; 3) Pueden ser voluntarias las acciones consentidas por parte de la persona que producen placer, aunque intencionalmente no se hubieran deseado; 4) Toda acción intencional por parte de la persona puede ser a la vez voluntaria e involuntaria, según el punto de vista desde el que se examine; por ejemplo,

7 ANSCOMBE, M., *Intentions*, pp. 136-137.

cuando la persona lamenta haberlas hecho por algún motivo injustificado. En cualquier caso un tránsito conceptual como el promovido entre las por épocas de Wittgenstein debería otorgar a la realización de las acciones intencionales por parte de la persona un doble carácter teórico-práctico, sin tener que fomentar un uso exclusivamente unívoco o simplemente pluralista del lenguaje, como sucede en las dos épocas de Wittgenstein A este respecto afirma Anscombe:

La distinción entre lo voluntario y lo intencional parece ser la siguiente: 1) Los movimientos puramente físicos a cuya descripción puede aplicarse nuestra pregunta “¿Por qué?”, se denominan voluntarios en lugar de intencionales cuando (...) el agente no reflexiona sobre sus movimientos, aunque puede expresarlos si se pone a pensar en ello.(...) 2) Una cosa es voluntaria pero no intencional si constituye el resultado concomitante, conocido con antelación, de una acción intencional, de modo que se podría haber evitado si se hubiera suspendido la acción; pero no es intencional: se rechaza la pregunta “¿Por qué?” en relación a ella. No obstante, desde otro punto de vista, estas cosas pueden denominarse involuntarias si el agente las deplora profundamente, pero se siente “obligado” a pesar de ello, a persistir en sus acciones intencionales. 3) Pueden ser voluntarias las cosas que no resultan de nuestras acciones, pero que nos producen placer, de modo que consentimos y no protestamos ni tomamos medidas contra ellas; (...) 4) Toda acción intencional es además voluntaria, aunque toda acción intencional puede describirse también como involuntaria desde otro punto de vista, como cuando uno lamenta haberlas hecho (..) aunque fuera de mala gana<sup>8</sup>.

Evidentemente una transformación conceptual de la filosofía también pretende descubrir las razones o los porqués de la ejecución de las acciones involuntarias por parte de la persona, aunque se realicen de una forma consciente. Sin embargo no pueden aportar un argumento a favor del carácter conceptual de las transformaciones de la filosofía debido a que escapan a un posible control que sobre ellas pueda ejercer la voluntad, o los propios conceptos, sino que abarcan exactamente el ámbito de lo exclusivamente intencional por parte de la persona. Es decir, lo realizado por uno mismo sin poder mediar ni una posible decisión de la voluntad ni un imposible control por parte de los conceptos, por lo que tiene que ser movimientos provocados por factores extrínsecos que, sin embargo, requieren de la colaboración involuntaria por parte de la persona. En cualquier caso lo involuntario no se identifica con lo no voluntario, ni tampoco tiene una acepción propia, sino que es una noción que se presta a muchos equívocos. Al menos así sucede con cuatro ejemplos de acciones consideradas involuntarias, como son los tics, los reflejos rotulares, los movimientos del brazo hacia arriba o hacia abajo,

8 ANSCOMBE, M., *Intentions*, pp. 151-152.

o el movimiento de presionar con fuerza la pared. En todos ellos se trata de acciones intencionales personales, que pueden ser ejecutadas de forma involuntaria y sin la mediación de conceptos, por lo que tampoco se comprenden mediante las nociones sobre las que ahora se investiga. De ahí que la transformación conceptual de la filosofía no pueda versar sobre este tipo de acciones intencionales involuntarias, a pesar de su indudable operatividad de carácter práctico. A este respecto afirma Anscombe:

También es evidente que negamos la aplicación de la pregunta “¿Por qué?” (en su sentido pertinente) si decimos que “fue involuntario”, aun cuando fuéramos conscientes de la acción. Pero no puedo utilizar lo anterior según quedó expresado, porque resulta demasiado obvio que el concepto de lo involuntario abarca exactamente las nociones del tipo que debería elucidar la investigación filosófica sobre la intención (...) También es fácil confundirse por el hecho de que “involuntario” no significa simplemente no voluntario, ni tiene una acepción propia que no presente problemas. En realidad este par de conceptos se presta a muchos equívocos. Consideremos los cuatro ejemplos siguientes sobre lo involuntario. Sin embargo existe una clase de fenómenos que están englobados bajo el concepto de “involuntarios” y que es posible introducir sin la formulación de preguntas ni la suposición de que se comprenden las nociones del tipo que precisamente me propongo investigar. Por ejemplo, (...) los tics, los reflejos rotulares y el movimiento del brazo hacia arriba que se observa después de haberlo presionado con fuerza contra la pared<sup>9</sup>.

Los tipos de causas o razones por los que se interesa la transformación conceptual de la filosofía son aquellas que son susceptibles de un doble uso teórico-práctico, según se dirijan al hallazgo de una verdad o a la realización de una acción personal concreta. Se les denomina ahora a este tipo de principios “causas mentales”, en la medida que permiten justificar, tanto la realización de acciones personales como la configuración de las sensaciones o del propio pensamiento. Por eso las causas mentales no se pueden reducir a un motivo, ni tampoco a un objeto del sentimiento, dado que en este supuesto este tipo de principios no admiten la doble consideración teórico-práctica que caracteriza a las causas mentales personales. Por ejemplo, los sentimientos pueden provocar distintas reacciones emotivas desde un punto de vista práctico, pero no pueden ser considerados la causa o la razón que verdaderamente los ha provocado desde un punto de vista especulativo, como comenta el propio Wittgenstein. Eso no impide que este tipo de causas psicológicas puedan ser conocidas por el propio sujeto, o incluso por otro sujeto diferente, aunque reconociendo que la verdadera causa mental de este

9 ANSCOMBE, M., *Intentions*, pp. 55-56.



tipo de procesos psicológicos se encuentra en otro orden de cosas. Una cosa es producir miedo y otra cosa diferente la causa o motivo último por la que una persona es propensa a tener miedo. Por eso tampoco se puede abordar el tema de la causalidad desde un planteamiento meramente humeano, pensando que el tema ya entonces quedó agotado, cuando la verdadera causa mental personal de este tipo de procesos hay que ponerla en otro orden de cosas muy diferente. No sólo se tienen que explicar los efectos prácticos que producen los sentimientos, sino también las razones o motivos *personales* por los que se ha movido un determinado agente. Sólo este tipo de principios que tiene la doble virtualidad teórico-práctica de justificar el comportamiento personal de un agente deben ser objeto de consideración por parte de una verdadera transformación conceptual de la filosofía. En caso contrario, el resto de principios sólo podrán serlo de una forma subsidiaria. A este respecto afirma Anscombe:

Llamaré al tipo de causa en cuestión una “causa *mental*”. Las causas mentales son posibles no sólo para las acciones (.), sino también para las sensaciones, e incluso pensamientos. Al considerar las acciones es importante distinguir entre causas mentales y motivos: al considerar sentimientos, como miedo o enfado, es importante distinguir entre causas mentales y objetos del sentimiento (...). El objeto del temor puede ser la causa del temor, pero, como comenta Wittgenstein, no es *en cuanto tal* la causa del temor. (...) Esta clase de causa de un sentimiento o de una reacción puede ser identificada por el mismo individuo, y reconocida por otra persona, aún cuando sea distinta del objeto. Observamos que este tipo de la causalidad o del sentido de la causalidad se haya tan lejos de adecuarse a las explicaciones de Hume que quienes creen que este agotó el tema de la causalidad la dejarían completamente fuera de sus razonamientos; si se llama su atención al respecto, probablemente insistirían en que la palabra “causa” es inapropiada o muy equívoca. O tal vez tratarían de resolver la cuestión a la manera de Hume, en lo que se refiere al reconocimiento de la causa por parte de un observador exterior, pero no desde el punto de vista del agente<sup>10</sup>.

Evidentemente las causas mentales *personales* no se reducen a los conceptos del propio pensamiento. También una “llamada a la puerta” puede ser un acontecimiento desencadenante de diversos tipos de obrar teórico-práctico por parte de la persona que le obliguen a concebirlo como una causa mental del modo de operar propio de la filosofía, aunque estrictamente hablando no se trate de un proceso mental personal. Lo decisivo en estos casos no es que se trate de un acto mental *personal*, sino de un acto que pueda generar una doble actividad teórico-práctica, a diferencia de lo que sucede con los motivos y las intenciones,

10 ANSCOMBE, M., *Intentions*, pp. 59-60.

donde solo predomina una de ellas. En si no es una noción importante, pero evitan que se conciban los motivos como la causa efectiva que a su vez “mueve” o provoca un determinado acontecimiento o comportamiento personal, cuando en general es resultado de una especulación oscura que, ya se interprete como una instrucción dada por un tercero o de cualquier otra forma, difícilmente puede ser confirmada por los hechos. A este respecto afirma Anscombe:

Desde luego, no es preciso que la “causa mental” se refiera a un hecho mental, es decir, un pensamiento, un sentimiento o una imagen; puede tratarse de una llamada a la puerta. (...) Si en este sentido alguien quiere afirmar que se trata siempre de un hecho mental no tengo ninguna objeción. He aislado esta noción de causa mental (...) porque deseo distinguirla de las acepciones ordinarias de “motivo” e “intención”, y no porque sea en si misma de gran importancia, pues en realidad creo que es secundaria. No obstante resulta esencial tener una idea clara de ella porque *una* concepción muy natural de “motivo” consiste en que aquello que *mueve* (la palabra misma lo sugiere), interpretado como “lo que causa” las acciones de los hombres, etc. Y quizás se piense entonces en “lo que las causa” como un hecho que produce efecto (aunque la forma en que lo hace, es decir, si debe concebirse como un tipo de instrucción de un tercero o de alguna otra manera, quede desde luego completamente oscura)<sup>11</sup>.

Pero algo similar, pero en sentido opuesto, ocurre con las intenciones personales. En general una intención pretende ser la expresión lingüística de un motivo que, por la razón que sea, no cumple con los requisitos para configurarse como una auténtica causa mental *personal*. De este modo se queda en la mera pretensión de dotar de una base teórica a un objetivo práctico, sin conseguirlo. De conseguirlo ya no consistiría en la expresión de una intención personal, sino en la efectiva realización de una acción que a su vez se asignaría a su respectiva causa mental *personal*. De ahí que la identificación de la auténtica causa mental de un acontecimiento permita indirectamente caracterizar a lo que son simples intenciones personales. De todos modos la manifestación de los motivos de una acción personal de carácter intencional, aunque sean falsos, o medio falsos, y aunque se afirmen con una gran seguridad, permite distinguirlas con relativa facilidad de las verdaderas causas mentales *personales*, ya sea por otros interlocutores o por uno mismo. La localización de las auténticas causas mentales de un acontecimiento suele constituir un acontecimiento o comportamiento personal muy trivial, respecto al tipo de problemas que ahora están en juego. A este respecto afirma Anscombe:

11 ANSCOMBE, M., *Intentions*, p. 62.

Cuando un hombre, en su habla común, nos refiere cual es su motivo y lo hace de una manera en que “motivo” no es intercambiable con intención, no está proporcionando una causa mental, en el sentido que le he dado a este término. En realidad, la identificación de las causas mentales puede contribuir a hacer inteligible su afirmación. Por otra parte, aunque la persona manifieste que su motivo fue éste o aquél, sin vacilar ni mentir, sin decir cosas que sabe o medio sabe que son falsas, es posible, no obstante, que la consideración de los diversos aspectos, que pueden incluir las causas mentales, provoque que ella misma y quienes la escuchan juzguen como falsa la declaración de su propio motivo. Sin embargo, creo que rara vez las causas mentales constituyen algo más que un aspecto muy trivial entre las cosas que sería necesario analizar<sup>12</sup>.

En este contexto heurístico tan preciso, conviene distinguir la noción de causa y de razón, por tratarse de dos modos diferenciados de justificar la aplicación de un concepto a la explicación de un acontecimiento o comportamiento personal. De hecho cuando un determinado comportamiento o acción se explica como una mera respuesta a la presencia de un determinado estímulo, nos inclinamos por el término causa, en el sentido de “causa mental” personal ya explicado. En cambio cuando la respuesta está mediada por la intervención de un determinado agente personal que juzga acerca de la idoneidad de la correspondiente respuesta, nos inclinamos a hablar de “razones”, en el sentido de “razones” lógicas o discursivas. Por ello las razones son susceptibles de justificar una argumentación que las vincule con los motivos y las intenciones, a la hora de tratar de explicar un determinado *comportamiento personal*. Pero en ningún caso se puede afirmar que las razones y causas se distinguen nítidamente, cuando de hecho se trata de dos nociones muy semejantes. A este respecto afirma Anscombe:

En líneas generales, si nos fuerzan a ahondar en esta distinción, cuando la acción se explica mejor como una mera respuesta, nos inclinamos más por el término “causa”; en cambio, en la medida que se explica mejor como una reacción cuya significación está considerada en la interpretación del agente, o una reacción rodeada de pensamientos y preguntas, nos sentiremos más inclinados a emplear el término “razón”. (...) En líneas generales, se establece que algo es una razón si podemos argumentar en contra de ello (..) de una manera que lo vincule con motivos e intenciones (...) Así los casos completos son los que se deben considerar para entender la distinción entre razones y causas. Pero cabe destacar que no es verdad la aseveración tan común de que la razón y las causas son siempre nociones que se diferencian nítidamente<sup>13</sup>.

12 ANSCOMBE, M., *Intentions*, p. 63.

13 ANSCOMBE, M., *Intentions*, pp. 68-69.

La filosofía debe, en cualquier caso, considerar no sólo las causas mentales personales, sino también las posibles razones que a su vez permiten explicar las posibles intenciones y motivos de un determinado comportamiento personal. Sin embargo nunca debe concebir las intenciones y motivos como factores determinantes, ni tampoco confundirlos con su auténtica causa mental personal, salvo que pretenda generar dos errores, a saber: el error de pensar que existe algo así como una causalidad mental, que pudiera ser capaz de justificar el comportamiento teórico-práctico de todos los sujetos personales: y, por otro lado, confundir la noción de motivo con la de intención, cuando los motivos pueden estar provocados por agentes externos que ya no dependen de sus respectivas “causas mentales” personales, mientras que las intenciones simplemente pretenden expresar lingüísticamente lo que se consideran los motivos desencadenantes de una acción personal, aunque lo hagan de una forma totalmente accidental y aleatoria. En cualquier caso la separación entre las “causas mentales”, las “razones”, los motivos y las intenciones constituyen un presupuesto previo de la aceptación de una transformación conceptual de la filosofía que esté basada en una noción de *persona* y que sea capaz de separarlos adecuadamente, sin concebirlos de un modo indiferenciado y ambiguo. Al menos este sería el modo como Anscombe pretende dar una solución a las paradojas que se generaron en el tránsito conceptual entre el *Tractatus* y las *Investigaciones* de Wittgenstein, sin tener que recurrir a soluciones uniformistas o simplemente pluralistas, como ocurrió entonces. A este respecto afirma Anscombe:

En cuanto a la importancia de considerar los motivos de una acción, en contraposición al examen de la intención, (...) los motivos pueden explicarnos las acciones, pero ello no quiere decir que las “determinen”, en el sentido de causarlas. (...) Quien observe las confusiones implicadas en la distinción radical entre motivos e intenciones y en la definición de los motivos, así diferenciados, como los determinantes de la elección, puede sentirse inclinado con facilidad a negar que exista algo semejante a la causalidad mental y que “motivo” signifique algo distinto de intención. Pero ambas negaciones son erróneas<sup>14</sup>.

Pero veamos lo que afirma Llano al respecto.

14 ANSCOMBE, M., *Intentions*, pp. 63-64.

## 2. EL GIRO CONCEPTUAL-FREGEANO HACIA UNA METAFÍSICA DE LA PERSONA EN LLANO

Llano en *Metafísica y lenguaje*<sup>15</sup> (1983) compartió la orientación intencional aristotélica que Anscombe habría querido dar a las propuestas de Wittgenstein. Especialmente respecto de la transformación conceptual que se habría operado entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, según se analicen los requisitos crítico-transcendentales que exige un uso simplemente teórico de los conceptos, o los supuestos *fregeanos* que a su vez hacen posible su uso práctico por parte de la persona. Sin embargo Llano considera necesario introducir una previa inversión del carácter radicalmente antimetafísico que, según Apel y él mismo, Wittgenstein habría otorgado a la transformación conceptual-fregeana de la filosofía ocurrida entre sus dos épocas. De ahí que ahora se proponga dar un paso previo: recuperar el significado conceptual realista que Frege habría otorgado a su teoría del significado, para así poder prolongar con un nuevo vigor metafísico personalista tanto las propuestas de Anscombe como las de Frege. A este respecto afirma Llano:

El propio Wittgenstein señaló, en el Prólogo de las *Investigaciones filosóficas* (fechado en Cambridge, enero de 1945), que esta nueva obra procedía de una relectura del *Tractatus* y de una aclaración de sus pensamientos; y que solo quedaba iluminada sobre la base de aquel primer libro, que se había propuesto reeditar junto a sus ulteriores indagaciones<sup>16</sup>.

Sin embargo para llevar a cabo la reconstrucción de esta transformación conceptual fregeana, se considera necesario retrotraer la justificación de la inicial actitud antimetafísica de Wittgenstein al momento inicial en el que se formularon este tipo de propuestas en el *Tractatus*. Solo así se podría comprobar el sinnúmero de paradojas que entonces se originaron, a la vez que se trató de desactivarlas. De este modo se puso comprobar las tres posibles salidas que aún quedaban para justificar una articulación de este tipo: o bien declarar el final de la filosofía, aunque se originase una situación aún más paradójica de la que se intenta evitar; o prolongar la filosofía crítico-transcendental desde una nueva instancia semiótica, al modo propuesto por Apel, aunque el lenguaje no parezca el medio más adecuado para llevar a cabo este tipo de propuestas; y, finalmente, aportar una justificación conceptual estrictamente fregeana, que permitiera salvar la laguna existente respecto de la fundamentación metafísica de la noción de persona en Anscombe. A este respecto afirma Llano:

15 LLANO, A, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa: Pamplona, 1983.

16 LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 42.

Así las cosas, caben tres posibles “salidas” o, mejor dicho, actitudes. 1º, la pura y simple declaración del final de la filosofía; 2º, el intento de proseguir la sugerencia de la filosofía trascendental desde una nueva instancia, aún más radical; 3º, la reposición de una ontología realista, como resultado de la autoneutralización de la crítica. Acerca de la primera posibilidad cabría decir que no es tan “pura y simple, sino que está repleta de paradojas. El propio *Tractatus* sería su más notoria expresión. Las frases que componen el libro –según él– carecen de sentido, o (a lo sumo) muestran la supremacía de la razón práctica. (...) De la tercera posibilidad (...) es el camino seguido por la filosofía analítica más reciente y que –además de ser un interesante exponente de la autorrectificación de la filosofía trascendental– está ligada al redescubrimiento de Frege como iniciador de la semiótica filosófica contemporánea. Paso, por tanto, a explicar la segunda posibilidad, que se desarrolla en conexión con la filosofía del segundo Wittgenstein<sup>17</sup>.

Pero veamos cada una de estas tres posibilidades por separado. Para Llano, igual que para Apel, la crítica del sentido del primer periodo de Wittgenstein habría seguido recurriendo a una fundamentación crítico-transcendental kantiana, que pretendía suplir el papel de fundamento anteriormente desempeñado por la metafísica, aunque con una diferencia. En vez de tratar de justificar una deducción crítico-transcendental de las categorías empíricas, se habría tratado de legitimar la deducción de una determinada noción de forma lógica figurativa de carácter fregeano. Se habría pretendido así justificar la relación cada vez más mimética e isomórfica que la persona debe establecer entre el mundo y el lenguaje, así como entre los distintos interlocutores posibles, como también habría señalado Apel. A este respecto afirma Llano:

Por todo ello, cuando Wittgenstein afirma que “la lógica no es una doctrina, sino un reflejo del mundo” y añade que “la lógica es trascendental” (*Tractatus*, & 6.13), cabe interpretarlo, sin forzar demasiado los respectivos contextos, en el sentido de lo que Kant pretendía realizar con la *Deducción trascendental*, lo intenta Wittgenstein por medio del análisis lógico del lenguaje<sup>18</sup>.

Para tratar de justificar este tipo de correspondencias crítico-transcendental que ahora el *Tractatus* establece entre la mente y su mudo, o entre las mentes de sus posibles interlocutores, Wittgenstein habría recurrido a una forma lógica figurativa que a su vez se legitima en virtud de la crítica del sentido. En efecto, la proposición pretende reflejar el estado de cosas existente en la realidad en la medida que le atribuye una forma lógica figurativa que garantiza la semejanza existente entre ellas. Sólo así la forma lógica se puede afirmar como una condición de

17 LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 40.

18 LLANO, A.; *Metafísica y lenguaje*, p. 32.

sentido de la posible verdad o falsedad de una proposición, dado que sin lenguaje y sin una forma lógica figurativa no hay posibilidad de que la persona entable un discurso, ni tampoco posibilidad de entenderlo. De ahí que la persona conozca el estado de cosas que representa una proposición si a su vez discrimina el posible sentido conceptual con que se usa su forma lógica figurativa. De este modo la lógica de la figuración se constituye como una condición de sentido del respectivo conocimiento y de su posible expresión por parte de la persona a través de una proposición. La proposición permite la construcción de un mundo compartido con la ayuda prestada por el correspondiente armazón que a su vez aporta una determinada forma lógica figurativa, de modo que sin forma lógica no hay proposición. A este respecto afirma Llano:

El que a estos elementos corresponda algo en el mundo, viene también exigido por el postulado de la determinación del sentido: "La proposición (*Satz*) es una figura (*Bild*) de la realidad, pues yo conozco el estado de cosas que representa si yo entiendo el sentido de la proposición" (Wittgenstein, L. *Tractatus*, & 4.021). De manera que, si "la proposición es un modelo de la realidad tal y como la pensamos" (*Tractatus*, & 4.01), resulta que "la posibilidad de todos los trasuntos, de toda figuratividad de nuestros modos de expresión, descansa en la lógica de la figuración" (*Tractatus*, & 4.015). Por eso concluye Wittgenstein: "La proposición construye un mundo con la ayuda de un armazón lógico"<sup>19</sup>.

A este respecto las nociones más básicas del *Tractatus* como la noción de estado de cosas (*Sachtverhalt*) o de "hecho" (*Tatsache*) aparecen simplemente como unas condiciones de sentido de la ulterior formulación de una proposición, ya sea elemental o compleja, *por parte de la persona*. En cualquier caso el estado de cosas aparece como una condición de sentido fregeana de la existencia de las proposiciones elementales verdaderas. En cambio el "hecho" se corresponde con el producto lógico o conjunción de proposiciones de las que a su vez se compone el estado de cosas. Pero, lógicamente, sino no hay estados de cosas, ni proposiciones, tampoco puede haber un discurso verdadero o falso. A este respecto afirma Llano:

Las propias nociones ontológicas básicas del "estado de cosas" (*Sachverhalt*) y de "hecho" (*Tatsache*) han de ser comprendidas desde las nociones lógicas de proposición elemental y proposición compleja. Prisionero en Monte Casino, Wittgenstein escribe en 1919 una carta a su amigo Russell, en la que explica *Sachverhalt* como aquello que corresponde a una proposición elemental si esta es verdadera, y *Tatsache* como lo que corresponde al producto lógico (conjunción) de proposiciones elementales cuando este producto es verdadero<sup>20</sup>.

19 Cf. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus*, & 4.023; Llano A., *Metafísica y lenguaje*, p. 31.

20 Cf. WITTGENSTEIN, L., *Tagebucher* (Apendix III, Schriften, ed. cit, tomo I, p. 273; LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 31.

Por su parte, el estado de cosas también se compone de objetos, aunque los objetos no los conocemos por observación, al modo empirista, ya que no son observables como unidades aisladas, a diferencia de los “hechos”. Además, los objetos no los conocemos por agregación de “hechos”, sino más bien mediante un proceso de análisis o descomposición de sus elementos más simples al modo fregeano. En este contexto la existencia de objetos se afirma por ser una condición de sentido de la validez del propio análisis por parte de la persona. Se trata de una noción basada en la existencia de lo simple, lo fijo, lo existente, al menos si se pretende elaborar un lenguaje efectivamente riguroso y preciso. A este respecto afirma Llano:

En sí mismo considerado, “el estado de cosas (Sachverhalt) es una combinación de objetos” (Tractatus, & 2.01). Pero la existencia de objetos no la constatamos –al modo empirista– por la observación, ya que, en rigor, los objetos no son observables como unidades aisladas: “sea dicho de paso, los objetos carecen de color” (Tractatus, & 2.0232). Esto queda confirmado por una anotación – fechada el 23-V-1915– a partir de los cuales Wittgenstein compuso el *Tractatus*: “Parece también seguro que no inferimos la existencia de objetos simples a partir de la experiencia de ciertos objetos, sino que los conocemos –por descripción, digámoslo así– como producto final de un análisis, por medio de un proceso que nos conduce a ellos” (Wittgenstein, L.; *Tagbucher, Schriften*, Tomo I, 141 p.) La admisión de los objetos responde al postulado de lo simple, lo fijo, lo existente (Tractatus, & 2.02, 2.027, 2.0271), requerido como firme de un lenguaje absolutamente preciso<sup>21</sup>.

En cualquier caso la noción de forma lógica figurativa desempeña un papel decisivo y se convierte en un nuevo punto más alto de la reflexión crítico-transcendental en el Tractatus. De hecho la noción de forma lógica figurativa se afirma como una condición de sentido de la composición estructural que ahora se establece entre las proposiciones elementales y los hechos atómicos. Dicha forma aporta además la dimensión posibilitante para que la forma del objeto entre a formar parte del respectivo estado de cosas, dotándolo así de una determinada estructura. Por su parte, el objeto se diferencia del “hecho” en que no es observable, aunque sea analizable, dado que los hechos aportan por su parte la estructura del estado de cosas, En cualquier caso la totalidad de los estados de cosas configuran el mundo, y el mundo se identifica con la realidad total, al modo como se propone una auténtica filosofía crítico-transcendental. A este respecto afirma Llano:

El recurso a la idea de *forma lógica* es, también, ahora, de capital importancia. En el nivel de la composición estructural de proposiciones elementales

21 LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, 31-32.



y hechos atómicos, la forma es la dimensión posibilitante, ya que "la forma del objeto es la posibilidad de entrar en los estados de cosas" (*Tractatus*, & 2.0141). "La forma es la posibilidad de la estructura" (*Tractatus*, & 2.033). y, a su vez, "la estructura del hecho consiste en las estructuras de los estados de cosas" (*Tractatus*, & 2.034), mientras que la "totalidad de los estados de cosas existentes es el mundo" (*Tractatus*, & 2.04), y "el mundo es la realidad total (*die gesamte Wirklichkeit*)" (*Tractatus*, & 2.063)<sup>22</sup>.

En cualquier caso el *Tractatus* nos presenta a una filosofía crítico-transcendental que ya está conceptualmente transformada. Por eso se presenta a sí misma como una aclaración del propio pensamiento a través del lenguaje, dando lugar a una versión radicalizada de la propia filosofía crítico-transcendental. El radicalismo explica que la actividad crítica ya no verse sobre las cosas, ni sobre los conceptos o categorías, sino sobre el propio modo de operar del lenguaje, en cuanto determina el modo de actuar del pensamiento. Por ello esta nueva filosofía crítico-transcendental que ha sido transformada de un modo conceptual ya no versa sobre un conjunto de tesis o proposiciones filosóficas relativas a la persona, sino sobre el continuo esclarecer y delimitar los propios pensamientos, incluidos los conceptos. La filosofía de este modo se diluye, y se podría decir que desaparece. Por eso la única salida que le queda a la filosofía en esta situación tan paradójica, es tratar de delimitar lo impensable desde dentro de lo pensable, o tratando de descifrar lo indecible desde lo decible, en relación fundamentalmente a la persona. A este respecto afirma Llano:

Por lo tanto, la filosofía se presenta –en una versión radicalizada del análisis transcendental– como la aclaración lógica del pensamiento a través del lenguaje. No es una doctrina a cerca de las cosas, sino una actividad crítica consistente en dilucidar las condiciones del pensar, que vienen dadas por las exigencias lógicas del hablar con sentido. De manera que el resultado de la filosofía no es un conjunto de tesis o "proposiciones filosóficas", sino el continuo clarificarse de las proposiciones. Esta es –concluye Wittgenstein– la *obra filosófica*: "esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos" (*Tractatus*, & 4.112). La filosofía "debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar lo impensable desde dentro de lo pensable". (*Tractatus*, & 4.114). Pero como lo pensable –según hemos visto– sólo se puede delimitar desde lo que puede ser dicho con sentido, la filosofía "significará lo indecible presentando claramente lo decible" (*Tractatus*, & 4.115)<sup>23</sup>.

22 LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 35.

23 LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 33.

Sin embargo esta misma tarea de delimitación de lo impensable o lo indecible respecto de la persona se encuentra siempre rodeada de una dificultad insuperable: la imposibilidad de describir la forma lógica de la figuración, dado que la persona siempre se la tiene que presuponer como una condición de sentido para que la comunicación recíproca sea posible. Sin embargo la forma lógica figurativa nunca puede ser objeto de una descripción que reúna las condiciones mínimas de sentido exigidas en estos casos para poder ser concebida como un hecho, como un estado de cosas, o como un simple objeto. Es más, el mero intento de tratar de representar una forma figurativa abocaría a un regreso al infinito de imposible solución. De ahí que Wittgenstein acabara adoptando la única posición sensata en estos casos, a saber; reconocer que la proposición puede representar la realidad, pero no puede representar lo que la persona tiene en común con la realidad, es decir, su forma lógica. Por ello Wittgenstein terminó abandonando las expectativas depositadas en el análisis crítico-transcendental de las condiciones de posibilidad impuestas por la crítica de sentido a la persona, teniendo que optar por otras alternativas que su propia filosofía del lenguaje le ofrecía. A este respecto afirma Llano:

En efecto, la forma lógica es la condición de posibilidad de la figuración de todos los hechos: pero, como en sí no es un hecho, ella misma no puede ser objeto de figuración. No hay figura alguna de la forma lógica de la figuración. Tal y como Wittgenstein ha planteado las cosas, el intento de representar la forma lógica abocaría a un regreso al infinito. Su negativa a encaminarse por esa vía es perfectamente consecuente y sumamente reveladora: "La proposición puede representar la realidad, pero no puede representar lo que tiene de común con la realidad para poder representar la forma lógica" (*Tractatus* 4. 12)<sup>24</sup>.

De todos modos también cabe una segunda opción a la hora de transformar el sentido otorgado a la noción de filosofía como la seguida por Apel. Recurrir a las propuestas de la segunda época de Wittgenstein, como si en su caso hubiera sustituido esta previa referencia a una forma lógica figurativa por el recurso a un juego de lenguaje concebido al modo de una forma de vida, que trasciende el conocimiento y el propio lenguaje, pero a su vez se diversifica en una multiplicidad de épocas y culturas. No es de extrañar que desde este segundo punto de vista las anteriores propuestas de transformación conceptual de la filosofía defendidas en el *Tractatus* le parezcan una de las muchas de las paradojas que el lenguaje genera cuando pretende hablar de sí mismo, cuando lo decisivo en estos casos es su uso. A este respecto afirma Llano:

24 LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, pp. 37-38.

La expresión “*Sprachspiel*” destaca precisamente que el habla es parte de la actividad o de una forma de vida (*Lebensformen*), que trasciende al conocimiento y al propio lenguaje, y que se diversifica en épocas y en culturas. (...) “Es interesante comparar la multiplicidad de los instrumentos del lenguaje y sus formas de utilización (*Verwendungsweisen*), la multiplicidad de los tipos de palabra y de proposiciones, con lo que el lenguaje ha dicho acerca de la estructura del lenguaje (ya también el autor del *Tractatus lógico-philosophicus*)” (*Phil. Unters.* 23, 300-301 pp.)<sup>25</sup>.

Apel propone una interpretación de la noción de juego del lenguaje del segundo Wittgenstein desde un punto de vista pragmático-transcendental, según el cual todos los significados de las palabras estarían regulados por un doble requisito: en primer lugar el seguimiento de una máxima pragmática, de modo que el significado de las palabras está regulado por su uso y por las consecuencias que a su vez genera. Y en segundo lugar la aceptación de un planteamiento crítico-transcendental, o más bien pragmático-transcendental, según el cual el seguimiento de una máxima pragmática exige la participación en un mismo juego particular del lenguaje, así como en la aceptación de un juego transcendental del lenguaje que a su vez debería estar sobreentendido tras el uso cada vez más pluralista, relativista y diversificado que se hace de cada uno de los juegos particulares del lenguaje, a pesar de haber sido una opción que el propio Wittgenstein habría rechazado expresamente. En este sentido la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein habría llevado a cabo una transformación conceptual fregeana en el modo de concebir la filosofía, donde tampoco habría tenido cabida la función correctora que en su caso le corresponde a la noción de persona. De este modo Wittgenstein habría tratado de analizar las condiciones de posibilidad de la participación en un diálogo racional, aunque en vez de recurrir a la noción de persona habría ampliado aún más el horizonte heurístico de posibles interlocutores a considerar. De ahí que hubiera focalizado su atención en el lenguaje ordinario en general, en vez de prestar atención exclusivamente al lenguaje científico, como habría ocurrido en su primera época, sin tampoco otorgar a la persona un papel específico a este respecto. A este respecto afirma Llano:

Por lo que concierne a Wittgenstein, Apel sugiere que la interpretación pragmática del lenguaje, como condición de posibilidad y de validez, supone, en cierta medida, la substitución de la filosofía kantiana de la conciencia por un convencionalismo transcendental; la teoría de los *Sprachspiele* adquiere en el último Wittgenstein un valor transcendental. Pero Apel también quiere deducir a partir de aquí que la filosofía que habla acerca de todos los juegos lingüísticos pre-supone un

25 LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, pp. 44-45.

*Sprachspiel* transcendental (posibilidad rechazada por Wittgenstein), como condición de posibilidad del entendimiento entre todos los hombres: como *a priori* de una comunidad de diálogo libre de manipulaciones y superadora de diferencias. Este último empeño implica una nueva dimensión de carácter sociológico y universalista, que cae fuera de los presupuestos analíticos, y se inscribe, más bien, en el ámbito de una hermenéutica que incluye la dialéctica<sup>26</sup>.

En este sentido Apel postula un “giro pragmático” que vuelve a legitimarse al modo de un nuevo “giro copernicano” kantiano, sin llegar a apreciar las diferencias que habría entre ambos supuestos. Según Llano, la transformación conceptual fregeana de la filosofía no necesita establecer una disyunción entre la filosofía del lenguaje y la filosofía crítico-transcendental, como si no hubiera otras alternativas posibles, como a su modo de ver ocurre con la metafísica, especialmente con la metafísica de la persona. En su opinión, la metafísica clásica tiene una respuesta adecuada a la mayor parte de interrogantes y paradojas que ahora genera el uso del lenguaje en general, sin que haya razones para excluirla por principio de este tipo de transformaciones. En cambio, para Apel, la única transformación posible en la noción de filosofía consiste en justificar el uso del lenguaje en nombre de una pragmática-transcendental que debería permitir salvar todas las carencias semióticas detectadas, tanto en la filosofía transcendental kantiana como en el sinnúmero de paradojas ahora detectadas en la filosofía del lenguaje, sin necesidad de especificar el papel concreto desarrollado por la persona. Máxime cuando ahora se comprueba cómo en estas circunstancias la filosofía del lenguaje se debería seguir concibiendo al nivel de una filosofía primera o incluso de una ontología, volviendo a reincidir en todos los problemas ya detectados en el *Tractatus*, sin tampoco poder concebirla como una mera “filosofía de enlace” que reflexiona sobre el papel desempeñado por la persona en este tipo de procesos. A este respecto afirma Llano:

Ciertamente, se ha puesto un gran interés en enfatizar la peculiaridad del giro lingüístico, pero no se han hecho esfuerzos similares para destacar su relieve filosófico. A mi juicio, tal empeño no es viable si no se compara el “*linguistic turn*” con el “*giro copernicano*”. Considero que no es posible establecer un parangón riguroso entre la filosofía analítica y la metafísica, –objetivo genérico de este trabajo– sin recurrir a la filosofía transcendental como *tertium* en una mediación transformadora. Tal posición mediadora del kantismo queda nítidamente reflejada en estas palabras de Karl Otto Apel: “El cambio fundamental de la relación entre filosofía y lenguaje que distingue el siglo XIX y XX, y quizá incluso toda la tradición, consiste que el lenguaje ya no se trata simplemente como objeto de

26 LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Ibidem, pp. 45-46.

la filosofía, sino que por primera vez se considera seriamente como condición de posibilidad de la propia filosofía. En este sentido la “filosofía del lenguaje” (*Sprachphilosophie*) ya no es una filosofía de enlace, (...) sino que hoy día se la considera como una *philosophia prima*; es decir, que al igual que la teoría del conocimiento según el proceder de Kant, y en cierto modo como radicalización de la filosofía del lenguaje, ha ocupado el lugar de la ontología<sup>27</sup>.

De todos modos cabe una tercera alternativa que aún no se ha analizado: fundamentar una noción fregeana de persona que legitime el uso teórico-práctico de la filosofía que, al menos según Anscombe, habría sido propugnado por Wittgenstein. Para ello no sólo sería necesario recurrir al silogismo práctico aristotélico, sino que también tendría que legitimarse en nombre de una fundamentación de la persona en una teoría del significado como la de Frege. Solo así se podría suplir de un modo meramente complementario la laguna de fundamentación teórica que entonces se produjeron, sin tampoco dar lugar a nuevas paradojas como ocurrió en el *Tractatus* y en las *Investigaciones*. Máxime si se tiene en cuenta que Wittgenstein habría compartido totalmente a lo largo de sus dos épocas la crítica al psicologismo formulada por Frege, sin tampoco aceptar un representacionismo al modo kantiano. En efecto, según Llano, para Wittgenstein los conceptos no pueden identificarse con imágenes u objetos mentales o reducirse a un análisis de sus posibles consecuencias. Al menos así habría ocurrido con las interpretaciones meramente pragmáticas de los juegos del lenguaje, propuestas por Apel, sin tampoco quedar libre de nuevas paradojas por la ausencia de una referencia a una metafísica de la persona. En efecto, el entender, el querer, el sentir dolor, etc, no se pueden reducir a una simple consecuencia o efecto psicológico que pudiera analizarse al modo de un simple hecho físico. En ningún caso las representaciones pueden ser reducidas a una “pequeña cosa” mental que pudiera aislarse respecto del “hombre entero” o la totalidad de la persona. A este respecto el nuevo giro fregeano de la filosofía analítica pretende acercar los aprioris lógico-lingüísticos a las situaciones concretas que los originan, para de este modo poder revitalizarlos. Y en este sentido se introduce un giro personalista en la transformación conceptual-fregeana de la filosofía que es profundamente antropocéntrico, aunque paradójicamente carece de lo que más necesita como es una reflexión sobre la metafísica de la persona. A este respecto afirma Llano:

Sin embargo, las *Investigaciones filosóficas* son decididamente antipsicologistas. Wittgenstein mantiene –y argumenta a favor de esta tesis con notable agudeza– que los conceptos no pueden identificarse con imágenes u objetos mentales. El entender –como el querer, el creer, el sentir dolor,...– no es un

27 LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, 15 p.; cf APEL, K-O. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn, 1975 (2ª), p. 35.

acontecimiento psíquico, que pudiera estudiarse de un modo análogo a un hecho físico. (Wittgenstein, L.; *Phil. Unters.* 571, 460-461 pp.). No puede adscribirse a una especie de “pequeña cosa” mental, sino que es una situación o estado del hombre entero. Aunque no psicologista ni egocéntrico, el nuevo giro es profundamente antropocéntrico: responde a una necesidad de vitalizar los *a priori* lógico-lingüísticos y acercarlos a situaciones concretas<sup>28</sup>.

Llano se distancia de la línea seguida por Apel. En su lugar comparte más bien la jerarquía de niveles lingüísticos propuesta por la teoría del significado de Frege y que había sido olvidada por el racionalismo y la filosofía trascendental. Según esta teoría los conceptos nunca deben analizarse aisladamente, como si pudieran separarse mutuamente entre sí, sino que se les deben atribuir diversos niveles de interconexión recíproca en el marco de una determinada concepción de la persona. En este contexto la existencia aparece como un predicado de primer nivel, que se concibe como un cierto “predicado real”. Por su parte este “predicado real” se pretende asignar a todos los objetos y permite la interconexión entre los respectivos conceptos. En este sentido la semántica de Frege no es reduccionista y está abierta a todas las dimensiones de los significados. A este respecto afirma Llano:

En cualquier caso, la recuperación (por Frege) de la jerarquía de niveles lingüísticos –olvidada por el racionalismo y la filosofía trascendental– ofrece un marco adecuado para el tratamiento riguroso del problema de la existencia, en el que no cabe desechar que la existencia pueda decirse –también y en otro sentido– como predicado de primer nivel, como un cierto “predicado real”. Según veremos, esta posibilidad queda abierta en el propio Frege, precisamente porque su semántica no es reduccionista<sup>29</sup>.

Las propuestas de Wittgenstein pueden ser cotejadas con las de Aristóteles, como por ejemplo propuso Anscombe. Especialmente cuando la filosofía analítica aceptó, siguiendo a Frege, que toda conciencia intencional es proposicional, de modo que la comprensión de cualquier concepto o significado se debe formular en el marco de una proposición, tanto si se refiere al ente adoptando un punto de vista teórico, o a la conciencia en general adoptando un punto de vista más bien práctico. Lo único que reprocha la filosofía analítica a la metafísica clásica es su objetivismo o la tendencia a reducir todo posible significado a un simple objeto, en virtud de una defectuosa concepción de un representacionismo universal. A este respecto afirma Llano:

28 LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 45.

29 LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 112.

El cotejo (de las propuestas de Wittgenstein) con la ontología aristotélica es, efectivamente, más directo. El intento de probar que toda conciencia intencional es proposicional aporta al programa analítico de basarlo todo en la teoría de la proposición un valor histórico adicional, en la medida en que pretende remitir a la comprensión de las proposiciones, tanto la cuestión del ente en cuanto tal, como la cuestión de la conciencia, versión transformada del problema del ser. Lo que la filosofía analítica evolucionada reprocha a (estos) planteamientos es su esencial orientación objetivista, basada en una insostenible postulación de la representación universal<sup>30</sup>.

La vuelta a Frege por parte de numerosos analíticos ha generado una transformación conceptual de la filosofía mediante la que se ha podido comprobar la similitud entre determinadas nociones clásicas y modernas de la filosofía del lenguaje. Al menos así sucede con la correlación que se puede establecer entre la noción de sentido y referencia y la diferenciación medieval entre los *modus significandi* y la *res significata*, así como otras semejantes. Especialmente cuando se comprueba que con los *modus sinificandi* no solo se quería expresar la configuración gramatical de una proposición, sino también se presupone una fundamentación en un determinado *modus cognoscendi* y en su correspondiente *modus essendi*. En este contexto la aceptación de la teoría del significado de Frege conlleva una transformación conceptual en el modo filosófico de reconocer la objetividad y la relevancia ontológica de un determinado principio. Pero sobre todo la vuelta a Frege exige una reformulación de una nueva metafísica de la persona a partir de la noción de concepto formal. A este respecto afirma Llano:

Que el realismo implica esta diferenciación de sentido y referencia lo confirma también la distinción medieval entre *modus significandi* y *res significata* que –con los necesarios matices– puede considerarse como un precedente de esta doctrina fregeana. El *modus significandi* no es meramente la configuración gramatical, sino que se fundamenta en el *modus cognoscendi* y este en el *modus essendi*. Por lo tanto, el modo de significar lleva consigo lo que Frege llamaría *eine Art des Gebenseins* y tiene –como el sentido– un carácter objetivo y relevancia ontológica<sup>31</sup>.

3.- Conclusión: ¿Puede postularse una transformación conceptual de la filosofía sin presuponer un concepto de persona?

Las propuestas de Wittgenstein y Apel pretendieron reconstruir la transformación conceptual ocurrida en su propia filosofía, aunque sin conseguirlo. En la práctica se generaron otras *paradojas* aún más persistentes, que a su vez exigieron

30 LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 46.

31 Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, pp. 62-63.

otras propuestas de prolongación por parte de Anscombe y Llano a fin de desactivarlas. En ambos casos en vez de recurrir a Peirce, se legitimó una teoría del discurso como la de Aristóteles, o se retomaron con nuevo vigor las propuestas de Frege, mostrando el realismo metafísico subyacente a sus propuestas. En cualquier caso, como se ha comprobado, la transformación conceptual fregueana de la noción de filosofía presuponía la aplicación de una crítica de sentido, así como un uso discursivo de la razón. Solo así fue posible aceptar una noción metafísica de persona que se legitima como si se tratara de un concepto o signo formal. Es decir, como un principio relacional que necesariamente se remite a los entes, así como a los demás interlocutores afectados, sin poderse reducir a una simple imagen u objeto mental. A este respecto afirma Llano:

Sin embargo, las *Investigaciones filosóficas* son decididamente antipsicólogos. Wittgenstein mantiene –y argumenta a favor de esta tesis con notable agudeza– que los conceptos no pueden identificarse con imágenes u objetos mentales. (...) Aunque no psicologista ni egocéntrico, el nuevo giro es profundamente antropocéntrico: responde a una necesidad de vitalizar los *a priori* lógico-lingüísticos y acercarlos a situaciones concretas<sup>32</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSCOMBE, E. *Intentions*, Blackwell, Oxford, 1957; *Intención*, Paidós: Barcelona, 1991.
- APEL, K-O. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn, 1975 (2ª).
- LLANO, A, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa: Pamplona, 1983.
- WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*.
- WITTGENSTEIN, L., *Tagebucher*.

32 Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, 45 p.