

**ARGUMENTOS KANTIANOS EN
FILOSOFÍA DEL LENGUAJE**

DANIEL LESERRE¹

ÍNDICE

¹ CONICET- Centro de Estudios Filosóficos Dr. Eugenio Pucciarelli - ANCBA

1. Introducción: argumentos kantianos en filosofía del lenguaje
2. El lugar de la gramática en la filosofía crítica
 2. 1. Las indicaciones de Kant respecto de la gramática
 2. 2. Posiciones respecto de la gramática en la filosofía crítica
 2. 3. La gramática en la filosofía crítica: una interpretación inmanente
3. La función semántica del lenguaje en la deducción trascendental
 3. 1. El enfoque de la argumentación kantiana en la deducción trascendental
 3. 2. La unidad de la autoconciencia como referencia necesaria a un objeto en general
 3. 3. Las categorías se refieren a objetos en general
 3. 4. Las categorías se refieren a la intuición pura
 3. 5. Las categorías se refieren a objetos reales
 3. 6. La función semántica del lenguaje
4. Lenguaje y método trascendental
 4. 1. Empleo de signos en matemática y en filosofía
 4. 2. El empleo de signos y proposiciones y la teoría trascendental del conocimiento
 4. 3. El empleo de palabras y proposiciones en filosofía y el método de la matemática
 4. 4. Alcance y límite del empleo de palabras y proposiciones transcendentales
 4. 5. El método trascendental como argumento respecto del lenguaje
5. La concepción trascendental del símbolo y la comunicación
 5. 1. Esquematismo y simbolismo
 5. 2. Lenguaje y simbolismo
 5. 3. La comunicación en perspectiva trascendental
 5. 4. La reflexión trascendental respecto del lenguaje
6. El enfoque pragmático del lenguaje
 6. 1. La acción de designar
 6. 2. La inscripción pragmática del conocimiento simbólico
 6. 3. La expresión en el uso del lenguaje del carácter de la especie humana
7. La filosofía crítica de Kant y el desarrollo de la filosofía del lenguaje
 7. 1. La filosofía crítica en el origen de la filosofía del lenguaje actual
 7. 2. La filosofía crítica en la filosofía del lenguaje en 1920
 7. 3. La influencia de la filosofía crítica en la reflexión sobre el lenguaje hacia 1970
8. La teoría de los signos en Peirce y los elementos de una semiótica en Kant
 8. 1. El enfoque de la semiótica de Peirce según T. L. Short
 8. 2. La perspectiva pragmática de los signos según Kant
 8. 3. La posible confluencia de ambas concepciones
9. Gramática formal y gramática trascendental: de Kant a Husserl
 9. 1. La concepción de una gramática lógica pura en Husserl
 9. 2. La gramática lógica pura y la teoría trascendental del juicio en Husserl
 9. 3. El enfoque trascendental de la gramática de Kant a Husserl
10. La filosofía como gramática: Wittgenstein como filósofo kantiano
 10. 1. Kant: la filosofía trascendental como gramática trascendental
 10. 2. Wittgenstein: la filosofía como gramática
 10. 3. La filosofía como actividad: el cumplimiento ético de la racionalidad
11. La genealogía kantiana de la noción de forma simbólica en E. Cassirer

- 11.1. La fundamentación metódica en la *Crítica de la razón pura*
- 11. 2. El concepto de forma simbólica
- 11. 3. El lenguaje como forma simbólica
- 11. 4. Fenomenología de la forma de lenguaje
- 11. 5. Genealogía trascendental y proyección pluricultural de la noción de forma simbólica

- 12. Lenguaje, temporalidad y significado: de la *Crítica de la razón pura* a *Ser y tiempo*
- 12. 1. La concepción del significado en la *Crítica de la razón pura*
- 12. 2. El habla como articulación de sentido y significado
- 12. 3. El aspecto temporal del significado

- 13. La recepción hermenéutica de la noción kantiana de símbolo en Gadamer
- 13. 1. La concepción kantiana de la razón en la hermenéutica
- 13. 2. La implicación hermenéutica de la *Crítica de la facultad de juzgar*
- 13. 3. La recepción hermenéutica de la noción kantiana de símbolo
- 13. 4. Símbolo y comunicación: la razón práctica en la hermenéutica

- 14. La reflexión sobre el lenguaje en Kant y la primacía de la razón práctica
- 14. 1. El potencial de la *Crítica de la razón pura* para la filosofía del lenguaje
- 14. 2. Kant, la razón ajena y el lenguaje de la filosofía
- 14. 3. El papel de la razón ajena en la crítica de la ontología
- 14. 4. La finalidad práctica de la intención crítica de la filosofía de Kant
- 14. 5. La expresión “yo” y la filosofía de la persona
- 14. 6. Autodeterminación como ética del lenguaje

El carácter sintético del razonamiento matemático fue uno de los núcleos conceptuales que llevaron a J. Hintikka a identificar un conjunto de cuestiones bajo la idea directriz de *temas kantianos en la filosofía de la lógica*². Éste es sólo un caso que confirma la influencia configuradora de la filosofía de Kant en la filosofía posterior. “Para bien o para mal, casi todo desarrollo filosófico de significación desde 1800 ha sido una respuesta a Kant”³, sostiene una de las tantas indicaciones al respecto. Esta influencia ha alcanzado ámbitos no inmediatamente asociados con la filosofía de Kant, como el recién indicado de la filosofía de la lógica o el de la filosofía del lenguaje. La filosofía crítica como base de la filosofía del lenguaje ha sido señalada desde distintas perspectivas. R. Rorty ha sostenido que la filosofía analítica sería una versión de la filosofía kantiana, una variante cuyas características serían pensar la representación no como fenómeno mental sino como fenómeno lingüístico y desplazar en el orden de las disciplinas el peso de la crítica y la psicología transcendentales a la filosofía del lenguaje⁴. A su vez, en el momento de vigencia de la idea de giro lingüístico, se sostuvo que “El giro lingüístico de las últimas décadas es una ampliación del giro copernicano. Ya sea que el centro gnoseológico sea una única semiótica y gramática transcendentales, ya sea que haya reglas y sistemas lingüísticos alternativos, formas *a priori* de la experiencia del mundo que se corresponden con las formas en las cuales esta experiencia es articulada y comunicada.”⁵. Una evaluación posterior al respecto sostuvo que la cuestión del lenguaje en Kant oscila entre un polo, donde se verifica que Kant prácticamente no ha hablado del lenguaje y que en sus obras no se halla una filosofía del lenguaje elaborada y articulada explícitamente, y otro donde se puede constatar, que “a pesar de ello ningún filósofo de la época moderna ha tenido una influencia en la filosofía del lenguaje tan grande como la suya”⁶. Una rápida translación de la idea de Hintikka, sugeriría, entonces, la posibilidad de hablar de temas kantianos en la filosofía del lenguaje. El presente trabajo busca no sólo mostrar una posible continuidad entre temas, sino proponer para su discusión la idea de *argumentos kantianos en filosofía del lenguaje*. En un doble sentido: argumentos de filosofía del lenguaje *en* Kant y argumentos desarrollados con posterioridad *en relación con* la filosofía de Kant⁷. En el primer caso mostraremos referencias explícitas en los textos de Kant, para luego proponer su interpretación como argumentación. En el segundo, de modo semejante, tomaremos como punto de partida las referencias explícitas a obras o temas de Kant presentes en las obras de la filosofía posterior.

En el examen de la posibilidad de una filosofía del lenguaje en Kant, el cual es difícilmente separable de la cuestión del lugar del lenguaje en la filosofía de Kant, el diagnóstico condensado en la expresión el “silencio de Kant”⁸ respecto del lenguaje no puede valer como una respuesta que cierre la cuestión; particularmente, si se toma en cuenta, como dijimos, la influencia que tuvo la filosofía crítica en la posterior reflexión sobre el lenguaje. Ello conduce a identificar los fundamentos o condiciones en la reflexión de Kant que han sustentado su influjo en la posterior reflexión sobre el lenguaje. Precisamente, en la interpretación más reciente de la cuestión se ha desarrollado una nueva perspectiva que, desde distintos enfoques, coincide sin embargo en el cuestionamiento de la tesis del silencio de Kant

² Las cuestiones se articulan en torno de dos preguntas: la posible relevancia de la lógica para usos no lingüísticos del lenguaje y si la inferencia lógica puede dar algún tipo de información. Jaakko Hintikka, *Logic, Language Games And Information: Kantian Themes In The Philosophy Of Logic*, USA, Oxford UP, 1972.

³ Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge, Cambridge UP, 1991, p. 7.

⁴ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Oxford UP, 1980, p. 8.

⁵ Lewis White Beck, “Was haben wir von Kant gelernt”, *Kant-Studien*, 72, 1981, p. 5.

⁶ Josef Simon, “Immanuel Kant”, en Tillman Borsche (Ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, Munich, C.H. Beck, 1996, p. 233.

⁷ “Filosofía del lenguaje” en un sentido histórico-conceptual amplio, tal como es explicado en: Sylvain Auroux, *La philosophie du langage*, París, Puf, 1996 y Tillman Borsche, “Einleitung”, en Tillman Borsche (Ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, Munich, Ch. Beck, 1996, pp. 7-13.

⁸ La expresión ha sido empleada por T. de Mauro para referirse precisamente a la actitud de Kant respecto del lenguaje; Tullio de Mauro, *Introduzione alla semantica*, Bari, Einaudi, 1966, pp. 63-66.

respecto del lenguaje y en la exploración de lo que puede hallarse efectivamente en relación con el lenguaje en la filosofía de Kant, subrayando no ya solamente la importancia de su influencia posterior sino la posibilidad de la reconstrucción de una reflexión sobre el lenguaje *en la misma filosofía de Kant*. Esta nueva perspectiva respecto de la cuestión del lugar del lenguaje en la filosofía de Kant y, a partir de ello, de su relación con la filosofía del lenguaje se halla claramente presentada y sintetizada en la tesis sostenida por P. Natterer, quien afirma que “Frente a difundidos prejuicios estructurales, la teoría kantiana tematiza la dimensión del lenguaje, reflexiona acerca de ella y ofrece, en virtud de mayores posibilidades de diferenciación, comprensión y confirmación interdisciplinaria, un marco más productivo y eficaz que las posiciones lingualistas.”⁹. A partir de este contexto en lo que sigue proponemos una interpretación de las indicaciones respecto del lenguaje y presentadas desde un punto de vista interno a la formulación de Kant, tal como ésta puede ser identificada en el propio marco de su obra¹⁰. Esta interpretación sostiene que cuando se considera lo que Kant explícitamente indicó en el marco de su propia terminología y conceptualización se puede, a pesar de no estar desarrollada, identificar una posición respecto del lenguaje. En tanto esta posición se basa en el nuevo enfoque teórico y metodológico de la filosofía trascendental ella da lugar a un enfoque trascendental en filosofía del lenguaje. Acorde a ello el presente trabajo, dentro de las múltiples posibilidades de análisis de la “dimensión del lenguaje” que el nuevo enfoque recién señalado ha ido abriendo, se ocupa de los argumentos de filosofía del lenguaje *en Kant*¹¹ en los capítulos 2 a 6 y de los argumentos de filosofía del lenguaje desarrollados con posterioridad *en relación con* la filosofía de Kant los capítulos 7 a 14.

La investigación de las categorías llevada a cabo en la deducción metafísica de la *Crítica de la razón pura* que tiene por objeto exponer el origen *a priori* de las categorías siguiendo su concordancia con las funciones lógicas universales muestra la posibilidad de la aplicación del enfoque trascendental a la gramática. Aquí se intenta mostrar las razones inherentes a la filosofía crítica por las cuales en ella si bien *no se desarrolla* explícitamente un enfoque trascendental de la gramática como tal, sin embargo *se abre un lugar* para el mismo (Cap. 2). Lo tenido como el núcleo mismo de la filosofía teórica de Kant, la deducción trascendental de los conceptos puros, permite identificar una argumentación en la cual se sostiene que *alcanzar el fin de la deducción implica proporcionar un fundamento a la función semántica de los conceptos puros o categorías* en tanto la deducción es la explicación de la manera como puede asignársele sentido y significación al uso *a priori* de tales conceptos puros. A partir de ello se muestra que la deducción proporciona un fundamento a *la función semántica* no sólo de los conceptos puros, sino también *del lenguaje en general* (Cap.3). Como parte de la crítica del empleo dogmático de la razón pura, en el contexto de la metodología de la razón pura, hay un argumento respecto del empleo de signos y de las condiciones de significado de las proposiciones trascendentales. Este argumento es identificable en la determinación de la diferencia metodológica central entre los dos usos de la razón pura: el uso intuitivo por construcción de conceptos en matemáticas y el uso discursivo de la razón pura en filosofía (Cap. 4). La *Crítica de la facultad de juzgar* presenta la concepción trascendental del símbolo y la comunicación. En ella el símbolo se determina como un modo de relacionar concepto e intuición, centrándose en los casos en los cuales los conceptos (p. ej. ideas) no encuentran intuición sensible alguna que pueda corresponderle. Los símbolos ofrecen, entonces, exhibiciones indirectas para los conceptos por medio de la analogía. En esta concepción crítico-transcendental del símbolo se sintetiza una perspectiva unificadora de la

⁹ Paul Natterer, *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlín – Nueva York, W. de Gruyter, 2003, p. 439.

¹⁰ Ello quiere decir adoptar un punto de vista como el de P. Baumanns, quien sostiene la necesidad de considerar la crítica de la razón kantiana desde un “punto de vista nuevo que al mismo tiempo sea el propio de Kant”; Peter Baumanns, *Kants Philosophie der Erkenntnis*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, p. 5; punto de vista que se caracterizaría por el trabajo de evitar centrarse en la proyección de la propia perspectiva del intérprete, Cf. *Ibíd.* p. 11.

¹¹ Esta cuestión es objeto como tal en: Daniel Leserre, *La filosofía del lenguaje en Kant*, Buenos Aires, Teseo, 2016 (en prensa).

reflexión kantiana sobre el lenguaje, la cual se orienta por la idea de una determinación inteligible del ser humano, donde lo bello es símbolo del bien moral (Cap. 5). En la *Antropología en sentido pragmático* se halla la consideración explícita más detallada sobre la capacidad de lenguaje en toda la obra de Kant y se ofrece una reflexión sobre el lenguaje desde el punto de vista de acción humana libre. Esta reflexión transita el recorrido completo del texto: se inicia en su comienzo con la posibilidad de expresión del yo como constituyente de la persona humana y se cierra con el análisis final de la característica de la especie humana. La reflexión sobre los signos y el lenguaje se inscribe en una argumentación que se despliega siguiendo lo que el ser humano, en tanto ser libre, *puede* y *debe hacer*. Esta argumentación culmina en el análisis de la *destinación (Bestimmung)* de la especie humana y se orienta, desde el punto de vista práctico, al ideal de una *interacción social como un sistema unido de modo cosmopolita* (Cap. 6).

La filosofía crítica de Kant se halla en el origen, desarrollo, configuración y ramificación en múltiples tendencias y subdivisiones de la filosofía del lenguaje actual. Prácticamente desde la publicación misma de la *Crítica de la razón pura* contribuyó a la formación de ideas actuantes en dicho ámbito, influyendo p. ej. en la teoría del lenguaje de Humboldt o la teoría de los signos de Peirce. Esta influencia llega hasta la actualidad, mostrando su amplitud y repercusión al conectarse con orientaciones filosóficas distantes entre sí (o heterogéneas), como p. ej. la herencia de Nietzsche en la reflexión sobre el lenguaje y la gramática generativa (Cap. 7). Ello puede constatarse de múltiples modos y en diversos momentos, algunos de los cuales son puntualizados en este trabajo. Así, la investigación reciente de la relación entre las concepciones de Kant y Peirce da como algo bien establecido que la teoría del conocimiento de Kant es una de las bases fundamentales de la teoría de los signos de Peirce. La construcción de la propia síntesis conceptual de Peirce va acompañada de una profundización de temas kantianos centrales que Peirce elabora progresivamente y que permiten corroborar la intención filosófica general en la que se inscribe su reflexión sobre los signos. Ello puede verse, por ejemplo, en la reelaboración por parte de Peirce de la idea kantiana de arquitectónica del conocimiento (Cap. 8). La posibilidad de una gramática transcendental, sólo mencionada por Kant, puede ser vista como el germen de una idea que cobró una dimensión propia, en orientaciones distintas como la fenomenología de Husserl y la filosofía de Wittgenstein, cuando la idea de gramática se puso en conexión con los postulados teóricos centrales de la teoría transcendental de Kant (Caps. 9 y 10). El nuevo enfoque de Kant expresado en la fundamentación metódica en la *Crítica de la razón pura* sirvió de base para la configuración del concepto forma simbólica, núcleo de la filosofía de E. Cassirer (Cap. 11). La teoría kantiana del esquematismo constituye una pieza central en la constitución del pensamiento heideggeriano en la época en torno a *Ser y tiempo*. A partir de ello puede señalarse una línea de argumentación que va de la *Crítica de la razón pura* a *Ser y tiempo*, centrada en el *aspecto temporal del significado* (Cap. 12). La recepción de la *Crítica de la facultad de juzgar* en su primera parte, en tanto crítica de la facultad de juzgar estética, constituye uno de los ejes de la hermenéutica de H-G. Gadamer. Esta recepción se da dentro de, e implica, una interpretación, propia de Gadamer, de la idea de razón legada por la filosofía de Kant. La elaboración de Gadamer de la concepción kantiana de símbolo resulta, a su vez, en una interpretación hermenéutica de la idea de razón (Cap. 13). Precisamente, uno de los resultados de la recepción de Kant en Gadamer consiste, de modo análogo a como puede verse en Wittgenstein, en la primacía de la razón práctica. La *ordenación de la reflexión sobre el lenguaje a la racionalidad práctica* constituye el eje articulador de una forma de comprensión en la que convergen varios intérpretes de Kant hacia el inicio del siglo actual (Cap.14).

El análisis conjunto de argumentos de filosofía del lenguaje en Kant y argumentos de filosofía del lenguaje desarrollados con posterioridad *en relación con* la filosofía de Kant implica debates filosóficos tradicionales, como p.ej. los conectados con la idea de “círculo hermenéutico”, y hace presente una *forma de argumentación histórico conceptual* del análisis

de las cuestiones filosóficas¹². A su vez, respecto de la situación actual de la filosofía de Kant señala J. Stolzenberg¹³ que al comienzo del presente siglo la argumentación de Kant respecto de la autonomía de la razón y su ética de y para la humanidad parecen llegar a ser líneas de orientación global, tanto a nivel personal como en la vida social y política. En este contexto, subraya que reflexionar sobre Kant en el presente no sólo quiere decir considerar la filosofía de Kant desde el punto de vista de las teorías filosóficas actuales sino también abrir aquello que con el paso del tiempo y el cambio de los intereses queda pasado por alto, reprimido u olvidado y por ello a partir de ahora puede ser redescubierto y vuelto fructífero para los debates en el presente. Hacer a Kant objeto de la investigación filosófica incluye entonces, el esfuerzo por “liberar el contenido racional de la filosofía de Kant a partir de su propio centro” para evaluarlo en sus contenidos específicos en relación con las condiciones conceptuales y culturales actuales¹⁴.

¹² Una de las tantas formulaciones de este enfoque: “Filosofía e historia de la filosofía son una [...] No se puede hacer la primera sin hacer la segunda.”, Charles Taylor, “Philosophy and its History”, en Richard Rorty (Ed.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge UP, 1984, p. 17.

¹³ Jürgen Stolzenberg, “Einleitung: Kant in der Gegenwart”, en Jürgen Stolzenberg (Ed.), *Kant in der Gegenwart*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2007, pp.1-13.

¹⁴ *Ibid.* p. 2.

2. El lugar de la gramática en la filosofía crítica

En las obras críticas de Kant la gramática, como objeto de consideración explícita, apenas si aparece mencionada. En el resto de la obra kantiana las referencias a la gramática, si bien algo más numerosas, tampoco ofrecen más que algunas consideraciones tangenciales. Ello contrasta con la importancia que se le ha asignado a la filosofía crítica en relación con la reflexión sobre el lenguaje en el siglo xx y con la renovada actualidad que se le da a la discusión respecto de la relación de Kant con la filosofía del lenguaje. Acorde a ello la gramática en la filosofía crítica de Kant puede ser considerada desde una doble perspectiva: como una cuestión circunscripta, interna a la obra de Kant, o en relación con la influencia y recepción de la filosofía crítica. En el primer caso aparece, en comparación con los temas centrales de la filosofía crítica, como algo secundario, en el segundo concierne a problemas que corren a lo largo de la filosofía en los siglos xix y xx, como p. e. el de la gramática *a priori*. La relación entre ambas cuestiones es múltiple y para un examen actual de la gramática en Kant ambas deben ser tenidas presentes. A continuación nos centraremos en el examen de las indicaciones explícitas sobre la gramática en Kant, para sostener que ello, en el contexto de la discusión sobre la cuestión del lenguaje en Kant y de la relación de la filosofía crítica de Kant con la filosofía posterior, vale como parte de una argumentación, cuya idea central puede ser presentada por medio de las siguientes afirmaciones: 1. En la obra de Kant hay indicaciones explícitas respecto de la gramática; 2. Con la finalidad de desarrollar una interpretación de tales indicaciones y ubicarlas en el contexto de la relación de la filosofía crítica con la posterior reflexión sobre el lenguaje es necesario, como primer paso al menos, comprenderlas en su propio horizonte terminológico y conceptual; 3. Para ello es central su identificación en el marco de la obra crítica. En este sentido se sostiene aquí la posibilidad de identificar la noción de gramática en su propia articulación interna en la filosofía crítica de Kant; 4. Esta identificación constituye la base para proponer una interpretación acerca de la gramática en la perspectiva de Kant en conexión con la reflexión filosófica posterior. Acorde a todo ello en lo que sigue: a) analizaremos las indicaciones respecto de la gramática en Kant y b) propondremos una interpretación de la cuestión de la gramática en la filosofía de Kant. Esto último incluye a su vez sugerir un punto de vista respecto de la discusión de la gramática en la perspectiva de Kant en conexión con la reflexión filosófica posterior.

2. 1. Las indicaciones de Kant respecto de la gramática

Una primera consideración de la época precrítica muestra como punto de partida la asunción por parte de Kant de la concepción recibida de gramática, donde ésta es identificada como normativa según el juicio de gusto. En este sentido dice en 1770 que la gramática apareció “después de un rico uso del lenguaje y el estilo”¹⁵, el cual dio lugar a las reglas y a la disciplina, pero sólo luego de los ejemplos elegantes de los poemas y discursos. Esta perspectiva normativa de la gramática en conexión con el juicio de gusto es confirmada también en el contexto crítico: “Los modelos del gusto, en lo que se refiere a las artes de la palabra, deben estar concebidos en una lengua muerta y docta; lo primero para no tener que sufrir de los cambios que se dan inevitablemente en las lenguas vivientes, donde las expresiones nobles se vuelven adocenadas, las usuales envejecen y las nuevas circulan sólo poco tiempo; lo segundo, para tener una gramática que no esté sometida al caprichoso cambio de la moda sino que mantenga su regla invariable.” (CFJ B 54). Esta crítica del gusto no proporciona un canon o ley, sino sólo una norma, basada solamente en principios empíricos; norma que sirve como modelo o criterio para una posible aceptación general (Cf. *Lógica*, EA IX, 15).

¹⁵ Ver: 15. 2. Abreviaturas de las obras de Kant empleadas. Immanuel Kant, *La “Dissertatio” de 1770* (Trad. R. Ceñal), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961, p. 145. Esta idea se encuentra expresada también en otras notas manuscritas: Immanuel Kant, *Kants Handschriftlicher Nachlass*. B and III Logik, R 1581, EA, XVI, 24; R 1587, EA, XVI, 26 y R 1602, EA, XVI, 31-32.

La gramática normativa contiene ya el enlace con la gramática universal en tanto la universalidad de ésta se deriva del paralelismo con el carácter formal, propio de la lógica pero diferente de la estética: “La lógica es más que mera crítica, es un canon que posteriormente sirve como crítica, es decir como principio de enjuiciamiento [*Beurtheilung*] de todo uso del entendimiento en general, aun cuando sólo con relación a la corrección respecto de la mera forma” (*Lógica*, EA IX, 15). La lógica es un canon en tanto “ciencia de las leyes necesarias del pensar, sin las cuales no puede tener lugar ningún uso [*Gebrauch*] del entendimiento ni de la razón.” (*Lógica*, EA IX, 13). Al ser considerada en paralelo con la lógica formal se pone de relieve, entonces, la posibilidad de una normatividad de la gramática que no se basa exclusivamente en principios empíricos, ya que estas reglas gramaticales comparten con las reglas lógicas el carácter formal y son, como estas últimas, universales. Ambos tipos de reglas son casos de la universalidad que sirve de principio a la lógica: “Todo en la naturaleza, tanto en el mundo animado como en el inanimado, sucede conforme a reglas, aunque no siempre las conozcamos.” (*Lógica*, EA IX, 11). La totalidad de la naturaleza es interconexión de fenómenos conforme a reglas y cuando se cree que no las hay, “sólo podemos decir que en este caso las reglas nos son desconocidas.” (*Lógica*, EA IX, 11). A partir de ello observa Kant: “También el ejercicio de nuestras capacidades tiene lugar según ciertas reglas que seguimos inconscientes de las mismas al comienzo, hasta que progresivamente por medio de ensayos y un prolongado uso de nuestras capacidades llegamos a su conocimiento; tal es así que finalmente nos resultan tan corrientes que nos cuesta mucho esfuerzo pensarlas en abstracto. Así p. e. la gramática universal [*allgemeine Grammatik*] es la forma [*Form*] de una lengua [*Sprache*] en general. Pero también uno habla sin conocer la gramática; y aquél que habla sin conocerla tiene realmente una gramática y habla según reglas, de las cuales sin embargo no es consciente.” (*Lógica*, EA IX, 11).

La universalidad de estas reglas gramaticales depende del entendimiento (*Verstand*), el cual no sólo sigue reglas sino que es “la fuente y la capacidad de pensar reglas” (*Lógica*, EA IX, 11) en cuanto tal. No podemos “pensar o usar nuestro entendimiento de otra manera que no sea según ciertas reglas.” (*Lógica*, EA IX, 12), las cuales pueden ser necesarias o contingentes. Las primeras posibilitan todo uso del entendimiento, mientras que las segundas sólo ciertos usos determinados, en cuyo caso dependen del conocimiento de los objetos y de la multiplicidad que les es propia a éstos. La determinación de las reglas necesarias del entendimiento permite, a su vez, establecer un resultado aplicable a la gramática. Al dejar de lado todo conocimiento que pueda proceder de los objetos y reflexionar directa y únicamente acerca del uso del entendimiento universalmente se puede descubrir aquellas reglas de éste como tal que son necesarias para cualquier propósito y con independencia de todo objeto particular del pensar. Estas reglas pueden ser comprendidas *a priori* ya que sólo contienen las condiciones del uso del entendimiento en cuanto tal, sea puro o empírico. Tales reglas, universales y necesarias del pensar en cuanto tal, se refieren entonces única y directamente a la forma del pensamiento: “En virtud de lo cual la ciencia que contiene estas reglas universales y necesarias es pura y simplemente una ciencia de la forma [*Form*] de nuestro conocimiento en el entendimiento [*unsers Verstandeserkenntnisses*] o del pensamiento. Y podemos hacernos por consiguiente la idea de la posibilidad de una gramática universal [*allgemeine Grammatik*], que no contiene más que la pura y simple forma del lenguaje [*Sprache*] en cuanto tal, sin palabras que pertenecen únicamente a la materia del lenguaje.” (*Lógica*, EA IX, 12-13)¹⁶.

Así como la lógica al referirse a las reglas universales y necesarias es una ciencia de la forma en la cual el conocimiento radica en el entendimiento, la gramática en tanto considera los *primeros principios de las lenguas* también reside en el entendimiento: “La gramática consiste en infinitas reglas. Por ello algunos tuvieron al lenguaje por una inspiración divina. Entretanto se ha llegado a saber tanto que todas las lenguas pueden, según sus primeros

¹⁶ Otra versión aborda esta idea de la siguiente forma: “Entre las reglas del pensamiento las hay universales, las cuales se refieren a objetos singulares sin diferencia. Así también hay reglas universales del lenguaje. Una tal gramática no contiene palabras, no *copia vocabularum*, sino sólo la forma de la lengua.”, Immanuel Kant, *Vorlesungen über Logik* (Dohna-Wundlacken), EA XXIV, 693.

principios, ser reunidas en una gramática. En general la gramática es ciertamente una doctrina del entendimiento. Pues así como nuestra alma une conceptos, así deben ser unidas también las palabras.”¹⁷.

Con ello queda señalada la posibilidad de la gramática universal a partir de su paralelismo con la lógica formal¹⁸. En la obra crítica el paralelismo entre gramática y lógica es retomado desde la perspectiva trascendental. Aquí es precisado en tanto se ilustra la tarea de establecer un sistema de las categorías mediante una comparación de esa tarea con la de establecer, por abstracción, las reglas que ordenan el uso de una lengua. Pero mientras en los pasajes vistos se señalaban dos posibles niveles de consideración, el material y el formal, ahora se abre la posibilidad de un tercer nivel desde, como dijimos, el enfoque trascendental: “Extraer del conocimiento común los conceptos en cuyo fundamento no yace ninguna experiencia particular, pero que a pesar de ello se presentan en todo conocimiento empírico, del cual constituyen, por decirlo así, la mera forma [*Form*] de la conexión [*Verknüpfung*], no requería mayor reflexión ni más inteligencia que las que requeriría el extraer de un lenguaje [*Sprache*] reglas del uso real de las palabras [*Wörter*] en general y reunir así elementos para una gramática [*Grammatik*] (y en verdad ambas investigaciones están muy estrechamente emparentadas), pero sin poder indicar la razón por la cual cada lenguaje [*Sprache*] tiene precisamente esa constitución formal y no otra, y pudiendo menos aún dar razón de que en general pueda encontrarse precisamente ese número de tales determinaciones formales del lenguaje, y no más ni menos.”¹⁹.

Aquí reencontramos la idea de la gramática como conexión formal entre elementos materiales, palabras, vista con motivo de la gramática universal, pero considerada desde el punto de vista de la investigación trascendental de las categorías. Al proponerse la gramática para ilustrar la investigación de las categorías, es posible identificar en esta comparación una indicación acerca de la concepción de la tarea gramatical. Lo investigado aquí es el sistema de las categorías y el principio que constituye su arquitectura. Análogamente, la construcción de una gramática consistiría, en primer lugar, en determinar en una lengua dada las reglas del uso efectivo de las palabras. En la medida en que se trata sólo de describir un uso efectivo y de recopilar una variedad del mismo, ésta puede ser identificada como un análisis empírico. En contraste con ello el pasaje sugiere, en paralelo con la investigación trascendental de las categorías, la posible tarea de dar razón de la condición formal determinada de una lengua particular y del número preciso de sus determinaciones formales. Ello queda indicado como posibilidad si se intentara investigar las condiciones que subyacen a las reglas del uso de las lenguas como se procede con el empleo de los conceptos en el conocimiento común. Para ello la investigación gramatical debería ir más allá de la recopilación de usos efectivos de las palabras. De este modo queda planteada la sugerencia de una posible aplicación del enfoque trascendental a la investigación gramatical, que, en paralelo con la investigación de las categorías tendría por objeto la determinación de la constitución formal específica de las lenguas y la justificación del número de sus determinaciones formales.

La posibilidad de una prosecución de esta investigación trascendental como aplicación a la gramática es expresamente indicada en una lección. Allí Kant señala que la filosofía trascendental “es la filosofía de los principios, de los elementos del conocimiento humano *a priori*”²⁰, los cuales se dividen en los principios de la sensibilidad *a priori* (estética trascendental) y los principios del conocimiento humano intelectual (lógica trascendental). En el segundo caso se trata de las categorías, a partir de las cuales pueden derivarse otros conceptos. A partir de ello agrega: “Si analizáramos de este modo los conceptos

¹⁷ Immanuel Kant, *Vorlesungen über Logik* (Dohna-Wundlacken), EA XXIV, 790.

¹⁸ H. Scholz confirma que la idea de una gramática universal se encuentra en Kant, pero de forma vaga con un doble carácter: ser normativa y universal Heinrich Scholz, “Logik, Grammatik, Metaphysik”, en Heinrich Scholz, *Mathesis Universalis*, Basilea-Stuttgart, B. Schwabe, 1961, p. 428.

¹⁹ Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (Trad. M. Caimi), Buenos Aires, Charcas, 1984, 93-94; EA, IV, 322-23.

²⁰ Immanuel Kant, *Metaphysik* (Pölitz), EA XXVIII, 1, 576.

transcendentales, ello constituiría una gramática transcendental [*transzendentele Grammatik*], que contendría el fundamento [*Grund*] del lenguaje humano; p. e. cómo se hallan en nuestro entendimiento el *praesens*, el *perfectum*, el *plusquamperfectum*, qué son los *adverbia* etc. Si se reflexionara sobre esto, se tendría una gramática transcendental. La lógica contendría el uso formal del entendimiento. Luego podría seguir la filosofía transcendental, la ciencia de los conceptos universales *a priori*.”²¹.

Lo visto hasta aquí es suficiente para, al menos, poner en duda la tesis del silencio de Kant respecto del lenguaje; en el caso que analizamos, respecto de la gramática. La tesis, también referida al lenguaje en general, de que “en el sistema de Kant queda abierto un lugar para su posterior desarrollo, que, como tantos otros lugares en él, Kant deja vacío”²² refleja con mayor justeza la situación de la noción de gramática en la filosofía crítica acorde a las indicaciones de Kant presentadas hasta aquí. Con ello se plantea la cuestión de la interpretación de las indicaciones kantianas sobre la gramática.

2. 2. Posiciones respecto de la gramática en la filosofía crítica

Como parte de la discusión sobre el problema del lenguaje en Kant la interpretación de las indicaciones kantianas respecto de la gramática, particularmente, la referida a la posibilidad de una gramática transcendental se ha desarrollado a partir de la década de 1960. La dimensión que adquirió la gramática en la reflexión filosófica del siglo xx²³ hizo que las posibilidades de interpretación de la concepción de la gramática en la filosofía crítica de Kant se expandieran a tal punto que llegó a sugerirse que el giro lingüístico era una ampliación del giro copernicano y que el “centro gnoseológico” de la filosofía crítica podía ser desarrollado, precisamente, como una “única gramática transcendental”²⁴. De este modo, ya no se trataba sólo, ni fundamentalmente, de la discusión de la interpretación del lenguaje y la gramática como cuestiones circunscriptas en la filosofía crítica, sino de las implicaciones de la filosofía crítica del conocimiento para la reflexión sobre el lenguaje.

La idea de una gramática transcendental, como el texto de *Prolegómenos*, han sido objeto de interpretaciones que coinciden básicamente en señalar el carácter programático de la sugerencia kantiana así como la dificultad de una determinación precisa de los límites y del cometido de la empresa. W. Bröcker²⁵ sugiere entender el texto de *Prolegómenos* de manera literal, de modo tal que la tabla de los juicios debería ser estrictamente interpretada como la “estructura *a priori* de todo lenguaje posible en cuanto tal”. J. Simon confirma la validez de la analogía entre ambos tipos de investigación. De manera análoga a las reglas del lenguaje, las categorías o reglas del entendimiento se encuentran en el entendimiento de una manera prelingüística. En el entendimiento debería suponerse entonces un sistema de reglas universales, el entendimiento no sería precisamente sino la facultad de reglas universales que subyacen al conocimiento común y constituyen el objeto propio de la investigación transcendental. La gramática transcendental debería entonces entenderse como un conjunto

²¹ Immanuel Kant, *Metaphysik* (Pölitz), EA XXVIII, 1, 576-77.

²² Gerold Prauss, *Die Welt und wir* (Band I/1: *Sprache - Subjekt - Zeit*), Stuttgart, J. B. Metzler, 1990, p. 66.

²³ Un ejemplo de ello puede verse en la obra colectiva editada por R. Gaskin, donde se estudia la significación filosófica de la gramática en la primera mitad del siglo xx en las obras de R. Carnap, G. Frege, M. Heidegger, E. Husserl, B. Russell y L. Wittgenstein; Richard Gaskin, *Grammar in early Twentieth Century Philosophy*, Londres – Nueva York, Routledge, 2001.

²⁴ Lewis White Beck, “Was haben wir von Kant gelernt”, *Kant-Studien*, 72, 1981, p. 5.

²⁵ Respectivamente: Josef Simon, *Sprachphilosophische Aspekte der Kategorienlehre*, Francfort del Meno, Heiderhoff, 1971, p. 8; Walter Bröcker, *Kant Über Metaphysik und Erfahrung*, Francfort del Meno, 1970, V. Klostermann p. 45; Friederich Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlín – Nueva York, W. de Gruyter, 1978, p. 12; Gerhard Schönrich, *Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1981, pp. 79-82; Wilhelm Lütterfelds, “Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie”, en Dieter Heidemann – Kristina Engelhard (Eds.), *Warum Kant heute?*, Berlín – Nueva York, W. de Gruyter, 2003, pp. 153-57.

de reglas “pre o supra” lingüísticas que determinarían el uso de las palabras en cualquier lenguaje. F. Kaulbach por su parte visualiza la indicación de Kant como un programa donde la gramática trascendental serviría para interpretar las distinciones gramaticales de acuerdo con el hilo conductor de las estructuras de la actividad del “yo pienso” y para ordenar las mismas según la arquitectura del lenguaje. G. Schönrich distingue la gramática trascendental de la gramática universal en tanto esta última tendría su origen en la “generalización de reglas fácticas del lenguaje”. Para él la gramática trascendental funda la gramática universal en la medida en que la primera, tal como lo señala Kant, estudia también el “fundamento del lenguaje humano”. Entiende, además, que en el marco de esta idea kantiana puede ubicarse su propio programa de una “sintaxis trascendental” cuyas reglas serían precisamente las funciones del juicio. Si bien estas interpretaciones ponen de manifiesto un núcleo común, debe observarse también que difieren respecto de la ubicación y significado que se pueda adjudicar a la posibilidad de la gramática trascendental. Desde el punto de vista de este trabajo importa subrayar que la gramática trascendental implica un análisis de los conceptos puros en el cual se muestra que en ellos se encuentra contenida una serie de notas o rasgos distintivos a partir de los cuales sería posible obtener los conceptos elementales (formales) del lenguaje humano como tal. La gramática trascendental muestra la derivación de las “formas puras” del lenguaje a partir del entendimiento puro, o también, muestra el origen de las formas universales del lenguaje en el entendimiento puro. Si se prosigue la analogía establecida en el señalado texto de *Prolegómenos*, la tarea de la gramática trascendental consiste en mostrar cómo las categorías gramaticales básicas, formales y universales, se originan en ciertas acciones elementales del entendimiento (p. ej. CRP B 151).

A su vez, la reciente interpretación de W. Lütterfelds de la conexión de la filosofía crítica de Kant con la filosofía del lenguaje en el siglo xx, enfoca esta conexión centrándose, precisamente, en la concepción de una “gramática trascendental”. Esta interpretación comienza por reiterar que en Kant sólo se hallan observaciones respecto del lenguaje y si bien considera que “es inevitable exponerlas”, estima que, sin embargo, es “más significativo desarrollar aquellos elementos teóricos de la filosofía de Kant que fueron recibidos críticamente en las concepciones postkantianas del lenguaje.”²⁶ Tal desarrollo consiste en una interpretación de las posibilidades latentes en la filosofía crítica orientada por la idea de establecer una conexión estructural en la propia filosofía del lenguaje de Kant con su teoría trascendental del conocimiento. Sostiene que “las pocas observaciones de Kant sobre el lenguaje que pueden ser conceptualizadas como su ‘filosofía del lenguaje’, no siempre son coherentes”²⁷, ya que en ellas el modelo tradicional del lenguaje como signo se hallaría junto a una concepción de la gramática, donde precisamente se niega el dualismo entre signo y objeto. El paralelismo entre pensar y hablar reinante hasta Kant sería “corregido por él a favor de una unidad originaria de ambos.”²⁸ La reflexión de Kant sobre el lenguaje se ve, pues, caracterizada por el siguiente doble aspecto. Por una parte, en tanto los signos lingüísticos solamente serían un medio subjetivo para la reproducción del pensamiento, se hallaría en él un modelo mentalista del lenguaje como forma de designación. Por otro, la mención de una gramática trascendental sería precisamente el título que representa la crítica inmanente llevada a cabo de hecho en la reflexión trascendental kantiana. Esta crítica inmanente a la concepción del lenguaje como mera facultad de designación se sostiene desde “una unidad *a priori* de pensamiento y lenguaje”²⁹. La estructura de esta unidad ya no podría ser aclarada por el modelo del lenguaje como designación. En ella, “en contra de la propia concepción de Kant, los signos lingüísticos de ningún modo establecen sólo un enlace mediato de representación y objeto, sino que pertenecen, estructuralmente, al enlace inmediato entre

²⁶ Wilhelm Lütterfelds, “Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie”, en Dieter Heidemann – Kristina Engelhard (Eds.), *Warum Kant heute?*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2003, pp. 150-176, aquí: 151.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 154.

ambos.”³⁰. Pero la filosofía crítica no podría dar cuenta explícitamente de ello, ya que “claramente Kant no tiene a disposición un modelo adecuado de la unidad *a priori* entre el pensamiento y el lenguaje que lo representa.”³¹. De modo tal que “Con todo esto Kant se movería de hecho, no reflexivamente, ya en el ‘*linguistic turn*’.”³². En su investigación transcendental de la razón pura ya se encontraría implícita la perspectiva de que todo, en última instancia, se remite al lenguaje. Esto es lo que estaría implicado en la mención kantiana de la gramática transcendental. Ella, se halla *a priori* en nuestro entendimiento y contiene el fundamento del lenguaje humano en las categorías, “es decir, en las correspondientes reglas para las síntesis del uso de expresiones que pueden ser verdaderas.”³³. Si bien este enfoque puede contribuir a la comprensión de la relación entre la filosofía crítica y la filosofía del lenguaje, con relación a la cuestión particular de la interpretación de la gramática en la obra de Kant es posible objetarle lo siguiente. En primer lugar, indica la posible falta de coherencia entre las observaciones de Kant respecto del lenguaje y de la gramática, lo cual para ser justificado, requeriría precisamente un análisis más detallado de la posición de Kant como tal, lo cual para W. Lütterfelds, queda en segundo plano. En segundo término, sostiene el punto de vista de que es imprescindible una interpretación de la gramática transcendental como una dimensión *implícita* en la filosofía crítica de Kant la cual, como enfoque transcendental de la gramática, debería ser desarrollada en el marco de otra concepción, diferente de la kantiana y, hasta cierto punto, en contra de algunas de las observaciones o posiciones explícitas de Kant respecto del lenguaje. Esta interpretación se mueve, pues, entre la afirmación de lo que le falta a la filosofía crítica como filosofía del lenguaje y la postulación de lo que de hecho ya estaría en ella, a saber, el giro lingüístico.

2. 3. La gramática en la filosofía crítica: una interpretación inmanente

A diferencia de lo visto, en lo que sigue proponemos una interpretación de las indicaciones presentadas desde un punto de vista interno a la formulación de Kant, tal como ésta puede ser identificada en el propio contexto de su obra. Esta interpretación sostiene que cuando se considera lo que Kant explícitamente indicó en el marco de su propia terminología y concepción se puede, a pesar de no está desarrollada, identificar una posición respecto de la gramática fundada en la concepción misma de la filosofía crítica. Desde este punto de vista parece posible identificar razones inherentes a la filosofía crítica por las cuales en ella si bien *no se desarrolla* explícitamente un enfoque transcendental de la gramática como tal, sin embargo *se abre un lugar* para una aplicación del enfoque transcendental a la gramática. Respecto de lo primero se pueden presentar dos líneas de razones: la concepción misma de la filosofía crítica como método y una consecuencia para la comprensión de la gramática del papel que en ella se le asigna a la lógica en general.

Kant concibió la filosofía crítica como un método y caracterizó a éste como transcendental. La formulación de la filosofía crítica en tanto obra publicada, comienza con la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en 1781 y culmina con la *Crítica de la facultad de juzgar* en 1790, en cuyo prólogo se lee: “Con esto concluyo mi tarea crítica” (CFJ B X). La *Crítica de la razón pura* es comprendida como “un tratado del método” (CRP B CRP XXII) y la tarea crítica es vista en su conjunto por contraposición a la “tarea doctrinal” (CFJ X) que Kant proyecta a continuación de la *Crítica de la facultad de juzgar*. El que la *Crítica de la razón pura* sea comprendida por Kant como un tratado del método conlleva la determinación tanto del contenido como del procedimiento de la tarea crítica. Kant caracterizó esta tarea del siguiente modo: “la capacidad de conocimiento a partir de principios *a priori* puede ser denominada *la razón pura* y la investigación de la posibilidad y límites de la misma como tal, crítica de la razón pura” (CFJ B III). El enfoque o método transcendental que sigue el desarrollo de esta tarea impuso respecto del posible análisis del lenguaje y de la gramática, en

³⁰ *Ibíd.*

³¹ *Ibíd.*

³² *Ibíd.*, 155

³³ *Ibíd.*

primer lugar, una limitación de hecho: cuando el desarrollo de la argumentación conduce a una posible reflexión sobre el lenguaje ésta no se prosigue y, en ocasiones explícitamente, queda sólo señalada; p. ej. al referirse a la analogía y a su funcionamiento en el lenguaje, señala Kant precisamente que “Esta cuestión ha sido muy poco analizada hasta ahora, de modo tal que merecería una investigación más profunda, pero éste no es lugar para detenerse en ella.” (CFJ B 257). Pero, además, la concepción misma del método transcendental implica un límite respecto de la posible consideración del lenguaje. “Transcendental” designa: “todo conocimiento que se ocupa en general no tanto con objetos sino con nuestro modo de conocimiento de ellos en tanto éste debe ser posible *a priori*” (CRP B 25). En este sentido kantiano del término, “transcendental” debería ser aplicado sólo a las formas puras de la intuición y a aquellos conceptos bajo cuyos supuestos puede pensarse que las cosas, universalmente y en cuanto tal, pueden llegar a ser objeto de conocimiento³⁴. La perspectiva transcendental determina un conjunto de enunciados respecto de la posibilidad del conocimiento, basado en las formas y los conceptos puros en tanto tal, y deja indeterminadas las distintas formas de conocimientos referidas a objetos particulares³⁵. De acuerdo a ello, tanto por el método (transcendental) como por su dominio de aplicación específico (intuiciones y conceptos puros) en la formulación explícita de la investigación transcendental no quedaría lugar para un examen transcendental del lenguaje en la gramática.

El punto de vista sostenido por la interpretación que presentamos puede ser confirmado al considerar el lugar que, en general, la investigación transcendental le asigna a la lógica y, a partir de ello, a la gramática. La ubicación de Kant en relación con el desarrollo de la lógica que indica en las lecciones de lógica ilustra cómo puede ubicarse la lógica formal respecto de la investigación transcendental. Según Kant la lógica, tal como la encuentra, había sido escrita a partir de la analítica aristotélica (*Lógica*, EA IX, 20) y quienes la desarrollaron en la época moderna fueron Leibniz y Wolff. De ello resultó que “La mejor lógica que se tiene es la lógica general de Wolff”, luego “Baumgarten sintetizó la lógica de Wolff y Meier la comentó, a su vez, a través de Baumgarten” (*Lógica*, EA IX, 20). De modo convergente se expresa el editor de dichas lecciones. Éste señala que Kant habría podido elaborar la lógica formal, ya que los lineamientos esenciales están en la *Crítica de la razón pura*; pero que no llevó cabo tal tarea porque su propósito específico consistía en “una fundamentación científica del sistema completo de la verdadera filosofía; la filosofía de lo realmente verdadero y cierto” (*Lógica*, EA IX, 5)³⁶. Acorde a ello, la lógica formal tiene un papel de guía para la investigación transcendental, pero la lógica transcendental, en tanto se refiere a un posible contenido *a priori* en cuanto tal, va más allá del análisis formal. En este sentido la consideración de la lógica formal también queda excluida como tal del ámbito específico de investigación transcendental. Como, además, la consideración gramatical no entra en el dominio de la lógica, la gramática formal queda para la investigación transcendental aún más alejada que la lógica formal. Entonces, con igual razón al menos, queda fuera de consideración la gramática formal como tal en tanto disciplina paralela a la lógica formal. Este punto de vista puede verse confirmado en la separación explícita de Kant de la tarea de la lógica respecto de la tarea de la gramática: “Juicios en los cuales están contenidas simultáneamente una afirmación y una negación pero de manera implícita, de modo que la afirmación tiene lugar claramente, pero la negación de modo encubierto, son proposiciones [*Sätze*] exponibles.

³⁴ Cf. Tillmann Pinder, “Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs ‘transzendental’ in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* (A 11f. /B 25)”, *Kant-Studien*, 77, 1986, pp. 1-40.

³⁵ Respecto de la concepción de de la filosofía transcendental en la *Crítica de la razón pura* como un conjunto de enunciados: Cf. Heinrich Scholz, “Einführung in die Kantische Philosophie”, en Heinrich Scholz, *Mathesis Universalis*, Basilea-Stuttgart, B. Schawe, 1961, pp. 171-73.

³⁶ En este sentido introduce el editor una comparación con la matemática: “Así como el matemático en tanto matemático también puede el lógico en tanto lógico proseguir su marcha tranquila y seguramente dentro del ámbito de su ciencia explicando y demostrando, sin necesidad de preocuparse por la cuestión transcendental, propia del filósofo transcendental, que se halla más allá de su esfera: cómo son posibles como ciencias la matemática o la lógica puras” (*Lógica*, EA IX, 8).

Observación. En el juicio *exponible*, por ejemplo, pocos hombres son eruditos, se encuentra: 1) el juicio negativo: muchos hombres no son eruditos, pero de manera encubierta, y 2) el afirmativo: algunos hombres son eruditos. Puesto que la naturaleza de las proposiciones [*Sätze*] exponibles depende únicamente de condiciones del lenguaje [*Sprache*] según las cuales, precisamente, se puede expresar dos juicios de una sola vez, la observación de que en nuestro lenguaje podría haber juicios que tienen que ser expuestos no forma parte de la lógica, sino de la gramática.” (*Lógica*, EA IX, 109).

De modo tal que no sólo hemos identificado el núcleo de una concepción de la gramática en conexión con la lógica, sino que también Kant indica que la tarea de la lógica no debe, como tal, incluir aspectos que pertenezcan a una consideración gramatical. Con ello vemos el límite explícito que el enfoque trascendental se impone respecto de la gramática. Simultáneamente, sin embargo, tal como hemos visto, la mención de una gramática trascendental dejaría abierta una posibilidad más allá de este límite. Esta posibilidad, indicada en el texto de las lecciones señalado es consistente con el pasaje de *Prolegómenos* y, de acuerdo a la interpretación aquí propuesta, puede ser confirmada indirectamente, también en el contexto crítico, al identificar en éste la posibilidad de una aplicación de la investigación trascendental de las categorías al lenguaje.

Considerando en conjunto las referencias a la gramática vistas puede sostenerse, entonces, lo siguiente. Las lecciones de lógica indican que una gramática es un conjunto de reglas y la posibilidad de la gramática universal, basada en su carácter formal, es identificada a partir de su paralelismo con la lógica formal. El pasaje de *Prolegómenos* también identifica la gramática siguiendo el paralelismo con la investigación lógica, pero ahora específicamente en el contexto del enfoque trascendental de las categorías. Finalmente, la mención de la posibilidad de una gramática trascendental propone que ésta consistiría en el análisis de los conceptos trascendentales y contendría el fundamento del lenguaje humano. Todo ello sugiere que la investigación gramatical podría desarrollarse en una triple consideración del lenguaje: material o empírica, formal o universal y trascendental³⁷. La consideración material se refiere a las reglas del uso efectivo de las palabras y reúne a partir de ello elementos en una generalización empírica. La segunda posible investigación concierne al aspecto formal de las lenguas, el cual, por contraposición a éste y en paralelo con la lógica formal, es universal. En tercer término, la consideración trascendental abriría una nueva óptica respecto del lenguaje en tanto investigaría cómo el fundamento del lenguaje se halla en los conceptos puros. A cada una estas formas de investigación correspondería respectivamente la gramática como disciplina empírica, formal y trascendental.

La filosofía crítica de Kant, basada en su concepción metódica, no desarrolló una reflexión sobre el lenguaje, incluyendo la gramática, como objeto temático. Sin embargo, esta constatación traducida en tesis como la del “silencio de Kant” parece insuficiente como interpretación de la cuestión del lenguaje y la gramática. Resulta insuficiente, particularmente a luz de la necesidad de un nuevo examen de la cuestión desde las preguntas planteadas en la reflexión posterior, p. e. desde el contexto de la filosofía orientada por el giro lingüístico, lo cual llevó, a su vez, a proyectar la teoría crítica del conocimiento como semántica, semiótica o pragmática trascendentales. Entre ambos tipos de respuesta a la cuestión del lenguaje y la gramática en Kant, el “silencio” y la proyección o transformación, puede verse una complementariedad o acuerdo tácito en lo siguiente: la filosofía crítica del conocimiento de Kant podría o debería ser completada “lingüísticamente”. Frente a ambas aproximaciones sostenemos un camino intermedio. Frente a la primera, la identificación de indicaciones

³⁷ Kant sugiere explícitamente una distinción semejante pero ubicando como tercer término no la explicación trascendental sino la ontológica: “En ella [ontología] no ha habido mucho progreso desde los tiempos de Aristóteles. Pues así como una gramática [*Grammatik*] es la resolución de la forma de un lenguaje [*Sprache*] en sus reglas elementales, o como la lógica es una tal resolución de la forma del pensamiento, la ontología es la resolución del conocimiento en los conceptos que yacen *a priori* en el entendimiento y que tienen su uso en la experiencia.” Immanuel Kant, *Los progresos de la metafísica*, (Trad. M. Caimi), Buenos Aires, Eudeba, 1989, p. 16; EA, XX, 26; los términos en alemán son mi agregado.

expresas de Kant respecto de la gramática permite ir *más allá* de la tesis del silencio; pero frente a la segunda, sugerimos la interpretación de tales indicaciones en el contexto de la propia filosofía crítica de Kant *antes* de considerar la posibilidad de una reinterpretación global de ésta desde una posición, exterior, al menos en principio, a ella. Ello puede sostenerse al examinar el lugar que le asigna a la gramática la filosofía crítica: el de una posible derivación de la investigación trascendental de las categorías. La doctrina kantiana de las categorías se basa en un análisis de los conceptos y de la facultad que los produce; el resultado es la indicación del diseño de todos los conceptos puros de las síntesis contenidas *a priori* en el entendimiento (Cf. CRP B 106). Los conceptos puros son los “verdaderos conceptos troncales (*Stammbeuriffe*) del entendimiento puro” (CRP B 107) que también tienen conceptos derivados puros, los cuales deberían ser expuestos en el “sistema de la filosofía trascendental” (CRP B 107). Sin embargo, ya que el análisis que consideramos es meramente un “ensayo crítico” (CRP B 107) tal exposición queda solamente indicada, tal como ocurre con la posible aplicación de las definiciones de las categorías al ordenamiento del léxico. De este modo Kant señala expresamente la posible proyección de la tabla de las categorías: “Intencionalmente me dispense, en este tratado, de [dar] las definiciones [*Definitionen*] de estas categorías, aunque pudiera estar en posesión de ellas. En lo que sigue descompondré estos conceptos hasta el grado que sea suficiente por lo que respecta a la doctrina del método que estoy elaborando. En un sistema de la razón pura ellas se me podrían exigir con justicia; pero aquí sólo distraerían la mirada del punto principal de la investigación, al suscitar dudas y ataques que, sin menoscabo de la intención esencial, muy bien se pueden posponer para otro trabajo. *Sin embargo, ya a partir de lo poco que he expuesto sobre este asunto, que un diccionario completo [vollständiges Wörterbuch], con todas las definiciones [Erklärungen] exigibles para ello, no sólo sería posible, sino también fácil de hacer.* Los compartimentos [*Fächer*] están ya, sólo es necesario llenarlos, y una tónica sistemática [*systematische Topik*] como la presente, no permite que se yerre fácilmente el lugar [*Stelle*] en el que pertenece, propiamente, cada concepto, y hace notar a la vez que con facilidad [cuál] lugar está aún vacío.” (CRP B 108-109). La tabla de las categorías vale entonces como una tónica sistemática. Ésta, entendida como un sistema conceptual último y no derivado, radicado en los “primeros gérmenes [*Keime*] y disposiciones [*Anlage*] del entendimiento humano” (CRP B 91), da lugar a otros conceptos. Las categorías, vistas de este modo, pueden ser consideradas como núcleos generadores de ordenamientos conceptuales. Ellas constituyen entonces, un modelo de sistema que puede tener distintas formas de aplicación en diferentes órdenes conceptuales, uno de los cuales sería el léxico. El texto sugiere entonces que partiendo de la estructura conceptual básica, ofrecida por el sistema de las categorías, se podría ordenar la estructura léxica del lenguaje. Este pasaje, entonces, a) abre de una manera explícita una vía de proyección de la teoría pura de las categorías a la estructura del léxico por medio de la tónica, que suministra el entramado conceptual en el cual éste se construye, b) implica el predominio de la estructura conceptual sobre la estructura léxica, en tanto el ordenamiento conceptual de ésta depende, precisamente, del sistema conceptual primero y fundante, los conceptos puros; c) muestra una autolimitación metódica, también expresamente indicada, basada en el propósito propio de la crítica como método; autolimitación metódica referida a una posible continuación de un resultado de un capítulo central de la analítica trascendental aplicada al lenguaje.

Si se prosigue la sugerencia señalada en el texto de *Prolegómenos*, de modo análogo a esta prosecución de la investigación de las categorías en el dominio del léxico, la gramática trascendental consistiría pues, en paralelo con la investigación de las categorías, en una aplicación de esta investigación al dominio de las formas del lenguaje: consistiría en la derivación de las formas del lenguaje a partir del entendimiento puro, o también, en mostrar el origen de las formas universales del lenguaje en el entendimiento puro. Su tarea sería mostrar cómo a partir de la enumeración completa y sistemática de las “acciones simples” de la “razón misma y de su pensar puro” que constituyen la lógica común (CRP A XIV) las categorías gramaticales básicas, formales y universales, podrían ser derivadas como conocimiento sintético *a priori* (Cf. CRP B 151). En este sentido el enfoque trascendental de la gramática es un capítulo de la teoría de la subjetividad en perspectiva trascendental y, en tanto tal, implica su fundación en la relación entendimiento y sensibilidad.

Las indicaciones de Kant respecto de la gramática sin ser una elaboración explícita muestran sin embargo un “lugar” en la filosofía crítica para la determinación su concepto. Este concepto parte del sentido de gramática como normativa, recoge la comprensión moderna de la gramática como disciplina formal en paralelo con la lógica y señala la posibilidad de una forma de investigación de la gramática como aplicación de la investigación transcendental. Identificar la posición de Kant respecto de la gramática como un lugar en su filosofía teórica, tiene las siguientes consecuencias: a) pone de relieve la insuficiencia de la tesis del “silencio de Kant” respecto del lenguaje y, más específicamente, de la gramática; b) constituye un primer paso en la argumentación respecto de las posiciones posteriores; particularmente de aquellas que toman como punto de partida, explícita o implícitamente, la tesis del silencio de Kant y sostienen la necesidad de completar su teoría transcendental del conocimiento con una filosofía del lenguaje, cuando no de reemplazarla por ella; c) muestra cómo la investigación transcendental abre una posibilidad para la investigación sobre el lenguaje, según la cual se derivaría del entendimiento el fundamento contenido en él para la gramática y el léxico, capítulos centrales de la teoría y filosofía del lenguaje en la actualidad; d) sugiere la posibilidad de un desarrollo ulterior de una interpretación “interna” que asuma positivamente las indicaciones kantianas explícitas y su valor como punto de partida tanto para la reconstrucción de la posición de Kant, como para su posible proyección e incidencia en la filosofía del lenguaje.

3. La función semántica del lenguaje en la deducción trascendental

En la deducción trascendental de las categorías de la *Crítica de la razón pura* hay dos referencias explícitas al lenguaje, respectivamente una en cada versión, que convergen en una argumentación que fundamenta la perspectiva trascendental respecto del lenguaje. A partir de la exposición de las conclusiones alcanzadas en su monografía, dedicada a la deducción trascendental en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, afirma M. Caimi: “además, nos atreveríamos a concluir que la deducción proporciona un fundamento a la función semántica del lenguaje en general”³⁸. La afirmación resulta del examen de la deducción trascendental llevado a cabo en esta monografía, la cual se centra “en la argumentación considerada en su conjunto”³⁹ y tiene como meta “hacer resaltar los rasgos estructurales del texto, así como las líneas rectoras que ordenan su composición” (KBD, xi). A ello se ordena la consecución de los tres objetivos que articulan la monografía: 1) Destacar el papel del principio de la apercepción, mostrando que “el enriquecimiento sintético de este principio es lo que impulsa el desarrollo del argumento de Kant” (KBD, xi). Recordemos su formulación inicial en el texto de Kant: “El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí.”. Sostiene Caimi al respecto: “Quisiera proponer que la estructura retórica y lógica de la deducción es provista por este principio, a medida que es desplegado y enriquecido sintéticamente a través de la exposición. El enriquecimiento del principio tendrá lugar conforme al método de Kant de elaborar separadamente cada nuevo elemento, el cual será unido sintéticamente a los otros hasta la reconstrucción completa del principio. Esta reconstrucción no acabará más que en el párrafo 26 de la deducción.”(KBD, 20). 2) Demostrar que “las categorías no son conceptos vacíos” (KBD, xi); esta formulación negativa respecto de las categorías, finalmente, quiere decir que las categorías “tienen una relación necesaria [...] con objetos reales, efectivamente existentes, que son aquellos de la intuición sensible empírica.” (KBD, 113). 3) Poner de relieve como tal el método sintético de exposición de Kant. A través de ello se subraya que la deducción consiste en una progresiva ampliación y enriquecimiento del principio de la apercepción, ampliación sustentada en una estricta concatenación de pasos. Enfocada así, de la argumentación de la deducción considerada en su conjunto se deriva, pues, la afirmación de que la deducción proporciona un fundamento a la función semántica del lenguaje en general. En concordancia con ello nuestro objetivo consiste en mostrar: 1) cómo esta idea se halla presente en examen de la deducción por parte de Caimi; 2) cómo dicha afirmación, siguiendo la interpretación de Caimi, puede ser justificada en una serie de pasos conformes al desarrollo de la argumentación de la deducción; y, 3) que al seguir dicha interpretación justificando esta afirmación se abre un enfoque trascendental de la semántica, construido sobre la argumentación de la deducción trascendental.

3. 1. El enfoque de la argumentación kantiana en la deducción trascendental

El enfoque de la argumentación kantiana en la deducción trascendental desplegado por Caimi parte de su inscripción en la tradición que comienza con Parménides, en tanto ésta se pregunta cómo se relaciona el pensamiento puro con las cosas. Frente a la confianza de la razón en sí misma mostrada por el racionalismo, Kant plantea la cuestión de cuánto puede saber la razón aparte de la experiencia. Esta cuestión central, reflejada ya en el título mismo de la obra, requiere analizar el poder y alcance de la razón pura. La deducción trascendental se concentra, precisamente, en la respuesta a esta pregunta, inscribiéndose en el proyecto como tal de la *Crítica de la razón pura*. En la deducción metafísica (Cf. CRP B

³⁸ Mario Caimi, *Leçons sur Kant. La déduction transcendentale dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure*, París. 2007, p. 115. Esta afirmación como tal no está en la versión inglesa del trabajo, la cual seguirá a partir de ahora por contener agregados y nuevas formulaciones.

³⁹ Mario Caimi, *Kant's B Deduction*, Reino Unido, Cambridge Scholars, 2014; me referiré a esta obra con las siglas KBD.

102ss) Kant presenta el entendimiento o espontaneidad como un conjunto de diferentes funciones de síntesis. Como es sabido, estos conceptos a través de los cuales cada una de estas diferentes funciones se presenta son las categorías. En tanto son las representaciones conceptuales más generales de la síntesis pura las categorías podrían muy bien carecer de todo contenido concreto, dejando de este modo abierta la posibilidad de ser conceptos vacíos. Es decir, en este momento inicial de la argumentación kantiana es aún problemático si las categorías tienen, más allá del pensamiento, objetos efectivamente existentes a los cuales pueden aplicarse. En el caso de que de que no tuvieran ningún objeto, “serían por cierto productos de la espontaneidad del entendimiento, pero no tendrían ninguna función de conocimiento, ya que conocer es referir las representaciones a un objeto efectivamente existente.” (KBD, 11). De este modo, la fórmula kantiana conforme a la cual la deducción transcendental es “la explicación de la manera como conceptos pueden referirse *a priori* a objetos” (CRP B 117) “puede ser interpretada en el sentido de que la deducción consiste en la prueba de que las categorías no son conceptos vacíos, puesto que ellos se refieren necesariamente a objetos efectivamente existentes.” (KBD, 11). La expresión “concepto vacío” quiere decir en este contexto que los conceptos no tienen una intuición correspondiente.

A pesar de que la deducción B no tiene una estructura deductiva en el sentido usual consiste en un argumento riguroso y sistemático. El método que sigue procede por medio de la separación de elementos y la construcción de síntesis progresivas que resultan cada vez más complejas a medida en que se introducen nuevos factores requeridos por el análisis. El desarrollo argumentativo de la *Crítica de la razón pura*, especialmente en la deducción transcendental coincide en gran medida con esta concepción del método de la filosofía que Kant había expuesto hacia 1762-1763. Acorde a este procedimiento se parte de un concepto dado que es inicialmente confuso y la tarea consiste en clarificarlo y procurarle distinción apuntando a progresar de tal modo con ello que se pueda llegar a su definición. De este modo la definición, por contraposición a la matemática, aparece como la meta y resultado de la tarea filosófica. Para alcanzar dicha distinción se debe primero separar y examinar los elementos del concepto. Se parte de aislar uno de los elementos así identificados que conduce a otros elementos que pudieron permanecer desconocidos al comienzo, pero que son necesarios para el análisis completo del elemento aislado. “Los nuevos elementos así introducidos son conducidos a la distinción y puestos en conjunción con el primero en una síntesis de complejidad creciente hasta que se puede reconocer enteramente el concepto inicial, pero ahora con plena claridad y distinción.” (KBD, 12). Idealmente este procedimiento conduciría a la definición del concepto inicial, pero la complejidad de los conceptos filosóficos hace que esto sea muy improbable.

El concepto investigado en la *Crítica de la razón pura* “no es otro que la razón pura misma tomada como facultad del conocimiento metafísico” (KBD, 12). Aquí el punto de partida es la noción de representación, tomada no como proceso psicológico sino como “hecho lógico” (KBD, 12). Ello lleva, precisamente, a separar los elementos, tal como enuncia el título de la primera gran parte de la obra, “Doctrina transcendental de los elementos” (CRP B 31) y conduce en primer término al examen de la sensibilidad. Luego, será separado el entendimiento, objeto de la lógica transcendental (CRP B 87). Asimismo, en el análisis de la facultad transcendental de juzgar (CRP B 187) se sintetizan los dos elementos, sensibilidad y entendimiento, en una síntesis más compleja. “De este modo está construida la *Crítica*. La misma estructura se repite en cada parte del texto y de forma notable en la deducción” (KBD, 13); ella está construida siguiendo este método de, por un lado, separación o aislamiento de elementos esenciales y, por otro, síntesis acumulativa y progresiva de éstos. En el caso de la deducción transcendental el punto de partida es el concepto aún confuso e indeterminado de *enlace* en general (Cf. CRP B 129). Con relación a la estética transcendental la *Crítica de la razón pura* incorpora el entendimiento, un nuevo elemento que provee una función activa, además de la sensibilidad pasiva, necesariamente requerida para la posibilidad misma de las representaciones. Esta función activa se diferencia en varias funciones sintéticas, cuyos conceptos son las categorías. De forma tal que se debe dar una explicación de cómo esta actividad espontánea y los conceptos producidos por ella pueden ser aplicados a objetos que no tuvieron ningún papel en el origen de estos conceptos *a priori*, definiendo con ello como se dijo

la tarea misma de la deducción: se requiere la explicación del modo en el cual los conceptos *a priori* pueden relacionarse con los objetos.

La aclaración del término y noción de “deducción” es indispensable para comprender el tipo de argumentación que se desarrolla. Este término es empleado de modo diferente al sentido usual lógico como una estructura compuesta de premisas seguidas de la conclusión. En este contexto “deducción” se refiere a un género de la literatura jurídica, a alegatos en materia de derecho internacional. En ellos las partes (estados o reinos) en conflicto presentaban su demanda buscando fundar la legitimidad de la misma. Estas deducciones jurídicas tenían entonces una estructura retórica específica que afectaba la estructura argumentativa en tanto “era normal formular la misma afirmación varias veces desde diferentes puntos de vista, lo cual explica la frecuencia de repeticiones y rodeos” (KBD, 15) en el texto. Todo ello se aplica al caso de la deducción trascendental y debe ser tomado en cuenta para identificar la estructura argumentativa de la deducción. Esta estructura argumentativa se articula en tres grandes momentos: 1) Inicio de la deducción (parágrafos 15 a 20). Comienza con el concepto impreciso e indeterminado de enlace y termina con la conexión necesaria de los conceptos puros del entendimiento con un objeto en general. 2) La pura estructura lógica de “objeto en general” deja su lugar al objeto dado en la forma de la sensibilidad (parágrafos 21 a 25). Se introduce el tiempo y la imaginación se muestra como aquella función del entendimiento que es capaz de operar no sólo de acuerdo con leyes lógicas, sino también con las condiciones de la sensibilidad. 3). Se amplía el alcance de la deducción (parágrafos 26 y 27, y “Breve concepto de esta deducción”), de modo tal que comprende no sólo los objetos efectivamente existentes aisladamente sino también la totalidad de la naturaleza. En consonancia con el desarrollo argumentativo así esbozado, desplegado por Caimi en su interpretación de la argumentación de la deducción, a continuación señalaremos en los siguientes cuatro puntos los momentos articuladores de la fundamentación de la función semántica del lenguaje, proporcionados por la deducción al seguir dicha interpretación.

3. 2. La unidad de la autoconciencia como referencia necesaria a un objeto en general

La deducción tiene por objeto el pensamiento puro, el cual se presenta inicialmente en general como enlace o síntesis. La unidad fundamental del pensamiento sintético, su condición suprema, se expresa en la fórmula del *Yo pienso*. El propósito central de este momento de la argumentación de la deducción consiste en exponer dicha función de unidad, sin considerar el yo en otros aspectos, como p. ej. ser persona. El concepto de yo en tanto *Yo pienso* es determinado como una regla de unidad sintética que es siempre la misma. Esta identidad está garantizada por la conciencia de la identidad continua, esto es, la autoconciencia. La única función del *Yo pienso* es expresar la unidad suprema de la conciencia. Esta unidad es enriquecida por los rasgos de la identidad y la autoconciencia. A partir de ello el principio de la apercepción puede ser formulado de una nueva manera que integra estos nuevos elementos ganados, operando como el principio que guía la deducción en su conjunto. Con ello se muestra que “la identidad de la conciencia no llega a ser posible más que través de la síntesis y la síntesis no es posible más que por la unidad provista por la unidad del *Yo*” (KBD, 29). Este condicionamiento recíproco entre síntesis y unidad del *Yo* “es a la vez el fundamento y la demostración del principio de la apercepción.” (KBD, 29). Ello permite entonces interpretar la expresión inicial *Yo pienso* como el concepto enriquecido de apercepción, el cual significa la autoconciencia siempre idéntica y única de un *Yo* que realiza la síntesis, la cual en tanto abarca la unidad de la conciencia debe ser *a priori*. Pero, a su vez, esta síntesis no sería posible sin intuición, ya que la mera representación “yo” quitada toda intuición no tendría contenido alguno a ser sintetizado. De forma tal que, por un lado, la autoconciencia presupone la síntesis de lo múltiple intuitivo y, por otro, la síntesis de lo múltiple intuitivo presupone la autoconciencia como condición de su propia unidad. Por la autoconciencia es unificado lo múltiple intuitivo y es constituida la unidad de representaciones pertenecientes a un único e idéntico *Yo*. Recapitulando, el análisis de las condiciones del enlace (§ 15) conduce al concepto de unidad de la conciencia; esta unidad, por su parte, lleva al concepto de identidad y autoconciencia. De ello resulta un nuevo avance, el

del pensamiento del *Yo* que muestra los rasgos esenciales de: unidad, identidad y autoconciencia. El condicionamiento recíproco de la identidad de la conciencia, por un lado, y de lo múltiple dado, por otro, es de este modo el fundamento del principio supremo del entendimiento, conforme al cual la totalidad de lo múltiple de las representaciones debe ser referida a *la unidad de la apercepción*. Dicho de otro modo, es necesario llevar a cabo la síntesis de lo múltiple dado en la intuición y esta síntesis debe ser tal que haga posible la identidad continua de la autoconciencia.

Con esta síntesis necesaria se establece la relación entre el *Yo* y los datos intuitivos. Con ello se ha establecido una condición de la objetividad: toda representación debe tener una forma tal que la vuelva apta de pertenecer al *Yo* que la posee. Es decir, ello es la condición subjetiva necesaria del *Yo*, el *Yo* implica la unificación sintética de sus diversas representaciones. Pero podría ser el caso de que esta afirmación no tuviera implicación alguna respecto de los objetos; más aún, podría no haber objetos, ya que la existencia no ha entrado en la argumentación. En este punto se vuelve necesario desarrollar una teoría del objeto para poder probar la validez objetiva de dicha afirmación sobre el *Yo*. Es decir mientras que hasta aquí sólo se ha explicado la pertenencia de las representaciones al *Yo*, ahora, de acuerdo el propósito de la deducción, se debe dar cuenta de cómo las representaciones originarias del *Yo*, es decir de sus conceptos *a priori* “pueden referirse *a priori* a objetos” (CRP B 117). Hasta aquí se establecido tal relación entre el *Yo* y los datos intuitivos, el parágrafo 17 introduce objetos en esta relación.

En el próximo paso, llevado a cabo en el parágrafo 17, la argumentación recomienza en su conjunto a partir de la definición del entendimiento como la facultad de conocer objetos. A través de este paso el principio de la deducción que sostenía que “todo lo múltiple de la intuición está bajo condiciones de la unidad sintética originaria de la apercepción” (CRP B 136) y solo expresaba la condición para que las representaciones puedan ser denominadas más es enriquecido por el concepto de objeto, llegando a ser el principio de la objetividad. La unidad sintética de la conciencia se muestra como la condición para que algo pueda ser objeto, a diferencia de ser meramente un contenido subjetivo de conciencia. Simultáneamente con ello, “el principio de la unidad sintética de la apercepción se prueba como el fundamento (o la condición de posibilidad) de la referencia de representaciones a objetos, y por consiguiente el fundamento (o la condición de posibilidad) de conocimiento.” (KBD, 45). Esta relación entre unidad sintética y conocimiento se lleva a cabo, en primer término, a través de la explicación analítica de la noción de *Yo* y, en segundo lugar, a través de la adición sintética de la noción de objeto. Por ello, el principio denominado hasta este momento “unidad sintética de la apercepción” pasa a denominarse principio de la “unidad objetiva de la apercepción” (KBD, 45). Con ello se cumple un importante paso hacia la meta de la deducción, ahora puede afirmarse que “la unidad de la autoconciencia se refiere necesariamente a un objeto en general y es un elemento esencial de todo objeto” (KBD, 46).

A partir de ello, con la finalidad de determinar si es posible hallar dentro de la unidad de la autoconciencia conceptos puros del entendimiento, queda por analizar esta unidad de la autoconciencia. Esta tarea queda reflejada en el parágrafo 18 que se propone como cuestión qué es la unidad objetiva de la autoconciencia. Hasta el planteo de esta cuestión ha quedado establecido que la unidad de la experiencia es necesaria y se halla sujeta al principio de la apercepción y que esta unidad deber ser concebida como *objetiva*. Aparte de esta estructura esencial la experiencia se exhibe a través de hechos que siempre son contingentes y son reunidos en la receptividad enteramente pasiva de la sensibilidad, constituyendo una unidad contingente y que meramente consiste en la acumulación de impresiones empíricas que son puestas en conjunción por medio de la única condición de ser recibida por los sentidos; se trata pues de una unidad solamente *subjetiva*. La acumulación de representaciones unificadas de acuerdo a circunstancias subjetivas puede ser identificada por medio del juicio de percepción. Los análisis kantianos del juicio de percepción y de la conciencia animal, en primer lugar, reafirman la apercepción como la verdadera fuente de la objetividad y, en segundo término, contribuye a establecer con claridad la diferencia entre la síntesis objetiva y la síntesis subjetiva, contingente, que sigue las reglas de la asociación; las síntesis subjetivas carecen de toda posible objetividad porque sólo son fenómenos privados

subjetivos, no fenómenos de un objeto. Esta diferencia entre ambas síntesis se manifiesta claramente cuando se ve que la síntesis de asociaciones o subjetiva “une contenidos empíricos de la sensibilidad, mientras que la síntesis pura del entendimiento se emplea en lo diverso puro del tiempo” (KBD, 49). La síntesis de asociaciones jamás podría estar fundada en los fundamentos de lo múltiple puro, es decir, en los momentos del tiempo puesto que éstos son enteramente homogéneos. Este múltiple puro formal está sujeto a la unidad de la conciencia por una síntesis que no es asociativa sino objetiva y necesaria; una síntesis que conforma un tiempo único en el que se desarrolla toda experiencia y está fundada en el principio de la apercepción. Esta síntesis es pura y no depende de datos empíricos. En el parágrafo 18 el principio de la unidad objetiva de la apercepción se mantiene, pero recibe la nueva determinación de la objetividad. La objetividad es explicada a través de la comparación con la unidad subjetiva de la conciencia empírica. De este modo, la objetividad es determinada de un modo negativo, por contraposición con la validez subjetiva de la síntesis asociativa de representaciones: dado que no podemos encontrar en el objeto mismo la validez objetiva de una atribución sintética, nos queda como la característica distintiva de la validez objetiva de una tal atribución sintética la necesidad interna de la síntesis, necesidad que la síntesis adquiere en tanto está basada en la unidad de la conciencia.

3. 3. Las categorías se refieren a objetos en general

Tener que explicar la estructura interna de la síntesis fundamental conduce a que la argumentación sea retomada en conjunción con la introducción de un nuevo elemento, el juicio, el cual aparece, siguiendo el método ya descrito, aislado como tal al comienzo de parágrafo 19. Este análisis se lleva a cabo no desde la perspectiva de la lógica formal, sino estrictamente desde la perspectiva de la lógica trascendental; el juicio es definido como una síntesis no sólo de conceptos sino de conocimientos “un juicio no es nada más que la manera de llevar a la unidad objetiva de la apercepción conocimientos dados” (CRP B 141). Desde esta perspectiva trascendental el juicio es inseparable del ejercicio de la facultad activa espontánea del entendimiento, el juicio es precisamente la acción que corresponde a tal facultad, habiendo sido establecido que todas las acciones del entendimiento puede ser reducidas a la acción de juzgar. En un juicio la síntesis de conocimientos se distingue de la síntesis asociativa que tiene solo validez subjetiva. En la síntesis asociativa el enlace entre los elementos es introducido por el yo empírico que lleva a cabo combinaciones contingentes entre las representaciones. Las síntesis asociativas se expresan en juicios de percepción que expresan lo que percibo que ocurre en las circunstancias particulares de mi estado perceptivo actual; por ejemplo al llevar un cuerpo tengo la impresión del peso. Estas representaciones del cuerpo y su peso se hallan unidas sólo en mí y por mí. Por el contrario la síntesis objetiva es expresada en juicios que no son los juicios de percepción, ya que éstos no hacen ninguna referencia o mención a mí mismo o mis estados, estableciendo en vez de ello una combinación de esas representaciones en el objeto mismo: “él, el cuerpo *es* pesado” (CRP B 142).

De modo semejante a como se distingue la unidad subjetiva de la asociación de la unidad objetiva del juicio, lo cual, a su vez, permite distinguir la validez meramente subjetiva de los juicios de percepción de la validez objetiva de los juicios de experiencia, se debe distinguir la *necesidad de la forma del juicio* de la contingencia de su contenido. La unidad necesaria expresada por la cópula *es* debe ser distinguida de la conexión establecida entre el predicado real del caso con su sujeto. En tanto de lo que se trata es de la *forma del juicio*, el juicio “la manzana es roja” es tan necesario como el juicio “la manzana es verde”, en el sentido en que en ambos caso tenemos la forma necesaria “S *es* P”. Una combinación de representaciones que tiene esta forma se convierte en un conocimiento complejo y su unidad, en la medida en que se refiere a dicha forma, es producida por la unidad de la apercepción. Aquí la cópula “indica la referencia de ellas [representaciones DL] a la apercepción originaria y la *unidad necesaria* de ellas, aunque el juicio mismo sea empírico, y por tanto, contingente” (CRP B 142). La síntesis que tiene lugar en la cópula, conforme a la unidad necesaria de la apercepción, hace posible que al referir las representaciones de modo unificado a los objetos, éstas dejen de ser meramente asociaciones subjetivas y devengan posible conocimiento. Lo

necesario aquí es que el fundamento de la conexión sintética es la unidad objetiva de la apercepción, lo cual se cumple aun en el caso de que el juicio sea falso. De forma tal que el juicio es la *estructura* de la apercepción: “el juicio puede enunciar la síntesis objetiva porque en sí mismo no es sino la acción de realizar esta síntesis” (KBD, 55). Ya se había determinado la síntesis objetiva como la que se lleva a cabo siguiendo una regla, la cual es el principio de la apercepción, el cual afirma que el conjunto de lo múltiple de las intuiciones debe estar sujeto a la unidad del *Yo pienso*. A ello, se agrega, entonces, como acabamos de ver, el juicio como nuevo elemento que enriquece dicho principio al poner de relieve su estructura interna. A partir de ahora poner lo múltiple intuitivo bajo lo unidad de la apercepción quiere decir sintetizar ese múltiple conforme a la forma del juicio. De este modo, todas las representaciones, sean éstas intuiciones o conceptos, están universalmente sujetas al principio de la unidad objetiva de la apercepción, lo cual quiere decir que este principio debe ser válido para toda representación para que ésta pueda llegar a ser representación de objetos.

La conclusión de la primera gran parte de la argumentación de la deducción es alcanzada conjuntamente con la introducción de las categorías en el párrafo 20: las categorías establecen las condiciones “bajo las cuales lo múltiple de ellas puede llegar a reunirse en una conciencia” (CRP B 143). Los párrafos 9 y 10 habían demostrado que las formas de juicio están sujetas a las funciones sintéticas del entendimiento y que los conceptos puros del entendimiento son precisamente los conceptos de estas funciones en tanto son pensadas como tales, expresando en general la síntesis pura. Las síntesis que ponen lo múltiple de la intuición en la unidad objetiva de la apercepción tienen la forma del juicio y son, entonces, por ello mismo, síntesis cuyo concepto es el concepto puro o categoría. Todo lo múltiple de la intuición debe entonces estar sujeto a las categorías, ya que todo lo múltiple de la intuición debe estar sujeto a la forma lógico-transcendental del juicio. Por consiguiente “las categorías se refieren *a priori* a lo múltiple de la intuición porque ellas son las condiciones de la unidad de este múltiple” (KBD, 57). La argumentación presentada en el párrafo 20 conduce entonces a una nueva formulación del principio de la apercepción en la cual éste incorpora los resultados alcanzados en este párrafo. El principio puede ser formulado ahora: “Todo lo múltiple, en la medida en que es dado en una intuición empírica, es traído por las categorías a la unidad de la conciencia en general.” (KBD, 58). Así puede llegar Kant a la conclusión que cierra el párrafo y la primera parte de la argumentación “Por consiguiente, lo múltiple en una intuición dada está también necesariamente sometido a las categorías” (CRP B 143). La primera parte del argumento de la deducción que se desarrolla hasta el párrafo 20 establece, entonces, que “las categorías *se refieren* [DL] legítimamente *a objetos en general* [DL]” (KBD, 64).

3. 4. Las categorías se refieren a la intuición pura

Dado que, aun cuando se haya establecido que las categorías se refieren a objetos en general, sería posible que como tal no hubiera objetos, debe probarse todavía que las categorías pueden ser *realmente* aplicadas a algún objeto. De no ser así, aun cuando pudieran referirse a objetos meramente posibles, *las categorías serían vacías*. La argumentación se dirige pues a probar que las categorías no son vacías, es decir, que objetos reales les corresponden. Dado que sólo en la sensibilidad los objetos pueden o no ser dados realmente, la cuestión de si hay o no objetos sólo puede ser resuelta en el dominio de ésta. Los objetos dados en la sensibilidad son empíricos. Se vuelve necesario introducir en la argumentación de la deducción, además de la constitución formal del objeto, el concepto de objeto existente realmente. No se puede decir que algo sea un objeto realmente existente a menos que sea dado en la sensibilidad. Además de la objetividad formal que es provista por las categorías el objeto realmente existente necesita materia. De modo tal que la deducción debe ahora explicar cómo conceptos *a priori* pueden referirse a objetos realmente existentes dados en la intuición empírica; con lo cual podría mostrarse que los conceptos *a priori* no son vacíos. Ahora bien, los únicos objetos que pueden sernos dados dentro de los límites de la experiencia humana sensible son los objetos espacio-temporales. Aquí se inscribe la función de la argumentación presentada en los párrafos 22 y 23. Éstos preparan la integración que tiene lugar en el

parágrafo 26, en el cual se presenta el cumplimiento definitivo del principio de la apercepción, incluyendo la relación con los objetos empíricos. Estos párrafos afirman que para que las categorías no sean conceptos vacíos el múltiple sensible que debe ser puesto en función de unidad de la apercepción debe ser sensible empírico. Ahora bien, el múltiple sensible empírico no depende completamente del sujeto que conoce. El múltiple es empírico por la presencia de la cosa, la cual se halla más allá de nuestro poder. La aplicación del principio de la apercepción se vuelve particularmente ardua aquí, puesto que lo que debe ser unido en la unidad del *Yo* es un múltiple que contiene elementos enteramente extraños al sujeto. Por consiguiente la explicación de la posibilidad de la referencia del pensamiento a los objetos debe recomenzar nuevamente. Ahora se vuelve necesaria una explicación que dé cuenta de la naturaleza extraña de lo múltiple a ser sintetizada. Este múltiple, desde el punto de vista de Kant, no puede ser alcanzado por ningún otro medio que no sea a través de la afección, es decir, a través de la condición de la presencia real de la cosa frente a la sensibilidad. Hasta aquí la necesidad del principio de la apercepción ha sido expuesta en relación con lo múltiple sensible, pero ahora lo que tiene que ser llevado a la unidad de la apercepción es precisamente dicho carácter extraño que está en la sensación, el cual no depende ni de la forma de la sensibilidad ni de la espontaneidad del entendimiento. El problema del que se trata ahora es el de la aplicación de las categorías a los objetos empíricos reales. La tarea inmediata a partir de ello consiste en traer a la unidad de la apercepción el elemento completamente extraño contenido en lo múltiple sensible empírico. Ello es un paso necesario hacia el cumplimiento de la meta general de la deducción: establecer una conexión necesaria entre los conceptos puros y los objetos empíricos. Esta meta puede también, como vimos, ser formulada de modo negativo diciendo que ella consiste en demostrar que las categorías no son vacías.

Debido a la naturaleza completamente extraña del elemento dado a la sensibilidad, éste solo puede ser integrado en la apercepción de un modo indirecto. Acorde a ello el argumento se desarrolla en dos etapas. La primera, en el parágrafo 24, expone la relación del entendimiento con la intuición humana sensible, mientras que la segunda, en el parágrafo 26, introduce el múltiple empírico o la materia. Aun cuando el entendimiento es activo, con respecto a la presencia o ausencia de la cosa y de su contenido extraño a las facultades de conocimiento el entendimiento es pasivo. Esta conjunción ente actividad y pasividad caracteriza a la función de la imaginación que es una función del entendimiento, introducida en la argumentación como un nuevo elemento. En el parágrafo 24 la argumentación se propone un paso previo a la realización de la finalidad principal de la deducción. Este paso previo debe ser emprendido en virtud de la heterogeneidad de la relación entre las categorías y lo extraño a ellas que se da en la sensación. Este paso previo consiste en demostrar la relación de las categorías con la intuición pura del tiempo. Sólo a través de esta relación, es decir, de modo indirecto, pueden las categorías sostener una relación con los objetos. Para comprender las razones del paso argumentativo dado en el parágrafo 24 es necesario recordar que hasta aquí se ha demostrado la aplicación de las categorías a lo múltiple sensible en tanto que solamente pensado. Es decir, la relación se ha establecido con un múltiple sensible en tanto que pensado, es decir, posible pero no real. Ahora, por vez primera la relación es establecida entre los conceptos puros y un múltiple sensible real dotado con características inexplicables que deben ser admitidas como hechos. En síntesis, en el parágrafo 24 las categorías son por vez primera aplicadas realmente a algo que es extraño al pensamiento. Son aplicadas a la intuición que es dada realmente, aun cuando todavía es intuición pura. La referencia de las categorías a la sensibilidad llega a ser, además de ser legítima, una referencia real. Este hecho es expresado en el texto de Kant al afirmarse que la síntesis de la imaginación es una acción del entendimiento en la sensibilidad, que es su primera aplicación y así el fundamento de todas sus otras aplicaciones a los objetos de nuestra posible intuición. Por medio de esta síntesis la imaginación unifica lo múltiple de la intuición interna produciendo un uno y único tiempo; así ella “puede determinar *a priori* el sentido, en lo que concierne a la forma de él, de acuerdo con la unidad de la apercepción” (CRP B 152). De este modo a través de la síntesis realizada por la imaginación se puede superar la heterogeneidad entre entendimiento y sensibilidad, ya que lo múltiple puro de la sensibilidad humana (lo múltiple del tiempo) es llevado a la unidad de la

apercepción y, con ello, se justifica que las categorías se refieren a la intuición pura. Falta aún el paso integrador decisivo: introducir en el argumento lo múltiple intuitivo empírico como tal.

3. 5. Las categorías se refieren a objetos reales

El párrafo 26 lleva a cabo el paso decisivo de la deducción; consiste en introducir en el argumento lo múltiple intuitivo empírico. Los objetos reales, efectivamente existentes nos son dados a través de este múltiple empírico. El párrafo 26 demuestra que en la medida en que las categorías son aplicadas a objetos reales, efectivamente existentes, las categorías no pueden ser calificadas de conceptos vacíos. El argumento del párrafo 26 busca demostrar que el múltiple empírico debe ser aprehendido sintéticamente por el entendimiento y que, para que el múltiple empírico pueda estar sujeto a la unidad de la apercepción, esta aprehensión debe tener lugar de acuerdo a las reglas de la síntesis de lo múltiple puro. De este modo puede superarse la heterogeneidad radical entre el pensamiento puro y lo múltiple empírico. A través de la aprehensión las categorías pueden ser aplicadas a los objetos efectivamente existentes en la sensibilidad, a los objetos dados en la sensación por la afección. Las categorías podrían entonces ser aplicadas a los objetos reales empíricos existentes. Es esto último lo que debe ser demostrado; se debe “explicar la posibilidad de conocer *a priori, por medio de las categorías, los objetos que puedan alguna vez presentarse a nuestros sentidos*” (CRP B 159) y, asimismo, explicar “cómo es que todo lo que pueda presentarse a nuestros sentidos” debe “estar sometido a las leyes que surgen *a priori* sólo del entendimiento” (CRP B 160). Ahora la aplicación de las categorías deviene aquí conocimiento *a priori* por medio de las categorías. Ahora bien, demostrar la posibilidad de conocimiento *a priori* por medio de las categorías respecto de lo múltiple sensible en general no considera aún la cuestión de si este múltiple contiene efectivamente objetos reales. La deducción debe llevar a cabo la deducción de las categorías respecto de lo múltiple sensible que es humano y empírico. Éste es el único múltiple que puede garantizar la presencia de objetos reales en la intuición y, por esta razón, puede garantizar la referencia de las categorías a los objetos efectivos, reales.

Acorde a ello, se debe ahora probar la validez de las categorías no sólo en relación con la forma de la sensibilidad, sino también en relación con los contenidos de la intuición, es decir, en relación con los objetos empíricos. “Es en este punto del argumento que la revolución copernicana llega a desarrollarse completamente. Kant había recurrido a esta revolución para explicar la posibilidad del conocimiento *a priori* de los objetos. Ahora este problema es exactamente el mismo problema que se halla en el núcleo de la deducción trascendental: es el problema de explicar cómo es posible para los conceptos (las categorías) *a priori* tener una relación (a saber una relación de sintetizar y de conocimiento) con objetos reales (es decir, con los objetos de nuestros sentidos, es decir con los objetos empíricos). La misma cuestión podría formularse a la inversa: ¿cómo pueden objetos empíricos estar sujetos a aquellas leyes de la síntesis que son pensadas en los conceptos *a priori*?” (KBD, 102s). La respuesta a esta pregunta que constituye el resultado de la prueba de que toda representación empírica está sujeta a la síntesis de la apercepción se integra en la presentación de dos ejemplos de esta relación entre las categorías y los objetos empíricos existentes: el de la intuición empírica de una casa y el del congelamiento del agua. El primero se refiere a un múltiple empírico espacial, mientras el segundo muestra la aplicación de las categorías a la intuición empírica llevada a cabo a través de la síntesis pura del tiempo. Los ejemplos muestran que la síntesis de lo múltiple empírico, tanto espacial como temporal, presupone la síntesis figurativa (resultado de la imaginación) de espacio y tiempo. A través de esta síntesis lo múltiple de nuestra intuición puede ser integrado en la unidad de la conciencia. Al ser las categorías las reglas de esta síntesis, los ejemplos muestran cómo lo múltiple sensible empírico en tanto presupone la síntesis figurativa está sujeto a las categorías. De esta forma “las categorías tienen una relación necesaria no sólo con objetos posibles de una intuición sensible en general, sino también con objetos reales de la intuición sensible empírica” (KBD, 113). La conclusión que cierra este último momento de la argumentación y engloba los resultados de los pasos anteriores afirma, entonces, que: “Hemos demostrado por tanto que las categorías no son vacías. Se ha establecido que ellas tienen una relación necesaria con los objetos presentes en la

intuición sensible empírica que son los únicos objetos a los que podemos tener acceso como objetos reales, efectivamente existentes. Así pues, la deducción se ha logrado.” (KBD, 114).

3. 6. La función semántica del lenguaje

En la afirmación inicial, *la deducción proporciona un fundamento a la función semántica del lenguaje en general*, “función semántica” puede ser entendida como equivalente a “referencia”. Por lo tanto, de acuerdo con el resultado final recién alcanzado resulta que *la deducción proporciona un fundamento a la función semántica de los conceptos puros o categorías*. Pero, además, si se entiende que “función semántica” remite a *sentido (Sinn)* o *significado (Bedeutung)*, dicha fundamentación se halla comprendida, de forma *explícita*, al determinar estas nociones como posibles propiedades de los conceptos ya en el inicio mismo de la deducción donde se fija su tarea: “Nos servimos de una multitud de conceptos empíricos sin oposición de nadie, y nos consideramos autorizados, aun sin deducción, a asignarles un sentido y una significación imaginaria, porque siempre tenemos a mano la experiencia, para demostrar la realidad objetiva de ellos. [...] Pero entre los varios conceptos que forman el tejido muy entremezclado del conocimiento humano hay algunos que están determinados también para el uso puro *a priori* (enteramente independiente de toda experiencia), y esta competencia de ellos requiere siempre una deducción; porque para [establecer] la legitimidad de tal uso no son suficientes las pruebas [tomadas] de la experiencia, pero sin embargo uno debe saber cómo es que esos conceptos pueden referirse a objetos no tomados de experiencia alguna. Por eso, llamo a la explicación de la manera como conceptos pueden referirse *a priori* a objetos, la *deducción transcendental* de ellos, y la distingo de la deducción empírica, que muestra la manera como un concepto ha sido adquirido por experiencia y por reflexión sobre ésta, y que por tanto no concierne a la legitimidad, sino al hecho por el cual se ha originado la posesión.” (CRP B 116s). Conforme al pasaje, subrayemos: 1. Sentido y significación conciernen a los conceptos; 2. La asignación justificada de sentido y significación requiere de una deducción; 3. *Algunos* conceptos están determinados también para el uso puro *a priori* (enteramente independiente de toda experiencia); 4. Este posible *uso puro a priori* requiere *siempre* una deducción; 5. La *deducción transcendental* es la explicación de la manera como estos conceptos pueden referirse *a priori* a objetos. De forma tal *sentido y significación*⁴⁰, en tanto posibles propiedades de los conceptos puros, se hallan, explícitamente, en el núcleo de la prueba buscada por la deducción transcendental, en tanto ésta es, entonces, la explicación de la manera como puede asignársele sentido y significación al uso *a priori* de estos conceptos puros. *Alcanzar el fin de la deducción implica, pues, proporcionar un fundamento a la función semántica de los conceptos puros o categorías*. Con ello, entonces se ha justificado la afirmación que consideramos hasta un punto, ya que aún resta mostrar que la deducción proporciona un fundamento a *la función semántica* no sólo de los conceptos puros, sino también *del lenguaje en general*.

La extensión de la fundamentación de la función semántica de los conceptos puros al lenguaje en general es señalada de modo explícito a partir del análisis de la diferencia entre las formas de unificación subjetiva y objetiva. Dice Kant, refiriéndose a la unidad originaria de la conciencia establecida en la apercepción: “Sólo aquella unidad es objetivamente válida; la unidad empírica de la apercepción, que no consideramos aquí, y que, además, es sólo derivada de la primera bajo condiciones dadas *in concreto*, tiene solamente validez subjetiva. Uno enlaza la representación de cierta palabra con una cosa, otro, con otra; y la unidad de la conciencia, en aquello que es empírico, no es necesaria ni universalmente válida con respecto a aquello que es dado.”(CRP B 140). Este pasaje pertenece al parágrafo 18, donde la objetividad es explicada a través de la comparación con la forma de unidad subjetiva de la conciencia empírica. La validez objetiva de una atribución sintética no puede ser encontrada en el objeto mismo, su necesidad interna radica en la unidad de la conciencia. Pero esta unidad no es la

⁴⁰ Precisamente una de las maneras de identificar un concepto como “vacío” es a través de su caracterización como “sin significado”: “[...] al concepto de causa y efecto, de manera que este concepto sería, entonces, enteramente *vacío* [DL], nulo y *sin significado* [DL]” (CRP B123).

unidad de la conciencia subjetiva. El pasaje que acabamos de citar muestra, precisamente, que esta argumentación general se aplica al lenguaje en tanto forma empírica de conciencia. La unidad subjetiva se diferencia de la unidad objetiva de la autoconciencia en tanto constituye una forma de unificación empírica por medio de la síntesis asociativa de representaciones que tiene lugar en la forma de conciencia empírica. La unificación de acuerdo con la ley de la asociación es meramente subjetiva. Aquí el modo de unidad entre las representaciones es dependiente de condiciones particulares. Los enlaces entre representaciones son producidos por asociación y la conciencia sólo se representa propiedades empíricas y estados de conciencia particulares. En cambio, la autoconciencia pura no consiste en nada más que en la posibilidad de la conciencia del *Yo pienso*. El lenguaje, en tanto es identificado en esta argumentación en uno de sus núcleos, la relación entre la palabra y la cosa, es un ejemplo de unidad empírica de la conciencia, la cual es confrontada con la unidad brindada por el principio de todo conocimiento humano: la apercepción pura. El lenguaje confrontado con la unidad que posibilita la apercepción pura, es un caso de forma de unidad de la conciencia empírica. El enlace entre representaciones, propio de la asociación, es confrontado con la unidad objetiva de la conciencia y tiene sólo validez subjetiva. El carácter de la relación entre palabra y cosa es, entonces, en tanto es confrontado con la universalidad y necesidad de la relación entre la unidad de la conciencia y *aquello que es dado*, contingente. Es decir, la *referencia* de la palabra a la cosa es contingente. De este modo, la extensión de la fundamentación de la función semántica de los conceptos puros al lenguaje tiene un primer resultado: *el carácter empírico de la referencia en los enlaces lingüísticos*.

Ahora bien, estas síntesis empíricas que tienen lugar en las asociaciones que caracterizan el funcionamiento del lenguaje requieren una forma necesaria de unificación y se fundan en ella. Esta fundamentación de estas síntesis empíricas específicamente en cuanto son asociaciones lingüísticas es ofrecida por Kant en la primera versión de la deducción. En los términos de la misma, la síntesis de la reproducción presupone una forma necesaria de unificación. El lenguaje, en tanto tal síntesis, también la presupone. El lenguaje es ejemplo de la imaginación reproductiva. Las palabras se asocian por el hecho de seguirse o acompañarse unas a otras. Tales asociaciones se subordinan a la síntesis necesaria que regula los fenómenos. Las reglas empíricas de la imaginación, y consecuentemente las lingüísticas, se fundan en reglas que brindan la necesaria unidad sintética *a priori* de los fenómenos, cuyo fundamento se halla en la "*afinidad trascendental*" (CRP A 114) que posibilita la representación de condiciones universales necesarias, es decir, leyes. La condición de posibilidad de éstas descansa, en última instancia, "en la unidad trascendental de la apercepción" (CRP A 118), la cual funda las reglas que hacen que "los fenómenos mismos estén efectivamente sometidos a una regla [...], y que en el múltiple de sus representaciones tenga lugar, de conformidad con ciertas reglas, un acompañamiento o sucesión; pues, sin eso nuestra imaginación empírica nunca recibiría nada para hacer, que fuera adecuado a su facultad, y por consiguiente, permanecería escondida en el interior de la mente como una facultad muerta y desconocida para nosotros mismos. Si el cinabrio fuera ora rojo, ora negro, ora ligero, ora pesado; si un ser humano mudara ora en esta figura animal, ora en aquélla; si en el día más largo el campo estuviera / ora cargado de frutos, ora cubierto de hielo y nieve, entonces mi imaginación empírica no tendría ni siquiera la ocasión de recibir en los pensamientos al pesado cinabrio, al tener la representación del color rojo; *o si cierta palabra se asignara ora a esta cosa, ora a aquélla; o, también, si, la misma cosa se nombrara ora de una manera, ora de otra* [DL], sin que imperase en ello cierta regla a la cual los fenómenos estuvieran, ya por sí mismo, sometidos, entonces no podría tener lugar ninguna síntesis empírica de la reproducción." (CRP A 100s). La extensión de la fundamentación de la función semántica de los conceptos puros al lenguaje tiene un segundo resultado, producto de establecer la fundamentación la unidad empírica de la conciencia del funcionamiento lingüístico en la unidad objetiva de la apercepción: la posibilidad de referencia de los conceptos puros *a priori* es la condición de posibilidad de las referencias empíricas entre palabras y cosas. De este modo, puede entonces, establecerse que *la deducción proporciona un fundamento a la función semántica del lenguaje en general*, lo cual permite sugerir que la posibilidad de referencia de los conceptos *puros a priori* ofrece el principio arquitectónico orgánico desde el cual se desarrollan las formas de

lenguaje. La justificación de “*la deducción proporciona un fundamento a la función semántica del lenguaje en general*” se construye, pues, sobre la consecución del fin de la argumentación de la deducción.

En el resumen final con el cual concluye la deducción, Kant sostiene que la deducción “Es la exposición de los conceptos puros del entendimiento (y con ellos, de todo el conocimiento teórico *a priori*), como principios de la posibilidad de la experiencia” (CRP B 168). Según Caimi el texto alude al nuevo método de pensamiento inspirado en la revolución copernicana. La deducción no es sino la consecución de esta inversión copernicana del nuevo método de pensamiento; la deducción demuestra “que las categorías tienen una relación necesaria con los objetos de la experiencia porque las categorías son principios de la experiencia de los objetos” (KBD, 121). Con ello se abre la posibilidad de considerar la implicación de este cambio *específicamente respecto de la función semántica de los conceptos puros y el lenguaje en general*. La inversión copernicana del nuevo método de pensamiento consiste, como se ha señalado, en que el enriquecimiento sintético del principio de la apercepción impulsa el desarrollo del argumento de la deducción. Su aplicación a la idea vertebral de la misma, la idea de que las *categorías* no son conceptos vacíos, sino que *se refieren a objetos*, muestra que *la referencia debe ser comprendida en doble sentido*: del concepto al objeto y del objeto al concepto. Este segundo sentido de la relación puede verse comprendido en la afirmación de que “todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso*” (CRP B 132). Precisamente, tal como dijimos, señala Caimi “la mutua dependencia de la identidad del Yo y de la síntesis de representaciones, puesto es precisamente la síntesis de lo múltiple lo que hace posible el pensamiento de la identidad” (KBD, 28); sin esta síntesis no es posible pensar la identidad continua de la autoconciencia. De este modo el fundamento de la función semántica del lenguaje *se articula en el principio mismo de la apercepción*: “Este condicionamiento recíproco (en virtud del cual la identidad de la conciencia es posible solamente a través de la síntesis de una diversidad y la síntesis es posible solamente por medio de la unidad provista por el Yo) es a la vez el fundamento y la demostración del Principio de apercepción” (KBD, 29). La revolución copernicana respecto de la función semántica consistiría en remitir la referencia de los conceptos puros a la unidad originaria indicada por el principio de apercepción para que éstos puedan referirse *necesariamente* a objetos. Sin esta unidad originaria no hay objeto, ni posibilidad de referencia, ni de sentido y significado de los conceptos, ni tampoco de su extensión a la función semántica al lenguaje.

De este modo el análisis de Caimi de la deducción en la versión B abre, como resultado de la argumentación de la deducción, una vía de justificación a la función semántica del lenguaje en general. Con ello muestra una forma propia de investigar la *Crítica de la razón pura* en la medida en que ésta “alberga un considerable potencial para la filosofía del lenguaje”⁴¹. La explicación que provee dicho análisis de la deducción trascendental, siguiendo la argumentación en el texto mismo de Kant en su conjunto, permite comprender los fundamentos de, siguiendo la idea de la lógica trascendental, un enfoque trascendental en semántica articulado en la propia terminología y conceptualización de Kant. Así, por ejemplo, entre sus aportes se halla el de justificar desde dicha perspectiva trascendental la posibilidad de una diferenciación conceptual *ya en* la argumentación de Kant entre *sentido* como “una legítima referencia [de las categorías] a objetos posibles” y *significado* como “una relación a objetos reales” (KBD, 71).

⁴¹ Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, 2^o durchgesehene Auf., Munich, C.H.Beck, 2004, p. 68s.

4. Lenguaje y método transcendental

Al tomar *como objeto temático* de consideración la relación entre las representaciones con las fuentes de conocimiento, sensibilidad y entendimiento, a través del concepto de reflexión el método transcendental se construye en una gradación metareflexiva que se continúa, también de modo *temático explícito*, en el nuevo paso que da la teoría transcendental del método. Desde este nuevo e integrador punto de vista la *crítica* de la razón pura⁴² provee la determinación del alcance del valor cognoscitivo del empleo de palabras y proposiciones desde el punto de vista de la metodología transcendental. y con ello indica una argumentación inscripta respecto del lenguaje en tanto muestra: a) el valor de conocimiento de las palabras como signos en *conocimiento* filosófico frente a los signos del conocimiento matemático; y b) frente a la forma de proveer significado en la construcción matemática, las condiciones del posible significado de las proposiciones filosóficas.

En la introducción a la teoría transcendental del método Kant define la tarea a realizar en esta segunda parte de la *Crítica de la razón pura* como “la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura” (CRP B 735). El presente capítulo subraya que en este contexto “*La disciplina de la razón pura en el uso dogmático*” (CRP B 740) contiene una argumentación expresa que consiste en la determinación metodológico-transcendental del empleo de palabras y proposiciones en filosofía. Intento con ello mostrar la articulación y alcance de dicha argumentación en el texto⁴³ indicado y mostrar que y como esta argumentación es relevante para el tema y el problema de una filosofía del lenguaje en Kant.

La comparación del conocimiento con un edificio, que abre la teoría transcendental del método es decisiva en tanto por medio de ella se determina el objeto como tal con el cual ésta, por contraposición a la doctrina transcendental de los elementos, se ocupa, es decir, con “el conjunto de todos los conocimientos de la razón pura y especulativa” (CRP B 735). Mientras la teoría de los elementos se refiere a este conjunto como a los materiales del conocimiento de la razón pura y especulativa, la teoría transcendental del método enfoca el plan o diseño en el cual éstos se proyectan (cf. CRP B 735). De este modo, la *Crítica de la razón pura* reflexiona sobre este concepto como una totalidad; con ello ella tiene como objeto la determinación del “uso del entendimiento” “desde un punto de vista transcendental” (CRP B 736). Así la teoría transcendental del método debería contribuir a la superación de “la confusión de las lenguas” (CRP B 735) que caracterizara la metafísica dogmática precedente y, de este modo, proporcionar lo que usualmente brinda la “lógica práctica” (CRP B 736). De esta forma la teoría transcendental del método “como la otra parte de la lógica” (*Lógica*, EA IX, 139), se inscribe en la tarea transcendental del método y tiene, como la lógica, un carácter normativo, ya que en ella la pregunta es por “reglas no contingentes, sino necesarias; [reglas] no según las cuales pensamos, sino *debemos* [DL] pensar.” (*Lógica*, EA IX, 14). Precisamente la disciplina como “legislación” (CRP B 739) es el punto de partida en la estructuración de las cuatro tareas principales asignadas en la doctrina del método. En tanto disciplina de la razón pura tiene su origen en la contraposición entre el impulso a juzgar y “las limitaciones de nuestro conocimiento posible” (CRP B 737). La manera inmediata que tiene la disciplina para limitar el empleo de la razón es por medio de los juicios negativos, cuyo carácter negativo no se refiere a la forma lógica, sino a su posible contenido; estos juicios tiene como finalidad “solamente la de *impedir* el *error*” (CRP B 737); acorde a ello, la disciplina es “legislación negativa” (CRP B 739). El contenido, al cual se refiere la disciplina de la razón pura, es precisamente *ella misma* y ella debe limitarse a sí misma para protegerse de la posibilidad de caer en un juego frívolo “con ficciones en lugar de conceptos, y con *palabras en lugar de cosas* [DL]” (CRP B 738). Este

⁴² Es decir, la acción teórica y cognoscitiva de ejercer la crítica en los términos teóricos propuestos por Kant.

⁴³ La relación entre matemáticas y filosofía en este contexto, incluyendo las diferencias entre ambos métodos, ha sido detalladamente estudiada en: Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*, Berlín – Nueva York, W. De Gruyter, 1995.

peligro se agudiza particularmente en el empleo transcendental de la razón pura “según meros conceptos” (CRP B 739), puesto que en esta caso la razón no recibe apoyo ni de la intuición empírica ni de la intuición pura. De este modo la tarea negativa que tiene que llevar a cabo la disciplina se ordena claramente en el propósito general de que “toda la filosofía de la razón pura sólo tiene por ocupación esta utilidad negativa” (CRP B 739). A su vez, puesto que la disciplina se contrapone a un “sistema de engaños” (CRP B 739), debe erigir frente a ello un “sistema, por decirlo así, de la cautela y del examen de sí” (CRP B 739) y, con ello, “dirijo la disciplina de la razón pura, no al contenido, sino tan sólo al método del conocimiento del conocimiento por razón pura.” (CRP B 740). La indicación de que la expresión “disciplina” sólo es empleada en sentido negativo (CRP B 738 nota) confirma que ésta recibe una dimensión teórica precisa en el contexto de la metodología transcendental. Justamente el nuevo marco teórico lógico-transcendental, por oposición al marco meramente lógico-formal usual hasta el momento para la metodología, le adjudica a la disciplina una muy determinada función teórica: *la legislación del empleo de la razón pura*. Este marco teórico así definido por la doctrina del método, esto es, cómo es posible el conocimiento *a priori* por razón pura y cuáles principios tiene tal conocimiento contiene la cuestión de la legislación del empleo de palabras y proposiciones transcendentales, con las cuales la razón pura debe proceder en filosofía.

4. 1. Empleo de signos en matemática y en filosofía

La diferencia metodológica fundamental, que la razón pura muestra entre el empleo intuitivo en la “construcción de los conceptos”, propio de la matemática, y el empleo discursivo “según conceptos”, que caracteriza a la filosofía *incluye la comparación entre ambos métodos respecto del empleo de signos*. Esta diferencia se muestra en la explicación del empleo de los caracteres algebraicos en la matemática en tanto este empleo se inscribe en la forma del conocimiento puro que posibilita la construcción del concepto en la intuición pura. Construir un concepto quiere decir “exhibir *a priori* la intuición que le corresponde” (CRP B 741). Con ello la diferencia fundamental entre matemática y filosofía respecto de la forma del método queda determinada a través del hecho de que la primera puede apoyarse en la intuición pura, mientras que la filosofía no: “El conocimiento *filosófico* es el *conocimiento racional* por *conceptos*; el matemático [es el conocimiento] por *construcción* de los conceptos.” (CRP B 741). Para exhibir *a priori* la intuición que le corresponde la construcción de un concepto necesita una intuición no empírica, que debe cumplir con la siguiente doble condición. En tanto intuición debe, en primer término, poder “ser dada por un único objeto” (CRP B 47) y, en segundo lugar, en tanto construcción de un concepto, es decir de una representación general “debe expresar, en la representación, validez universal con respecto a todas las intuiciones posible que hayan de estar bajo ese concepto” (CRP B 741). En la geometría el concepto puede ser exhibido *a priori* “mediante mera imaginación en la intuición pura” (CRP B 741). En este caso la figura individual trazada expresa la universalidad del concepto, porque apunta “solo a la acción de construcción del concepto” (CRP B 742). La acción de la construcción comprende la totalidad de las posibles instancias del concepto de forma tal que el conocimiento matemático puede determinar lo universal en lo particular. Frente a ello el conocimiento filosófico sólo puede considerar lo particular sólo en lo universal. La diferencia esencial entre ambos tipos de conocimiento “no se basa en la diferencia de la materia [...], ni [en la diferencia] de sus objetos” (CRP B 742), sino que descansa en la *forma* del conocimiento. Es la forma del conocimiento matemático la que determina que éste sólo pueda referirse a la cantidad, puesto que solamente el concepto de cantidad permite ser construido (cf. CRP B742). Conceptos de cualidades o relaciones, como el concepto de causa, puede hacerse intuitivos sólo en ejemplos empíricos tomados de la experiencia, no pueden en cambio ser exhibidos *a priori* en la intuición pura (cf. CRP B 743). En este caso el método del conocimiento filosófico debe, en razón de su forma, mantenerse en el concepto universal, mientras que el método matemático en razón de su forma *a priori* puede exhibir *in concreto*, es decir puede construir aquello que debe valer universalmente para el concepto (cf. CRP B744s).

El papel que el uso de signos asume en cada uno de los empleos de la razón pura se hace explícito como objeto del análisis a través de la ampliación de la construcción matemática

de la geometría al álgebra. La construcción matemática de los conceptos no se limita a la construcción geométrica sino que se refiere también a la construcción aritmética y algebraica. La matemática construye no solamente cantidades (*quanta*), sino también la cantidad como tal (*quantitatem*), donde se abstrae completamente de la índole del objeto. También el álgebra se funda en una construcción en la intuición pura que, sin embargo, es distinta a la geométrica. En el álgebra no se trata de objetos particulares sino de determinaciones abstractas de la cantidad, pero también aquí quien posibilita la operación es la intuición pura. En el caso del número esta operación es la conjunción de unidades por medio de la cual estas cantidades se producen. Este procedimiento se constituye en dos pasos. Primero se procede a la “notación para todas las construcciones de cantidades en general (números), como para la adición, substracción, etc.”; segundo, y, en segundo término “luego de haber caracterizado también el concepto universal de las cantidades de acuerdo con las diversas relaciones de éstas, [este procedimiento] exhibe en la intuición, según ciertas reglas universales, toda operación por la cual la cantidad es generada y modificada” (CRP B 745). También en el álgebra el concepto es construido, pero no de manera ostensiva (es decir, mostrando directamente *in concreto* cómo el objeto es generado), sino de modo *simbólico* o *característico* (es decir, sólo exhibiendo las relaciones como tales entre cantidades); la matemática en el álgebra “allí donde una cantidad ha de ser dividida por otra, pone los *caracteres* [DL] de ambas juntos, según la forma que caracteriza a la división, etc.; y así, por medio de una *construcción simbólica* [DL], llega tan bien como [llega] la geometría siguiendo una [construcción ostensiva o geométrica (de los objetos mismos), hasta allí donde el conocimiento discursivo por medio de meros conceptos nunca podría llegar” (CRP B 745). Tanto en la construcción ostensiva como en la construcción característica se trata de una construcción sintética, la cual es necesaria como fundamento para las demostraciones en aritmética y álgebra (cf. CRP B 744s.). La ampliación de la construcción matemática por el álgebra hace posible la comparación entre el empleo de signos en el método matemático y el empleo de palabras como signos en el conocimiento filosófico. Ambos son *diferentes pero paralelos* y la explicación de Kant del empleo de signos en el álgebra explica, a su vez, el lugar teórico del empleo de palabras en filosofía. Partiendo de este paralelismo en el contexto de la teoría trascendental del método y consideradas desde el punto de vista específico de su empleo conforme a la razón pura las palabras llegan a ser entonces *instancias* (*token*) dentro de este empleo. Por esto la diferencia entre las palabras por un lado y los caracteres o signos matemáticos, por el otro, no radica en que ambos sean distintos tipos de signos en sí mismos (en el caso de que esto fuera posible), sino en que ambos tipos de signos *están incluidos y funcionan en empleos diferentes de la razón pura*, uno intuitivo, el otro discursivo.

4. 2. El empleo de signos y proposiciones y la teoría trascendental del conocimiento

La diferencia metodológica del empleo de signos y proposiciones en matemática y filosofía se halla en el núcleo teórico de la teoría trascendental del conocimiento. El doble empleo, intuitivo y discursivo, de la razón pura tiene su raíz en lo que se pone de manifiesto en la “tesis nuclear de la teoría kantiana del conocimiento humano”⁴⁴, la cual en su formulación en la doctrina del método dice: “Todo nuestro conocimiento se refiere, en último término, a intuiciones posibles; pues sólo por intermedio de éstas es dado un objeto.” (CRP B 747). En esta tesis nuclear se halla el fundamento de la diferencia entre ambos métodos: “De acuerdo con las doctrinas fundamentales transcendentales expuestas más arriba, esta *causa* [DL] está clara. No se trata aquí de proposiciones analíticas, que pudieran ser generadas por mero análisis de conceptos [...]; sino de [proposiciones] sintéticas, y tales, que sean conocidas *a priori*.” (CRP B746). En el caso de un triángulo, lo que se puede decir analíticamente de su concepto es sólo su definición; pero en la geometría de lo que se trata es de ir más allá de ello y llegar a conocer “propiedades que no residen en este concepto, pero que sin embargo pertenecen a él” (CRP B 746). Propositiones sintéticas universales pueden llegar a producirse

⁴⁴ Heinz Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlín – Nueva York, W. de Gruyter, 1966–71, p. 663. Cf. CRP B 33.

solo a partir de su fundamento en la intuición pura por medio del método matemático, es decir aquí, por medio de añadir en la intuición pura “lo múltiple que pertenece al esquema de un triángulo en general, y por tanto [pertenece] al concepto de él” (CRP B 746). Las palabras como signos del conocimiento filosófico carecen de esta posibilidad de designar la construcción de un concepto en la intuición pura; para ellas solo queda la posible apoyatura de la intuición empírica que no puede proporcionar proposiciones universales y necesarias. En el caso del empleo de palabras como signos “yo podría descomponer mi concepto empírico del oro, sin ganar con ello nada más que el poder enumerar todo lo que pienso efectivamente en esta palabra; con lo cual, ciertamente, ocurre un perfeccionamiento lógico en mi conocimiento, pero no se adquiere ningún aumento ni añadido.” (CRP B 749). A su vez, para hacer progresos en el conocimiento empírico dice Kant “tomo la materia que se presenta con ese nombre, y realizo con ella observaciones que me darán diversas // proposiciones sintéticas, aunque empíricas.” (CRP B 749s). De este modo, la determinación del valor de conocimiento del empleo de palabras se deriva de su limitación respecto de la posibilidad de designar una construcción de conceptos por razón pura; esta posibilidad caracteriza sólo al empleo de los signos en matemática. El empleo de palabras como signos en el conocimiento filosófico sólo puede ser referido a la intuición empírica y su valor de conocimiento es sólo empírico. De forma tal que *la diferencia entre el empleo de signos intuitivo y discursivo en el empleo de la razón pura se deriva del núcleo teórico mismo de la teoría transcendental*. Sobre esta base la disciplina determina, tal como hemos visto, lo que las palabras en el empleo de la razón pura *no* pueden realizar y, como veremos a continuación, cuál es el alcance y límite de lo que *sí* pueden proporcionar las proposiciones transcendentales en el empleo de la razón pura.

La imposibilidad de construir en la intuición pura es simultáneamente el punto de partida del método propio del empleo de la razón pura en la filosofía, es decir, el empleo discursivo cuyo resultado son las proposiciones transcendentales. Aunque al uso discursivo por conceptos de la razón pura le falta la condición de todo conocimiento sintético, la filosofía no se restringe a proposiciones analíticas. A la filosofía le queda la posibilidad de formular proposiciones legítimas en la medida en que puede lograr, a través de su empleo de la razón pura, una síntesis transcendental propia. Esta síntesis transcendental se produce “por meros conceptos, [...] pero que nunca concierne más que a una cosa en general, bajo qué condiciones la percepción de ella podría pertenecer a la experiencia posible.” (CRP B 747), en otras palabras: el conocimiento filosófico sólo puede alcanzar proposiciones sintéticas *a priori* acerca de las cosas, pero sólo con la condición de que la percepción de éstas pueda pertenecer a una experiencia posible⁴⁵.

Sólo la forma de los fenómenos, espacio y tiempo, es dada como intuición *a priori*, pero la materia de los fenómenos sólo puede ser dada en la percepción y por medio de ello *a posteriori*; así: “El único concepto que representa *a priori* ese contenido empírico de los fenómenos es el concepto de *cosa* en general” (CRP B 748). De aquí se sigue que en este caso el concepto puede respecto del conocimiento sintético *a priori* del objeto “suministrar nada más que la mera regla de la síntesis de aquello que la percepción pueda dar *a posteriori*, pero nunca puede suministrar *a priori* la intuición del objeto real, porque ésta necesariamente debe ser empírica.” (CRP B 748). Conforme a ello resulta la determinación de las proposiciones transcendentales, éstas: a) son “proposiciones sintéticas que se refieren a cosas en general cuya intuición no puede nunca ser dada *a priori*” (CRP B 748), b) “nunca puede ser dadas *a priori* mediante construcción de conceptos, sino solamente por conceptos.” (CRP B 748), c) “contienen tan sólo la regla según la cual se debe buscar empíricamente cierta unidad sintética de aquello que no puede ser representado intuitivamente *a priori* ([la unidad] de las percepciones).” (CRP B 748s), y d) “no pueden exhibir *a priori*, en un caso cualquiera, ninguno de sus conceptos, sino que lo hacen solamente *a posteriori*, por medio de la experiencia, la cual llega a ser posible sólo de acuerdo con aquellos principios sintéticos” (CRP B 749). El lugar teórico de las proposiciones transcendentales es pues determinado por medio de una doble delimitación con respecto a la *referencia a una posible intuición*: ésta no puede ser meramente empírica, sino que debe ser *a priori*, sin que sea el resultado de una construcción.

⁴⁵ Según Heimsoeth; *Ibíd.*, p. 662. Cf. CRP B 747.

El empleo de las proposiciones transcendentales en filosofía en tanto empleo de la razón pura tiene en común con el empleo de ésta en matemática la universalidad del conocimiento y su producción *a priori*; en el desarrollo ambos procedimientos de la razón pura son sin embargo muy diferentes (cf. CRP B 751). La diferencia radica en que en el fenómeno en el cual nos son dados todos los objetos hay un doble aspecto: “la forma de la intuición (espacio y tiempo) que puede ser conocida y determinada enteramente *a priori*, y la materia (lo físico) o el contenido, que significa un *algo* que se encuentra en el espacio y en el tiempo, y que por tanto contiene una existencia, y corresponde a la sensación.” (CRP 723/B 751). En el empleo de la razón a través de la construcción del concepto, puesto que en el espacio y tiempo los objetos, en tanto se los considera como cantidades, son producidos por una síntesis homogénea, uno puede determinar los conceptos en la intuición *a priori*. Por el contrario a través del empleo transcendental de la razón “no podemos tener, *a priori*, nada más que conceptos indeterminados de la síntesis de posibles sensaciones, en la medida que ellas pertenezcan a la unidad de la apercepción (en una experiencia posible).” (CRP B 751). Éste es empleo de la razón por conceptos, en este caso los fenómenos sólo pueden ser puestos bajo conceptos respecto de contenidos reales y “no pueden ser determinados [...] de otro modo que empíricamente, es decir, *a posteriori* (pero de acuerdo con aquellos conceptos, [entendidos] como reglas de una síntesis empírica)” (CRP B 751). De este modo la argumentación de la disciplina, sobre la base del fundamento de la teoría transcendental del conocimiento, determina lo que pueden brindar las proposiciones transcendentales. *El fundamento de la diferencia entre el uso intuitivo de la razón pura y el uso discursivo es por consiguiente también el fundamento del límite y alcance del empleo de las proposiciones transcendentales.* En la medida en que la filosofía no tiene la posibilidad de construir en la intuición pura no puede, ni debiera, imitar lo que la matemática puede llevar a cabo con relación a sus elementos constitutivos: definiciones, axiomas y demostraciones.

4. 3. El empleo de palabras y proposiciones en filosofía y el método de la matemática

La comparación con aquello sobre lo cual reposa la “rigurosa exactitud de la matemática” (CRP B 754), definiciones, axiomas y demostraciones, se pone de relieve a través de la contraposición entre el proceder de la matemática en cada uno de estos tres casos y el de la filosofía respecto de sus conceptos, proposiciones y pruebas. El núcleo teórico de la teoría transcendental del conocimiento, que, como vimos, fundamenta la diferencia metodológica del empleo de signos y proposiciones en matemática y filosofía se aplica ahora, como desarrollo de la metodología transcendental, siguiendo la guía de las tres partes constitutivas de la matemática mencionadas. En esta triple contraposición, en la cual la argumentación respecto del diferente empleo de signos y proposiciones va (en forma paralela a la serie: concepto, juicio y razonamiento) de la operación de conceptos en la definición, pasando por la constitución de los axiomas o principios, a las demostraciones, el fundamento de la diferencia entre ambas formas de empleo de la razón pura respecto de la posible construcción en el intuición pura *a priori* es reforzado y expresamente mostrada la discursividad de la razón pura en tanto conocimiento filosófico frente al carácter intuitivo de la razón pura matemática.

En el análisis de las *definiciones* se muestra en forma explícita la perspectiva metodológico-transcendental respecto del operar con palabras en tanto signos del conocimiento filosófico. Dicha perspectiva se muestra en tanto el análisis va más allá de una consideración lógico-formal. *Solamente* desde un punto de vista metodológico-transcendental tiene sentido la caracterización de los cuatro casos analizados que parte de la clasificación de los conceptos en empíricos o puros y dados o producidos. De los cuatro casos analizados en el texto, dos son relevantes para nuestra argumentación: el caso en el cual los conceptos son *empíricamente dados* y el caso en el cual los conceptos son *pensados a priori arbitrariamente*. La condición general de la definición establece que ésta consiste en “exponer originariamente el concepto detallado de una cosa, dentro de los límites de él” (CRP B 755). Cuando los conceptos son dados a través de la experiencia, puesto que en un concepto empírico “tenemos sólo algunas notas de cierta especie de los objetos de los sentidos, nunca es seguro si con la *palabra* [DL] que designa el mismo objeto no se piensan una vez más notas de él y otras veces menos.” (CRP B 755s.).

En este caso el concepto jamás puede hallarse entre límites seguros pues las notas se hallan en movimiento y se emplean con fines de servir de diferenciación suficiente en el empleo sin alcanzar la demarcación precisa del concepto (cf. CRP B 756). En este caso “La palabra, con las pocas notas ligadas a ella, es sólo una *denominación* de la cosa, y no un concepto de ella; y por tanto la presunta definición no es otra cosa que una *determinación de la palabra* [DL].” (CRP B 756). Conforme a todo ello los conceptos empíricos sólo pueden ser explicados, pero no definidos. Tampoco puede darse una definición de los conceptos dados *a priori* (cf. CRP B 756s.), así como tampoco de los conceptos dados pensados arbitrariamente (cf. CRP B 757). El único caso en el cual el concepto puede ser definidos en sentido estricto es cuando los conceptos son pensados arbitrariamente pero *a priori*; es decir, cuando “contienen una síntesis arbitraria que pueda ser construida *a priori*” (CRP B 757). Sólo la matemática tiene definiciones, pues en este caso el objeto pensado por medio de la síntesis arbitraria es exhibido “también *a priori* en la intuición” (CRP B 757). En este caso la explicación del concepto no es derivada del objeto, sino que el concepto sólo contiene sólo lo que le ha sido dado por dicha explicación (cf. CRP B 758). Y puesto que en este caso “como el concepto es dado, ante todo, por la definición, resulta que él contiene solamente lo que la definición pretende que sea pensado por medio de él.” (CRP B 759). En consecuencia, las definiciones matemáticas construyen los conceptos sintéticamente, mientras que las definiciones matemáticas “son producidas sólo analíticamente por descomposición (cuya integridad no es apodícticamente cierta)” (CRP B 758) de conceptos dados. Por ello en filosofía las definiciones no pueden ser dadas al comienzo, ya que no se dispone de una intuición *a priori*. En el comienzo la filosofía sólo tiene algunas notas del concepto y, en el mejor de los casos, puede proporcionar una definición recién al concluir la investigación.

Los *axiomas* son “principios sintéticos *a priori* que son inmediatamente ciertos” (CRP B 760). El fundamento de la posibilidad de los axiomas en la matemática también depende de la posibilidad de la construcción en la intuición. La posibilidad de ser exhibidos intuitivamente es condición de posibilidad de los axiomas. La matemática es capaz de enlazar *a priori* e inmediatamente en la intuición predicados del objeto; es decir, puede por medio de una construcción del concepto en la intuición generar principios intuitivos. Se puede enlazar conceptos sintéticamente cuando se tiene “un tercer conocimiento mediador” (CRP B 760). Puesto que la filosofía no es más que el conocimiento racional por conceptos, en ella no se encontrará ningún principio que merezca el nombre de axioma, “Los principios son intuitivos o discursivos. Los primeros pueden ser exhibidos en la intuición y se denominan axiomas (*axiomata*), los segundos sólo pueden ser expresados por medio de conceptos y pueden ser denominados *acroamata* (*acroamata*).” (*Lógica*, EA IX, 110). Ambos son distintos: “Los principios discursivos son [...] enteramente diferente de los intuitivos, es decir, de los axiomas. Aquéllos requieren siempre además una deducción, de la cual los últimos pueden prescindir enteramente” (CRP B 761).

En cuanto a las *demostraciones* el fundamento de la argumentación es también lo que la matemática puede producir. También con respecto a ellas lo que está en juego es, como en los casos anteriores, que sólo la matemática puede apoyarse en construcciones en la intuición pura. El carácter intuitivo de las demostraciones se afirma ya en la misma definición de demostración: “Sólo una prueba apodíctica, en la medida en que es intuitiva, puede llamarse demostración” (CRP B 762). Kant confirma esta determinación con la misma significación de la palabra “según la cual demostrar (*ostendere, exhibere*) quiere decir tanto como [...] exhibir su concepto en la intuición” (CFJ B 343). Por ello a partir de fundamentos *a priori* la filosofía “por cierto puede probar, pero no demostrar” (CFJ B 343), en este sentido demostrar no significa una prueba formalmente correcta sino una forma de mostrar. Por otra parte la matemática contiene en forma excluyente demostraciones, porque deriva sus conocimientos de la construcción de conceptos en la intuición *a priori* y, de este modo puede dar lugar a una “certeza intuitiva, es decir, evidencia” (CRP B 762). Esta construcción incluye el procedimiento algebraico: “el procedimiento del álgebra con sus ecuaciones, a partir de las cuales ella, por reducción, produce la verdad juntamente con la prueba, es una *construcción*, si bien no geométrica, sí empero *característica*, en la cual, *al exponer los signos*, se exponen en la intuición los conceptos, principalmente los de la relación de cantidades” (CRP B 762) Este

procedimiento asegura que “se preservan de errores todos los raciocinios poniendo a la vista cada uno de ellos” (CRP B 762). Frente a ello el conocimiento filosófico sólo puede examinar lo universal *in abstracto*; no puede disponer de la seguridad, propia del método matemático, que resulta de examinar lo universal *in concreto*, gracias a lo cual “se hace visible cualquier paso errado” (CRP B 763). Por esta razón denomina Kant las pruebas propias del conocimiento filosófico “pruebas *acroamáticas* (discursivas), porque se guían *sólo por meras palabras* [DL] (por el objeto en los pensamientos), y no *demostraciones*, las cuales, como ya la expresión lo indica, se desarrollan en la intuición del objeto” (CRP B 763). Por consiguiente las pruebas en filosofía no pueden conducir nunca a una evidencia intuitiva.

La contraposición entre empleo de palabras en filosofía y empleo de caracteres en matemática, en la medida en que ambos identifican respectivamente los diferentes procedimientos del *empleo discursivo* de la razón pura y el *intuitivo* de la razón pura desde el punto de vista de la exactitud rigurosa del conocimiento matemático, arroja como resultado que la filosofía no es capaz de proporcionar definiciones, axiomas o demostraciones en el sentido de la matemática. La filosofía no puede exhibir el concepto en la intuición *a priori*, “ya sea en el demostrar o, ya en el mero definir” (CFJ B 343). En cada uno de estos tres casos la exactitud de la matemática reposa en la posibilidad de la exhibición en la intuición pura. En la medida en que la filosofía no puede construir por conceptos debe evitar proceder como si ello fuera posible. En este caso su resultado es un dogma, es decir, “Una proposición directamente sintética a partir de conceptos” (CRP B 764). Es decir, la filosofía debe reconocer sus límites y reconducir sus conceptos a un más “modesto, pero sólido [auto]conocimiento” (CRP B 763). De modo tal que, la razón pura en sus “ensayos transcendentales” (CRP B 763) debe, con respecto a las conclusiones que saca, examinar con cuidado su proceder para establecer si los principios que fueron determinados como premisas necesitan aún una determinación ulterior o si, más aún, sencillamente deben ser cambiados (cf. CRP B 764). La contraposición de ambas formas de empleo de la razón pura muestra también lo que el método de la filosofía *no es*. La matemática puede sostenerse en la intuición pura, la filosofía no. Esta diferencia es fundamental y vuelve imposible seguir el método matemático en filosofía. Puesto que el empleo filosófico de la razón pura no cuenta con este fundamento su método es discursivo y sólo dentro de esta delimitación el empleo filosófico de la razón pura puede determinar conceptos, establecer principios y llevar a cabo pruebas.

4. 4. Alcance y límite del empleo de palabras y proposiciones transcendentales

La legislación crítica planteada por la disciplina de la razón pura es parte de la doctrina del método de la razón pura. La disciplina, en tanto *regula negativamente* el empleo dogmático de la razón pura, contiene una legislación expresa respecto del empleo de signos y proposiciones transcendentales en dicho empleo. Es decir, la argumentación de la disciplina de la razón pura en el empleo dogmático muestra también *de forma expresa la determinación metodológico-transcendental del empleo de palabras y proposiciones transcendentales en filosofía*. Tomando en cuenta lo mostrado hasta aquí dicha argumentación referida a dicho empleo, siguiendo el texto visto, puede ser caracterizada en forma resumida a través de lo siguiente.

1. La disciplina como parte de la metodología transcendental regula “desde un punto de vista transcendental” (CRP B 736) el empleo de palabras y proposiciones en el empleo de la razón pura. Se origina en el hecho de que la razón pura está expuesta al peligro de caer en una confusión entre palabras y cosas (cf. CRP A 710/B 738) y, en ese caso, de proceder “según meros conceptos” (CRP B 739). El objeto de la teoría transcendental del método es, a su vez, “el conjunto de todos los conocimientos de la razón pura y especulativa” (CRP B 735) desde el punto de vista de su posible plan o proyecto (cf. CRP B 735).

2. La legislación que la disciplina establece desde un punto de vista transcendental para la filosofía respecto del empleo de signos y palabras es el resultado de la contraposición metodológica de los dos posibles modos de empleo de la razón pura, en matemática y en filosofía. Esto implica una evaluación metodológico-transcendental de la “certeza apodíctica”

(CRP B 741), que la matemática y la filosofía pueden proveer como formas de conocimiento. Sobre esta base se establece específicamente lo que a la filosofía no le es permitido hacer y, consecuentemente, lo que sí puede llevar a cabo.

3. El fundamento de la diferencia en el empleo de signos y proposiciones transcendentales según la razón pura se halla en el núcleo teórico de la teoría transcendental, que en el texto del cual nos ocupamos fuera identificado como referencia posible a la intuición (cf. CRP B 747), necesario carácter sintético *a priori* de las proposiciones, así como posibilidad de la construcción del concepto, es decir, de su exhibición en la intuición *a priori* (cf. CRP 713/B 741).

4. La legislación del empleo de palabras y proposiciones desde un punto de vista transcendental en la filosofía es el resultado de la contraposición con el empleo de signos y proposiciones en el procedimiento de la matemática, particularmente respecto de la construcción, empleo y justificación del valor de conocimiento de definiciones, axiomas y demostraciones (cf. CRP B 754).

5. En tanto empleo de la razón pura la filosofía no debe proceder dogmáticamente con signos y proposiciones. Esto implica que la razón pura no puede ni debe proceder con dogmas, es decir, con proposiciones sintéticas por conceptos (cf. CRP B 764).

6. La legislación del empleo de palabras y proposiciones desde un punto de vista transcendental en el empleo de la razón pura es parte constitutiva del sistema de la razón pura, pero cuyo uso puro “por medio de meros conceptos, es sólo un sistema de la indagación según principios de unidad, [indagación] a la cual sólo la *experiencia* le puede proporcionar materia” (CRP B 766).

7. La argumentación de la disciplina respecto del empleo de signos y proposiciones desde un punto de vista transcendental se halla contenida dentro de la siguiente autolimitación, que es propia del plan metodológico de la tarea crítica: ella debe limitarse a “crítica de la situación de nuestras facultades” (CRP B 766). Precisamente por ello “acerca del método propio de una filosofía transcendental no se puede decir nada aquí (CRP B766). Con ello se muestra de forma expresa el lugar de la argumentación acerca de del empleo de signos y proposiciones desde un punto de vista transcendental, pero simultáneamente también el límite de tal argumentación en tanto forma parte del proyecto crítico.

Considerada en su conjunto y fundada en la teoría transcendental del método esta argumentación: a) muestra desde el punto de vista de la teoría transcendental del método la identificación del empleo de signos en el conocimiento filosófico a diferencia del empleo de signos en la matemática y la identificación del empleo de proposiciones transcendentales a diferencia del empleo de las proposiciones matemáticas; funda estas diferencias en tanto se basa en los fundamentos teóricos y metodológicos del enfoque crítico-transcendental; y c) determina el alcance y límite del empleo de palabras como signos del conocimiento filosófico y de las proposiciones transcendentales desde el punto de vista del empleo de la razón pura. Esta argumentación funda una respuesta negativa a la pregunta inicial de la disciplina de la razón pura en su empleo dogmático respecto de si el método destinado capaz de alcanzar certeza apodíctica puede ser el mismo en matemática y filosofía (cf. CRP B 741). Sobre este fundamento general el resultado de la argumentación de la disciplina muestra respecto del empleo de palabras y proposiciones transcendentales específicamente un doble carácter, negativo y positivo. En tanto conclusión negativa la argumentación sostiene lo que en el empleo de la razón pura no se debe hacer respecto del empleo de signos y proposiciones transcendentales. Pero al mismo tiempo dicha argumentación contiene una breve indicación respecto del empleo de signos y también una fundamentación positiva con respecto al alcance y límite del empleo de las proposiciones transcendentales en la aplicación de la razón pura.

Con respecto al *empleo de palabras* el resultado de la respuesta negativa de la disciplina excluye normativamente la posibilidad de que las palabras en tanto signos en el empleo de la razón pura designen, en la forma en que sí lo hacen los caracteres matemáticos, la exhibición de un concepto en la intuición pura *a priori*, porque las palabras como instancias del conocimiento filosófico *no pueden proporcionar* “un concepto de la cosa” (CRP B 756). La razón pura en su empleo en filosofía está determinada al empleo de signos sensibles para designar sus conceptos, sin que esta designación pueda referirse a la construcción de conceptos en la intuición pura. La imposibilidad de la construcción de conceptos en la intuición pura en el

empleo de la razón pura en filosofía tiene por resultado que este empleo *solo pueda ser discursivo*, es decir, que este empleo tenga lugar “por medio de meros conceptos” (CRP B 745) y en él se deba proceder con palabras, tal como Kant confirma al referirse a las pruebas filosóficas que son discursivas “porque sólo se pueden efectuar por medio de *meras palabras* [DL] (por el objeto en los pensamientos)” (CRP B 763). El empleo de palabras como signos es en consecuencia desde el punto de vista transcendental una característica del empleo no intuitivo, discursivo, de la razón pura. Simultáneamente a esta restricción negativa impuesta por la disciplina se le agrega una indicación positiva establecida por la cultura, la contraparte de la disciplina (cf. CRP B 738). Esta indicación positiva es precisada a través de la recomendación de buscar la expresión adecuada al concepto filosófico “en una lengua muerta y erudita” (CRP B 369)⁴⁶.

Al mismo tiempo la argumentación expuesta en la disciplina excluye la posibilidad de que el empleo de conceptos puros que no tienen una exhibición en la intuición pura como en la matemática puedan por sí mismos ampliar el conocimiento, es decir la argumentación excluye la posibilidad del empleo dogmático de los conceptos puros. También aquí el primer resultado es negativo, pero además, dicha argumentación establece también lo que la razón pura puede y debe proporcionar al emplear *proposiciones transcendentales*. Las proposiciones transcendentales ponen en evidencia el dilema metodológico de la filosofía: para poder justificar juicios sintéticos debe remitir a la intuición, pero por otra parte ellas no tienen a su disposición una intuición pura en la cual pudieran basarse. Por eso no pueden determinar proposiciones sintéticas *a priori* en la intuición pura y solo pueden exhibir principios de síntesis de posibles intuiciones empíricas (cf. CRP B 750). En conformidad con ello este dilema metodológico es respondido del modo siguiente: en su uso especulativo la razón pura puede establecer principios “pero no directamente a partir de conceptos, sino siempre sólo indirectamente, por medio de la referencia de esos conceptos a algo enteramente contingente, a saber, a la *experiencia posible*” (CRP B 765). En este empleo especulativo de la razón pura los conceptos contienen reglas para la síntesis de posibles intuiciones empíricas. Estas proposiciones que no pueden ser dadas *a priori* como en la matemática se fundan en el concepto en tanto éste es “una regla de la síntesis de las percepciones” (CRP /B 750 nota). Pueden exhibir esta síntesis en la medida en que se fundan en el concepto de cosa como tal, el único concepto que puede exhibir *a priori* un contenido empírico del fenómeno (cf. CRP B 748). De esta forma las proposiciones transcendentales pueden proporcionar un conocimiento racional sintético *a priori*, pero sólo en relación con el concepto y *discursivamente*, puesto que no se refieren a “la forma de la intuición (espacio y tiempo) que puede ser conocida y determinada enteramente *a priori*” (CRP B 751), sino a la materia (lo físico) o el contenido “que *significa un algo* [DL] que se encuentra en el espacio y en el tiempo, y que por tanto contiene una existencia, y corresponde a la sensación” (CRP B 751).

Las proposiciones transcendentales se refieren pues a algo, pero este algo es indeterminado. Mientras las proposiciones matemáticas exhiben un conocimiento de objetos determinado, las proposiciones transcendentales sólo pueden conducir a la determinación del objeto en la medida en que les sea dado por la sensación un algo a determinar. Esto marca al mismo tiempo el límite y posible aplicación de las proposiciones transcendentales y con ello la determinación de su significado posible desde la perspectiva metodológico-transcendental. Las proposiciones transcendentales *significan algo* solo indirectamente a través de la *referencia* de los conceptos que son aplicados a la *experiencia posible* (cf. CRP B 765).

De este modo, considerada en su conjunto, la argumentación de la disciplina regula *negativamente* el empleo de signos y proposiciones transcendentales. Pero también establece positivamente condiciones de este empleo en sentido metodológico-transcendental. Dicho brevemente, palabras y proposiciones transcendentales en el empleo de la razón pura pueden ser empleadas en la medida en que se refieran a la experiencia posible. A partir de ello este empleo, continuando con la guía de su contraposición con la rigurosidad del procedimiento

⁴⁶ “Forjar nuevas palabras es una pretensión de legislar en los idiomas, que rara vez acierta; y antes de recurrir a este remedio desesperado, es aconsejable buscar en una lengua muerta y erudita, para ver si en ella no se encuentra este concepto junto con su expresión adecuada” (CRP B 368s).

matemático, se caracteriza por: dejar las definiciones para el final de la investigación, recurrir a una forma indirecta de referencia de sus principios a la experiencia y examinar retroactivamente los principios de los cuales parte la investigación filosófica al punto tal de cambiarlos.

4. 5. El método trascendental como argumento respecto del lenguaje

La argumentación expuesta presenta un caso del planteo metodológico respecto del empleo de palabras y proposiciones desde un punto de vista trascendental. *Ello puede ser justificado desde el punto de vista metodológico-transcendental como tal.* Esto sirve para subrayar su posible valor como *argumentación expresa consistente*. Es decir, la argumentación de la disciplina respecto del empleo de palabras y proposiciones transcendentales se corresponde con el planteo metodológico de la *Crítica de la razón pura* y puede ser considerada como basada en dicho planteo. Esta argumentación está inscripta en la metodología trascendental que, a su vez, es parte de lo que Kant caracterizó como “una ciencia particular, que puede llamarse *crítica de la razón pura*” (CRP B 24). La investigación llevada a cabo por esta ciencia se denominó “crítica trascendental” (CRP B 26). La teoría del método de la razón pura como la parte específicamente metodológica de esta ciencia tiene por objeto “tan sólo al método del conocimiento por razón pura.” (CRP B 740). De este modo el análisis metodológico del empleo de signos y proposiciones transcendentales se halla en el mismo centro de gravedad de *Crítica de la razón pura*, a saber: el análisis de “los *principios* para conocer algo absolutamente *a priori*” (CRP B 24). A su vez se denomina *trascendental* “todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*.” (CRP B 25). Cuando la expresión “manera de conocer” se refiere aquí a “la distinción entre juicios analíticos y sintéticos”⁴⁷ y la determinación fundamental de esta ciencia particular, en tanto tarea universal de la razón pura, consiste en la pregunta “¿Cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?”⁴⁸, el análisis metodológico-transcendental del empleo de signos y de proposiciones transcendentales se ubica en la fundamentación de la referencia a la experiencia posible que ofrece el posible fundamento al carácter sintético de las proposiciones. A ello se agrega que, puesto que esta investigación crítica no persigue la ampliación del conocimiento sino sólo su legitimación, ella es concebida no como “doctrina”, sino solo como “crítica trascendental” (CRP B 26). Esta restricción hace posible la precisión de que la *Crítica de la razón pura* “es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma” (CRP B XXII); si bien como tal “sin embargo traza todo el contorno de ella, tanto en lo que respecta a sus límites, como también // [en lo que respecta a] toda la organización interior de ella” (CRP B XXII). En este contexto resulta pues posible determinar la siguiente concatenación respecto del empleo de palabras y proposiciones transcendentales, por un lado, y el planteo trascendental, por otro, en el cual se halla contenido el fundamento de dicha argumentación.

a. El resultado negativo de la disciplina del empleo dogmático de la razón pura se corresponde con la determinación metodológica general de la *Crítica de la razón pura*, cuyo logro es solamente negativo, ella sirve no para ampliar nuestra razón sino sólo para su depuración para mantenerla “libre de errores” (CRP B 25). Esta determinación aportada en la introducción a la segunda edición es complementada en la metodología del siguiente modo: La utilidad mayor, y quizá la única, de toda filosofía de la razón pura, es por consiguiente sólo negativa; a saber ella no sirve, como *organon*, para el ensanchamiento, sino como disciplina, para la determinación de los límites; y en lugar de descubrir verdad, tiene solamente el silencioso mérito de impedir errores. “(CRP B 823).

b. La exclusión establecida por la disciplina de que las palabras como signos del conocimiento en filosofía en su uso discursivo de la razón pura, en tanto constituyen sólo una relación de

⁴⁷ Tillman Pinder, “Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs ‘transzendental’ in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* (A 11f./B 25)”, *Kant-Studien*, 77, 1986, p. 28.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 30.

carácter empírico pudieran designar la exhibición de un concepto en la intuición pura, al modo como lo hacen los caracteres matemáticos se halla en concordancia con y puede ser considerada como fundada en la condición metodológica general de que en el análisis transcendental “no deben introducirse conceptos que contengan nada empírico, o bien, que el conocimiento *a priori* sea enteramente puro.” (CRP B 28).

c. La exclusión de la posibilidad de que el empleo de los conceptos puros, que no tienen una exhibición en la intuición pura como los matemáticos, pudieran por sí mismos producir una ampliación del conocimiento y fundamentaran en el conocimiento filosófico principios como los axiomas en la matemática cuando ellos sólo pueden fundar una referencia indirecta de las proposiciones transcendentales, es decir en general la exclusión de la posibilidad de un empleo dogmático de la razón pura, se halla en concordancia con y puede ser considerada como fundada en la condición metodológica general de que “en el análisis sólo llega hasta donde es preciso para el enjuiciamiento completo del conocimiento sintético *a priori*.” (CRP B 28).

d. También la autolimitación de la disciplina en general en tanto que ella se realiza sólo como una “crítica de la situación de nuestras facultades” (CRP B 766) y en la disciplina no se desarrolla “método propio de una filosofía transcendental” (CRP B 766) se halla en concordancia con y puede ser considerada como fundada en la condición metodológica general de que “A la crítica de la razón pura pertenece[...], todo lo que constituye la filosofía transcendental, y ella es la idea completa de la filosofía transcendental, pero no es, todavía, esta ciencia misma” (CRP B 28).

Por consiguiente la guía conductora y las conclusiones de la argumentación de la disciplina respecto del empleo de signos y proposiciones desde un punto de vista transcendental se hallan en concordancia con y pueden ser consideradas como fundadas en el propósito metodológico general de los principios teóricos de la *Crítica de la razón pura*, particularmente en la medida en que ésta es, como se dijo, comprendida como *método*. La argumentación de la disciplina muestra en consecuencia como la razón pura *debe* proceder con palabras y proposiciones transcendentales desde el punto de vista de las condiciones formales del sistema de la razón pura (cf. CRP B 735s.). De este modo ella establece una *condición metodológico-transcendental* para el empleo de palabras y proposiciones transcendentales en el sistema de la filosofía transcendental.

Conforme a ello la posible conclusión de la argumentación presentada respecto al tema y problema de una filosofía del lenguaje en la filosofía de Kant consiste en que esta argumentación muestra al respecto que hay *un caso de un punto de vista metodológico-transcendental de forma explícita*. La argumentación de la disciplina *no trata del lenguaje como tal*, pero *regula un uso determinado de éste*, es decir, resulta el empleo de palabras y proposiciones transcendentales que son empleadas por razón pura en la filosofía. Entonces, la posible consecuencia de la argumentación tratada es que *esta argumentación es explícita, se funda en el planteo metódico crítico-transcendental y está expresada en la propia conceptualización de dicho sistema*. A partir de ello se puede sugerir la siguiente interpretación. Esta interpretación subraya la consistencia del proyecto metodológico y teórico de la crítica transcendental en tanto tal y su significación para la discusión acerca de la cuestión del lenguaje en la filosofía de Kant. Posibilita, entonces, comprender la relevancia para una reflexión sobre el lenguaje de conceptos, como los de significado, símbolo y comunicación que sí han sido elaborados explícitamente por Kant en el marco del enfoque transcendental.

5. La concepción trascendental del símbolo y la comunicación

“Facultad de juzgar reflexionante estética” es el concepto teórico articulador de la primera parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Dentro de este contexto en el § 59 aparece una de las escasas referencias explícitas al lenguaje en la obra kantiana. A continuación analizaré la significación de la exposición de la facultad de juzgar reflexionante estética para la discusión respecto del tema y problema de una filosofía del lenguaje en Kant. Indicaré cómo en el desarrollo de la facultad de juzgar reflexionante estética, especialmente en los §§ 59 y 60, Kant reflexiona explícitamente sobre el lenguaje desde el punto de vista trascendental. El concepto de *reflexión trascendental* que permite comprender el lugar del lenguaje en la teoría trascendental provee la base para este ulterior desarrollo y la conexión metodológica ente ambas Críticas, precisamente en tanto en esta parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* el lenguaje es considerado en el análisis de la facultad de juzgar *reflexionante*, donde, en el juicio sólo lo particular está dado y lo universal debe ser hallado (cf. CFJ XXVs)⁴⁹. Establecida esta continuidad queda claro que el concepto de “reflexión trascendental” que sirve para indicar la concepción de Kant respecto del lenguaje se construye de una manera progresiva en el transcurso de primera crítica a la última. De acuerdo con ella me propongo a continuación:

- 1) reconsiderar desde este punto de vista algunos aspectos de dos de los conceptos desarrollados por Kant en dicho marco: simbolismo y comunicación, ya que ellos constituyen una pieza clave para determinar la inscripción del lenguaje desde el punto de vista filosófico-transcendental; y
- 2) subrayar el carácter trascendental de esta concepción⁵⁰; ya que con ello lo que en un principio puede aparecer como observaciones relativamente marginales se muestran como elementos de una concepción unitaria; la cual, finalmente, se muestra como una posición filosófica respecto del lenguaje.

5. 1. Esquematismo y simbolismo

La consideración del lenguaje en el § 59 se ubica en el marco de la relación entre concepto e intuición, su inicio indica claramente el problema: “Para exhibir la realidad de nuestros conceptos se exigen siempre intuiciones. Si los conceptos son empíricos, entonces llámanse las intuiciones *ejemplos*; si son conceptos puros del entendimiento, llámanse *esquemas*; si se pide que se exhiba la realidad objetiva de los conceptos de la razón, es decir, de las ideas y ello para el conocimiento teórico de las mismas, entonces se desea algo imposible porque no puede, de ningún modo, darse intuición alguna que les sea adecuada” (CFJ 254).

La determinación teórica del concepto de lenguaje se halla en la mutua relación entre concepto e intuición. Pero precisamente tal es el problema del posible significado de los conceptos. Las formas de procurarles significado a éste son, desde la perspectiva trascendental, el esquematismo y el simbolismo. Tanto el carácter trascendental de la reflexión de Kant como su articulación teórica se muestran particularmente al ubicar esta reflexión, llevada a cabo en la *Crítica de la facultad de juzgar*, en relación con la *Crítica de la razón pura*. En la *Crítica de la razón pura*, precisamente en la deducción trascendental, el

⁴⁹ La importancia de la *Crítica de la facultad de juzgar* para la determinación de la reflexión kantiana sobre el lenguaje ha sido objeto de detenida consideración: Walter Biemel, *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*, Köln, Kölner Universitätsverlag, 1959, pp. 74, 81, y 122; Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1972, pp. 31-71; Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, vol. 4: *Die erste Revolution der Denkungsart*, Frankfurt del Meno, 1968, pp. 465ss., 488ss.; Julián Caravajal Córdón “El lenguaje como problema filosófico y *Crítica del Juicio*”, en Roberto Rodríguez Aramayo - Gerard Vilar (Eds.), *En la cumbre del criticismo*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 46-77.

⁵⁰ Marc-Wogau subraya en general el carácter trascendental de la argumentación llevada a cabo en la *Crítica de la facultad de juzgar*; Konrad Marc-Wogau, *Vier Studien Zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Uppsala, Lundequist, 1938, pp. xi-xii. Esta afirmación puede resultar trivial, pero es uno de los fundamentos que permiten sostener el carácter a su vez trascendental de la perspectiva de Kant respecto del lenguaje.

lenguaje es visto desde la función de unificación de la autoconciencia, como una forma de unificar representaciones. Según esto, las relaciones que se establecen en la conciencia de lenguaje, frente a la unidad objetiva de la autoconciencia, tienen un carácter empírico y contingente. Todo lo contrario ocurre con el concepto de significado en tanto se lo determina a partir del análisis del significado de los conceptos puros. En este sentido el concepto de significado sintetiza la perspectiva transcendental acerca del lenguaje en la *Crítica de la razón pura*. Partimos entonces, tal como lo indica el pasaje citado, de cómo los conceptos pueden alcanzar significado y de la comparación de las dos formas fundamentales de lograrlo: esquematismo y simbolismo.

La teoría kantiana del esquematismo surge, en primer término, como respuesta al problema clásico de la relación entre entendimiento y sensibilidad. El esquematismo es, en tanto producto de la imaginación, el modo de relacionar, en una perspectiva transcendental, entendimiento y sensibilidad. El esquema es “un procedimiento universal de la imaginación” a través del cual “se le suministra a un concepto su propia imagen” (CRP B 179). Ahora bien, el esquematismo comparte con el lenguaje ser un producto de la imaginación y servir como mediación entre entendimiento y sensibilidad, pero como función transcendental muestra su diferencia respecto de él. La doctrina del esquematismo, entonces, si bien no se refiere de modo directo a la concepción del lenguaje en Kant, muestra su determinación del *lugar* que la teoría transcendental le asigna al lenguaje *entre* entendimiento y sensibilidad. Precisamente lenguaje y esquemas son productos de la imaginación, pero éstos, a diferencia de los signos del lenguaje, son el resultado de la imaginación transcendental; mientras que los signos se caracterizan por resultar de la asociación, cuyo carácter es empírico. Los esquemas son formas universales y necesarias de vincular concepto e intuición, la facultad de los signos, por su parte, solo produce asociaciones diversas y contingentes, cuya estabilidad está dada por el hábito. Pero de este modo, por así decir, por contrapartida, la doctrina kantiana del esquematismo indica la reflexión de Kant acerca del lenguaje en perspectiva transcendental. La función de la doctrina del esquematismo para la reflexión acerca del lenguaje puede ser sintetizada del siguiente modo:

- 1) el esquematismo vincula el entendimiento con la sensibilidad. Es, en tanto producto de la imaginación, el modo de relacionar, en una perspectiva transcendental, entendimiento y sensibilidad;
- 2) el esquematismo, al establecer un método de representación en la intuición “análogo” al de la matemática, lleva a plantear una comparación con el procedimiento matemático precisamente como forma de representación en la intuición, donde se relaciona el concepto con el caso particular donde éste se presenta⁵¹;
- 3) en tanto teoría del juicio, el esquematismo es una teoría del empleo de conceptos, es decir, del empleo de reglas. En tanto teoría transcendental del juicio debe poder señalar el caso *a priori*, lo que la caracteriza como tal. Y por ello ofrece el modelo del empleo de reglas en la perspectiva transcendental;
- 4) la doctrina kantiana del esquematismo es una pieza clave en la teoría del significado. En ella se establecen algunas de las condiciones sin las cuales los conceptos carecen de significado;
- 5) en parte por lo dicho, el esquematismo, ya desde las consideraciones críticas de J.G. Hamann y J.G. Herder a la *Crítica de la razón pura*, ha sido visto como el “lugar” de la teoría de Kant donde debía ubicarse la reflexión acerca del lenguaje⁵²;

⁵¹ La interrelación entre el esquematismo, la construcción matemática y la exhibición *a priori* de un concepto en la intuición ha sido analizada en: Alfredo Ferrarin, “Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition”, *Kant-Studien*, 86, 1995, pp. 131-174. Acorde con la perspectiva sostenida en este trabajo, sugiero que precisamente la doctrina kantiana del simbolismo debe ser incluida y considerada en esta interrelación. Ello muestra la articulación de la reflexión de Kant acerca del lenguaje con algunos de los conceptos centrales de la estructura teórica de la filosofía crítica.

⁵² Ambos conciben el esquematismo como el concepto kantiano que, en tanto instancia de mediación entre la sensibilidad y el entendimiento permite comprender la función del lenguaje aun cuando Kant no planteara explícitamente esta equivalencia entre esquematismo y lenguaje. Herder propone una “metacrítica” de la filosofía kantiana, entendiéndolo por tal una crítica de la razón que estaría no

6) del mismo modo, el esquematismo ha sido considerado en la actualidad, junto con la doctrina de las categorías, como un aspecto central de la *Crítica de la razón pura* para la discusión en filosofía del lenguaje y epistemología. El simbolismo, por su parte, desempeña una función semejante al esquematismo, su importancia como concepto teórico se muestra resaltada a través de este paralelismo. Desde el punto de vista de su función mediadora entre concepto e intuición la caracterización que acabamos de hacer del esquematismo se aplica al simbolismo, tal como veremos a continuación.

5. 2. Lenguaje y simbolismo

Concepto e intuición pueden relacionarse, entonces, de diferentes modos según el tipo de concepto del que se trate y de la forma según la cual se brinde intuición al concepto. En el caso del esquematismo al concepto originado en el entendimiento le es dada *a priori* una intuición correspondiente; mientras que en el simbolismo, el concepto originado en la razón no encuentra intuición sensible alguna que pueda corresponderle. Dada esta carencia de una intuición correspondiente que pueda ser subordinada al concepto por medio del esquema, la facultad de juicio procede entonces de una manera analógica. En el procedimiento analógico un concepto es referido a su posible objeto pero, en ausencia de una intuición correspondiente, esta referencia tiene lugar a través de otro concepto al cual sí le es dada una intuición. Este tipo de representación simbólica es intuitiva y no discursiva. Por ello, si bien en ciertas ocasiones Kant emplea el término “símbolo” en un sentido general, aquí aparece en su específica determinación transcendental. Por lo mismo, afirma Kant que “símbolo” en el sentido aquí tratado difiere del “admitido por los lógicos modernos” (CFJ 255), puesto que para ellos símbolos son: “meros caracteres, es decir, designaciones de los conceptos por medio de notas sensibles que los acompañan, y que no contienen nada que pertenezca a la intuición del objeto sino que solo sirven a aquellos de medio de reproducción según la ley de la asociación de la imaginación, por lo tanto, en intención subjetiva; los tales son, o palabras, o signos visibles (algebraicos, y hasta mímicos) en tanto meras *expresiones* para conceptos.” (CFJ 255).

La representación simbólica es, como dijimos, intuitiva. La exhibición intuitiva de una representación puede ser entonces intuitiva en sentido propio o simbólica. Ambas son exhibiciones en todo el sentido del término, esto es, formas de presentar un objeto. Por referirse indirecta pero efectivamente a intuiciones, el procedimiento simbólico es considerado como una forma de “conocimiento intuitivo” que se opone al discursivo; y el símbolo es una forma de exhibición indirecta pero intuitiva⁵³: “Todas las intuiciones que se ponen bajo conceptos *a priori* son esquemas o símbolos de los cuales los primeros contienen exhibiciones directas del concepto, los segundos indirectas. Los primeros hacen esto demostrativamente; los segundos por medio de una analogía (para la cual también se utilizan intuiciones empíricas.” (CFJ 256). Los símbolos contienen exhibiciones indirectas por medio de la analogía. El símbolo adquiere de este modo significado, en relación con lo que puede pensarse a partir de él, a partir

meramente orientada al aspecto formal de la misma sino la determinación de los contenidos que podrían serle propios. Herder lleva a cabo este proyecto en su “metacrítica” de la *Crítica de la razón pura* de 1799; Thomas M. Seebohm “Der systematische Ort der Herderschen Metakritik”, en *Kant-Studien*, 63, 1972, pp. 59-74. Hamann se refiere al lenguaje en relación con la “raíz común” de sensibilidad y entendimiento en su “Metacrítica acerca del purismo de la razón” donde él expone programáticamente su “crítica al criticismo”. Johann G. Hamann, “Metaktirik über den Purismus der Vernunft” (1784), Johann G. Hamann, *Sämtliche Werke* III, Viena, Herder, 1951, pp. 283-289.

⁵³ Según Tzvetan Todorov, Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* modifica el concepto mismo de “símbolo”. Hasta ese momento “símbolo” significaba “o bien un simple sinónimo de una serie de términos empleados (como alegoría, jeroglífico, cifra, emblema, etc.), o bien designaba preferentemente el signo puramente arbitrario y abstracto (los símbolos matemáticos), siendo este segundo sentido corriente especialmente entre los leibnizianos”; Tzvetan Todorov, *Theories du Symbole*, Paris, Seuil, 1977, p. 236. En este contexto “Es Kant que en la *Crítica de la Facultad de juzgar* transforma este uso y conduce la palabra símbolo muy cerca de su sentido moderno. Lejos de caracterizar la razón abstracta, el símbolo pertenece a la manera intuitiva y sensitiva de aprehender las cosas”. *Ibíd.*

de lo que puede “verse” en él⁵⁴. Esto puede ejemplificarse a través de la observación kantiana respecto de la palabra “demostrativamente” (*demonstrativ*). Indica Kant que la emplea manteniendo, al menos parcialmente, el “significado de la palabra” según el cual “demostrar” (*ostendere, exhibere*)” significa “simultáneamente exhibir en la intuición” un concepto (CFJ 241). De este modo, el símbolo tiene su “propio ser sensible”⁵⁵, es exhibición y no meramente designación⁵⁶. Así, la representación en el lenguaje es comparada, al menos indirectamente, con la posibilidad de intuición que ofrece. En este sentido el simbolismo desempeña una función semejante al esquematismo. En el simbolismo se produce también una relación entre entendimiento y sensibilidad por medio de la imaginación, pero aquí por medio de la analogía. El modo de proceder en la forma simbólica de esquematizar se ve particularmente ilustrado por la analogía. La representación analógica se funda en la función de la capacidad reflexionante de juzgar (mientras que el esquematismo se realiza en la función determinante). En ella la capacidad de juzgar ejecuta una doble operación; en primer lugar aplica el concepto al objeto de una intuición y, en segundo término, yendo más allá de esta, emplea la regla de la reflexión, aplicada en el primer caso, a otro objeto completamente distinto del cual el primer concepto es solo un símbolo. El lenguaje como tal se configura según este procedimiento que relaciona concepto e intuición: “Nuestra lengua está llena de semejantes exhibiciones indirectas, según una analogía, en las cuales la expresión no encierra propiamente el esquema para el concepto, sino un símbolo para la reflexión. Así, las palabras fundamento (apoyo, base), *dependen* (ser tenido desde arriba), *fluir* de (en vez de seguirse), *sustancia* (el portador de los accidentes según se expresa Locke) e innumerables más, no son hipotiposis esquemáticas, sino simbólicas y son expresiones para conceptos, no por medio de una intuición directa, sino sólo según la analogía con la misma, es decir según la translación de la reflexión, de un objeto de la intuición, a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder una intuición.” (CFJ 257). Kant ilustra el funcionamiento del lenguaje a través de ejemplos del léxico filosófico. En la palabra “fundamento” se sugiere la imagen de apoyo, de base; en “dependen” la de estar sostenido desde arriba. La palabra “sustancia” induce la imagen del portador de algo. El lenguaje entonces, en tanto simbolismo, cumple con la función de volver sensible al concepto; brinda, por medio de imágenes asociadas analógicamente, un acceso a los conceptos que de otra forma no tendrían conexión con la intuición sensible. En tanto exposición simbólica el lenguaje brinda al concepto -que la razón solo puede pensar- una integración específicamente estética (estética en el doble sentido del término) a través de la determinación analógica del concepto. El lenguaje como tal suministra imágenes en las cuales se manifiesta lo inteligible⁵⁷. De este modo, bajo el título de simbolismo, se sintetiza una perspectiva unificadora de la reflexión kantiana sobre el lenguaje, la cual aparece aquí en el marco de la idea de una determinación inteligible del ser humano, a la cual se arriba a través de la “belleza como símbolo de la moralidad”⁵⁸. Con ella se brinda indirectamente la descripción de un funcionamiento del lenguaje ya no meramente “intralingüístico” como la

⁵⁴ El símbolo “no sólo pertenece a la esfera del *logos*” sino a la realidad sensible puesto que “no tiene su significado en la relación con otro significado, sino que su propio ser sensible tiene significado. Es, de un modo primordial aquello donde se puede conocer algo otro”, Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1972, p. 68. En él tiene lugar una “interconexión metafísica entre lo visible y lo invisible”, H. Gadamer, op. cit., p. 69.

⁵⁵ H. Gadamer, op. cit., p. 68.

⁵⁶ Cfr. H. Gadamer, op. cit., p. 71.

⁵⁷ W. Flach afirma que “el lenguaje se recubre con el dominio de la representación intuitivo simbólica”, Werner Flach, “Zu Kants Lehre von der symbolischen Darstellung”, *Kant-Studien*, 73, 1982, p. 458. Ya partir de ello subraya la importancia del lenguaje como acceso a lo inteligible. Ve en ello una de las contribuciones de la doctrina kantiana de la exposición simbólica a la filosofía del lenguaje y la teoría de la ciencia literaria, op. cit., pp. 458 y 459.

⁵⁸ La noción de simbolismo brinda así una nueva perspectiva donde se reune la reflexión kantiana sobre el lenguaje. Esta aparece ahora en el marco de la idea de una determinación inteligible del ser humano, es decir, en una perspectiva teleológica donde el concepto de símbolo en el cual se ordena la reflexión acerca del lenguaje mantiene un “trasfondo metafísico” que tiene lugar a través de la indicación del pasaje de lo sensible a lo suprasensible: Cfr. H. Gadamer, op. cit., p. 69.

asociación sino con relación a la forma de otorgarle significado al concepto, es decir el lenguaje es enfocado desde su posible valor referencial. Con ello se complementa la perspectiva acerca del significado tal como aparece en la *Crítica de la razón pura*. Pero, en tanto a través del símbolo no se llega a establecer un significado objetivo sino indirectamente una forma de intuición por medio de una analogía, queda abierta la posibilidad de perspectivas y de comunicación de las mismas⁵⁹.

5. 3. La comunicación en perspectiva trascendental

En la *Crítica de la razón pura* la reflexión trascendental sobre el lenguaje se lleva a cabo en relación con el concepto de significado, en la *Crítica de la facultad de juzgar* dicha reflexión se vincula al concepto de comunicación. Comunicación tampoco es un concepto estrictamente lingüístico sino que forma parte de la crítica trascendental, pero también él, al igual que el de significado, permite mostrar el valor del lenguaje desde tal perspectiva. Es decir, es un concepto elaborado en el marco de la teoría trascendental de relevancia para la filosofía del lenguaje. Desde el punto de vista de la argumentación referida al lenguaje con el concepto de comunicación, la *Crítica de la facultad de juzgar* retoma la cuestión allí donde la había dejado la *Crítica de la razón pura*: “Nada puede ser universalmente comunicado más que el conocimiento y la representación en cuanto pertenece al conocimiento.” (CFJ 27). En la Deducción trascendental en la *Crítica de la razón pura* se plantea la posibilidad de que los conceptos lleguen a tener realidad objetiva, es decir, lleguen a tener significado. Aquí, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, se discute la posible objetividad, del juicio estético. En este caso, en tanto el juicio estético pretende una universalidad y necesidad para todo sujeto, también requiere una deducción, es decir, una legitimación que descansa en un principio *a priori*. Pero aquí, el resultado no es, precisamente, la objetividad, puesto que “el juicio de gusto determina su objeto”, no ya como objetivo sino “como si fuese objetivo” (CFJ 136). Aquí la “intuición” está dada por la imaginación que “esquematiza sin concepto”. (CFJ 146). De esta manera, resulta posible establecer desde el punto de vista de la reflexión acerca del lenguaje y el significado un paralelismo entre la deducción de los conceptos puros llevada a cabo en la *Crítica de la razón pura* y la deducción de juicios estéticos puros en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En el primer caso el concepto central que se halla en juego (desde el punto de vista de la argumentación referida al lenguaje) es el de significado, mientras que en el segundo es el de comunicación.

El hacer explícita la noción de expresión sirve como trasfondo al examen del concepto de comunicación, en el cual culmina el análisis del juicio estético, Por ello, con la finalidad de mostrar las implicaciones más salientes para una reflexión trascendental acerca del lenguaje contenidas en este argumento, analizaremos brevemente en primer lugar la noción de expresión y luego el límite en la comunicación de las ideas estéticas y la poesía.

El punto de vista del arte ofrece una visión integral de la perspectiva kantiana de la expresión (*Ausdruck*). Tres elementos la constituyen: las palabras, los gestos y el tono, lo que se corresponde correlativamente con tres acciones: articulación, gesticulación y modulación. Pero con ello se señala entonces que la comunicación no sólo está referida a conceptos ya que para poder “comunicarse tan perfectamente como sea posible” es necesario atender no sólo a los conceptos sino también a las sensaciones y a la intuición, es decir, a todos los aspectos presentes en la expresión, los que sólo conjuntamente configuran “la completa comunicación del hablante”⁶⁰. Sobre esta base la comunicación es analizada desde el punto de

⁵⁹ Precisamente al referirse a la noción de analogía, concepto en el cual convergen la consideración acerca del lenguaje y de significado, afirma Kant que se trata de un tema apenas analizado aun cuando merecería una “profunda indagación” (CFJ 257), pero lo deja sin desarrollar.

⁶⁰ La caracterización kantiana de la expresión es la siguiente: “Ésta consiste en la *palabra*, el gesto y el sonido (articulación, gesticulación y modulación). Sólo la combinación de estos tres modos de la expresión constituye la completa comunicación del hablante. Pues pensamiento, intuición y sensación son, mediante ellos, simultánea y conjuntamente, transmitidos a los demás.” (CFJ 204-205). Según Gadamer, el concepto dominante de expresión en el siglo xviii se halla dominado por el punto de vista de

vista de la posible comunicación de las ideas estéticas, las cuales no pueden ser integralmente expresadas por “ningún lenguaje”. La posibilidad de comunicación universal plantea, entonces, los límites mismos del lenguaje: el de la expresión de lo inefable, tal como se manifiesta al tratar de comunicar las ideas estéticas⁶¹. Estas son representaciones de la imaginación que inducen al pensamiento sin poder, sin embargo, ser determinadas y precisadas en un concepto. Por ello “ningún lenguaje puede alcanzar plenamente” la idea estética y “hacerla comprensible” (CFJ 193). La reflexión sobre la idea estética señala el límite de una posibilidad de comunicación más allá del concepto, y con ello los “límites” del lenguaje. La idea estética comunica, da pie para pensar en “algo” más allá de lo que las palabras pueden expresar de su concepto, puesto que ella consiste en “atributos (estéticos) de un objeto cuyo concepto, como idea de la razón, no puede ser expuesto adecuadamente” (CFJ 195)⁶². La idea estética se halla asociada a representaciones como resultado del libre uso de la imaginación y al no encontrar una expresión que indique un determinado concepto: “hace, pues, que en un concepto pensemos muchas cosas innombrables, cuyo sentimiento vivifica las facultades de conocer, y se enlaza al lenguaje, en tanto mera letra.” (CFJ 197). Ello aparece claramente en la poesía. Aquí la reflexión sobre el lenguaje tiene lugar en tanto este se realiza como arte. Si bien la poesía sólo ofrece un juego de ideas, da vida, por medio de la imaginación, a los conceptos producidos por el entendimiento. Ella expresa las ideas estéticas por medio del lenguaje y, en este sentido, resume por excelencia (en cierto sentido “doblemente”, como arte y como lenguaje) la exhibición simbólica que, común a todo arte, caracteriza como hemos visto, también al lenguaje.

El arte en general, pero particularmente la poesía en este sentido da que pensar⁶³. El lenguaje poético permite comunicar una disposición subjetiva del ánimo y simultáneamente manifestar el principio que le confiere vida: el espíritu. A partir de ello, entonces el lenguaje es visto en relación con la posibilidad de comunicación.

La analítica en la *Crítica de la razón pura* mostró que no hay significado transcendental sino significado “para nosotros”, que el mundo es común como significado objetivo para nosotros. La analítica de lo bello en la *Crítica de la facultad de juzgar*, muestra que sobre esa base objetiva, establecida en la *Crítica de la razón pura*, y “más allá” de ella se dan otras posibilidades de referirse a los “objetos”, abiertas por la libertad. En ellas la subjetividad comunica perspectivas expresadas en el juicio de gusto. Pero esta posibilidad abierta en la reflexión acerca del arte no consiste meramente en la posibilidad de expresión de la subjetividad sino que pretende tener un fundamento, el cual se expresa en la universalidad postulada en el juicio de gusto. Ya que los juicios acerca de los objetos bellos, a diferencia de los juicios acerca de fenómenos que simplemente pueden ejercer un efecto agradable (y que, en consecuencia, sólo pueden pretender una validez privada) deben poder establecer una concordancia con los juicios de otros. Por ello, al juicio de gusto se le asocia con una pretensión de validez para todos, pero esta universalidad no se halla apoyada en objetos, sino que se halla

la comunicación y la comunicabilidad, por ella de lo que se trata es de encontrar la expresión, esto significa “buscar una expresión, que quiere alcanzar una impresión, por ello de ningún modo se trata de la expresión en el sentido de expresión de vivencias”. H. Gadamer, op. cit., p. 475.

⁶¹ “Semejantes representaciones de la imaginación pueden ser llamadas *ideas*, por una parte porque, tienden, al menos, a algo que se halla sobre los límites de la experiencia, y así buscan aproximarse a una exhibición de los conceptos de la razón (de las ideas intelectuales), lo cual les da la apariencia de una realidad objetiva; por otro lado y; fundamentalmente, porque en cuanto intuiciones internas ningún concepto puede serles enteramente adecuado.” (CFJ 193-194).

⁶² Los atributos estéticos “dan también una *idea estética* que, en lugar de la exhibición lógica de aquella idea de la razón, sirve propiamente para vivificar el alma en la medida en que le abre la perspectiva en un imprevisible campo de representaciones afines” (CFJ 195).

⁶³ En ella el pensamiento se daría, por así decir, cifrado. En este sentido la poesía sería una forma previa de reflexión, Esto puede ilustrarse con el siguiente pasaje de la *Lógica*: “Por lo demás los primeros filósofos expresaron todo en imágenes. Pues la poesía, que no es otra cosa que una expresión de los pensamientos en imágenes, es más antigua que la prosa. Por ello, al comienzo, incluso en las cosas que solo son objeto de la razón pura, se tuvo que hacer uso del lenguaje de las imágenes y de la forma de escribir poética.” *Lógica*, EA, IX, 346.

ligada a “una pretensión de universalidad subjetiva”⁶⁴. Este juicio tiene, entonces, la tarea de combinar las dos características propias del juicio de conocimiento (universalidad y necesidad) con las que lo distinguen como juicio de gusto: subjetividad y falta de concepto⁶⁵. De este modo la argumentación acerca de la comunicación en la perspectiva de la *Crítica de la facultad de juzgar* parte del marco de la objetividad establecida, es decir, del significado establecido como conocimiento objetivo, pero para ir más allá de la misma. La reflexión transcendental sobre el lenguaje pasa de considerarlo desde el significado objetivo a considerarlo desde la posibilidad de comunicación. El arte abre tal posibilidad más allá del significado objetivo. Mientras en el juicio de conocimiento se establece una “realidad objetiva”, la objetividad, en el juicio de gusto se comunican “objetividades móviles”, símbolos, obras que abren valoraciones y perspectivas (acerca de lo dado sensiblemente). Aquí el juicio no es necesario y universal sino que comunica posibilidades orientadas por las ideas estéticas. Ahora en el lugar del objeto aparece “otra cosa”, que da que pensar; referirse a algo ahora es entonces “abrir posibilidades”⁶⁶. Aquí, ahora, el significado no puede ser establecido como “realidad objetiva” (universal y necesaria) sino que se construye para nosotros, determinado “según la idea”⁶⁷, la cual siendo la misma para todos es al mismo tiempo subjetiva (individual). Así, mediada por la referencia individual a la idea, la posibilidad de comunicación universal, se construye “más allá” del significado objetivo. El juicio aquí no determina objetos sino que reflexiona libremente a partir de las ideas realizadas estéticamente, las cuales “dan para pensar infinitamente” (CFJ 192). En la obra de arte se realiza la subjetividad como libertad. Pero en la caracterización de “subjetivo” en el juicio de gusto se halla ya simultáneamente implicada la remisión a una comunidad de sujetos⁶⁸. En la obra de arte se muestra la posibilidad de entenderse universalmente. En el juicio de gusto se halla ya simultáneamente implicada la remisión a una comunidad de sujetos. De este modo se señala desde una perspectiva transcendental el fundamento de la sociabilidad humana, ya que “humanidad significa [...] la facultad de poder *comunicarse* íntima y universalmente” (CFJ 262). Esta estructura que acabamos de considerar, sintetizada en la idea de comunicación, corresponde en tanto símbolo al lenguaje. Por ello, análogamente, puede decirse entonces que el lenguaje en tanto símbolo da que pensar.

5. 4. La reflexión transcendental respecto del lenguaje

En lo que sigue, mencionaré, prácticamente en forma de tesis, algunas de las conclusiones que creo se pueden establecer a partir de lo expuesto respecto de la reflexión transcendental acerca del lenguaje en la facultad de juzgar reflexionante estética.

⁶⁴ Cf.: CFJ § 8 “La universalidad de la satisfacción es representada en un juicio de gusto solo como subjetiva.”

⁶⁵ “Subjetividad” quiere decir en primer lugar una delimitación negativa respecto del juicio de conocimiento en tanto juicio lógico, En el juicio de gusto “el fundamento de su determinación no puede ser sino subjetivo” (CFJ 4). “Subjetivo”, acorde con esta primera delimitación, se refiere a la posible validez del fundamento determinante del juicio, mientras que el fundamento mismo del juicio estético es la “conformidad a fin”. Cf.: CFJ § 10 “De la conformidad a fines en general”.

⁶⁶ De este modo el arte se transforma en una especie de orientación vital puesto que en la producción o juicio de las obras de arte al mismo tiempo “me vuelvo consciente de que ellas son productos, posiciones subjetivas y las capto como posibilidades a las cuales puedo orientar mi vida aun cuando no sean como objetos para ser conocidos o como perspectivas éticas para ser fundadas”, Ulrich Müller, “Objektivität und Fiktionalität”, *Kant-Studien*, 77, 1986, p. 212.

⁶⁷ Cf. H. Gadamer, op. cit., p. 475.

⁶⁸ Tal como señala U. Müller, agregando: “Tal empleo de la palabra subjetivo no es (o al menos no completamente) suficiente para Kant, pero podemos estar autorizados a sacar esta consecuencia”, U. Müller, op.cit., p. 205. “La explicación del concepto kantiano de subjetividad estética demuestra sus relaciones indirectas con un concepto de intersubjetividad no expresamente nombrado como tal, que sin embargo debe ser pensado en él.” U. Müller, op.cit., p. 205. A su vez, “La relación de la parte referida al entendimiento y la parte no referida al entendimiento, representada por la imaginación, la relación de estas dos maneras de representar es lo que da la posibilidad de comunicabilidad universal de las representaciones estéticas. En este sentido habría una ‘objetividad’ estética que en un sentido es comprendida como intersubjetividad.” U. Müller, op.cit., p. 207.

- 1) La reflexión llevada a cabo en la *Crítica de la facultad de juzgar* permite afirmar que la tesis del “silencio” de Kant respecto del lenguaje es falsa; ya que esta obra muestra una consideración explícita respecto del mismo.
- 2) Esta concepción acerca del lenguaje está fundada en la perspectiva trascendental. La reflexión acerca del lenguaje desarrollada en el contexto de la facultad de juzgar reflexionante estética es trascendental. Es decir, Kant sólo se refiere indirecta y brevemente al lenguaje justamente porque las relaciones establecidas en el lenguaje no pueden ser concebidas en forma universal y necesaria. Por ello sostenemos que la aparición sólo tangencial de una reflexión explícita acerca del lenguaje en Kant no debe ser interpretada sencillamente como una omisión o como la consideración del lenguaje como un tema de menor importancia junto a otros que, hasta cierto punto, igualmente podrían o no mencionarse. Antes bien, esta aparición sólo tangencial obedece a razones intrínsecas a la perspectiva trascendental, como dijimos, esta se halla primariamente referida al conocimiento. Todo ella muestra entonces que no se trata de “olvido” o “silencio” respecto del lenguaje sino de una posición respecto de su valor teórico en el contexto de los problemas propios que se plantea la investigación trascendental.
- 3) La reflexión acerca del lenguaje desarrollada en la facultad de juzgar reflexionante estética complementa la posición de Kant respecto del lenguaje expuesta desde el punto de vista del equilibrio conceptual del sistema crítico tal como el mismo lo formula. En ella Kant: a) expone explícitamente el tema del lenguaje de una manera algo más detallada que en otros textos; b) propone el modelo de la reflexión sobre el arte como juicio reflexionante, como una forma de comprender el lenguaje; y c) ofrece una reflexión sobre el sistema crítico en su conjunto en la cual ubicar la consideración acerca del lenguaje.
- 4) La reflexión acerca del lenguaje explicitada en la facultad de juzgar reflexionante estética brinda una consideración acerca del lenguaje que desarrolla la perspectiva trascendental acerca del mismo más allá del marco de la *Crítica de la razón pura*. Dicha reflexión puede comprenderse como una determinación ulterior del concepto de lenguaje al ofrecido por la *Crítica de la razón pura*. En ella se abre una nueva perspectiva que prosigue, profundiza y amplía el horizonte de la reflexión kantiana acerca del lenguaje: horizonte desde el cual se plantea a una suerte de “dialéctica” entre significado y comunicación. La teoría del significado de Kant se asienta en el “giro copernicano”. La posibilidad de objetividad, en la cual se centra la *Crítica de la razón pura*, es un eslabón de un movimiento teórico que indica la posibilidad de construcción de la significatividad a partir de la subjetividad (“subjetividad” por cierto en sentido trascendental). En la *Crítica de la facultad de juzgar*, supuesto dicho mundo objetivo, se trata de la construcción de mundos posibles en la esfera de la creación artística, y de las posibilidades que ésta encierra según la perspectiva trascendental. En el primer caso, entre el entendimiento y la sensibilidad media el esquema, en el segundo, el símbolo. Según la *Crítica de la facultad de juzgar*, dada la imposibilidad de intuir directamente el objeto quedan abiertas las posibilidades de intuir indirectamente, es decir, de pensar analógicamente y de comunicarse. Pero con ello entonces se afirma, desde el punto de vista trascendental, la legitimidad de la diversidad de interpretaciones posibles sostenidas en el juicio de gusto. Según la *Crítica de la facultad de juzgar*, el juicio reflexiona a partir de símbolos y establece analogías que son diversos, sin tratarse de una diversidad meramente empírica. En este sentido la analítica de lo bello ofrece un modelo para comprender la diversidad lingüística en el marco de una consideración racional pura, no determinante sino reflexionante. Desde este punto de vista el lenguaje en tanto símbolo da que pensar. La reflexión filosófica de Kant acerca del lenguaje, en tanto idealismo trascendental, deja necesariamente abierta, entonces, la posibilidad de comprender el lenguaje como lo que va más allá del mundo como significado, es decir, deja abierta la posibilidad del símbolo, en tanto este testimonia lo inexpresable.
- 5) A partir de la reflexión acerca del lenguaje desarrollada en la facultad de juzgar reflexionante estética se pueden extraer conclusiones respecto del problema del lenguaje en Kant y de las relaciones entre la reflexión de Kant acerca del lenguaje y la reflexión filosófica actual luego del “giro lingüístico”. Lo que hemos visto sirve como una indicación para poder pensar que la teoría crítica incluye una posición filosófica respecto del lenguaje. Posición filosófica que asigna un valor diferente al lenguaje para la reflexión filosófica que el que le es atribuido por la filosofía orientada lingüísticamente. En este sentido el lenguaje es ubicado en

la óptica de la crítica de la razón pura, precisamente con cuya formulación en la perspectiva de la facultad de juzgar comienza la obra que culmina el trabajo crítico: “La capacidad de conocimiento a partir de principios *a priori* puede ser denominada la *razón pura*, y crítica de la razón pura la investigación de la posibilidad y límites de la misma en general” (CFJ III).

La *Crítica de la facultad de juzgar* asume las determinaciones de las dos primeras críticas y las reubica en la perspectiva orientada por el juicio teleológico respecto de las obras humanas y de la naturaleza. Acorde a ello el ser humano es el único ser en el mundo cuya causalidad puede estar dirigida a fines que en tanto tales fines no son el producto de condiciones naturales. Tal el enfoque abierto por la reflexión trascendental para el lenguaje.

6. El enfoque pragmático del lenguaje

La *Antropología en sentido pragmático* es el resultado de una serie de lecciones que corren paralelas a la elaboración de la filosofía crítica. Para dictarlas Kant empleaba la sección *Psychologia empirica* de la *Metaphysica* de A. Baumgarten. La primera lección autónoma sobre Antropología fue en el semestre de invierno 1772/73. Kant dictó estas lecciones de manera regular veinticuatro veces, desde dicho semestre de 1772/73 hasta el semestre de invierno de 1795/96⁶⁹. De modo tal que, si bien la *Antropología en sentido pragmático* es publicada como obra autónoma en 1798, el desarrollo de su contenido como lecciones antecede, acompaña y sigue desarrollándose con posterioridad a la publicación de la obra crítica. Kant mismo evaluó la conexión entre la labor en las lecciones y la elaboración de su obra teórica propia de la siguiente manera: “Muchos años antes de haber iniciado una nueva carrera como escritor con la *Crítica de la razón pura*, en mis lecciones de Lógica, Metafísica, Moral y Antropología, Física y Jurisprudencia no sólo he comentado al autor que había elegido como hilo conductor, sino que he procurado ampliarlo y conducirlo bajo principios que a mí me parecían mejores. De esta manera, mis lecciones fueron en parte creciendo fragmentariamente y en parte mejorando, pero siempre en relación con un posible sistema entendido como un todo subsistente por sí mismo al que los escritos aparecidos posteriormente (en su mayoría después de 1781) parecen haber querido perfeccionarlo dándole sólo la forma sistemática.”⁷⁰.

En el caso de la *Antropología* esta indicación de Kant brinda una perspectiva para abordar una cuestión discutida en la interpretación de su obra: su reflexión acerca del lenguaje. Una anticipación de conjunto respecto de esta obra para cuestión puede ser condensada en la perspectiva sostenida recientemente de que todos los aspectos importantes que tienen un papel en la investigación de la concepción del lenguaje de Kant o en la aclaración de la cuestión de si en la filosofía de Kant hay una teoría del lenguaje, o de si a partir de su filosofía puede desarrollarse una, *pueden localizarse en el pasaje* de la *Antropología*, donde Kant caracteriza al lenguaje como facultad de designar⁷¹. En la *Antropología*, frente a la consideración fisiológica que considera lo que la naturaleza hace del ser humano, el enfoque pragmático pone en el centro de atención lo que el ser humano puede hacer en tanto libre. En estas lecciones Kant avanza una línea de reflexión donde convergen argumentos o ideas provenientes de la filosofía teleológica de la naturaleza, la filosofía moral, la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura. En esta consideración antropológico-pragmática se produce una conjunción entre la exposición de características observables del ser humano y la reflexión acerca de los fines de las acciones humanas. Esta consideración antropológico-pragmática se construye a partir de la psicología empírica. Como dijimos Kant empleaba la sección *Psychologia empirica* de la *Metaphysica* de A. Baumgarten, pero la reflexión sobre el ser humano que desarrolla la obra se diferencia del examen psicológico por su enfoque pragmático. Este carácter pragmático que la identifica como enfoque propio se va desarrollando en las lecciones que dan lugar a la obra publicada y puede identificarse con

⁶⁹ Cf. Rudolf Malter, “Anhang II”, Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischen Hinsicht*, F. Meiner, Hamburgo, 1980, p. 315.

⁷⁰ Immanuel Kant, *Erklärung, wegen der Autorschaft der dem Hrn. v. Hippel seel. [zuerkannten Schriften] beygelegten Schriften*, EA XII, 360-361.

⁷¹ Margit Ruffing, “Gedanke, Sprache, Ton – Bemerkungen zu Kants *Sprachkritik*”, en Claudia Jáuregui – Fernando Moledo – Hernán Pringe – Marcos Thiste, (Eds.), *Crítica y Metafísica. Homenaje a Mario Caimi*, Hildesheim – Zurich – Nueva York, Olms, 2015, pp. 361-375, aquí p. 361. El pasaje al cual se refiere es: *Antropología*, EA VII, 192s. Según tal perspectiva este pasaje suministra un indicio de la “antropología filosófica” de Kant que se expresa también en una concepción del lenguaje en la que tanto la autocomprensión del ser humano como la comunicación lograda con los otros implica un concepto de comunidad que se basa en la razón crítica práctica. Se trata de una concepción del lenguaje que debe ser caracterizada como moral y completa los enunciados centrales de la *Antropología* (Cf. *Ibíd.*, pág. 362).

claridad en el resultado de la línea de reflexión sostenida en ella⁷². Ello se hace visible con claridad en la segunda parte de la obra, Característica antropológica, que trata no con una psicología de las facultades, sino con “cuestiones relacionadas con la meta final de los seres humanos, la destinación del ser humano (*die Bestimmung des Menschen*)”⁷³. La *Antropología en sentido pragmático* abre, pues, una forma de conocimiento del ser humano en tanto éste actúa y se comporta en el mundo, pero no desde un punto de vista exterior como objeto de una consideración teórica, sino desde el punto de vista de la posible comprensión de nuestra propia vida en la medida en que actuamos en el mundo. La antropología pragmática desarrolla la autocomprensión de la existencia humana en su vivir y obrar. Esta autocomprensión resulta de la praxis vital del ser humano en su vida efectiva y simultáneamente con ello la *Antropología en sentido pragmático* abre la correcta comprensión del mundo en la medida en que el ser humano es en y para sí mismo su fin. Esta orientación al ser humano como posible fin en sí mismo ordena los diferentes momentos identificados en la conexión entre lenguaje y acción en una argumentación unificada en tanto éstos pueden ser puestos en una articulación de remisión a fines.

La *Antropología en sentido pragmático* lleva a cabo, pues, una reflexión respecto del lenguaje desde el punto de vista pragmático el cual se indica ya desde el prólogo mismo al caracterizar la antropología: “Una ciencia del conocimiento del ser humano, compuesta sistemáticamente (antropología), puede ser [compuesta] tanto en sentido fisiológico como [en sentido] pragmático. - El conocimiento fisiológico del ser humano se dirige a la investigación de lo que la naturaleza hace del ser humano; el pragmático a lo que él, como ente que actúa libremente, hace o puede [kann] y debe [soll] hacer de sí mismo.” (*Antropología*, EA VII, 119). Esta reflexión transita el recorrido completo del texto: se inicia en su comienzo con la posibilidad de expresión del yo como constituyente de la persona humana y se cierra con el análisis final de la característica de la especie humana, en la cual coexisten tanto el hacer público el pensamiento propio, como el reservarlo, a través del disimulo, el engaño y la mentira. De este modo el texto muestra cómo la reflexión sobre los signos y el lenguaje se inscribe en una argumentación que se despliega siguiendo lo que el ser humano puede y debe hacer. Esta argumentación culmina en el análisis de la destinación (*Bestimmung*) de la especie humana y se orienta al, desde el punto de vista práctico, ideal de una interacción constituida como un “sistema enlazado (*verbunden*) de modo cosmopolita” (*Antropología*, EA VII, 333). A continuación, entonces, seguiremos los pasos de esta argumentación con la intención de mostrar su concatenación y orientación con el propósito de intención de mostrar cómo el enfoque pragmático del lenguaje constituye uno de los elementos centrales de la reflexión de Kant para el tema y problema de una filosofía del lenguaje.

6. 1. La acción de designar

La reflexión de Kant desde una perspectiva pragmática sobre el lenguaje se inicia en el comienzo mismo de la obra donde el lenguaje en tanto la capacidad de expresión se liga al ser persona: “El que el ser humano pueda tener al Yo entre sus representaciones, lo eleva infinitamente por sobre todos los otros vivientes sobre la tierra. Gracias a eso, él es una persona, y, debido a la unidad de la conciencia, [es] una y la misma persona a través de todas las mudanzas que pudieran ocurrirle; es decir, un ser que, por su rango y dignidad, es enteramente diferente de las cosas (como lo son las bestias privadas de razón, de las que se puede disponer a capricho); [y es así] incluso cuando aún no puede pronunciar el Yo; porque lo tiene [a éste], sin embargo, en el pensamiento; tal como lo deben pensar, en efecto, todas las lenguas [*Sprachen*] cuando hablan en primera persona, aunque no expresen [*ausdrücken*] ese yo [*Ichheit*] con una palabra [*Wort*] particular. Pues esa facultad (a saber, la de pensar) es el entendimiento. Es, empero, notable que el niño, que ya puede hablar bastante bien, comienza

⁷² Cf. Antonino Falduto - Heiner Klemme, “Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie”, en Marc Rölli (Ed.), *Fines Hominis?*, Bielefeld, Transcript, 2015, p. 24.

⁷³ Manfred Kuehn, “Introduction”, en Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Cambridge, Cambridge UP, 2006, p. xv.

sin embargo bastante tarde después (quizá un año después) a hablar empleando el *Yo*, mientras que, entre tanto, hablaba de sí mismo en la tercera persona (Carlos quiere comer, andar, etc.), y que parece que se le encendiera una luz, por decirlo así, cuando comienza a hablar empleando el *Yo*; desde cuyo día nunca más vuelve a hablar de aquella manera. Antes sólo se *sentía* a sí mismo, ahora se *piensa* a sí mismo.” (*Antropología*, EA VII, 127).

El enfoque de la antropología pragmática al conectar la posibilidad de autoconciencia con la posibilidad de expresión en el lenguaje indica que este empleo del lenguaje inscribe las acciones en la relación entre la autorreflexión aperceptiva del pensamiento y el carácter público de la expresión en la cual se desenvuelve la praxis. La praxis, a su vez, constituye una determinación subsecuente, más circunscripta, del lenguaje en tanto éste es una forma de la facultad de designar, la cual en tanto conoce lo presente como conexión entre el pasado y lo previsto, articula la acción. Refiriéndose a la *facultad de prever* define el texto: “Poseer esta facultad interesa más que [poseer] cualquier otra; porque es la condición de toda práctica [*Praxis*] posible y de los fines a los que el ser humano refiere el uso de sus fuerzas. Todo apetecer [*Begehren*] contiene una previsión (dudosa o cierta) de lo que es posible con ellas. [186] El volver la vista atrás, hacia lo pasado (recordar) ocurre sólo con el propósito de hacer posible, con ello, la previsión de lo futuro; pues, en general, miramos a nuestro alrededor desde el punto de vista [*Standpunkte*] del presente, para decidir algo, o para estar preparados para.” (*Antropología*, EA VII, 185s).

Respecto de la facultad de designar como un enlace (*Verknüpfung*) entre el pasado y lo futuro previsto por medio del presente dice el comentario de Brandt que es “difícil comprender qué se quiere decir aquí”, para indicar más algo más adelante que la facultad de designación “parece estar restringida en su conjunto a relaciones temporales. Aquí no se explica la forma de este enlace, sin embargo este enlace no puede ser el que establece el entendimiento en el juicio”⁷⁴. Precisamente en esto que se presenta como dificultad parece residir el núcleo de la perspectiva de Kant en tanto la facultad de operar con signos radica en una conjunción entre imaginación y temporalidad. Ello muestra cómo Kant asume la concepción transmitida de signo, presente en la *Psychologia empirica* de A. Baumgarten, pero la reorienta en función del nuevo enfoque pragmático. Una manera de comprender esta articulación temporal consiste en ponerla en conexión con y verla desde el marco de la doctrina del esquematismo. A tal punto parece posible esta conexión que en la interpretación de la reflexión de Kant sobre el lenguaje se ha sostenido directamente una equiparación entre el esquematismo y la facultad de designar. Según esta interpretación el esquema sería un “signo que significa”⁷⁵, es decir, sería por sí mismo productor de significado y el esquematismo sería equiparable a la facultad de designación en tanto ésta es una forma de la *facultas imaginandi*⁷⁶. Aun manteniendo los respectivos contextos teóricos, el enfoque trascendental para el esquematismo y el pragmático para la facultad de designación, esquematismo y facultad de designación coinciden en su inscripción en la temporalidad. La facultad de designación, entonces, articula en lo presente la representación de lo pasado con la representación de lo previsto. La posibilidad de prever muestra la inscripción pragmática del designar.

La *Antropología en sentido pragmático*, al exponer las facultades de conocimiento, identifica al lenguaje como facultad de designación (*Bezeichnungsvermögen*). El lenguaje es una forma entre otras del empleo de signos, el cual es, a su vez, una aplicación de la imaginación. La imaginación forma parte de la sensibilidad; ésta, una de las dos facultades básicas de conocimiento, es la “facultad de representaciones en la intuición” (*Antropología*, EA VII, 168). La sensibilidad comprende a su vez dos conjuntos de facultades: sentidos e imaginación. A éstos les es común la representación en la intuición; pero mientras los sentidos

⁷⁴ Reinhardt Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hamburgo, F. Meiner, 1999, p. 273.

⁷⁵ Ada Lamacchia, “Transzendente und logische Topik”, en Gerhardt Funke – Joachim Kopper (Eds.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 1974, I, 1975, W. de Gruyter, Berlín – Nueva York, pp. 116-139; aquí 133.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 131.

son capaces de intuir en presencia del objeto, la imaginación (*facultas imaginandi*) también puede hacerlo “sin la presencia del mismo” (*Antropología*, EA VII, 168). La facultad de designación, identificada como una forma de la imaginación, es caracterizada del siguiente modo: “La facultad del conocimiento de lo presente [*Gegenwärtige*], como medio para conexión de la representación de lo que ya se ha previsto [*Vorhergesehenen*] con la [representación] de lo pasado [*Vergangenen*], es la facultad de designar [*Bezeichnungsvermögen*]. La acción de la mente, de efectuar esa conexión es la *designación* [*Bezeichnung*] (*signatio*), que también se llama el señalar [*Signalieren*], el grado más alto de ella se llama el destacar [*Auszeichnung*].” (*Antropología*, EA VII, 191).

Es decir, esta facultad de designación es la capacidad de operar con signos. A esta facultad se refiere también Kant en otros pasajes, empleando la expresión de Baumgarten, como *facultas characteristic*: “*Facultas characteristic* es un resultado que proviene de la fantasía, según la ley de la asociación los signos ponen de manifiesto cosas y las cosas signos. Esta facultad es particularmente necesaria para la designación de los conceptos abstractos; cuanto más abstractos son, son menos perceptibles en sensaciones; tales conceptos y los signos renuevan estas sensaciones. Las palabras auxilian a la oscilante capacidad del alma; ellas conservan la atención de cosas muy sutiles, p. ej. la posibilidad de la evocación de algo en nuestra memoria. Las palabras pueden ser designadas con la escritura, las cuales son simultáneamente percibidas con el tono. Escribir es entonces un designar mediato, designa voces (palabras) y por medio de las palabras, cosas.”⁷⁷

La facultad de designar produce y opera con distintos tipos de signos. Éstos se clasifican en tres clases: arbitrarios (*willkürliche*) o artificiales (*Kunstzeichen*), naturales (*natürliche*) y signos de prodigios (*Wunderzeichen*). En el segundo tipo de signos, los naturales, “la relación de los signos con las cosas designadas (*bezeichneten Sachen*) es según el tiempo” (*Antropología*, EA VII, 193): demostrativa, rememorativa, o pronóstica. El pulso indica la fiebre como el humo el fuego, monumentos recuerdan el pasado y en los astros se leen anuncios de acontecimientos futuros. Los signos de prodigios se refieren a circunstancias, como fenómenos celestes, en las cuales se “altera la naturaleza de las cosas” (*Antropología*, EA VII, 194). Esta clasificación y la descripción que contiene muestra no solamente la ubicación del lenguaje entre los signos arbitrarios, sino junto a cuáles otros signos es colocado, dando con ello una indicación del contexto propio de la comprensión kantiana del lenguaje desde este enfoque empírico. El lenguaje (*Sprache*) forma parte del conjunto de signos arbitrarios junto a “las letras que son signos de los sonidos” (*Antropología*, EA VII, 192) y otros tales como los gestos mímicos (considerados en parte naturales), las notas, las insignias honorarias, los signos de clase, los signos de servidumbre, los honoríficos y los infamantes. La capacidad de operar con signos se ejerce de diferentes formas, el lenguaje es una de ellas: “Toda lengua [*Sprache*] es designación de los pensamientos, e inversamente la manera óptima de denominar los pensamientos es mediante el lenguaje [*Sprache*], el máximo medio de entenderse a sí mismo y a otros. Pensar [*Denken*] es *hablar* [*Reden*] consigo mismo (los indígenas de Otahete llaman al pensar: el lenguaje en el vientre), y por consiguiente es también *oír* internamente (por imaginación reproductiva).” (*Antropología*, EA VII, 192).

⁷⁷ Immanuel Kant, *Vorlesungen über Methaphysik und Rationaltheologie* (Herder), EA, XXVIII, 77. En su *Metaphysica* A. Baumgarten desarrolla esta noción en la sección XI, §§ 619-623. Cf. Immanuel Kant, *Erläuterungen zur Psychología empirica in A. G. Baumgartens Metaphysica* EA, XV, 32-34; allí define dicha facultad del siguiente modo: “Signa cum signatis una percipio; ergo habeo facultatem signa cum signatis repraesentando coniugendi, quae facultas characteristic dici potest.” EA, XV, 32. En otra reflexión se menciona la acción de enlazar (*Verknüpfung*) como “*facultas characteristic*”, Immanuel Kant, R 322; *Reflexionen zur Anthropologie*, EA, XV, 127. A esta capacidad Kant se refiere también en Immanuel Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, EA, XV, 145-146. Con relación a la facultad de designación señala la edición de la Academia que Baumgarten no habla de una “*facultas signatrix*”, sino de una “*facultas characteristic*” (“Sectio XI”), pero que bajo esta denominación él trata “los mismos problemas que Kant trata aquí”, R. Brandt, op. cit., p. 272.

Sirva aquí esta caracterización como presentación que muestra de manera explícita y directa qué entendía Kant por lenguaje y el contexto en el cuál éste se ubica⁷⁸. Pero, además, considerado respecto de su funcionamiento el lenguaje se halla regulado, tal como la imaginación, por la ley de la asociación: “La ley de *asociación* es: representaciones empíricas que se siguieron unas a otras con frecuencia producen en la mente un hábito [que consiste en que], al generarse una de ellas, se hace surgir también la otra.” (*Antropología*, EA VII, 176). [...] Esta vecindad llega, con frecuencia, muy lejos, y la imaginación pasa frecuentemente con tanta rapidez de la centésima vez a la milésima, que parece que uno hubiera pasado por alto miembros intermedios de la cadena de las representaciones, aunque es sólo que uno no ha sido consciente de ellos, de manera que uno a menudo debe preguntarse a sí mismo: ¿dónde estaba yo?, ¿cuál fue el punto de partida de mi discurso, y cómo he llegado a este punto final?” (*Antropología*, EA VII, 176). Kant ilustra este funcionamiento asociativo de la imaginación con expresa referencia al uso comunicativo del lenguaje: “En una conversación social, el saltar de una materia a otra completamente diferente, a la cual la asociación empírica de las representaciones, cuyo fundamento es meramente subjetivo (es decir, en uno [de los interlocutores] las representaciones están asociadas de manera diferente que en el otro); a la cual digo, esa asociación conduce, es a una especie de desvarío formal, que interrumpe y destruye toda conversación. Sólo cuando una materia se ha agotado y se produce una pequeña pausa, puede alguien introducir otra que sea interesante. La imaginación que discurre sin reglas confunde de tal manera la cabeza en virtud del cambio de las representaciones que no están conectadas con nada objetivo, que quien vuelve sale de una sociedad de esa especie le parece haber estado soñando.” (*Antropología*, EA VII, 177).

La capacidad de operar con signos se halla pues incluida como uno de los casos de empleo de la imaginación regida como ésta por la ley de asociación, la cual da cuenta de su funcionamiento. De este modo la reflexión de Kant sobre el lenguaje avanza en el sentido de una circunscripción cada vez mayor al respecto, pero manteniendo las determinaciones previas señaladas, propias del enfoque pragmático, a partir de las cuales adquiere su valor específico. Así, sus características más salientes: ser producto de la imaginación, estar regido como parte de ésta por la ley de asociación de las representaciones, designar el pensamiento, comprenderse a sí mismo y a los otros, y configurar el diálogo con uno mismo se integran en el curso de la acción humana en tanto el ser humano es puesto en la perspectiva de “lo que él, como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo.” (*Antropología*, EA VII, 119). Por ello, el uso de la facultad de lenguaje si bien depende de la posibilidad física, la trasciende: “Para quien es sordo de nacimiento, el hablar [*Sprechen*] es una sensación del juego de sus labios, lenguaje y mandíbula, y es casi imposible representarse que él, al hablar, haga algo más que practicar un juego con sensaciones corporales, sin tener, ni pensar, propiamente conceptos. 193. Pero aún quienes pueden hablar y oír no, por eso se entienden [*verstehen*] siempre a sí mismos o a los otros; y a la insuficiencia de la facultad de designar [*Bezeichnungsvermögen*], o al defectuoso uso de ella (cuando se toma a los signos [*Zeichen*] por cosas, y al revés) se debe que, especialmente en asuntos de la razón, seres humanos que están de acuerdo según el lenguaje [*Sprache*] tengan enormes diferencias en los conceptos; lo que se pone de manifiesto por causalidad, cuando cada uno obra [*handelt*] según los suyos.” (*Antropología*, EA VII, 192/93).

La observación de características empíricas del ser humano en tanto emplea el lenguaje desde la perspectiva pragmática se pone, pues, en conjunción con la reflexión acerca de la acción humana. Con ello la reflexión pragmática respecto del lenguaje corre paralela a la perspectiva, característica de la filosofía crítica, orientada por el juicio teleológico respecto de las obras humanas y de la naturaleza. Acorde a ello el ser humano es el único ser en el mundo

⁷⁸ Dice el comentario de Brandt : “Aparte de ciertas disquisiciones etimológicas Kant nunca se interesó por el lenguaje, la razón de ello se halla en su realismo del concepto y de la idea. En él hay una instancia de certeza y de conocimiento, previa a las articulaciones lingüísticas, cambiantes de pueblo a pueblo; en ello Kant está contra el nominalismo y de acuerdo con Platón (cf. la satirización en el *Cratilo*), así como lo está con Aristoteles y J. Locke.”, R. Brandt, op. cit., pp. 276-78.

cuya causalidad puede estar dirigida a fines que en tanto tales fines no son el producto de condiciones naturales. Esta orientación se refleja en la determinación kantiana del concepto de símbolo.

6. 2. La inscripción pragmática del conocimiento simbólico

Conjuntamente al análisis de la facultad de designar, de los tipos de signos y del lenguaje la *Antropología* considera un posible empleo de éstos, el simbólico, que refleja la determinación de este concepto en la filosofía crítica, tal como se desarrolla centralmente en el § 59 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. La *Antropología* resume, ahora desde el punto de vista pragmático, la elaboración crítica de la noción de símbolo y, al hacerlo, sintetiza de modo unificado todos los elementos relevantes del campo semántico: signos, lenguaje, símbolo: “Las figuras [*Gestalten*] de las cosas (intuiciones), en la medida en que sólo sirven como medios para la representación por conceptos, son *símbolos* [*Symbole*]; y el conocimiento por medio de ellos se llama simbólico o *figurativo* (*speciosus*). Los *caracteres* [*Charaktere*] no son todavía símbolos; pues también pueden ser meros signos mediatos (indirectos), que en sí mismos no significan [*bedeuten*] nada, sino que sólo gracias a su agregación conducen a intuiciones, y por medio de éstas a conceptos; por eso, el conocimiento *simbólico* no debe oponerse al *intuitivo*, sino al *discursivo*; en este último el signo (*charakter*) acompaña al concepto sólo como guardián (*custos*), para reproducirlo cuando sea la ocasión. El conocimiento simbólico, por consiguiente, no se opone al intuitivo (por intuición sensible) sino al intelectual (por conceptos). Los símbolos son meros medios del entendimiento, pero sólo de manera indirecta, a través de una *analogía* con ciertas intuiciones, a las cuales se puede aplicar el concepto de él, para suministrarle significación [*Bedeutung*] por medio de la exhibición de un objeto.” (*Antropología*, EA VII, 191).

Así, en general, en el campo terminológico-conceptual referido a los signos se pueden identificar tres empleos centrales: signo en general (considerado en un sentido previo a su clasificación en tipos vista con anterioridad), carácter (la inscripción gráfica o sonora como tal) y símbolo (el cual muestra intuitivamente un objeto de manera indirecta por medio de una analogía). La función general desempeñada por la facultad de designar lleva a cabo su papel de este triple modo: mediante signos, caracteres y símbolos. “Signo” (*Zeichen*) se refiere genéricamente al resultado de la facultad de designar, mientras que “caracteres” (*Characterisma* o *Charaktere*) y “símbolos” (*Symbole*) se diferencian dentro de esta caracterización general. Los caracteres, por el mero hecho de ser tales, no son por ello ya símbolos, puesto que los caracteres, tal como acabamos de ver “pueden ser también meros signos mediatos (indirectos) que en sí mismos no significan nada” (*Antropología*, EA, VII, 191). Ellos no significan en sí sino por su posible asociación con intuiciones y, a través de su asociación con intuiciones, conducen a conceptos. Es decir, como tales (o sea sólo como caracteres) no ponen en la presencia intuitiva del objeto, lo que sí hacen los símbolos; ejemplos de caracteres son las palabras y los signos numéricos. Las palabras son meros signos acompañantes, en los cuales el concepto debe estar siempre presente puesto que no representan en lugar del concepto. En cambio el otro tipo de caracteres, los signos algebraicos y las figuras representan el lugar del concepto, es decir, se procede con ellos como si se tuviera el concepto.

El empleo de símbolos resulta, desde el punto de vista crítico, resumido en la *Antropología en sentido pragmático*, en el conocimiento simbólico. Representar por medio de símbolos es entonces en este sentido una forma, si bien indirecta, de intuir. Todo símbolo es signo, pero no viceversa. El símbolo es un medio intuitivo de conocimiento, el signo, no. Los caracteres a su vez llevan a los conceptos a través de su asociación con intuiciones. Los símbolos conforman el conocimiento simbólico y como tal integran el intuitivo; los caracteres forman parte del discursivo. En esta distinción de formas de empleo de los signos, signo, símbolo, carácter son considerados, pues, en relación con la posibilidad de intuición. A ello debemos agregar que, considerando en su conjunto a la obra kantiana, esta determinación teórica del concepto de símbolo, resultado de la posición crítico-transcendental, no excluye completamente otro usual a la época. De este modo, Kant también usa en ocasiones el término

“simbólico” en el sentido “admitido por los lógicos modernos”; según dicha óptica símbolos en este sentido, son “meros caracteres, es decir designaciones de los conceptos por medio de notas sensibles que los acompañan, y que no contienen nada que pertenezca a la intuición” (CFJ 256). En este sentido hay un uso habitual del término p. ej.: “Exponemos los números simbólicamente p. ej. 500 por medio de los signos 5 y 00 [...]”⁷⁹. Pero por otro lado, como acabamos de ver, el símbolo es comprendido por Kant a partir de la perspectiva crítico-transcendental como conocimiento simbólico; en este sentido: “No todo signo es un símbolo, sino que éste es un signo de signos. Intuición analógica: símbolo.”⁸⁰. De forma tal que Kant reconoce el sentido lógico usual de símbolo, pero se centra en la perspectiva crítico-transcendental del conocimiento simbólico. La integración de simbolismo como simbolismo lógico en este contexto se muestra en el siguiente pasaje, el cual reúne nuevamente todos los elementos vistos, pero le agrega también la perspectiva de reasumir la facultad de designar en los términos de la *Antropología* como facultad de simbolización o *facultate characteristic*: “De la facultad de simbolización o *facultate characteristic* debemos notar aún algo: una representación que sirve como medio de reproducción a través de la asociación es un símbolo. La mayoría de las representaciones simbólicas tienen lugar con respecto al conocimiento de Dios. Éstas son en su conjunto *per analogiam*, es decir por medio de una correspondencia de la relación; p. ej. el sol era para los pueblos de la antigüedad un símbolo, una representación de la perfección divina, en tanto que él, omnipresente en el universo, da muchas cosas (luz y calor) sin recibir nada. Así, como símbolo de una república puede servir el cuerpo humano, en el cual todos las partes integrantes constituyen un todo. Un conocimiento del entendimiento, el cual es indirectamente intelectual y es conocido por medio del entendimiento pero es producido por medio de una analogía del conocimiento sensible, es un conocimiento simbólico, que se contrapone al conocimiento lógico así como el intuitivo al discursivo. [...] En consecuencia, allí donde la intuición no nos está permitida inmediatamente, debemos ayudarnos *per analogiam* con el conocimiento simbólico. También podemos decir: el conocimiento es simbólico donde el objeto es conocido en el signo; pero en el conocimiento discursivo los signos no son símbolos, en la medida en que en los signos no conozco el objeto, sino que el signo sólo me produce la representación del objeto, p. ej. la palabra mesa no es un símbolo, sino sólo un medio de ocasionar la representación del entendimiento por asociación.”⁸¹.

De este modo se hace explícita la conexión entre la facultad de producir signos, los símbolos y el lenguaje, tal como recién vimos en el pasaje de la *Antropología*. El que las lecciones de antropología se hagan eco del análisis en perspectiva crítica del conocimiento simbólico sugiere que incluso este mismo análisis kantiano llevado a cabo en las lecciones se ubica en el marco de su propia perspectiva filosófica, desarrollada en la filosofía crítica y que la teoría crítica del conocimiento simbólico puede ser puesta en conjunción con el enfoque pragmático, donde signos y lenguaje, como productos de la facultad de designar, son ubicados en el contexto de la acción orientada a fines de la vida humana. Ellos son concebidos desde la perspectiva de su inscripción en la prosecución de la multiplicidad de fines cuya elucidación caracteriza el enfoque pragmático.

6. 3. La expresión en el uso del lenguaje del carácter de la especie humana

La determinación kantiana del concepto de símbolo que pone el empleo del lenguaje en el marco de la acción humana como la única en el mundo cuya causalidad puede estar dirigida a fines que en tanto tales fines no son el producto de condiciones naturales señala la culminación de este momento de la argumentación respecto del lenguaje en sentido pragmático, desarrollada en la primera parte de la obra, la Didáctica antropológica. La segunda parte de la *Antropología en sentido pragmático*, la Característica antropológica, enlaza, a su vez, la reflexión pragmática sobre el lenguaje con, como dijimos al comienzo, con las cuestiones relacionadas con la meta final de los seres humanos, es decir con la *destinación*

⁷⁹ Immanuel Kant, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* (Herder), EA XXVIII, 77.

⁸⁰ Immanuel Kant, *Vorlesungen über Logik* (Pölitz), EA XXIV, 601.

⁸¹ Immanuel Kant, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* (Herder), EA XXVIII, 238.

(*Bestimmung*) del ser humano como tal. Esta segunda parte se ocupa en general de la manera de conocer el interior del ser humano por el exterior y se propone una suerte de diseño de plan para el futuro de la especie humana⁸². Aquí se ve con claridad cuánto la reflexión pragmática se construye con metas propias que no se hallan contempladas en una psicología empírica de las facultades en tanto esta segunda parte trata con cuestiones relativas a cuestiones antropológicas, morales, históricas y políticas, que son consideradas en relación al ser humano o especie humana como tal.

Dichas consideraciones incluyen una reflexión explícita respecto del lenguaje en tanto el posible conocimiento del interior del ser humano por su exterior se halla en el marco de la interacción y la posibilidad de la expresión y comunicación públicas. La conducta de los seres humanos en la historia muestra que “en nuestra raza cada cual halla aconsejable precaverse y no dejar que se lo vea *enteramente* tal cual es; lo que por sí solo delata la propensión de nuestra especie a abrigar malas intenciones los unos con respecto a los otros.” (*Antropología*, EA VII, 332) La observación da pie a una justificación del carácter de la especie como tal: “Bien podría ser que en algún otro planeta hubiera seres racionales que sólo pudieran pensar en voz alta, es decir, que tanto en la vigilia como en el sueño, tanto en compañía como en soledad, no pudieran tener pensamientos sin *expresarlos* a la vez *verbalmente*. ¿Qué comportamiento recíproco, diferente del de nuestra especie humana, resultaría de allí? Si no fuesen todos *puros como ángeles*, no se ve cómo se las arreglarían para estar juntos, cómo conseguirían tener algún respeto los unos por los otros, ni cómo podrían avenirse los unos con. – Por consiguiente, forma parte de la composición originaria de una criatura humana y del concepto de su especie el indagar los pensamientos de otros, pero reservarse los propios; una propiedad pulcra que no deja de avanzar poco a poco, del *disimulo* al *engaño* deliberado y, finalmente, a la *mentira*.” (*Antropología*, EA VII, 332).

Es de subrayar que el pasaje, desde el punto de vista pragmático, confirma que la acción humana concebida en el pensamiento puede o no expresarse verbalmente. Esta caracterización antropológico-pragmática establece la base para una evaluación moral. El disimulo, el engaño y la mentira serían motivo para un juicio reprobatorio respecto del carácter de la especie humana, si, precisamente, este juicio reprobatorio no dejara ver, a su vez, ya en nosotros “una disposición moral [*moralische Anlage*], una exigencia innata de la razón [*angeborene Aufforderung der Vernunft*]” (*Antropología*, EA VII, 333) a trabajar en contra de aquella inclinación; lo cual permite exhibir a los seres humanos como “una especie de seres racionales que se esfuerza por ascender en continuo progreso, entre obstáculos, desde el mal al bien; en lo cual el querer [*Wollen*] de ella es, en general, bueno, pero la realización se hace difícil porque la consecución del fin no [es algo que] se pueda esperarse de la libre concordancia de los *individuos*, sino sólo por medio de la progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra, dentro de la especie, y en dirección de la especie como un sistema enlazado de manera cosmopolita.” (*Antropología*, EA VII, 333).

La organización pública de los seres humanos en un sistema cosmopolita muestra la finalidad colectiva a la cual debería ordenarse el empleo del lenguaje. Siguiendo el análisis de la lógica de las acciones posibles, tal como éstas nos son dadas en el curso de la vida histórica, esta reflexión de Kant muestra entonces la posibilidad de universalidad desde el punto de vista pragmático, o sea, como dijimos, desde el punto de vista de lo que el ser humano puede y debe hacer. De este modo, la línea de reflexión antropológico-pragmática respecto del lenguaje, iniciada en la conexión entre capacidad de expresarse y carácter personal del ser humano, concluye con la indicación desde el punto de vista pragmático de la dimensión expresiva de la acción humana y del posible valor moral de su carácter público. Ello abre una constelación de cuestiones que han estado en el centro de la interpretación reciente de la filosofía de Kant. Dicha interpretación, algunos de cuyos ejemplos consideraremos a continuación, se halla en consonancia con la reciente evaluación respecto de la antropología pragmática de Kant y su relación con la filosofía crítica y transcendental. Esta evaluación sostiene que la antropología pragmática es una disciplina que “no puede ser comprendida de

⁸² Cf. Manfred Kuehn, “Introduction”, en Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Cambridge, Cambridge UP, 2006, p. xvs.

modo independiente de la filosofía trascendental” y, en este sentido “la comprensión de la antropología kantiana presupone el conocimiento de la filosofía trascendental”⁸³. Pero, a su vez, sostiene que, en contraposición con la imagen filosófica tradicional previa (incluyendo la psicología empírica según el modelo de Baumgarten) la antropología pragmática en vez de seguir a la metafísica, la precede. No por ello debería hacer superflua la metafísica⁸⁴, sino que se enlaza en ella por el concepto de fin⁸⁵.

⁸³ Antonino Falduto - Heiner Klemme, “Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie”, en Marc Rölli (Ed.), *Fines Hominis?*, Bielefeld, Transcript, 2015, p. 22.

⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, pág. 23.

⁸⁵ El concepto de fin es “el concepto más importante del pensamiento de Kant”; Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlín – Nueva York, 2003, W. de Gruyter, p. 206.

7. La filosofía crítica de Kant y el desarrollo de la filosofía del lenguaje

7. 1. La filosofía crítica en el origen de la filosofía del lenguaje actual

El siguiente conjunto de trabajos que se conectan, de diversos modos pero explícitamente, con la filosofía crítica de Kant sirve para identificar ésta como una plataforma común a las orientaciones básicas que configuran el origen de la filosofía del lenguaje hacia, aproximadamente, el último tercio del siglo xix. De estas orientaciones surgen, a su vez, las varias ramificaciones que caracterizan posteriormente a la filosofía del lenguaje en el siglo xx.

De una nueva lista de categorías (On a New List of Categories) (1867) muestra el resultado del trabajo de Ch. S. Peirce por reelaborar la tabla de las categorías de Kant. La recepción y transformación semiótica de la filosofía crítica de Kant por parte de Peirce, ha sido señalada por K-O. Apel y, desde otro enfoque, por T. L. Short⁸⁶. Según Apel de esta elaboración semiótica de la lógica trascendental kantiana resulta una transformación de la crítica de la razón en una crítica del sentido que provee una base semiótica para la justificación normativa de la investigación científica y presenta una teoría del significado que va más allá de la constatación y descripción del empleo de signos; teoría que no recurre al empleo fáctico de los mismos sino a experimentos mentales en los cuales “se manifestarían las coordinaciones condicionales de acciones y experiencias posibles en las que se haría presente el significado, normativamente correcto, de un signo.”⁸⁷. A su vez, la teoría de los signos de Peirce, desarrollada con la vista puesta en la teoría del conocimiento y de la mente, tiene, según Short, su origen en la teoría del conocimiento de Kant⁸⁸. De acuerdo a este enfoque, la semiótica de Peirce es el resultado de una progresiva separación de la concepción idealista implicada en la primera recepción. Este distanciamiento del idealismo habría sido el motor que impulsó el subsecuente desarrollo de la filosofía de Peirce, incluyendo su semiótica: “El pragmatismo nació de esta lucha y contribuyó a producir los cambios en su teoría de los signos que él llevó a cabo entre 1881 y 1907”⁸⁹.

En la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) W. Dilthey propuso la reelaboración de la idea de la crítica de la razón pura como “crítica de la razón histórica”⁹⁰. La crítica de la razón histórica propone ampliar el alcance de la crítica de la razón pura examinando las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas, las cuales buscan comprender las estructuras fundamentales de la vida histórica que se dan en la experiencia vivida, cuya interconexión se halla articulada por relaciones de sentido. La crítica de la razón histórica implica la doble afirmación de que la razón es histórica y de que la autocomprensión de la razón como ahistórica debe ser sometida a la crítica. La realidad histórica consiste en el acontecer del mundo humano y de la totalidad de lo conectado con éste. La vida humana histórica acontece siempre como una totalidad interconectada, de la cual da cuenta la categoría fundamental de significado (*Bedeutung*): “la conexión del transcurso de la vida es sólo comprensible por medio de la categoría de significado en relación con el comprender la totalidad [...] significado es la categoría más amplia bajo la cual es comprensible la vida”⁹¹. La construcción y empleo del lenguaje sirve como guía en la elaboración de esta categoría central, que sin perder su cualidad lingüística se proyecta en la comprensión de la vida individual e histórica: “Tal como las palabras tienen significado (*Bedeutung*) a través del cual designan algo o las proposiciones tienen un sentido que construimos, así puede, a partir del significado

⁸⁶ Respecto de la discusión en torno a cómo interpretar el alcance de esta relación y transformación, con referencias ulteriores: Zachary Gartenberg, “Intelligibility and Subjectivity in Peirce: A Reading on His ‘New List of Categories’”, *Journal of the History of Philosophy*, 50, 2012, pp. 581– 610.

⁸⁷ Karl-Otto Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid, Trotta, 1997, p. 15.

⁸⁸ Cf. Thomas L. Short, *Peirce’s Theory of Signs*, Cambridge, Cambridge UP, 2007, pp. 27-66.

⁸⁹ T. Short, op. cit., p. 28.

⁹⁰ Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften* 1, Leipzig-Stuttgart-Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914-2006, p. IX.

⁹¹ Wilhelm Dilthey, *Die Kategorien des Lebens, Gesammelte Schriften* 2, Leipzig-Stuttgart-Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914-2006, p. 232.

determinado o indeterminado de las partes de la vida, construirse conexión de estas partes. Significado (*Bedeutung*) es la forma particular de relación que, dentro de la vida, sus partes tienen respecto del todo.”⁹². La introducción de las categorías de la vida propone ir más allá de la idea de categorías del entendimiento. Las categorías de la vida antes que formas de pensar objetos son maneras en las cuales la vida misma existe; es decir en ellas se expresan las formas estructurales de la vida en su transcurso temporal. A ello se anuda el interés por la comprensión de las personas singulares y de las conexiones históricas. Las configuraciones de la conciencia individual y colectiva se vuelven objeto de investigación, constituyéndose con ello la forma metodológica de la hermenéutica como el comprender que se refiere a las relaciones de significado. En el contexto de la “crítica de la razón histórica” el concepto de significado tiene, pues, este doble carácter, se refiere tanto a la configuración estructural de la vida individual e histórica en su acontecer temporal como a la comprensión de éstas. Con ello la propuesta ampliación de la crítica de la razón pura implicaría tanto la realidad histórica como su enfoque metodológico.

El examen genealógico de Nietzsche en *La genealogía de la moral* (1887) reconduce la idea de “bueno” al *pathos* de la distancia que caracteriza la conducta noble de los señores en la cual puede hallarse el origen del lenguaje: “el derecho de los señores de poner nombres llega tan lejos que uno debería permitirse concebir el mismo origen del lenguaje como una expresión de poder de quienes dominan: dicen esto es esto o esto otro, sellan las cosas o acontecimientos con un sonido y, al hacerlo, toman posesión de ello.”⁹³. Este enfoque genealógico, en el sentido que este término adquiere en este contexto, es, en buena medida resultado de, y se inscribe en, la transformación de la crítica de la razón en una crítica del lenguaje. El fragmento denominado (*Del origen del lenguaje*), perteneciente a los trabajos previos de las *Lecciones de gramática latina* del semestre de invierno 1869/70 anuda la cuestión del origen del lenguaje al enfoque de Kant según el cual “Una gran parte, y quizá la mayor, de la tarea de nuestra razón consiste en la descomposición de los conceptos que ya poseemos de los objetos.”⁹⁴. En consonancia con ello subraya Nietzsche que “Los conocimientos filosóficos más profundos se hallan ya previamente elaborados en el lenguaje.”⁹⁵. El análisis y la respuesta a la cuestión del origen del lenguaje, en tanto el lenguaje conforma y prefigura la actividad racional, se vuelven así una genealogía de la razón. El origen del lenguaje se halla en el instinto, el cual se caracteriza por su orientación hacia fines que no son el resultado de la reflexión consciente. En su estructura se halla lo que el artista utiliza con fines estéticos, la metáfora: el lenguaje es esencialmente metafórico, su misma constitución obedece a una serie de metáforas⁹⁶. Primera metáfora: un estímulo nervioso es transpuesto y traducido en una imagen. Segunda metáfora: esta imagen es subsecuentemente vuelta a transformar, ahora en sonido, produciéndose en ambos casos un pasaje entre órdenes enteramente diferentes. Estas transposiciones, translaciones o metáforas generan el lenguaje y nos inducen a creer erróneamente que hablamos efectivamente de las cosas cuando en realidad no tenemos de las mismas sino metáforas. Luego de su traducción en imagen y sonido la cosa en tanto tal permanece como

⁹² *Ibíd.*, p. 233s.

⁹³ Friederich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Werke in drei Bänden* 2, Munich, Carl Hanser, 1977, p. 771.

⁹⁴ Friederich Nietzsche, *Vom Ursprung der Sprache, Gesammelte Werke* 5, Munich, Musarion, 1922, p. 467.

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ Nietzsche desarrolla esta argumentación en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). Los escritos tempranos de Nietzsche son de una particular importancia para su filosofía del lenguaje. Ellos muestran un decurso progresivo de su pensamiento desde 1869 hasta 1873 en el cual se origina *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En este período Nietzsche recorre la reflexión sobre el lenguaje en, entre otros: Herder, Kant, Schelling, Schopenhauer y E. von Hartmann. Friederich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. Werke in drei Bänden* 3. Munich, Carl Hanser, 1977, pp. 309-322.

una “x” desconocida. Esta genealogía del lenguaje se anuda a la crítica a la metafísica “sin el lenguaje [los pueblos] no pueden pensar ni al mundo, ni a los dioses ni a los hombres.”⁹⁷

En *Sentido y referencia* (1892)⁹⁸ G. Frege introduce la distinción entre los conceptos de sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*)⁹⁹ a partir del análisis de la igualdad y del posible valor de conocimiento de proposiciones de la forma “a = b”, que no siempre pueden ser justificadas *a priori*. Éstas se diferencian de una proposición de la forma “a = a” que vale *a priori* y “acorde con Kant debe ser llamada analítica”¹⁰⁰. La introducción de la diferencia entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*) posibilita mantener el mismo valor de verdad (referencia) de la proposición, pero también que el sentido de “b” sea distinto del de “a”, de modo tal que “a = b” es diferente de “a = a”. Precisamente en ello consiste el desarrollo argumentativo del texto que comienza con dicha distinción y concluye con el resultado de ésta que permite sostener el diferente “valor de conocimiento” (*Erkenntniswert*)¹⁰¹ entre ambos tipos de proposiciones. Si, acorde a ello, se interpreta que la teoría del sentido y la referencia de Frege “pertenece a la tradición epistemológica de la filosofía moderna que resulta de Kant”¹⁰², la distinción configuradora de la filosofía del lenguaje originada en Frege, se construye, entonces, a partir de su base en Kant¹⁰³.

El desarrollo de una gramática pura por parte de Husserl en las *Investigaciones lógicas* (1900-1) muestra cómo la perspectiva trascendental kantiana es trasladada y aplicada al examen del lenguaje. La gramática lógica pura tiene como finalidad comprender la constitución formal del dominio del significado (*Bedeutung*). Husserl establece una conexión explícita con la investigación de Kant, al señalar que la idea de una gramática lógica pura se ubica en la tradición de una gramática universal que concibiera el racionalismo de los siglos xvii y xviii y que él mismo emplea la expresión “gramática pura”, como “nombre pensado y expresamente señalado como análogo a la ‘ciencia pura de la naturaleza’ de Kant.”¹⁰⁴. La “gramática pura”¹⁰⁵ determina las leyes *a priori* que regulan el enlace entre significados según su forma y tienen la función de separar el sentido del sinsentido. Estas leyes son previas a las leyes lógicas en sentido estricto, constituyen el conjunto de las “leyes gramaticales en sentido lógico puro”¹⁰⁶ y su función teórica específica radica en proveer a la lógica formas posibles de significado, es decir formas *a priori* de significados complejos unitarios con sentido. Recién una vez que estos significados complejos unitarios se hallan constituidos son, a su vez, regulados por las leyes lógicas en sentido estricto respecto de su verdad formal y posible objetividad; leyes de las formas posibles de significado excluyen el sinsentido, mientras que las leyes lógicas, el contrasentido. La gramática pura lógica se circunscribe estrictamente a una estructura *a priori*, a lo “gramático” como tal, y en este sentido “investiga las primitivas estructuras de significado, los primitivos tipos de enlace y articulación, así como las leyes de

⁹⁷ Friederich Nietzsche, *Vom Ursprung der Sprache, Gesammelte Werke* 5, Munich, Musarion, 1922, p. 469.

⁹⁸ Gottlob Frege, “Sinn und Bedeutung”, en Günther Patzig, (Ed.) *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen, Vandenhoeck, 1966, pp. 38-63.

⁹⁹ Siguiendo la forma más usual de traducir en el contexto de Frege “*Bedeutung*” por “referencia”.

¹⁰⁰ G. Frege, op. cit., p. 38.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 63.

¹⁰² Wolfgang Carl, *Frege's Theory of Sense and Reference*, Cambridge, Cambridge UP, 1994, p. vii.

¹⁰³ Acerca de la ubicación de Frege respecto de Kant: Gottfried Gabriel, “Frege als Neukantianer”, *Kant-Studien*, 77, 1986, pp. 85-101 y Volker Peckhaus, “Kantianer oder Neukantianer? Über die Schwierigkeiten, Frege der Philosophie seiner Zeit zuzuordnen”, en Ute Dathe - Gottfried Gabriel, (Eds.), *Gottlob Frege — Werk und Wirkung. Mit den unveröffentlichten Vorschlägen für ein Wahlgesetz von Gottlob Frege*, Paderborn, Mentis, 2000, pp. 191-209. Respecto de la noción de analiticidad de Frege en relación a la de Kant: Robert Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford, Oxford UP, 2001, pp. 159-65. Acerca de la comparación de los conceptos significado (*Bedeutung*) y sentido (*Sinn*) en Kant y Frege, J. Nolan, “Kant on Meaning: Two Studies”, *Kant-Studien*, 70, 1979, 113-130.

¹⁰⁴ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* II/1, Hamburgo, Meiner, 1992, p. 348.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 301.

¹⁰⁶ *Ibíd.*

operación de la complejión y de la modificación del significado, fundadas en ellas”¹⁰⁷. Con esta concepción de la gramática pura Husserl aplica la investigación *a priori* al lenguaje y al desarrollar esta idea se aproxima, sin referirse específicamente a ella, a la posibilidad sólo sugerida por Kant de una “gramática trascendental”.

7. 2. La filosofía crítica en la filosofía del lenguaje en 1920

En la década de 1920 se publica un conjunto de obras centrales para, si bien no de forma excluyente, la reflexión sobre el lenguaje. Cada una de ellas se vincula de modo propio, a las bases establecidas por Frege, Husserl o ambos, pero todas se refieren a la *Crítica de la razón pura*.

La afirmación de L. Wittgenstein de que él había concebido la investigación llevada a cabo en el *Tractatus* (1921) “no dirigida a los fenómenos” sino a “las ‘posibilidades’ de los fenómenos”¹⁰⁸ puede ser tomada como una muestra de la legitimidad de las discusiones en torno a la relación entre la filosofía crítica de Kant y la reflexión de Wittgenstein. Así p. ej. se señaló la semejanza entre el planteo indicado por esta afirmación y el enfoque básico de la filosofía trascendental, sosteniendo que Wittgenstein habría trasladado, transformándolo, “el idealismo trascendental de Kant del plano de la razón al plano del lenguaje”¹⁰⁹ o que Wittgenstein podía ser identificado como “filósofo kantiano”¹¹⁰. Esta semejanza entre ambos enfoques ha sido reiteradamente señalada, así p. ej. con respecto a la filosofía de Wittgenstein se ha sostenido que “La caracterización general más simple de su filosofía es que es crítica en el sentido kantiano. Kant ofreció una crítica del pensamiento y Wittgenstein ofrece una crítica de la expresión del pensamiento en el lenguaje.”¹¹¹. Esta conexión constituye un continuado motivo de reelaboración¹¹². Pero a su vez, precisamente el sentido de esta conexión del *Tractatus* con la filosofía crítica de Kant constituye también la orientación del curso posterior de la filosofía analítica: “El *Tractatus*, del cual se puede sostener que es el texto más importante en el auge de la filosofía analítica, le propone a la filosofía la tarea kantiana de trazar ‘el límite del pensamiento’, más que la de agregar algo a nuestro conocimiento del mundo. Schlick y Carnap aceptaron la división del trabajo sugerida por Wittgenstein probablemente porque estaban basados en ideas neokantianas a través de su formación filosófica en Alemania. Solo un paso separa la tesis de la escuela de Marburgo de que la filosofía es metateoría de la ciencia del lema de Carnap de que filosofía es la ‘lógica de la ciencia’. Ese paso es el giro lingüístico del *Tractatus*, según el cual los límites del pensamiento deben ser trazados en lenguaje. Por consiguiente, la corriente principal de la filosofía analítica de Frege a Quine no sólo está configurada decisivamente por problemas kantianos, sino que también incluye importantes hilos argumentales.”¹¹³.

La *Crítica de la razón pura* como base de la *Filosofía de las formas simbólicas* (1923-1929) es explícitamente señalada por E. Cassirer: “todo mi trabajo en el dominio de la filosofía teórica presupone la fundamentación metódica que Kant ha establecido en la *Crítica*

¹⁰⁷ *Ibid.*, 344.

¹⁰⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1960 § 90.

¹⁰⁹ Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, Kröner, 1978, p. 555.

¹¹⁰ Tal como reza el título del capítulo XI: “Wittgenstein como un filósofo kantiano” de: Eric Stenius, *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Blackwell, 1960, pp. 214-226. Respecto de la relación de Wittgenstein con Kant, Hans-Johann Glock, “Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity, and Representation”, *International Journal of Philosophical Studies*, 5, 1997, pp. 285-305, con referencias anteriores, y del mismo autor: “Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?”, *Metaphilosophy*, 35, 2004, pp. 419-444.

¹¹¹ David Pears, *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford, Oxford UP, 1987, p. 3.

¹¹² Ilham Dilman, *Wittgenstein's Copernican Revolution: The Question of Linguistic Idealism*, Londres, Palgrave, 2002.

¹¹³ Hans-Johann Glock, “Strawson and Analytic Kantianism”, en: Hans-Johann Glock (Ed.), *Strawson and Kant*, Oxford, Clarendon, 2003, p. 16.

de la razón pura.”¹¹⁴. Con esta guía metódica Cassirer enfoca el lenguaje en tanto forma simbólica, subrayando que el punto en el cual gira “el desarrollo de la idea de lenguaje” es Kant¹¹⁵. Sobre esta base en Kant asume y retoma las elaboraciones sobre el lenguaje de Herder y Humboldt; la obra sobre el Kawi de Humboldt allana el “camino hacia la verdadera apreciación del lenguaje”¹¹⁶ como tal y posibilita la prosecución y desarrollo de la *Crítica de la razón pura* con una teoría no instrumental del lenguaje que enlaza la experiencia con la producción espontánea del pensamiento. Como síntesis entre Kant y Humboldt, Cassirer puntualiza que el lenguaje es la actividad productora que realiza el pensamiento, objetiva las impresiones sensibles y con ello determina la estructura categorial del objeto. Ésta es la consecuencia para la filosofía del lenguaje, que, según Cassirer, se extrae con Humboldt de la doctrina crítica de Kant: el objeto, en tanto objeto en el fenómeno no se contrapone como algo exterior, “sino que recién por medio de sus propias categorías el conocimiento es posibilitado, determinado y constituido. Del mismo modo, la subjetividad del lenguaje ya no aparece como un límite que nos separa de la captación del ser de los objetos, sino como un medio para la conformación de la objetivación de las impresiones sensibles.”¹¹⁷. Este enfoque es ampliado por Cassirer en la idea de una filosofía de las formas simbólicas que “En vez de simplemente investigar los presupuestos universales del conocimiento científico del mundo, conciba las diferentes formas básicas de comprender (*Verstehen*) el mundo”¹¹⁸. Siguiendo la concepción de Humboldt del lenguaje como actividad (*enérgeia*) Cassirer sostiene que por forma simbólica “se debe comprender la energía del espíritu por medio de la cual el contenido de significado (*Bedeutungsgehalt*) se enlaza con un signo sensible concreto, de modo tal que este signo resulta animado interiormente.”¹¹⁹. De este modo, de la crítica de la razón pura resulta la filosofía de las formas simbólicas.

Si bien la recepción por parte de M. Heidegger de la filosofía crítica de Kant se desarrolla como tal centralmente en *Kant y el problema de la metafísica* (1929), en relación con la reflexión sobre el lenguaje resulta central la conexión establecida en *Ser y tiempo* (1927). La base metódica de la obra se anuda de manera expresa al enfoque transcendental en tanto se entiende que la “apertura” del ser en tanto éste trasciende todo ente es “conocimiento transcendental”¹²⁰. A su vez, de manera análoga a como en la doctrina kantiana del esquematismo “se ha vislumbrado por primera vez con cierta explicitud la conexión entre ser y tiempo”¹²¹, el análisis del lenguaje por parte de Heidegger en *Ser y tiempo* conduce, en último término, a la indicación de su fundamentación en la temporalidad. En la medida que hablar se funda en la “unidad extática de la temporalidad”¹²² la articulación entre sentido (*Sinn*) y significado (*Bedeutung*) es “temporal en sí misma”¹²³, por ello “Únicamente partiendo de la temporalidad del habla, es decir del ser-ahí (*Dasein*) en general, puede aclararse el ‘surgimiento’ del significado (*Bedeutung*)”¹²⁴. Con ello la configuración temporal del sentido y el significado tiene lugar a partir de la interpretación del tiempo como el horizonte de la comprensión de ser. El análisis de tal configuración temporal del sentido y el significado se

¹¹⁴ Ernst Cassirer, “Was ist Subjektivismus?”, en Rainer Bast (Ed.), *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Hamburgo, F. Meiner, 1993, p. 201.

¹¹⁵ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen I*. Darmstadt, 1953, Meiner, p. 55, Nota 1.

¹¹⁶ Ernst Cassirer, “Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie”, en Ernst Wolfgang Orth, (Ed.), *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, Leipzig, Reclam, 1993, p. 252.

¹¹⁷ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen I*. Darmstadt, 1953, Meiner, p.102.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. V.

¹¹⁹ Ernst Cassirer, “Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften”, en Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p. 175.

¹²⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer 1953, p. 38.

¹²¹ Alberto Rosales, *Siete ensayos sobre Kant*, Mérida, Consejo de Publicaciones - Universidad de los Andes, 1993, p. 227.

¹²² M. Heidegger, *op.cit.* p. 349.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

orienta por la idea directriz de la, planeada pero no publicada, tercera sección de *Ser y tiempo*, guiada por el desarrollo de la pregunta por el sentido de ser a la luz de los esquemas temporales¹²⁵.

La estructura lógica del mundo (1928) constituye un momento intermedio entre la impronta del neokantismo en la obra inicial de R. Carnap y la *Sintaxis lógica del lenguaje* (1934). Esta impronta inicial, identificable en su disertación de 1922 *El espacio. Una contribución a teoría de la ciencia*, es reconocida por Carnap en los siguientes términos: “Estudié la filosofía de Kant con Bruno Bauch en Jena. En su seminario se discutió en detalle durante un año la *Crítica de la razón pura*. Me impresionó fuertemente la concepción de Kant de que la estructura geométrica del espacio está determinada por nuestras formas de intuición. Los efectos posteriores de esta influencia fueron aún notables posteriormente en el capítulo sobre la intuición del espacio en mi disertación *El espacio*. [...] En esa época consideraba el conocimiento del espacio intuitivo bajo la influencia de Kant y los neokantianos, especialmente Natorp y Cassirer, como basado en la intuición pura”¹²⁶. También las otras dos obras mencionadas de Carnap se destacan en un trasfondo kantiano. Una línea entre ambas indica que a partir de la idea de que la lógica determina la estructura del mundo se sostiene que la estructura (*Aufbau*) lógica del mundo puede, en última instancia, reflejarse directamente en la sintaxis lógica del lenguaje. *La estructura lógica del mundo* aplicó las técnicas de los *Principia Mathematica* de Russell al problema del análisis de la realidad, es decir de lo real a lo dado, en lo cual consiste la “teoría de la constitución”. A su vez, en la *Sintaxis lógica del lenguaje* Carnap pasa del enfoque neokantiano de su proyecto inicial a uno convencionalista y lingüístico, próximo al *Tractatus* de Wittgenstein. Considerado en su conjunto se ha sostenido¹²⁷, entonces, que el resultado general de este trayecto de Carnap es que el “giro transcendental” kantiano del mundo fenoménico a las estructuras *a priori* es reemplazado por un “giro lingüístico” del mundo de los fenómenos a un conjunto de estructuras del mundo articuladas por la sintaxis y semántica de las lenguas naturales y los lenguajes lógicos.

7. 3. La influencia de la filosofía crítica en la reflexión sobre el lenguaje hacia 1970

Hacia el inicio de la década de 1970 según algunas de las clasificaciones más difundidas se sostenía que los principales enfoques en filosofía del lenguaje eran: el “neopositivista-lógico-simbólico”, el del “lenguaje ordinario” y el de la “gramática generativa”¹²⁸. Sin embargo, de acuerdo a la aproximación histórico-conceptual seguida en este trabajo, estos tres enfoques no agotan la multiplicidad de perspectivas a las que la orientación hacia el lenguaje ha dado lugar en la reflexión filosófica del siglo xx. Sin pretensión de englobar cuantitativamente tal diversidad, otros enfoques deben sumarse, como p. ej. el de la fenomenología husserliana, la hermenéutica heideggeriana, el enfoque pragmático transcendental de Apel o pragmático de Habermas, así como la proyección de Nietzsche, p. ej. en Foucault. En todos estos casos, así como en las posteriores continuaciones, ramificaciones y entrecruzamientos, es dable identificar la influencia de la filosofía crítica de Kant.

Una recepción directa y explícita, centrada en el análisis del sentido común y el juicio de gusto, de la filosofía crítica de Kant se halla en la elaboración hermenéutica del lenguaje de H-G. Gadamer. En *Verdad y método* (1960) Gadamer recibe, asume y desarrolla desde su perspectiva hermenéutica la concepción kantiana del simbolismo. El examen de la “subjetivización de la estética” por la crítica de Kant¹²⁹, culmina con la consideración de la noción de símbolo. Allí Gadamer caracteriza al “análisis lógico del concepto de símbolo”,

¹²⁵ Cf. Dietmar Köhler, *Martin Heidegger. Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von Sein und Zeit*, Bonn, Bouvier, 1993.

¹²⁶ Rudolf Carnap, “Intellectual Autobiography”, en Paul Arthur Schilpp (Ed.), *The philosophy of Rudolf Carnap*, La sale - Illinois, Open Court, 1963, p. 12.

¹²⁷ Cf. Robert Hanna, “Kant in the Twentieth Century”, en Dermot Morgan, (Ed.), *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, Londres - Nueva York, Routledge, 2008, p. 173.

¹²⁸ John Searle (Ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford, Oxford UP, 1971, p. 12.

¹²⁹ Cf. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1972, pp. 39-77.

llevado a cabo en el § 59 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, como “uno de los más brillantes del pensamiento kantiano”¹³⁰. La concepción del simbolismo desarrollada por Kant en esta obra complementa la teoría del esquematismo desarrollada en la *Crítica de la razón pura*. Con posterioridad, en general sostuvo Gadamer que el giro de la filosofía de Kant, en tanto conciencia crítica de los límites de nuestra razón, se halla como motivo central, siempre presente, en la hermenéutica¹³¹.

R. Rorty ha sostenido que la filosofía analítica sería una versión de la filosofía kantiana, variante cuyas características serían pensar la representación no como fenómeno mental sino como fenómeno lingüístico y desplazar, en el orden de las disciplinas, el peso de la crítica y la psicología transcendentales a la filosofía del lenguaje¹³². Asimismo, de la relación de la filosofía analítica con Kant se ha afirmado que “apenas si es una exageración decir que el drama interno de la filosofía analítica de Frege a Quine y más allá es la relación de amor y odio que corre por más de un siglo con la filosofía teórica de Kant”¹³³ y, específicamente, que “la historia de la filosofía analítica, de Frege a Quine, es la historia del auge y caída del concepto de analiticidad, cuyos orígenes y parámetros se hallan en la primera *Crítica* de Kant.”¹³⁴. En este contexto, *Los límites del sentido* (1966) de P. Strawson si bien no examina la filosofía crítica de Kant en relación con el lenguaje en sentido literal, la interpreta como análisis de los “límites del sentido”. Con relación al lenguaje como tal observa que todo el tratamiento que Kant realiza de la objetividad está llevado a cabo bajo una considerable limitación en la medida en que “Él nunca se basa en, ni siquiera se refiere a, el carácter social de nuestros conceptos, a los lazos entre pensamiento y habla, habla y comunicación, comunicación y comunidades sociales.”¹³⁵. Sin embargo, por otra parte, el análisis de Strawson de la filosofía crítica implica ya desde su mismo planteo, el entrelazamiento con aspectos del lenguaje, en tanto, p. ej. distingue en el marco del “principio de significatividad”, como punto de partida para la comprensión de la posición de Kant, entre el carácter gramatical de la descripción de un tipo posible de experiencia y la inteligibilidad real de la misma¹³⁶.

En *Las palabras y las cosas* (1966) M. Foucault plantea la arqueología de las formas discursivas como un análisis de las condiciones de aparición de las ciencias humanas; arqueología que se comprende como un desplazamiento del sujeto del papel central dominante desde Kant¹³⁷. Este desplazamiento está marcado para Foucault por una doble característica: a) se debe pensar al ser humano, o más bien la desaparición de esta idea, y a ésta como base de la posibilidad de todas las ciencias del hombre en correlación con la indagación sobre el lenguaje y, en segundo término, en este análisis la filosofía, siguiendo el enfoque genealógico de Nietzsche, deviene filología¹³⁸: “todo Nietzsche es una exégesis de algunas palabras griegas [...] La filología como análisis de lo que se dice en la profundidad del discurso se ha convertido en la forma moderna de la crítica. Allí donde, a fines del siglo xviii, se trataba de fijar los límites del conocimiento, se tratará ahora de devolver las palabras al lado de todo aquello que se dice a través de ellas y a pesar de ellas. Dios es quizá menos un más allá del saber que un cierto más acá de nuestras frases; y si el hombre occidental es inseparable de él, no es por una

¹³⁰ *Ibíd.*, 71.

¹³¹ Hans Georg Gadamer, “Kant und die philosophische Hermeneutik”, *Kant-Studien*, 66, 1975, pp. 395-403.

¹³² Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, Princeton, 1980, p. 8.

¹³³ Robert Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford, Oxford UP, 2001, p. 11.

¹³⁴ *Ibíd.*, 121.

¹³⁵ Peter Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, Methuen 1966, p. 151.

¹³⁶ *Ibíd.*, 16-18.

¹³⁷ Cf. Mariapaola Fimiani, *Foucault et Kant*, París, L'Harmattan, 1997, pp. 95-115.

¹³⁸ Esta posición tiene un correlato explícitamente dedicado a Kant en la introducción a la versión francesa de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, preparada para su primera edición en 1964. Allí Foucault analiza la reflexión sobre el lenguaje en dicho texto y conecta en la conclusión la pregunta por el ser humano, propia de la antropología clásica, con la idea de Nietzsche de la muerte de Dios: Michel Foucault, “Introduction à l' *Anthropologie*”, en Emmanuel Kant, *Anthropologie d' un point de vue pragmatique*, París, Vrin, 2008, pp. 11-79.

propensión invencible a traspasar las fronteras de la experiencia, sino porque su lenguaje lo fomenta sin cesar en la sombra de sus leyes”¹³⁹. Allí remite a continuación Foucault a la idea del *Ocaso de los ídolos* de que no nos liberaremos de Dios en la medida que creamos en la gramática. Aquí se percibe, entonces, una prosecución de la transformación de la crítica de la razón en crítica del lenguaje llevada a cabo por Nietzsche.

La conexión de la filosofía crítica de Kant con la concepción del lenguaje y la teoría de la gramática de N. Chomsky parece tan significativa como indirecta. En *Lingüística cartesiana* (1966) tal conexión es claramente identificable en la recepción de la herencia kantiana en la actualización e interpretación de las ideas lingüísticas de Humboldt en el marco de la tradición racionalista en lingüística. En dicho marco la afirmación de Chomsky “Ciertas figuras principales -Kant, por ejemplo- no han sido mencionadas o incluso han tratadas de manera inadecuada.”¹⁴⁰, parece confirmar la impresión recién dicha. Sin embargo aun cuando Chomsky no se ocupó prácticamente de la filosofía crítica se ha sostenido la conexión estructural entre las formulaciones de la teoría gramatical de Chomsky -generativa, transformacional, universal- y la síntesis filosófica lograda en la *Crítica de la razón pura*¹⁴¹. A su vez, la influencia posterior de la teoría gramatical de Chomsky en las ciencias cognitivas tuvo su repercusión tanto en la ubicación de la filosofía crítica de Kant dentro de dicha orientación, como en renovadas interpretaciones de la misma desde dicha perspectiva. En este sentido se ha sostenido que en la medida en que las ciencias cognitivas reflexionan sobre la naturaleza de la mente humana la concepción de Chomsky respalda la opinión de que la “innovación metodológica central de Kant, el método de la argumentación trascendental, ha llegado a ser un método importante, quizás el más importante de la ciencia cognitiva.”¹⁴².

La propuesta de K-O. Apel de una *Transformación de la filosofía* (1973) orientada por la reflexión sobre el lenguaje se constituye a partir de la filosofía trascendental de Kant¹⁴³. Los casi dos siglos de reflexión filosófica que cubren los temas y autores incluidos en esta obra se cuentan, precisamente, a partir de la filosofía crítica de Kant. Si la filosofía crítica de Kant es el núcleo de este programa, Peirce, Heidegger y Wittgenstein en tanto representan semiótica, hermenéutica y filosofía analítica del lenguaje, constituyen los modos fundamentales de transformar la filosofía de Kant en una renovada filosofía trascendental, producto de la confrontación de ésta con tales tres orientaciones. De ello resulta una reflexión constituida por una referencia múltiple entre las mencionadas orientaciones articulada en la idea central, retomada de Peirce¹⁴⁴, de una comunidad de comunicación; idea que funda todo quehacer teórico incluyendo la filosofía, por lo cual, ésta ya no podría ser más vista como la “cosmovisión de una persona individual”¹⁴⁵. Desde este punto de vista la filosofía consiste en una reflexión acerca de las condiciones de posibilidad, mediadas en el lenguaje, tanto del conocimiento como de la acción. La función de la filosofía con respecto al conocimiento y la acción es reinterpretada desde la perspectiva de que: “con el lenguaje se trata de una dimensión trascendental en el sentido de Kant; dicho más exactamente, con el lenguaje se trata de una condición de posibilidad y de validez de la comprensión y de la autocomprensión, y con ello simultáneamente del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y del actuar

¹³⁹ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses (Une archéologie des sciences humaines)*, París, Gallimard, 1966, p. 311.

¹⁴⁰ Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics*, Nueva York, Harper & Row, 1966, p. 73.

¹⁴¹ Tal el punto de vista sostenido por T. C. Williams: Terence C. Williams, *Kant's Philosophy of Language, Chomskyan Linguistics and Its Kantian Roots*, USA, E. Mellen, 1993. Más recientemente se ha llegado a evaluar la conexión entre ambos de modo de plantear el siguiente interrogante: Bruce W. Fraser, “Noam Chomsky's linguistic Revolution. Cartesian or Kantian?”, en Jeff Malpas, (Ed.), *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental*, Londres - Nueva York, Routledge, 2003, pp. 184-196.

¹⁴² Andrew Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge, Cambridge UP, 1994, p. 12.

¹⁴³ Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie (I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik - II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, (1973) 1976.

¹⁴⁴ *Ibid.*, II, 157-177.

¹⁴⁵ *Ibid.*, I, 12.

pleno de sentido.”¹⁴⁶. El lugar de fundamento que tenía la conciencia en la filosofía crítica debe, según Apel, ser reemplazado con el *a priori* de la comunidad de comunicación.

En *Acción comunicativa y razón destranscendentalizada*¹⁴⁷, también sobre una base kantiana, propone J. Habermas, discutiendo con la filosofía analítica, la actualización de su pragmática, ya fundamentada en la teoría de la acción comunicativa. Considerando el contexto de surgimiento de la concepción de la razón comunicativa identifica los presupuestos idealizantes que tienen lugar de modo performativo en la acción comunicativa y propone una genealogía de tales presuposiciones en conceptos kantianos identificando los siguientes parentescos entre¹⁴⁸: a) la *idea cosmológica* de la unidad del mundo (o de la totalidad de las condiciones en el mundo sensible) y la suposición pragmática de un mundo común objetivo; b) la *idea de libertad* como postulado de la razón práctica y la suposición pragmática de la racionalidad de actores susceptibles de imputación; c) el movimiento totalizador de la razón, que como *facultad de las ideas* trasciende todo lo condicionado en virtud de algo incondicionado y la incondicionalidad de las demandas de validez sostenidas en la acción comunicativa; y d) la razón como la *facultad de los principios*, la cual adopta el papel de un tribunal supremo para todo derecho o pretensión y el discurso racional como el foro último de toda posible legitimación. A la luz de esta conexión genealógica se puede identificar las intersecciones en las cuales la filosofía analítica del lenguaje hace fructificar la herencia de la razón kantiana. Estas intersecciones se muestran, según Habermas, en la crítica al psicologismo de Frege, en el principio de caridad de Davidson, en la recepción crítica de Wittgenstein por parte de Dummett y en la concepción de Brandom del acuerdo como un intercambio discursivo de razones o fundamentos. En todos estos casos se arriba a descripciones normativas de la praxis lingüística, semejantes a las que se obtienen en la pragmática formal de raigambre kantiana del propio Habermas.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, II, 333.

¹⁴⁷ Jürgen Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart, Reclam, 2001.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, 7-49.

8. La teoría de los signos en Peirce y los elementos de una semiótica en Kant

La idea de la importancia de la dimensión práctica para la interpretación de la filosofía de Kant puede servir como guía para examinar la relación entre la teoría de los signos de Peirce y el enfoque pragmático de los signos concebido por Kant. Ello puede articularse en: 1) presentación del enfoque de T. L. Short de la semiótica de Peirce; 2) identificación de los rasgos centrales de la concepción pragmática de los signos en la *Antropología* de Kant; y 3) consideración de una posible confluencia entre ambas concepciones.

8. 1. El enfoque de la semiótica de Peirce según T. L. Short

Que la teoría de los signos de Peirce cuenta entre sus orígenes la teoría del conocimiento de Kant es un punto establecido en la investigación de la relación entre ambas concepciones. Así también lo ratifica T. L. Short en su reexaminación de la teoría de los signos de Peirce¹⁴⁹. Pero ello sería algo más que un punto de partida ya que según Short la semiótica de Peirce fue desarrollada con la vista puesta en la teoría del conocimiento y de la mente (Cf. PTS, 27). Esta intención lo llevó a concebirla como una parte de la filosofía y no como una ciencia general de la cultura humana a la manera de la semiología de Saussure. De acuerdo al contexto kantiano señalado el problema central que se le planteaba radicaba en la doctrina de que los objetos no constituidos por el pensamiento no son cognoscibles. Dentro del mundo configurado por el pensamiento es posible distinguir una dimensión física y otra mental, pero siguiendo la concepción de Kant más allá de ellos estarían las “cosas en sí mismas”, inaccesibles a la ciencia. Según Short Peirce rechazó a lo largo de su reflexión la idea de que hay algo incognoscible. Sin embargo, hay dos maneras de rechazar esta idea: una es negando que haya algo que no esté constituido por el pensamiento, la otra es sostener que podemos efectivamente conocer cosas que no están constituidas por el pensamiento, “Peirce comenzó adoptando la primer alternativa, a la que denominó ‘idealista’, pero parece que nunca estuvo satisfecho con ella y gradualmente se movió hacia la concepción opuesta.” (PTS, 27-28) Esta lucha contra el idealismo habría sido el motor que impulsó el subsecuente desarrollo de la filosofía de Peirce, incluyendo su semiótica. Según Short: “El pragmatismo nació de esta lucha y contribuyó a producir los cambios en su teoría de los signos que él llevó a cabo entre 1881 y 1907 (PTS, 28).

Este movimiento de separación de la posición kantiana inicial que es al mismo tiempo la construcción del propio pensamiento de Peirce, va acompañado simultáneamente, siguiendo el enfoque de Short, por una profundización de temas kantianos centrales que Peirce elabora progresivamente y que permiten ver corroborar la intención filosófica general en la que se inscribe su reflexión sobre los signos. Ello puede verse, por ejemplo, en la reelaboración por parte de Peirce de la idea kantiana de arquitectónica del conocimiento. Según Short (Cf. PTS, 60) el año 1902 marca un nuevo comienzo para Peirce. En ese año presenta un ordenamiento arquitectónico de las ciencias en cuyo marco anuncia la nueva ciencia de la fenomenología. Si bien su reelaboración fenomenológica de las categorías de la “Nueva lista” ya había comenzado hacía largo tiempo, ya desde 1885, y crecido en intensidad y refinamiento desde entonces, es recién a partir de este momento que Peirce “describe lo que estaba haciendo como una nueva forma de indagación con método y objeto característicamente propios.” (PTS, 60). Éste fue un momento de reordenamiento y renovada conceptualización de su empresa filosófica en conjunto, guiado por la idea kantiana de “arquitectónica”. En su reelaboración de esta idea Peirce examina con la idea de causalidad final. Esta discusión puede ser entrevista en los escritos

¹⁴⁹ Thomas L. Short, *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge UP, Cambridge, 2007 (PTS). Short examina el desarrollo de la teoría de los signos de Peirce desde sus momentos iniciales en el período de 1866-9 siguiendo sus correcciones y reformulaciones hasta la concepción madura posterior a 1906. Sostiene que Peirce modificó su punto de vista inicial respecto de los signos-pensamientos a favor de una última modificación en términos del interpretante final y del objeto dinámico, todo lo cual sería central a su realismo; Cf. Thomas L. Short, “The Development of Peirce's Theory of Signs”, en Cheryl Misak (Ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, U.S.A, Cambridge UP, 2004, pp. 214-140.

anteriores, pero es en este momento “que la idea de causalidad final asume explícitamente una importancia central en la filosofía de Peirce. Todo en un año; tenemos una nueva arquitectónica, la nueva ciencia de la fenomenología y un nuevo énfasis en la causalidad final.” (PTS, 60). Tanto la palabra como la idea de “arquitectónica” derivan de Kant, quien había sostenido que el conocimiento tiene una arquitectura que se halla en la afinidad entre sus partes, lo cual pone de manifiesto “su derivación a partir de un fin supremo singular e interno” (CRP B 802). De modo tal que las ciencias tienen un orden interno propio que no es impuesto exteriormente. Esta idea de arquitectónica es, entonces, en tanto se refiere a una finalidad, teleológica en sí misma. Pero la idea de Peirce de que el fin no es conocido *a priori* sino que sólo puede surgir en el tiempo “requiere una idea de causalidad final diferente a la de Kant” (PTS, 64).

8. 2. La perspectiva pragmática de los signos según Kant

Una de las exposiciones kantianas con cierto detalle acerca de los signos se halla en la *Antropología en sentido pragmático*; obra que es el resultado de una serie de lecciones que anteceden, corren paralelas y prosiguen a la elaboración de la filosofía crítica. La *Antropología en sentido pragmático*, al exponer las facultades de conocimiento, presenta la facultad de designación (*Bezeichnungsvermögen*), que consiste precisamente en la capacidad de emplear de signos; lo cual es, a su vez, una aplicación de la imaginación. La imaginación forma parte de la sensibilidad; ésta, una de las dos facultades básicas de conocimiento, es la “facultad de representaciones en la intuición” (*Antropología*, EA VII, 168). La sensibilidad comprende dos conjuntos de facultades: sentidos e imaginación. A éstos les es común la representación en la intuición; pero mientras los sentidos son capaces de intuir en presencia del objeto, la imaginación (*facultas imaginandi*) también puede hacerlo “sin la presencia del mismo” (*Antropología*, EA VII, 168). La facultad de designación, identificada como una forma de la imaginación, es caracterizada como: “La facultad del conocimiento de lo presente [*Gegenwärtige*], como medio del enlace de la representación de lo previsto [*Vorhergesehenen*] con la de lo pasado [*Vergangenen*], es la facultad de designación [*Bezeichnungsvermögen*]. La acción del espíritu de producir este enlace es la designación [*Bezeichnung*] (*signatio*), que también es denominada el señalar [*Signalieren*], cuyo grado más alto es la distinción honorífica [*Auszeichnung*].” (*Antropología*, EA VII, 191).

Es de subrayar aquí que el enfoque pragmático, propio de la obra que nos ocupa, visualiza la capacidad de operar con signos desde la perspectiva temporal, característica de las acciones en la vida humana. Ello muestra cómo Kant asume la concepción heredada de signo pero la reorienta en función de una nueva perspectiva teórica.

La facultad de designación produce y opera con distintos tipos de signos. Éstos se clasifican en tres clases: arbitrarios (*willkürliche*) o artificiales (*Kunstzeichen*), naturales (*natürliche*) y signos de prodigios (*Wunderzeichen*). el conjunto de signos arbitrarios junto a “las letras que son signos de los sonidos” (*Antropología*, EA VII, 192) y otros tales como las notas, las insignias honorarias, los signos de clase, los signos de servidumbre, los honoríficos y los infamantes. En el segundo tipo de signos, los naturales, “la relación de los signos con las cosas designadas (*bezeichneten Sachen*) es según el tiempo” (*Antropología*, EA VII, 193): demostrativa, rememorativa, o pronóstica. El pulso indica la fiebre como el humo el fuego, monumentos recuerdan el pasado y en los astros se leen anuncios de acontecimientos futuros. Finalmente, los signos portentosos se refieren a circunstancias, como fenómenos celestes, en las cuales se “altera la naturaleza de las cosas” (*Antropología*, EA VII, 194). La capacidad de operar con signos se ejerce de diferentes formas, siendo el lenguaje una de ellas (Cf. *Antropología*, EA VII, 192). La capacidad de operar con signos se halla pues incluida como uno de los casos de empleo de la imaginación, regida como ésta por la ley de asociación.

Conjuntamente a esta comprensión del signo (y sus tipos) la *Antropología* presenta un posible empleo de éstos, el simbólico¹⁵⁰. En general, en el campo terminológico-conceptual

¹⁵⁰ La concepción del símbolo desde la perspectiva crítica se desarrolla en la *Crítica de la facultad de juzgar*, Cf. CFJ B 257, § 59.

de los usos de signos se puede identificar tres empleos centrales: signo en general (considerado previamente a la clasificación en tipos recién vista), carácter (la inscripción gráfica o sonora como tal) y símbolo, el cual muestra intuitivamente un objeto de manera indirecta por medio de una analogía. La función general desempeñada por la facultad de designación lleva a cabo su papel de este triple modo: mediante signos, caracteres y símbolos. “Signo” (*Zeichen*) se refiere genéricamente al resultado de la facultad de designar, mientras que “caracteres” (*Characterisma* o *Charaktere*)¹⁵¹ y “símbolos” (*Symbole*) se diferencian de esta caracterización general; en ambos casos el criterio común de ordenación es la posibilidad de intuición. Los caracteres, por el mero hecho de ser tales, no son por ello ya símbolos, puesto que los caracteres: “pueden ser también meros signos mediatos (indirectos) que no significan nada en sí” (*Antropología*, EA. VII, 191). Ellos no significan sino por su asociación con las intuiciones; conducen a los conceptos a través de su asociación con intuiciones. Es decir, como tales (o sea sólo como caracteres) no nos ponen en la presencia intuitiva del objeto, en cambio los símbolos sí. Ejemplos de caracteres son las palabras; meros signos acompañantes, en las cuales el concepto debe estar siempre presente, puesto que no representan en lugar del concepto. El siguiente pasaje presenta estas relaciones en conjunto: “Formas [*Gestalten*] de las cosas (intuiciones), en la medida en que sólo sirven como medio de la representación por conceptos, son símbolos [*Symbole*], y el conocimiento [*Erkenntnis*] por medio de éstos se llama simbólico o figurado (*speciosus*). Los caracteres [*Charaktere*] no son todavía símbolos; pues también pueden ser signos meramente mediatos (indirectos), que en sí no significan [*bedeuten*] nada, sino que conducen a intuiciones sólo por asociación y a través de éstas a conceptos; de allí que el conocimiento simbólico [*symbolische Erkenntnis*] no debe oponerse al intuitivo [*intuitive*], sino al discursivo [*diskursive*], en el cual el signo (*character*) acompaña al concepto sólo como guardián (*custos*), para reproducirle oportunamente. El conocimiento simbólico no se opone, pues, al intuitivo (por intuición sensible), sino al intelectual [*intellektuelle*] (por conceptos). Símbolos son pura y directamente un medio del entendimiento [*Verstand*], pero sólo indirectamente, a través de una analogía con ciertas intuiciones, a las cuales puede aplicarse el concepto, para proporcionarle significado [*Bedeutung*] por medio de la exhibición [*Darstellung*] de un objeto.” (*Antropología*, EA, VII, 191).

De modo tal que la concepción del símbolo o conocimiento simbólico, como elaboración crítica, complementa y desarrolla la concepción de los signos en sentido pragmático. Representar por medio de símbolos es entonces, en este sentido, una forma de intuir. Todo símbolo es signo, pero no viceversa. El símbolo es un medio intuitivo de conocimiento, el signo no. Los caracteres a su vez llevan a los conceptos a través de su asociación con intuiciones. Los símbolos conforman el conocimiento simbólico y como tal integran el intuitivo; los caracteres forman parte del discursivo. En el conocimiento discursivo el signo sólo acompaña al concepto para reproducirlo oportunamente, mientras que el simbólico es, como se dijo, una forma de conocimiento intuitivo. En el siguiente pasaje se hace expresa la conexión entre la facultad de producir signos, los símbolos y su uso analógico: “De la facultad de simbolización o *facultate characteristica* debemos notar aún algo: una representación que sirve como medio de reproducción a través de la asociación es un símbolo. La mayoría de las representaciones simbólicas tienen lugar con respecto al conocimiento de Dios. Éstas son en su conjunto *per analogiam*, es decir por medio de una correspondencia de la relación; p. ej. el sol era para los pueblos de la antigüedad un símbolo, una representación de la perfección divina, en tanto que él, omnipresente en el universo, da muchas cosas (luz y calor) sin recibir nada. Así, como símbolo de una república puede servir el cuerpo humano, en el cual todos las partes integrantes constituyen un todo. Un conocimiento del entendimiento, el cual es indirectamente intelectual y es conocido por medio del entendimiento pero es producido por medio de una analogía del conocimiento sensible, es un conocimiento simbólico, que se contrapone al conocimiento lógico así como el intuitivo al discursivo. [...] El símbolo es sólo un medio de ayudar a la intelección, sólo sirve al conocimiento inmediato del entendimiento, pero debe desaparecer con el tiempo. [...] En consecuencia, allí donde la intuición no nos está permitida inmediatamente, debemos ayudarnos *per analogiam* con el conocimiento simbólico.

¹⁵¹ P. ej. “character” (*Character*): CRP B 272, B 273 y B 745.

También podemos decir: el conocimiento es simbólico donde el objeto es conocido en el signo; pero en el conocimiento discursivo los signos no son símbolos, en la medida en que en los signos no conozco el objeto, sino que el signo sólo me produce la representación del objeto, p. ej. la palabra mesa no es un símbolo, sino sólo un medio de ocasionar la representación del entendimiento por asociación.”¹⁵².

A ello debemos agregar que considerando en su conjunto a la obra kantiana esta determinación teórica del concepto de símbolo no excluye completamente otro, tenido por Kant como usual en la época. Kant también usa el término “simbólico” en el sentido “admitido por los lógicos modernos”; según dicha óptica símbolos en este sentido, son “meros caracteres, es decir designaciones de los conceptos por medio de notas sensibles que los acompañan, y que no contienen nada que pertenezca a la intuición” (CFJ B 255). En este sentido hay un uso habitual del término p. ej.: “Exponemos los números simbólicamente p. ej. 500 por medio de los signos 5 y 00 [...]”¹⁵³. Pero por otro lado, como acabamos de ver, el símbolo es comprendido por Kant desde la perspectiva del conocimiento simbólico: “No todo signo es un símbolo, sino que éste es un signo de signos. Intuición analógica: símbolo.”¹⁵⁴. De forma tal que Kant reconoce el sentido lógico usual de símbolo, pero se centra en su propia concepción del símbolo en la perspectiva del conocimiento simbólico¹⁵⁵.

Con ello queda indicada la concepción de los signos en el contexto de la antropología pragmática. La *Antropología* distingue: el conocimiento del ser humano en sentido “fisiológico” o pragmático. Mientras el primero investiga “*lo que la naturaleza hace del hombre*”, el segundo tiene por objeto “*lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe (soll) hacer, de si mismo.*” (*Antropología*, EA VII, 119). Aquí los signos, como productos de la facultad de designación, son puestos en el contexto de la acción orientada a fines de la vida humana y un uso de éstos, el simbólico, conecta la reflexión pragmática con la elaboración del conocimiento simbólico desde el punto de vista de la filosofía crítica.

8. 3. La posible confluencia de ambas concepciones

El enfoque histórico conceptual desarrollado por Short posibilita identificar el horizonte filosófico en el cual se inscribe la teoría de los signos de Peirce. Un enfoque semejante aplicado a las lecciones kantianas sobre Antropología permite asignarles una mayor relevancia respecto de la comprensión de su filosofía, particularmente en nuestro caso, de su concepción de los signos¹⁵⁶. Dicho enfoque permite una vinculación entre la perspectiva pragmática que orienta esta obra y la reflexión sobre la razón del sistema crítico. De este modo, el empleo de signos puede ser remitido al ámbito de la razón en tanto éste es el “orden de los fines” (CRP B 425). Un contexto que aclara esta conexión es brindado por Kant en las lecciones de lógica. Dentro de un ordenamiento del conocimiento objetivo en siete grados cuyo nivel más bajo es la representación en general, estas lecciones ubican en quinto lugar, a los conceptos como el producto de la facultad de entender. En el grado inmediato superior se halla el entender, pero ahora por medio de la razón. El último es el comprender, del cual dice Kant: “El séptimo finalmente: comprender algo (*comprehendere*), es decir, conocer algo mediante la razón o *a priori* en el grado que resulte suficiente para nuestro propósito. Puesto que todo nuestro comprender es sólo *relativo*, es decir, suficiente para un cierto propósito (*Absicht*); no comprendemos nada *absolutamente.*” (*Lógica*, EA IX, 65). Con ello se propone, entonces, que hasta la reflexión teórica se orienta por fines. La capacidad de operar con signos se incluye

¹⁵² Immanuel Kant, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* (Herder), EA XXVIII, 238.

¹⁵³ Immanuel Kant, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* (Herder), EA XXVIII, 77.

¹⁵⁴ Immanuel Kant, *Vorlesungen über Logik* (Pölitz), EA XXIV, 601.

¹⁵⁵ Cf. Ada Lamacchia, “La »Cognitio Symbolica«: un problema de la hermenéutica kantiana”, *Cuadernos de filosofía*, 20, 1973, pp. 371-411.

¹⁵⁶ Peirce alude a la observación de Kant en la *Antropología* de que los niños, luego de referirse a sí mismos en tercera persona, una vez que aprenden el uso de la primera persona singular no lo abandonan (Cf. PTS, 312).

pues dentro de esta determinación, que inscribe el conocimiento en el horizonte de la racionalidad orientada por fines: “La razón pura es por sí misma práctica”¹⁵⁷.

De modo convergente Peirce hace recalar la posible objetividad del conocimiento en la libertad. La posible objetividad del conocimiento se construye libremente, sin obediencia a una autoridad o como consecuencia de una obligación ciega, en ello se identifica con claridad el ideal de la Ilustración de la libertad como autonomía (Cf. Short 346). Ésta no consiste meramente en la ausencia de control exterior sino en el autocontrol asumido al comprender lo que se estima correcto. Siguiendo la formulación de Kant, ya la idea misma de la ley moral genera respeto y reverencia. De este modo la dialéctica de la vida moral se halla entre las inclinaciones y el deber moral fundado en la razón. Pero nuestra posibilidad de decidir depende de que la ley moral no sea caprichosa, “es la verdad la que nos hará libres” (PTS, 346). Según Short todo ello se halla en paralelo con el pensamiento de Peirce, las dos formas de motivación, por inclinación y por razón responden respectivamente a la causalidad eficiente y a la causalidad final. La adopción de un ideal es creado en nosotros por la admiración que despierta su contemplación. Peirce, como Kant, opuso la autonomía al amor propio y “describió la investigación científica como un modelo de moralidad porque requiere que el investigador someta las producciones más estimadas de su propia mente a pruebas impersonales, y, en consecuencia, al juicio, en última instancia de una comunidad que se extiende infinitamente.” (PTS, 346). Por ello, para Peirce nada podría ser más importante que la autonomía en la medida en que, “la verdadera existencia de uno mismo consiste en el autocontrol, tanto como la existencia de la comunidad de investigadores consiste en su lucha por encontrar los métodos correctos y el fin correcto al cual subordinar el pensamiento.” (PTS, 346). En consonancia con ello Peirce niega que haya un conocimiento que pueda ser justificado por sí mismo de manera intuitiva. De ello se sigue que la libertad y la existencia personal sólo son posibles si hay una forma de indagación que sea objetiva; la cual, en ausencia de verdades establecidas como puntos de partida, se aproxima a las posibles respuestas a largo plazo. De allí se sigue que “la libertad siempre será imperfecta y que uno mismo y la propia comunidad con otros se hallará siempre en construcción” (PTS, 347), aquí el reemplazo de la investigación por la certeza significa sólo que el conocimiento se halla en proceso, en este sentido estima Short que “el pragmatismo se distancia del kantismo” (PTS, 347).

Sin embargo en el sistema crítico de Kant también podría hallarse una afinidad con este enfoque de Peirce. En el mismo contexto en el cual Kant elabora su concepción del simbolismo, la doctrina kantiana del juicio reflexionante se orienta en una dirección análoga. A través de éste la capacidad de juzgar aplicada a la obra de arte y a la posible finalidad en la naturaleza también enlaza la libertad con una posible objetividad. Como tal la facultad de juzgar es la capacidad de “pensar lo particular como contenido en lo universal” (CFJ B XXVI). El juicio reflexionante, a diferencia del determinante que sirve de modelo a la *Crítica de la razón pura*, va de lo particular a lo general y “necesita un principio que no puede sacar de la experiencia” dado que este principio “debe fundar la unidad de todos los principios empíricos” (CFJ B XXVII). Según este principio aquello que queda sin determinar por las “leyes particulares empíricas” debe ser considerado “según una unidad” (CFJ B XXVII). Acorde a ello la belleza presente en la obra de arte y la finalidad de la naturaleza pueden ser comprendidas analógicamente bajo una “unidad, tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) se la hubiese dado a nuestras facultades de conocimiento” (CFJ B XXVI). Mientras en el juicio determinante se establece una realidad objetiva, en el juicio reflexionante, p. ej. en el referido a las obras de arte, se comunican “objetividades móviles” o símbolos, obras que abren valoraciones y perspectivas acerca de lo dado sensiblemente. A su vez, en tanto juicio debe poder establecer una concordancia con los juicios de otros y con ello se muestra la posibilidad de entenderse universalmente. A punto tal que “humanidad significa [. . .] la facultad de poder comunicarse íntima y universalmente” (CFJ B 262). En un sentido convergente, el segundo principio de la *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* sostiene que: “En el hombre las disposiciones originarias, que se refieren al uso de la razón, no se

¹⁵⁷ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, EA V, 31.

desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie.”¹⁵⁸. Por ello, la consecución de los fines racionales en los cuales debería inscribirse el empleo de signos, se lee en la conclusión de la *Antropología*, no “puede esperarse del libre acuerdo de los *individuos*, sino tan sólo de una progresiva organización de los ciudadanos de la tierra dentro del género humano y para el género humano como un sistema organizado de manera cosmopolita.”(*Antropología*, EA VII, 333).

Mientras el enfoque Short lleva a identificar la intención teórica que anima la teoría de los signos de Peirce y, con ello, a inscribirla en su contexto filosófico propio; el subrayar que la finalidad práctica de la racionalidad constituye la arquitectura misma de la filosofía de Kant contribuye a comprender su concepción pragmática de los signos. Todo ello parece confluir en la evaluación de Short según la cual de la semiótica de Peirce “podemos decir que más que una transformación es una glosa de Kant” (PTS, 196, nota 16).

¹⁵⁸ Immanuel Kant, *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, (Trad. E. Estiú), Bs. As, Nova, 1964, p. 41.

9. Gramática formal y gramática trascendental: de Kant a Husserl

Aun cuando Husserl no se refiere a los pasajes de la obra kantiana como tales analizados en el Cap. 2, inscribe su investigación en la tradición de una gramática universal que concibiera el racionalismo de los siglos XVII y XVIII y emplea la expresión “gramática pura”, como “nombre pensado y expresamente señalado como análogo a la ‘ciencia pura de la naturaleza’ de Kant.”¹⁵⁹. Sobre la base de la concepción de la gramática identificada en Kant se puede sugerir que la idea de una gramática lógica pura, tal como fue desarrollada por Husserl, representa una realización compatible y lograda de la posibilidad de una gramática trascendental indicada por Kant. Asimismo, da lugar para proponer que ambas perspectivas pueden resultar en un enfoque trascendental común de la gramática como parte de una teoría del significado, donde “*transcendental*” comparte al menos un núcleo común.

9. 1. La concepción de una gramática lógica pura en Husserl

La idea de una gramática lógica pura se halla expuesta en la IV Investigación lógica, cuyo título completo es “La diferencia entre significados independientes y no independientes y la idea de la gramática pura”. “Gramática lógica pura” es una formulación de la tarea teórica fundamental emprendida por Husserl en esta Investigación; la tarea de una teoría, cuya finalidad es comprender “la constitución formal de todo el dominio del significado” (LU II, 1,340).

La gramática lógica pura tiene como objeto el dominio del significado y se guía en la determinación de éste por la diferenciación entre expresiones cerradas y abiertas, expresiones categoremáticas y sincategoremáticas. Esta distinción es una aplicación al ámbito del significado de la diferencia establecida en la 3^o Investigación entre objetos independientes y objetos no-independientes. La distinción que nos ocupa es identificada también como una distinción entre significados independientes y no-independientes, y constituye el fundamento necesario para el establecimiento de las “categorías esenciales de significado” (LU II, 1,301). Al referir esta distinción entre significados independientes y no-independientes a la diferencia más general entre objetos independientes y no-independientes, se hace inmediatamente clara una de las características centrales del dominio del significado: “*los significados están bajo leyes a priori, las cuales regulan su enlace para nuevos significados.*” (LU II, 1, 325). Las leyes del significado que radican en la distinción entre categoremáticas y sincategoremáticas son *a priori*, previas tanto a la verdad formal, es decir, la validez, como a la “verdad real”, o sea, la objetividad. Ellas residen en el ámbito propio de las complexiones de significado, regulan la composición de los significados según su forma y tienen la función de separar el sentido del sinsentido.

Las leyes del significado son, pues, leyes esenciales *a priori*, de las cuales depende la formación de nuevos significados. Los significados no-independientes requieren como tales ser completados. Esta necesidad de complementación no es azarosa, sino que, precisamente, se regula por leyes, ya que “no hay ningún caso de composición de significados en nuevos significados sin formas que los enlacen” (LU II, 1,325). Estas formas, a su vez, poseen el carácter de significados no independientes, de donde resulta entonces claro que “en todo enlace de significados actúan leyes esenciales *a priori*” (LU II, 1,325). Ya una primera observación muestra, pues, que “en el enlace de significados con significados no somos libres” (LU II, 1,326). Los elementos que se relacionan no pueden combinarse de cualquier manera. Los significados sólo pueden articularse de ciertas modos previamente determinados, sólo de esta manera constituyen a su vez significados unitarios, “mientras que las restantes posibilidades combinatorias están legalmente excluidas”, ya que “de éstas resulta sólo un amontonamiento de significados, en vez de un significado.” (LU II, 1,326). De forma tal que, tanto la posibilidad como la imposibilidad del enlace son tales por leyes esenciales. No se trata de una posibilidad o imposibilidad meramente subjetiva, sino de una posibilidad o

¹⁵⁹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* II, 1, *Gesammelte Schriften* 3, Hamburgo, F. Meiner, 1992 [1901]. [LU II, 1, pág/s]. Aquí LU II, 1, 348.

imposibilidad objetiva, ideal, que se halla fundada en la esencia pura del dominio del significado, y es, como tal, captada con evidencia apodíctica. (Cf. LU II, 1,326). Depende, no de la particularidad singular de los significados que entran en la combinación, sino de los géneros esenciales bajo los cuales estos significados se hallan, es decir, depende “de las *categorías de significado*.” (LU II, 1,326).

Las leyes del significado no son leyes lógicas en sentido estricto, ellas dan a la lógica pura formas posibles de significado, es decir formas *a priori* de significados complejos unitarios con sentido. Recién una vez que estos significados complejos unitarios se hallan constituidos son a su vez, en cuanto a su verdad formal y a su posible objetividad, regulados por las leyes lógicas en sentido estricto. Comparadas en general: las leyes lógicas evitan el contrasentido, las leyes de las formas posibles de significado evitan el sinsentido. Para establecer esta diferenciación es necesario distinguir la incompatibilidad que se produce entre sincategoremas, de la que tiene lugar en expresiones del tipo “*un cuadrado redondo*”. No se puede identificar lo que no tiene sentido, el sin sentido, con lo que es absurdo, es decir el contra sentido. El contrasentido es un dominio parcial del sentido. “El enlace *cuadrado redondo* ofrece verdaderamente un significado unitario que tiene su modo de ‘existencia’, de ser en el ‘mundo’ de los significados ideales;” (LU II, 1,334) pero es una evidencia apodíctica que a este significado no puede corresponderle ningún objeto “realmente” existente. A diferencia de ello, series de palabras como, por ejemplo, “*un redondo o*”, “*un hombre y es*”, si bien pueden evocar algo así como una representación indirecta de cierto significado unitario, no poseen significado alguno que pueda corresponderles como su sentido expresado en tales enlaces. El análisis de este tipo de ejemplos conduce a la evidencia apodíctica de que este significado no puede existir y de “que tales partes de significado, así enlazadas, son incompatibles en un significado unitario.” (LU II, 1,334). Se trata pues de dos incompatibilidades claramente distintas. En el caso del contrasentido existe el sentido, aun cuando el “objeto” que debería corresponderle ni existe, ni podría existir. Es decir, aquí existe el significado; nombres como “*hierro de madera*” y “*cuadrado redondo*” son nombres como cualquier otro y proposiciones como “*todos los cuadrados tienen cinco lados*” son proposiciones como cualquier otra. Pero en el caso del sinsentido los significados parciales son incompatibles de forma tal que, lo que queda anulado y no existe como tal es la posibilidad misma del significado unitario como tal. En este caso, la incompatibilidad se refiere a las representaciones entre sí, en el caso del contrasentido la incompatibilidad se refiere al objeto.

En el caso del sinsentido la posible compatibilidad o incompatibilidad *a priori* y las correspondientes leyes del enlace de significados se expresan en las reglas que presiden el enlace gramatical de las partes de la oración. La diferencia entre significados independientes y no-independientes, por un lado, y las leyes *a priori* del enlace y la transformación de los significados, por otro, constituyen, más allá o antes de hábitos verbales accidentales o motivos producto de la evolución lingüística, la razón por la cual en un idioma son permitidos ciertos enlaces, mientras que otros no.

Las leyes *a priori* que corresponden a la constitución de las formas esenciales de significado, dejan abierto el problema de si los significados que deben ser configurados en dichas formas poseen un objeto o carecen de él, dejan abierto el problema, a su vez, de si, cuando se trata de formas proposicionales dan por resultado la posible verdad o no. Según lo dicho, las leyes consideradas tienen solamente la función de separar el sentido del sinsentido. Sostiene Husserl: “*Estas leyes del sentido —o formuladas normativamente del sinsentido que debe ser evitado —asignan a la lógica las formas de significado posibles, cuyo valor objetivo ella debe ante todo determinar.*” (LU II, 1,342). Pero la lógica establece leyes, “completamente de otra especie, que separan el sentido *formal* concordante del sentido *formal* incongruente o *contrasentido formal*.” (LU II, 1,342).

Veamos, como ejemplo, una indicación acerca del funcionamiento de las leyes formales de enlace. Las formas establecidas dentro de este marco proporcionan significados “realmente existentes como significados” (LU II, 1,338). De modo tal que a las formas primitivas corresponde una ley *a priori* según la cual “todo enlace de significado, que sigue tal forma, da realmente un significado unitario, con tal de que los términos (lo indeterminado, las variables de la forma) pertenezcan a ciertas categorías de significado.” (LU II, 1,338). Así, a

dos significados nominales cualesquiera M, N “pertenece la forma primitiva de enlace M y N, con la ley de que el resultado del enlace es a su vez, una significado de la misma categoría.” (LU II, 1,338). Esto mismo ocurre si se toman otras categorías de significados. De manera semejante, si en las formas primitivas se agrega sistemáticamente un término simple de acuerdo a un enlace de dichas formas, aplicando siempre la misma ley primaria, resultan nuevas formas, enlazadas unas en otras en una forma dada de complicación; nuevas formas de validez deductiva asegurada. Por ejemplo, para el enlace conjuntivo de las oraciones: (1) “(M y N) y P”, (2) “(M y N) y (P y Q)”, “[M y N) y P] y Q” y así sucesivamente (LU II, 1,340). El resultado de este análisis muestra entonces “*la constitución a priori de la esfera del significado, por parte de todas aquellas formas que tienen su origen a priori en las formas fundamentales.*” (LU II, 1, 340).

Lo dicho hasta aquí puede sintetizarse de la siguiente manera. Todos los significados posibles se hallan inscriptos dentro de tipos de estructuras categoriales; tipos que se hallan prescritos *a priori* en la idea general de significado. Además, en el dominio del significado domina una legalidad *a priori*, según la cual, todas las formas posibles de configuraciones concretas están en dependencia sistemática de un pequeño número de formas primitivas; dependencia a su vez fijada por las leyes que determinan las posibilidad de tales configuraciones concretas, las cuales, por su parte, pueden ser derivadas por construcción de procedimientos formales a partir de dichas formas primitivas. Esta legalidad, como se dijo es *a priori* y puramente categorial (Cf. LU II, 1, 341). Acorde a ello la tarea de una ciencia explícitamente desarrollada de los significados, consiste en: (a) examinar las formas primitivas de significado y sus estructuras internas; (b) determinar las categorías puras de significado, que en las leyes circunscriben el sentido y la extensión de lo indeterminado; (c) investigar la estructura de las leyes esenciales de los significados; (d) investigar las leyes del enlace de los significados y las leyes de la modificación de los significados, leyes a su vez fundadas en dicha estructura de leyes esenciales y (e) reconducir estas leyes al mínimo número de leyes elementales independientes ¹⁶⁰. Vista en su conjunto, la teoría de la estructura esencial de los significados y de las leyes de las configuraciones de sus formas se halla ordenada a constituir el fundamento necesario de “*la lógica pura de los significados, cuyo fin principal se halla en leyes de validez objetiva de los significados, en la medida en que esta validez está condicionada por la forma pura del significado*” (LU II, 1, 337). Con ello se pone de manifiesto el ordenamiento teórico en el cual se inscribe la teoría formal del significado, que funda la posibilidad de una gramática lógica pura.

9. 2. La gramática lógica pura y la teoría trascendental del juicio en Husserl

La idea de una gramática lógica pura es reasumida por Husserl desde la perspectiva trascendental en la teoría pura de las formas de los juicios en *Lógica formal y trascendental*. Desde esta perspectiva Husserl señala a la formulación de la gramática lógica pura, definida en las *Investigaciones lógicas*, como una “fundamentación detallada” de dicha idea¹⁶¹, la cual es ahora ubicada en la teoría del juicio. En sentido amplio, juicio es el concepto que determina el dominio de la gramática lógica pura (FTL, 76). La gramática lógica pura se integra ahora en la teoría de las formas de los juicios, encuentra su lugar en el primero de los tres niveles de análisis de la lógica formal y el esclarecimiento de su función se completa en relación con los otros dos niveles.

¹⁶⁰ La formulación de Husserl distingue, cinco tareas (Cf. LU II, 1,336). J. N. Mohanty, por su parte las ordena en seis, que consisten en establecer: a) las formas primitivas de significado; b) las formas primitivas de composición de significados; c) las formas primitivas de modificación de significados; d) las categorías sintácticas puras; e) las leyes de operación con significados. El último paso consiste en, f) construir un sistema cerrado de formas básicas de significados; Cf. Jitendra Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, La Haya, M. Nijhoff, 1964, p. 106.

¹⁶¹ Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik, Gesammelte Schriften 7*, Hamburgo, F. Meiner, 1992 [1929]. [FTL,pág/s]. Aquí FTL, 55.

La gramática lógica pura se ubica en la teoría de las formas de los juicios, en tanto ésta es la disciplina lógico-formal primera que se refiere a la posibilidad de los juicios en cuanto tales, de manera previa a su posible verdad o falsedad. Aquí la teoría pura de los juicios adopta el punto de vista de la forma y prescinde de toda otra diferenciación o consideración, como por ejemplo acerca de la compatibilidad o verdad o de los juicios (Cf. FTL, 55). La morfología tiene por objeto la realización sistemática y consecuente de la tarea ya iniciada en la *Investigaciones lógicas* como teoría pura de las formas de los significados o gramática lógica pura. Ella, en tanto la primera disciplina lógico-formal tiene por objeto la pura “*posibilidad de los juicios en cuanto juicios*” (FTL, 55). “Al igual que la lógica en general como ciencia *a priori*, la analítica pura no tiene que ver con juicios [...] efectivamente formulados en algún momento y lugar, sino con posibilidades *a priori*; tiene que ver con posibilidades a las que se subordinan, todos los juicios actuales correspondientes.” FTL, 67-68. La morfología pura, guiada por el concepto de operación, establece una clasificación de todos los juicios posibles según su forma, pero con ello se muestra que estas formas se organizan según formas fundamentales, básicas, a partir de las cuales se construyen otras, constituyendo un sistema (FTL, 55). De este modo la investigación se desarrolla a través de “una *exposición de las operaciones fundamentales y de sus leyes*, así como de la *construcción ideal de la infinitud de formas*” adecuadas que resultan de ellas (FTL, 57). Las formas fundamentales dan origen a otras, como por ejemplo, la forma “S es p”, por medio de la transformación operatoria de convertir un predicado en atributo da origen a la forma “Sp es q” (Cf. FTL, 57). Este tipo de operaciones puede reiterarse indefinidamente, de forma tal que “*toda ley operatoria implica una ley de reiteración*” (FTL, 58). Estas leyes que establecen la posibilidad de reiterar una operación rigen toda la esfera de los juicios y permiten construir la infinitud de formas posibles de juicios. (Cf. FTL, 58).

Para identificar el segundo nivel, el de la lógica de la consecuencia o de la no contradicción, es necesario partir del tercero y último, ya que este segundo puede ser caracterizado como el establecimiento de una condición específica para aquél. En el marco de la morfología pura de los juicios se distingue, como un nivel superior de la lógica formal del juicio, “la ciencia de las *formas posibles de juicios verdaderos*.” (FTL, 58). Es decir, aquí se consideran las formas puras del juicio “en relación a las condiciones de verdad y falsedad posibles que pudieran implicar, pero con generalidad esencial para todo juicio concebible con tales formas.” (FTL, 58). Ahora bien, dentro a su vez de esta consideración del juicio en relación a su verdad posible se puede identificar una tarea especial, la de: “buscar sistemáticamente las leyes esenciales que rigen *la implicación y exclusión analíticas* de los juicios y su *falta de contradicción analítica*” (FTL, 59). Aquí no se trata aún de la de la verdad de los juicios como tal; sólo se trata de averiguar si los términos implicados en la unidad de un juicio total “*son compatibles o se contradicen entre sí* y convierten el juicio en un juicio contradictorio, que no puede formularse ‘propiamente’ [...]” (FTL, 59) En este segundo nivel, entonces se investigan “las leyes lógicas que regulan *la mera no contradicción* de los juicios basadas en su forma.” (FTL, 59). En él se analiza desde un punto de vista exclusivamente formal la posible consecuencia o falta de inconsecuencia entre los juicios, sin introducir como tema los conceptos de verdad y falsedad. Husserl denomina, por ello, a este nivel de la lógica formal: *lógica de la consecuencia o de la no contradicción*. (FTL, 59).

La *no contradicción* es una condición esencial de la *verdad* posible, pero no es condición suficiente para “una *lógica formal de la verdad*” (FTL, 60). De allí que en ámbito de la lógica formal se distinga un tercer nivel que se ocupa de “las leyes formales de la *verdad* posible” (FTL, 60). Pero si bien se introduce el concepto de verdad, ésta se sigue manteniendo dentro de la esencia propia de los juicios, donde el predicado “verdad” se refiere solamente a juicios, es decir al juicio posible. En relación con el nivel anterior, toda contradicción excluye de antemano cuestiones acerca de la adecuación, pero toda consecuencia de juicios se convierte, si se formula con intuición, en una consecuencia de verdades, o de posibilidades referentes a cosas. En este nivel se busca una intelección esencial, con generalidad formal, de la verdad posible del juicio. Esto es, aquí se analizan los juicios posibles con su verificación posible y con su posible adecuación a las cosas mencionadas mismas. Ahora el juicio es concebido como atravesado por una intención de conocimiento (Cf. FTL, 70).

Considerada en general la morfología pura de los juicios establece cada nivel como condición del ulterior y recorre un trayecto que puede ser descrito del siguiente modo: de la posibilidad de los juicios como tales a la posibilidad de la verdad o falsedad de los juicios. En el primer nivel la cuestión central es si los juicios son o no tales, en el segundo si los juicios son compatibles o contradictorios entre sí, finalmente en el tercero si los juicios son verdaderos o falsos. Los niveles correspondientes de evidencia están señalados, respectivamente, por la ausencia de confusión, la distinción y la claridad.

La ubicación de la idea de una gramática *a priori* en la teoría del juicio como su realización en el contexto de la fundamentación de la lógica conserva el análisis y los resultados de las *Investigaciones lógicas* respecto de la gramática y los reconfigura desde la perspectiva transcendental de *Lógica formal y transcendental*.

9. 3. El enfoque transcendental de la gramática de Kant a Husserl

El análisis del lugar y valor del lenguaje en la filosofía crítica de Kant, sea como una cuestión interna a ella, sea como proyección de ésta en la filosofía del lenguaje ha sido renovado con la propuesta de interpretar sus posibilidades latentes como gramática transcendental¹⁶². Esta actualización del análisis de las relaciones de la filosofía crítica de Kant con la filosofía del lenguaje aborda un doble aspecto: el del lugar del lenguaje en la filosofía crítica y el de su posible desarrollo e interpretación en conexión con la posterior reflexión filosófica sobre el lenguaje. Sin discutir como tal las tesis centrales propuestas por W. Lütterfelds, sustentadas en la idea de interpretar la noción de gramática transcendental en Kant siguiendo la filosofía del lenguaje de L. Wittgenstein, valga lo dicho para indicar la necesidad de una interpretación de la posición de Kant, en tanto ésta se halla indicada pero no desarrollada temáticamente.

Las indicaciones explícitas de Kant muestran la posibilidad de un enfoque transcendental de la gramática que no fue desarrollado como tal por él. Una razón metódica parece haber contribuido decisivamente a ello. El que la *Crítica de la razón pura* haya sido comprendida por él como “un tratado del método” (CRP B XXII) implica una determinación de cuál debe ser tanto su contenido como su procedimiento. A su vez, el método que identifica la filosofía crítica es caracterizado como transcendental. “Transcendental” designa: “todo conocimiento que se ocupa en general no tanto con objetos sino con nuestro modo de conocimiento en tanto éste debe ser posible *a priori*” (CRP B 25). En este sentido kantiano del término, “transcendental” debería ser aplicado, junto con las formas puras de la intuición, solamente a aquellos conceptos bajo cuyos supuestos puede pensarse que las cosas, universalmente y en cuanto tal, pueden llegar a ser objeto de conocimiento. La perspectiva transcendental, entonces, determina un conjunto de enunciados respecto de la posibilidad del conocimiento en tanto tal ¹⁶³ dejando indeterminada las distintas formas específicas de conocimientos referidas a tipos de objetos particulares. Acorde a la duplicidad de conceptos e intuiciones puras la investigación transcendental se desarrolla en estética y lógica transcendentales. En el segundo caso la lógica formal tiene un papel de guía para la investigación transcendental, pero la lógica transcendental va más allá del análisis formal en tanto se refiere *a priori* a un posible contenido en cuanto tal. En este sentido la consideración de la lógica formal también queda excluida como tal del ámbito específico de investigación transcendental. Por ello, al menos con igual razón entonces queda excluida la gramática. De modo tal que bien puede aplicarse a la idea de una gramática transcendental lo que se ha indicado respecto del lenguaje: “en el sistema de Kant queda abierto un lugar para su posterior desarrollo, que, como tantos otros lugares en él, Kant deja vacío”¹⁶⁴.

¹⁶² Cf. Wilhelm Lütterfelds, “Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie”, en Dieter Heidemann – Kristina Engelhard (Eds.), *Warum Kant heute?*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2003, pp. 150-176.

¹⁶³ Cf. Heinrich Scholz, “Einführung in die Kantische Philosophie”, en Heinrich Scholz, *Mathesis Universalis*, Basilea-Stuttgart, B. Schawe, 1961, pp. pp.171-73.

¹⁶⁴ Gerold Prauss, *Die Welt und wir* (Band I/1: *Sprache - Subjekt - Zeit*), Stuttgart, J. B. Metzler, 1990, p. 66.

A su vez, que la idea de una gramática lógica pura tiene su punto de partida en la concepción de Kant, es, como vimos, expresamente indicado por Husserl. Pero, además, según I. Kern ¹⁶⁵ una serie de testimonios hablan a favor de que Husserl inmediatamente después de su lección del semestre de verano de 1907 se ocupó con mayor intensidad que previamente con Kant, particularmente con la *Crítica de la razón pura*. “Como resultado de esta discusión con Kant, en la que se manifestaba un íntimo parentesco, *asume Husserl en 1908 el término ‘transcendental’ para designar su fenomenología [DL]*”¹⁶⁶. Este origen en la concepción de Kant es asumido expresamente por Husserl y la tarea de una investigación transcendental como prosecución de ésta incluye el análisis de la gramática. La identificación de la dimensión *a priori* en el lenguaje y la ubicación de la gramática *a priori* como un capítulo, en el caso de Kant sólo indicado, de una lógica transcendental son pues un rasgo nuclear que comparten ambas perspectivas vistas y constituye una condición para el desarrollo de un enfoque transcendental del lenguaje.

Antes de señalar un esbozo de la posible complementariedad entre ambas posiciones, dos precisiones respecto de la concepción de Husserl. La primera concierne a la finalidad teórica de la gramática lógica pura. Frente al enfoque empírico de la gramática, centrado en la psicología y otras ciencias empíricas, a partir de la demostración de leyes *a priori* que determinan las formas posibles de significado la idea de una gramática general, más específicamente de una “gramática *a priori*” (LU II,1, 302), recibe un fundamento seguro (Cf. LU II,1, 302). Estas leyes son, como dijéramos, previas a las leyes lógicas en sentido estricto, constituyen el conjunto de las “leyes gramaticales en sentido lógico puro” (LU II, 1, 302) y su función teórica específica radica en servir a la lógica formal en tanto presuposición de la unidad de su objeto. De modo que su objetivo no es investigar el lenguaje como tal en general, sino sólo su estructura formal *a priori*, y ello con la finalidad dicha. La gramática pura lógica se circunscribe estrictamente a una estructura *a priori*, a lo gramatical como tal, en este sentido “investiga las primitivas estructuras de significado, los primitivos tipos de enlace y articulación, así como las leyes de operación de la complejión y de la modificación del significado, fundadas en ellas” (LU II,1,345). Este dominio gramatical puro se distingue de lo empírico como la lógica pura de lo empírico y práctico y puede, asimismo, ser comprendido de tres modos: a) como algo trivial, b) puede ser reconocido parcialmente, de una manera “instintiva”, o bien c) puede ser objeto de una investigación sistemática.

La segunda precisión, conectada directamente con la anterior, se refiere a la función de lo *a priori* en el fenómeno del lenguaje. Si bien dicha investigación sistemática fue desarrollada por Husserl sólo parcialmente (Cf. LU II, 1, 346), permite establecer con claridad que el lenguaje tiene sus fundamentos no sólo fisiológicos, psicológicos e histórico-culturales sino también formales, los cuales pueden ser establecidos *a priori* (Cf. LU II, 1, 346) y codeterminan la articulación de las lenguas. En el lenguaje puede identificarse, junto a otros, un dominio formal, que “radica en la esencia ideal de los significados como tales” (LU II, 1, 346). Ejemplos de esta estructura formal son las formas fundamentales de las oraciones, las sintaxis de la pluralidad y de la negación, y la estructura de las modalidades (Cf. LU II, 1, 346). Este conjunto conceptual referido a la arquitectura formal del lenguaje es empleado, a su vez, en todo examen científico del “objeto” “lenguaje”, constituyendo el presupuesto teórico de la gramática como disciplina. En este sentido, sostiene Husserl, no es lo mismo si el gramático se basa en opiniones personales precientíficas acerca de las formas de significado o recurre a una gramática histórica dada, o, si por el contrario toma como base de sus análisis el sistema de formas de significado en su configuración científicamente determinada, expuesta en conexiones teóricas.

Un esbozo de la posible complementariedad entre las posiciones de Kant y Husserl, sintetizada en la expresión “enfoque transcendental de la gramática” incluye lo siguiente. Volvamos sobre el punto de partida teórico de la investigación que nos ocupa: la constitución de unidades significativas, y a partir de ello la articulación con sentido de la realización del lenguaje en el habla. La reflexión llevada a cabo en la gramática lógica pura si bien es una

¹⁶⁵ Iso Kern, *Husserl und Kant*, La Haya, M. Nijhoff, 1964. pp. 29-31.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 31.

teoría formal del significado no por ello pierde de vista la realización efectiva del lenguaje. Antes bien, por el contrario, tiene en su horizonte teórico la realización efectiva del lenguaje en el habla y subraya precisamente que esta realización, en tanto habla con sentido, sólo es posible como tal precisamente gracias a la estructura formal *a priori*. Señala Husserl: “lo apriori es, al menos en sus configuraciones primitivas, [...] siempre ‘comprensible de suyo’, incluso justamente trivial” (LU II, 1, 345). La estructura *a priori* que va de suyo es precisamente lo que posibilita la realización del discurso articulado. Esta estructura formal es condición de posibilidad para el hablar con sentido. La gramática lógica pura, si bien por cierto no es éste su objetivo teórico explícito central, comprende la estructura formal del lenguaje en el horizonte de la producción de lenguaje y de la construcción de un discurso con sentido. En este sentido podría interpretarse la indicación que cierra la 4^o Investigación; dice Husserl refiriéndose a Humboldt “lo que hemos expuesto aquí nos aproxima en cierto modo al gran investigador” (LU II, 1, 351). El que, precisamente, Humboldt haya desarrollado su concepción del lenguaje sobre la base de la teoría de Kant, sería pues un indicio más de la convergencia entre la perspectiva de Kant y la de Husserl respecto de la gramática. Ambas coinciden en retrotraer las reglas de la gramática, como un caso de ésta, a la producción subjetiva. Valga para Husserl la indicación inicial en *Lógica formal y lógica transcendental*: “Las investigaciones fundamentales, al retrotraerse necesariamente a la intencionalidad noética -puesto que las formaciones lógicas surgen de una actividad categorial-, tienen una dirección subjetiva.” (FTL, 15). En la filosofía de Kant la construcción lógica de los conceptos es un caso ejemplar de la espontaneidad de la razón como “yo lógico”; los conceptos se fundan “en la espontaneidad del pensar” (CRP B 93), a su vez, espontaneidad es la capacidad de “producir representaciones” (CRP B 75). En ambas remisiones se halla respectivamente la fundación de los juicios cuyas teorías también resultan convergentes. Por una parte, en Husserl, la ubicación de la idea de una gramática *a priori* en la teoría del juicio como su realización en el contexto de la fundamentación de la lógica conserva el análisis y los resultados de las *Investigaciones lógicas* respecto de la gramática y los reconfigura desde la perspectiva transcendental de *Lógica formal y transcendental*, mientras que en el caso de Kant se ha sugerido, precisamente, entender de manera literal el texto de *Prolegómenos* que viéramos, de modo tal que la tabla de los juicios kantiana debería ser estrictamente interpretada como la “estructura *a priori* de todo lenguaje posible en cuanto tal”¹⁶⁷.

El enfoque transcendental de la gramática comparte, además, que, en ambos casos, las concepciones acerca de la gramática pura forman parte de y se ordenan a la teoría del significado. Si bien en la filosofía crítica de Kant el concepto de “significado” no es objeto de una consideración directa, en ella no hay una teoría del significado como objeto temático explícito¹⁶⁸, sí es dable encontrar en ella una compleja trama argumentativa articulada en torno al posible empleo significativo de los conceptos puros; valga lo siguiente como ejemplo de ésta. Para tener significado las categorías deben restringirse a un uso empírico, es decir, a un uso donde los conceptos puros se refieren a una experiencia posible. El entendimiento no puede hacer ningún otro uso de los conceptos y principios que el empírico (Cf. CRP B 297); en un uso especulativo los conceptos, “pierden todo significado [*Bedeutung*]” (CRP B 663). Como hemos señalado, en el caso de Husserl, la noción de significado constituye la base conceptual misma de la idea de gramática lógica pura, en tanto ésta es, precisamente, ciencia formal del significado. Ella es imprescindible, se halla en el centro de la teoría y es presupuesta en la construcción de unidades de significado que sirven de base a la lógica, a la gramática y al empleo común del lenguaje. En este marco el concepto de significado permite, a su vez, enlazar las distintas disciplinas que versan sobre el lenguaje (lógica, gramática, filosofía del lenguaje) con la experiencia concreta del habla. En buena medida gracias a la noción de significado en el marco de esta concepción de Husserl, las estructuras formales constituyentes del lenguaje y la

¹⁶⁷ Walter Bröcker, *Kant Über Metaphysik und Erfahrung*, Francfort del Meno, 1970, V. Klostermann p. 45.

¹⁶⁸ Por ello dice Mohanty: “debemos preguntarnos qué tipo de teoría del significado tiene Kant”, para dejarlo solamente indicado como una cuestión aún pendiente; Jitendra Mohanty, “Kant and Husserl”, *Husserl Studies*, 13, 1996, p. 29.

diversidad de la experiencia del lenguaje no aparecen como polos excluyentes entre los que se debería optar.

El desarrollo husserliano de la idea de una gramática lógica pura y su reubicación en la teoría trascendental del juicio permite, entonces: a) identificar con mayor claridad la posición de Kant respecto de la gramática, b) ubicar su sugerencia de una gramática trascendental en un contexto terminológico y conceptual decididamente afín, y c) inscribir su potencial metacrítico en el marco de, tal como indica el título de *Lógica formal y lógica trascendental*, una “crítica de la razón lógica”. De modo tal que este desarrollo husserliano de la posibilidad de una gramática trascendental se ubica en la línea de las indicaciones kantianas respecto de la gramática y la proyecta como guía “para una praxis de la razón” (FTL, 10), si bien su función central “sólo puede ser una forma limitante, ella sólo puede erigir barreras, cuyo traspaso significa contrasentido y extravío.” (FTL, 10), precisamente de modo análogo a como Kant había determinado la tarea de la crítica. Dice Kant en la metodología trascendental: “La mayor utilidad, y quizás la única, de toda filosofía de la razón pura es por consiguiente sólo negativa, ya que ella no sirve como organon, para ampliación de los límites, sino como disciplina para la determinación de límites; y en lugar de descubrir la verdad, tiene solamente el silencioso mérito de impedir los errores.”(CRP B 823). El enfoque de una gramática trascendental considerada así como una vertiente específica y común de la reflexión trascendental, luego del desarrollo de la filosofía del lenguaje en el siglo xx, permite proyectarla entonces, en tanto capítulo identificable de la gramática filosófica, como momento de una crítica de la razón lingüística.

10. La filosofía como gramática: Wittgenstein como filósofo kantiano

La afirmación de Wittgenstein de que él había concebido la investigación llevada a cabo en el *Tractatus* (1921) “no dirigida a los fenómenos” sino a “las ‘posibilidades’ de los fenómenos”¹⁶⁹ puede ser tomada como una muestra de la legitimidad de los análisis en torno a la relación entre la filosofía crítica de Kant y la reflexión de Wittgenstein. Así p. ej. se señaló la semejanza entre el planteo indicado por esta afirmación y el enfoque básico de la filosofía trascendental, sosteniendo que Wittgenstein habría trasladado, transformándolo, “el idealismo trascendental de Kant del plano de la razón al plano del lenguaje”¹⁷⁰ o que Wittgenstein podía ser identificado como “filósofo kantiano”¹⁷¹. Esta semejanza entre ambos enfoques ha sido reiteradamente señalada y constituye un motivo constante de análisis¹⁷². En este contexto resulta, entonces, posible identificar un aspecto común a las concepciones de la filosofía de Kant y Wittgenstein en tanto ésta es vista como gramática.

10. 1. Kant: la filosofía trascendental como gramática trascendental

Una interpretación reciente de la filosofía crítica de Kant, orientada por la concepción de la gramática de Wittgenstein, sugiere cómo comprender la filosofía trascendental en tanto gramática trascendental, explora las posibilidades “latentes” en la filosofía crítica y expande la indicación kantiana de la gramática trascendental en relación con la filosofía del lenguaje¹⁷³. Si bien este análisis se presenta sólo como un “bosquejo y una exposición extremadamente fragmentaria”¹⁷⁴, Lütterfelds sostiene que la concepción trascendental del conocimiento implica una forma de concepción trascendental de la gramática cuyo análisis permite “establecer una conexión estructural en la propia filosofía del lenguaje de Kant con su teoría trascendental del conocimiento”¹⁷⁵. Según él las pocas observaciones de Kant sobre el lenguaje que podrían ser conceptualizadas como su “filosofía del lenguaje” presentan un doble aspecto. Por una parte se halla en ellas el modelo tradicional del lenguaje como signo, por otro una concepción de la gramática, donde precisamente se niega el dualismo entre signo y objeto. La reflexión de Kant sobre el lenguaje se vería pues caracterizada por este doble aspecto, por una parte se halla en él un modelo “mentalista” del lenguaje como forma de designación¹⁷⁶. Por otro la mención de una “gramática trascendental” sería precisamente el título que representa la “crítica inmanente”¹⁷⁷ llevada a cabo de hecho en la reflexión trascendental. De acuerdo al modelo “mentalista” los signos lingüísticos son meramente un medio para reproducir el pensamiento. Ahora bien, “Si la filosofía del lenguaje de Kant se agotara en este modelo tradicional del lenguaje como designación [...] sería pasible de argumentos contra este modelo semejantes a los que presenta Wittgenstein contra la teoría del signo de San Agustín al comienzo de las *Investigaciones filosóficas*.”¹⁷⁸. Pero sostiene que por el contrario, “las observaciones de Kant respecto del lenguaje son más diferenciadas, incluso a pesar de que conducen a una autocrítica radical de su propio modelo del lenguaje como designación. Se trata de tesis que son interesantes para la filosofía del lenguaje

¹⁶⁹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1984, § 90.

¹⁷⁰ Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, (6ta.ed.), Stuttgart, A. Kröner, 1978, pág. 555.

¹⁷¹ Tal como reza el título del capítulo XI: “Wittgenstein como filósofo kantiano” de Eric Stenius, *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Cornell UP, 1960, pp. 214-226.

¹⁷² Ingmar Dilman, *Wittgenstein's Copernican Revolution: The Question of Linguistic Idealism*, USA, Palgrave, 2002.

¹⁷³ Wilhelm Lütterfelds, “Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie”, en Dieter Heidemann – Kristina Engelhard (Eds.), *Warum Kant heute?*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2003, pp. 150-176.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 150.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 151.

¹⁷⁶ *Ibíd.*.

¹⁷⁷ *Ibíd.*

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 153.

contemporánea. Pues en ellas el lenguaje para Kant ya no es más una mera designación funcional del pensamiento.”¹⁷⁹. Argumenta que en la medida en que para Kant el lenguaje es también visto como una forma de comprensión de uno mismo, sin lenguaje no hay comprensión de los propios pensamientos, los cuales no son vistos, entonces, como pre-lingüísticos y sin relación al lenguaje; con ello de hecho Kant “pone en cuestión el dualismo tradicional entre pensamiento y signo”¹⁸⁰. Con ello la filosofía trascendental hace patente “una unidad *a priori* de pensamiento y lenguaje, cuya estructura ya no puede ser aclarada por el modelo del lenguaje como designación. En ella, en contra de la propia concepción de Kant, los signos lingüísticos de ningún modo sólo establecen un enlace mediato de representación y objeto, sino que pertenecen estructuralmente a su enlace inmediato.”¹⁸¹. Con todo esto la investigación trascendental kantiana “se mueve de hecho, es decir no reflexivamente, ya en el *linguistic turn*; la investigación trascendental de la razón pura se halla comprometido con la perspectiva de Wittgenstein de que finalmente todo se resuelve en el lenguaje.”¹⁸². La mención de una gramática trascendental por parte de Kant, implicaría entonces esta remisión última al lenguaje. Entonces, tal como hemos visto dice el texto de Kant, la gramática trascendental se halla *a priori* en nuestro entendimiento y contiene el fundamento del lenguaje humano; fundamente que consiste en las categorías, es decir, en “las correspondientes reglas para las síntesis del uso de expresiones que pueden ser verdaderas.”¹⁸³. Estas reglas categoriales en tanto funciones gramaticales deben ser ya que Kant sólo remite al ejemplo de las diferentes formas temporales de la gramática y a los adverbios, sin proseguir una elaboración más diferenciada. El que las categorías proveen funciones de unidad que valen como reglas gramaticales de síntesis para los enunciados que pueden ser verdaderos empíricamente constituye una condición del posible significado de las expresiones lingüísticas¹⁸⁴. El concepto de significado que se corresponde desde la perspectiva crítica de Kant con esta gramática trascendental no es el correspondiente a “una teoría del significado como referencia a; referencia donde las expresiones lingüísticas se refieren a objetos, sensibles o de pensamientos”¹⁸⁵. Sino que “‘Significado’ es la unidad de la referencia cumplida de hecho entre lenguaje y objeto, la cual surge en un uso de conceptos y expresiones, reglado normativamente por medio de formas de unidad.”¹⁸⁶; lo cual muestra un llamativo “paralelismo con la teoría pragmática del significado como uso en el Wittgenstein tardío”¹⁸⁷. De este modo el enfoque de Lütterfelds, cuyos lineamientos centrales acabamos de indicar, permite resaltar un posible perfil de la filosofía trascendental del conocimiento según el cual ésta es vista como una totalidad que posibilitaría el desarrollo de una concepción del lenguaje como gramática trascendental. Pero, asimismo, la filosofía trascendental del conocimiento así vista muestra su estrecho parentesco con la concepción de Wittgenstein de la filosofía como gramática. Concepción para la cual la lógica formal tendrá un papel inicial de guía, de modo análogo a la guía que la lógica formal de su tiempo representó para el desarrollo de la lógica trascendental de Kant.

10. 2. Wittgenstein: la filosofía como gramática

Es bien sabido que desde 1929 hasta su muerte en 1951 Wittgenstein trabajó en un modo de hacer filosofía que se caracteriza por, siguiendo la idea de que filosofía no puede ser una ciencia o un cuerpo doctrinal, ser una actividad, la actividad de clarificar las confusiones producidas por el lenguaje. Debe precisarse que, si bien resulta difícil exagerar la importancia

¹⁷⁹ *Ibíd.*

¹⁸⁰ *Ibíd.*

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 154.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 155.

¹⁸³ *Ibíd.*

¹⁸⁴ *Cf. Ibíd.*, p. 157.

¹⁸⁵ *Ibíd.*

¹⁸⁶ *Ibíd.*

¹⁸⁷ *Ibíd.*

que Wittgenstein concede al lenguaje como objeto de reflexión y siendo el lenguaje una preocupación constante y central, sin embargo su indagación está en función de la aclaración de la filosofía. Wittgenstein no intentaba brindar una descripción sistemática del uso del lenguaje sino en la medida en que ello es requerido para lograr una intelección de la filosofía¹⁸⁸. Ahora bien, él no identificó desde un comienzo la filosofía con la gramática sino con la lógica. Su perspectiva inicial fue de que la filosofía se basa en la lógica, en 1913 dice: “La filosofía consiste en lógica y metafísica: lógica es su base”¹⁸⁹, elaborando los detalles de esta concepción en el *Tractatus*. Es central en esta obra la idea de que el lenguaje refleja la realidad y de que la lógica es la esencia del lenguaje, si bien esto no significa que la forma y substancia del mundo estén dadas previamente, sino que la realidad debe tener la misma forma o estructura que la lógica, una forma lógica. Esta idea se halla presente en todo el *Tractatus*. La lógica se muestra pues como un modelo o proyección de la realidad y con ello la lógica provee los fundamentos para el significado de enunciados, particularmente de las proposiciones complejas que podían construirse como funciones de verdad de las proposiciones elementales. Pero la intención filosófica de Wittgenstein en el *Tractatus* no era centralmente desarrollar los aspectos formales de la nueva lógica, aportar nuevas pruebas o herramientas técnicas como tales, sino elucidar sus implicaciones filosóficas. Debemos recordar el pasaje ya clásico que identifica la tarea de la filosofía: “Mis proposiciones son aclaratorias en el siguiente modo: quien comprende una finalmente las reconoce como carentes de sentido cuando ha trepado por ellas, sobre ellas, más allá de ellas. Por decirlo así, ha tirado la escalera después de subir por ella. Debe superar estas proposiciones, entonces verá el mundo correctamente.”¹⁹⁰.

Esta concepción se proyectará del *Tractatus* hacia las *Investigaciones Filosóficas*¹⁹¹ en un pasaje de la lógica a la gramática. Así, en un manuscrito que data de junio de 1931, anota Wittgenstein “Mi libro también podría llamarse Gramática Filosófica. Este título tiene un dejo a manual, pero no importa, ya que atrás del título está el libro.”¹⁹². Pero con ello se iniciará un nuevo sentido de gramática en tanto ésta deviene la actividad filosófica como tal. Una aproximación a este nuevo sentido de gramática puede ilustrarse en el siguiente tipo de análisis “gramatical”, orientado por el esclarecimiento de las posibilidades de comprensión: “1. ¿Cómo puede hablarse de ‘entender’ y ‘no entender’ una proposición, acaso algo no es una proposición recién cuando uno la entiende? Tiene sentido señalar un grupo de árboles y preguntar: ‘¿Has entendido lo que dice este grupo de árboles?’ [...] ‘¿No comienza el entender recién con la proposición, con la proposición completa? ¿Se puede entender media proposición?’. Media proposición no es una proposición completa.”¹⁹³. De este modo la filosofía parece ser una rama de la gramática (en este nuevo sentido amplio), la cual proporciona las bases para la descripción de las formas y esencias de las cosas a punto tal que la posición inicial representada en el *Tractatus* se podría reformular diciendo que “Filosofía consiste en gramática y metafísica: gramática es su base”¹⁹⁴. Así se podrá leer en las *Investigaciones*

¹⁸⁸ Cf. Newton Garver, “Philosophy as grammar”, en Hans Sluga – David Stern (Eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, pp. 150-151.

¹⁸⁹ Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-16*, Oxford, Blackwell, 1979, p. 106.

¹⁹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1984, 6.54.

¹⁹¹ N. Garver indica que desde ciertas perspectivas se ha pensado con frecuencia que Wittgenstein rechazó completamente sus concepciones primeras, pero ello no sería una visión completa. Señala que por cierto Wittgenstein rechazó el confiar exclusivamente en la forma veritativo-funcional, en la correlación rígida entre nombres y objetos y el énfasis en un uso único del lenguaje. Pero sin embargo, por el contrario, mantuvo prácticamente la misma concepción respecto de la relación de las formas del lenguaje (sean vistas como lógicas o gramaticales) respecto de la metafísica. Cf. Newton Garver, “Philosophy as grammar”, en Hans Sluga – David Stern (Eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, pp. 142.

¹⁹² Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1984, pág. 487. Los cuatro siguientes manuscritos llevaban por título “Observaciones acerca de la Gramática filosófica” o “Gramática filosófica”.

¹⁹³ *Ibid.*, pág. 5.

¹⁹⁴ Newton Garver, “Philosophy as grammar”, en Hans Sluga – David Stern (Eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, p. 142.

Filosóficas: “La esencia es expresada por la gramática [...] La gramática dice qué clase de objeto es algo.”¹⁹⁵. De este modo Wittgenstein reubica la base conceptual de la filosofía trasladándola de lógica a la gramática. Esta traslación toma el sentido de una proyección y ampliación de la base de sustentación de la investigación filosófica. De modo tal que la concepción de la filosofía basada en la gramática, antes que un rechazo o un abandono, es una generalización de la concepción de la filosofía basada en la lógica. La lógica consiste en reglas para juegos de lenguaje que conllevan imágenes de hechos; es una parte importante del juego de lenguaje de las predicaciones o afirmaciones de verdad. Predicar es sin embargo solo una familia o tipo particular de juegos de lenguaje. En tanto Wittgenstein llega a apreciar el amplio espectro de usos del lenguaje, llega a ver a la filosofía como ocupándose no sólo con otros usos del lenguaje sino también con otras dimensiones de la predicación distintas de la dimensión lógica. Pedido, órdenes, saludos son ejemplos de este tipo de diferencia¹⁹⁶. El concepto que da cuenta de este uso del lenguaje es el de juego de lenguaje. Con éstos nos encontramos. Ellos tienen lugar en el sentido de un “proto-fenómeno”; los juegos de lenguaje son dados, no tienen que existir necesariamente, pero existen. Son característicos de la forma de vida humana: la gramática describe el uso de las palabras en el lenguaje, de forma tal que tiene la misma relación con el lenguaje que tiene la descripción de las reglas de un juego con el juego mismo.

La realización de la filosofía como gramática por parte de Wittgenstein puede ser vista como la prosecución de la concepción de Kant: “La caracterización general más simple de su filosofía es que es crítica en el sentido kantiano. Kant ofreció una crítica del pensamiento y Wittgenstein ofrece una crítica de la expresión del pensamiento en el lenguaje.”¹⁹⁷. Ya la filosofía crítica de Kant se había orientado en una dirección similar en tanto el análisis de las cuestiones centrales de la metafísica tradicional en la perspectiva crítica se ubicaba en el terreno de la dialéctica, del conflicto y la disputa entre puntos de vista antagónicos. Fue precisamente característico de Wittgenstein no tomar partido en los debates filosóficos preexistentes, evaluando ventajas y limitaciones de cada una de las partes¹⁹⁸. Antes bien, él buscaba poner de manifiesto los puntos de acuerdo entre ellas y los presupuestos compartidos que eran tomados como algo que va de suyo. En la discusión respecto de la naturaleza de la filosofía cuestionó la idea de que la filosofía fuera una disciplina en la cual se puede descubrir nuevos conocimientos, construir teorías y progresar por medio del desarrollo del conocimiento y la confirmación de teorías. La filosofía era para él radicalmente diferente de la ciencia. La tarea de la filosofía es resolver o disolver los problemas filosóficos a través de un proceso de aclaración que distinga el sentido del sin sentido. Ello se logra, entre otros medios, describiendo los juegos de lenguaje, es decir, describiendo las prácticas, las actividades, acciones y contextos de significado en los cuales el uso reglado de una palabra se integra. De este modo la descripción del uso de las palabras y del propósito al cual sirven es característico de la filosofía al desenredar las confusiones conceptuales. No es la tarea de la filosofía resolver una paradoja o una contradicción a través de una innovación conceptual, sino, más bien lograr comprender la estructura conceptual que da lugar al problema. Nos enredamos siguiendo las reglas del uso de las expresiones y la tarea de la filosofía consiste en llegar a una visión clara de tales enredos. En este sentido para Wittgenstein no hay descubrimientos en filosofía ya que toda la información que ella necesita se halla ante nuestra vista y sólo debemos recordar cómo usamos el lenguaje. Los problemas filosóficos se resuelven no por medio de la adquisición de más información sino ordenando lo que ya sabemos. La filosofía tiene pues un doble aspecto. Negativamente es la cura para las “enfermedades” del intelecto, En este sentido los problemas filosóficos son síntomas que se producen al quedar atrapados en la red del lenguaje. En un

¹⁹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1984, §§ 371-3.

¹⁹⁶ Newton Garver, “Philosophy as grammar”, en Hans Sluga – David Stern (Eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, pp. 147.

¹⁹⁷ David Pears, *The false prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy* vol.1, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 3.

¹⁹⁸ Cf. Paul M. S. Hacker, *Wittgenstein on human nature*, Gran Bretaña, Phoenix, 1999, pp. 5-14.

sentido más positivo la filosofía es una búsqueda por lograr una representación comprensiva y penetrante de segmentos de nuestro lenguaje que son la fuente de confusión conceptual. Nuestra gramática, es decir las reglas para el uso de palabras y expresiones, no nos es dada en su totalidad como tal, lo cual obliga a proceder por partes; debemos, p. ej. analizar las relaciones e implicaciones de la expresión “tener”, en tanto ésta puede ser empleada para referirse a un auto, un dolor de muelas o al miedo. Para Wittgenstein la filosofía difiere de las ciencias por su carácter *a priori*, y con ello comparte una larga tradición, a la cual le imprime un sello propio en tanto comprende este carácter *a priori* con referencia a reglas lingüísticas: la filosofía se refiere no a objetos sino a nuestro modo de hablar acerca de ellos según reglas “gramaticales”. Una observación de Wittgenstein de 1931 ratifica la idea con la que comenzáramos este párrafo, dice: “El límite del lenguaje se muestra en la imposibilidad de describir el hecho (es su traducción) que corresponde a una proposición sin, precisamente repetir la proposición. Aquí tenemos que vérnoslas con la solución kantiana del problema de la filosofía.”¹⁹⁹.

10. 3. La filosofía como actividad: el cumplimiento ético de la racionalidad

Si bien el análisis en conjunto de ambas concepciones, vistas como filosofía teórica, permite por un lado ver las posibilidades latentes de la filosofía trascendental como gramática trascendental y por otro identificar un marco conceptual que sirve de base a la filosofía de Wittgenstein a partir del cual ésta se proyecta como gramática, resalta más aún el resultado convergente que ambas concepciones presentan en tanto, para seguir la terminología kantiana, *filosofía práctica*. Concebir la filosofía como actividad desemboca en analizar su posible finalidad; con ello se nuestra en primer plano la articulación práctica de ésta. La razón práctica guía la acción; en primer lugar identifica maneras de alcanzar ciertos resultados o fines instrumentalmente concebidos, pero, en segundo término, dicho de un modo general, orienta respecto de cuáles fines deben ser perseguidos o qué tipos de acciones son buenas o malas, obligatorias o prohibidas. De este modo en ambos casos la reflexión teórica es reorientada en su conjunto en función de una finalidad práctica, es decir, ética. Por ello en el caso de Kant la gramática trascendental ha sido interpretada en función de la actividad orientada por fines. F. Kaulbach visualizó la indicación de Kant respecto de la gramática trascendental como un programa donde ésta serviría para interpretar las distinciones gramaticales de acuerdo con el hilo conductor de las estructuras de la actividad del “yo pienso” fundándola en la actividad de éste, la cual, en última instancia se orienta pragmáticamente²⁰⁰. Más recientemente y desde otro contexto filosófica H. Putnam ha subrayado que en Kant hay “un aspecto que se conecta inmediatamente con el pragmatismo y que podríamos llamar la *primacía de la razón práctica*.”²⁰¹. Pero, además, conecta esta idea explícitamente con la reflexión de Wittgenstein, puntualizando: “Wittgenstein [...] no podría haber mirado tan lejos si no hubiese podido apoyarse en la espalda de un gigante como Kant.”²⁰². Sostiene que con todas las diferencias que legítimamente se pueden señalar entre ambos coinciden profundamente en la “intención moralizadora”²⁰³ y en la primacía de la razón práctica. Concluye Putnam que: “a pesar de que Wittgenstein no era en sentido estricto, ni un ‘pragmático’ ni un ‘kantiano’, comparte con el pragmatismo una cierta herencia kantiana [...] y también comparte con él un (quizás *e*) concepto central de la primacía de la práctica.”²⁰⁴.

En las lecciones de lógica Kant presenta un ordenamiento del conocimiento objetivo en siete grados cuyo primer nivel es el de la representación general. Ubica en quinto lugar el entender por medio de conceptos. En el grado inmediato de incremento del conocimiento se

¹⁹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1984, pp. 463-64.

²⁰⁰ Cf. Friederich Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlín – Nueva York, W. de Gruyter, 1978, pp. 11-13.

²⁰¹ Hilary Putnam, *El pragmatismo*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 64.

²⁰² *Ibíd.*

²⁰³ *Ibíd.*, p. 67.

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 75.

halla el penetrar a través de la razón (*perspicere*). Luego dice: “El *séptimo finalmente: comprender* algo (*comprehendere*), es decir, conocer algo mediante la razón o *a priori* en el grado que resulte suficiente para nuestro propósito. Puesto que todo nuestro comprender es sólo *relativo*, es decir, suficiente para un cierto propósito, no comprendemos nada *absolutamente*.” (*Lógica*, EA IX, 65). Con ello queda claramente identificado que el conocimiento, particularmente en tanto se ordena a su logro superior, la comprensión, se orienta por fines. Esto se aplica también a la filosofía como forma de saber. En sentido técnico o de escuela la filosofía es tomada objetivamente cuando sirve de imagen ejemplar o modelo desde el cual se evalúa toda filosofía subjetiva: “la filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar, pero a la que se trata de aproximarse por diversos caminos” (CRP B 866). En este sentido, ya nadie posee la filosofía objetivamente “no se puede aprender filosofía” sino “sólo a filosofar” (B 866). En este sentido técnico el concepto de filosofía se refiere a un “sistema de los conocimientos que sólo se busca como ciencia, sin tener otro fin que la unidad sistemática de este saber y, con ello la perfección lógica del conocimiento.” (CRP B 866). Pero también hay un concepto cósmico (*conceptus cosmicus*) de la filosofía: “En este sentido punto la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*), y el filósofo es un legislador de esa misma razón, no un artífice de ella. En tal sentido sería muy arrogante llamarse a sí mismo filósofo y pretender igualarse a un arquetipo que sólo se halla en la idea.” (CRP 866s). De forma tal que en ambos casos la realización efectiva de la filosofía como actividad se confronta con su posible forma ideal. Pero, “Los fines esenciales no son por ello ya los supremos.” (CRP B 868) y desde el punto de vista de la unidad sistemática de la razón sólo uno puede ser el fin supremo. Los fines son o bien el fin último, o bien son fines subalternos que, en cuanto medios, se ordenan a aquél. Este fin supremo “no es otro que el destino entero del ser humano, y la filosofía respecto del mismo se llama moral.” (CRP B 868). De allí “la preeminencia que tiene la filosofía moral frente a cualquier otra aspiración racional” (CRP B 868).

La distinción del *Tractatus* entre lo que puede ser dicho y lo que solamente puede ser mostrado fue caracterizada por Wittgenstein como el “punto principal” del libro y el “problema cardinal de la filosofía”²⁰⁵ data de unas notas sobre lógica que Wittgenstein dictara a Moore hacia 1914. Por ese entonces esta distinción se refería a la lógica. Pero una par de años más tarde, mientras Wittgenstein continuaba trabajando en esta obra esta concepción se amplió quedando inscripta en un contexto ético. De ello da testimonio una carta a Ludwig von Ficker, posible editor de la obra, en la cual Wittgenstein le advierte que el libro podría ser difícil de comprender y que su contenido podría resultarle extraño. Pero añadía -vale la pena citarla con cierta extensión ya que pone de manifiesto la cuestión nuclear que analizamos: “En realidad no es extraño a usted porque la orientación del libro es ética. En cierta ocasión quise poner unas pocas palabras en el prólogo que en realidad no están en él, las cuales sin embargo le escribo ahora ya que pueden ser una clave para usted. Quería, en aquella oportunidad, escribir que mi obra consiste de dos partes, una de las cuales está aquí y otra que consta de todo lo que no escribí. Precisamente esta segunda parte es la importante. Porque lo Ético es delimitado desde dentro, tal como lo fue por mi libro; y estoy convencido que, hablando estrictamente, SOLO puede ser delimitado de este modo. Todo aquello acerca de lo cual muchos están balbuceando hoy, yo lo definí en mi libro al permanecer en silencio acerca de ello. En consecuencia, a menos de que yo esté muy equivocado, el libro habrá de decir mucho de lo que usted querría decirse a usted mismo, pero tal vez usted no note que está dicho en él. Por ahora le recomendaría que lea el prólogo y la conclusión desde que expresan el punto más directamente.”²⁰⁶. Esto puede ser relacionado con las observaciones previas respecto del problema cardinal de la filosofía, es decir la cuestión de dónde se encuentran los límites de lo que puede ser expresado²⁰⁷. Tal cuestión resulta en la dimensión ética, tal como lo testimonia la proposición siete que cierra el *Tractatus*, “Acerca de lo que no se puede hablar se debe

²⁰⁵ Cf. Ray Monk, *Wittgenstein*, Londres, Granta Books, 2005, p. 20.

²⁰⁶ Carta a Ludwig von Ficker (10-11-19) citada en *Ibíd.*, pp. 22-23.

²⁰⁷ Cf. *Ibíd.*, pp. 23-26.

callar”²⁰⁸. Pero ello, si bien puede estar de más aclararlo, no se refiere a la expresabilidad en general referida al tipo de contenido que fuere, sino estrictamente a la diferenciación entre lo que puede ser dicho y lo que sólo puede ser mostrado; diferenciación que en este contexto constituye la reflexión filosófica como tal. Por ello, dicho ahora en términos de la *filosofía como gramática*: “filosofía es la gramática de las palabras ‘debo’ y ‘puedo’, puesto que es así como ella muestra lo que es *a priori* y lo que es *a posteriori*”²⁰⁹. El *a priori* así entendido se mueve pues en, siguiendo la expresión de Wittgenstein en la carta a von Ficker, “lo Ético”, lo cual desde la óptica de Kant recién indicada puede ponerse en paralelo con la “teleología de la razón humana” (CRP 867) que orienta la actividad filosófica cuyo arquetipo “se halla en la idea” (CRP 867).

²⁰⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Francfort del Meno, 1984, Suhrkamp, 7.

²⁰⁹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical occasions*, Indianapolis, Hackett, 1993, p. 411.

11. La genealogía kantiana de la noción de forma simbólica en E. Cassirer

11.1. La fundamentación metódica en la *Crítica de la razón pura*

La noción de forma simbólica se proyecta como un concepto aún relevante para la comprensión del hacer humano. Su relevancia radica, en buena medida, en que este concepto posibilita reflexionar conjuntamente, desde una óptica filosófica, sobre la diversidad de perspectivas generadas en el hacer humano, entre las cuales se incluyen la experiencia histórica, la cotidiana y la filosófica. A continuación analizaremos la noción de forma simbólica como el núcleo de la reflexión filosófica de Cassirer acerca de la cultura. En el contexto de las diversas perspectivas en las cuales esta noción puede ser abordada, puede ser comprendida de manera más acabada en tanto es ubicada en el contexto de su origen en la filosofía de Kant y en la continuidad de la misma en el plano de la reflexión sobre el lenguaje por parte de Humboldt. En este sentido parece posible afirmar que la noción de forma simbólica adquiere su clara identidad filosófica sobre la base de la perspectiva crítico-transcendental de Kant y gana su proyección para la filosofía de la cultura como tal en tanto se amalgama con la visión del lenguaje de Humboldt, construyendo a partir de ambas vertientes una síntesis nueva.

Con relación a su ubicación respecto de la filosofía crítica de Kant dice Cassirer: “Con frecuencia soy denominado neokantiano; tomo esta denominación en el sentido de que todo mi trabajo en el dominio de la filosofía teórica presupone la fundamentación metódica que Kant ha establecido en la *Crítica de la razón pura*.” Pero esta afirmación es completada a continuación con la subsiguiente aclaración: “Pero muchas de las ideas y doctrinas que se le adjudican al neokantismo no sólo me son extrañas, sino que son diametralmente opuestas a mi propia concepción.”²¹⁰. Dicha fundamentación metódica puede ser ejemplificada a través de la noción de síntesis, la cual es caracterizada por Kant de la siguiente manera: “Entiendo por síntesis, en su sentido más general, la acción (*Handlung*) de agregar distintas representaciones entre sí para comprender su diversidad en un conocimiento.” (CRP B 102). Esta caracterización es completada al señalar Kant, en primer lugar, que a través de la síntesis “no podemos representarnos nada como unido en el objeto, sin haberlo antes unido nosotros” (CRP B 130) y, en segundo término, que “de todas las representaciones el *enlace* (*Verbindung*) es la única que no nos es dada por los objetos, sino que puede ser realizada por el sujeto mismo, porque es un acto de la espontaneidad.” (CRP B 130). Humboldt, a su vez, aplica esta conceptualización al lenguaje. Para él la creación y producción de lenguaje son una acción del espíritu cuyo núcleo generador radica en la síntesis. Ejemplos típicos de esta actividad sintética son la formación de palabras y la construcción de la oración, pero en la medida en que nombrar supone enlazar representaciones ya en él se halla presente la actividad sintética. La perspectiva de Humboldt respecto del lenguaje que traslada elementos básicos de la conceptualización kantiana al análisis del lenguaje contribuye decisivamente a la configuración de la interpretación del concepto de símbolo por parte de Cassirer.

Cassirer funda la filosofía de la cultura en una filosofía del símbolo, comprendiendo éste como simbolismo, es decir, como la acción humana por excelencia de producir símbolos y ordenar según ellos la vida humana en todas sus facetas, tanto individual como colectivamente. En 1912 proyecta Cassirer la idea de una filosofía de las formas simbólicas que debía comprender “todo contenido de cultura” (PsF I, II)²¹¹, con esta idea se le presentaba claramente que la “teoría del conocimiento en su concepción transmitida no es suficiente, por su limitación, para una fundamentación metódica de las ciencias del espíritu. En vez de investigar simplemente los presupuestos universales del *conocimiento* científico del mundo, se debería pasar a concebir las diferentes formas básicas de comprender (*Verstehen*) el mundo” (PsF I, V). Las formas simbólicas son maneras de comprensión del mundo a partir de lo cual

²¹⁰ Dice en una conferencia de 1939 editada en Ernst Cassirer, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Hamburgo, F. Meiner, 1993, p. 201.

²¹¹ Me referiré a *Filosofía de las formas simbólicas* como PsF, indicando tomo y página, según Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2. Aufl., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1953.

emergen como identidades propias sujeto y objeto, yo y mundo. El concepto de forma simbólica, en una primera y general aproximación, condensa las nociones de símbolo y cultura, en tanto ésta, precisamente, es identificada como forma. A su vez, desde el punto de vista de la conceptualización kantiana la noción de forma simbólica en Cassirer comprende, en primer lugar, el concepto de síntesis, el cual, ahora se refiere a la actividad generadora del simbolismo. En segundo término, el concepto de forma simbólica implica la idea de libertad.

Filosofía de las formas simbólicas apareció en 1923, 1925 y 1929, centrándose, respectivamente, en el lenguaje, el mito como forma de vida y la ciencia como forma organizada del conocimiento. La *Filosofía de las formas simbólicas* desarrolla el proyecto sistemático de una filosofía de la cultura que no es considerada como una disciplina particular junto a otras o como un ámbito especial de la acción humana, la cultura elevada, sino que se entiende a sí misma como una concepción general de la configuración de la realidad a través de la acción humana. Esta filosofía de la cultura desemboca en una antropología filosófica sobre la base de una teoría del simbolismo. Según este planteo sólo podemos comprender lo que el ser humano es cuando consideramos su actuar y los resultados de su actuar. Lo que el ser humano hace puede ser comprendido como tal, según Cassirer, en tanto que actividad simbólica, como configuración de comprensión y significado. Según esta perspectiva la cultura es la realidad del ser humano en su totalidad. Cultura quiere decir, entonces el conjunto de todas las diversas formas de producción de sentido a través de la simbolización. Pero cultura es entonces tanto pluralidad de formas culturales como un sistema orgánico de configuraciones. Cassirer llama, entonces, formas simbólicas a las maneras típicas de simbolización que se manifiestan con regularidad, se diferencian en una región específica de objetos y presentan métodos e instituciones propios. Los ejemplos característicos son el mundo mítico-religioso, el lenguaje, el arte, y la ciencia; todas ellas son el resultado de la actividad simbólica, la cual es comprendida como la actividad libre de la conciencia.

11. 2. El concepto de forma simbólica

Cassirer señala expresamente que en Kant “el problema y el tema de una filosofía del lenguaje apenas si alguna vez aparecen mencionados”²¹². La filosofía de las formas simbólicas no sólo llena el lugar vacío del lenguaje en el idealismo crítico de Kant, sino que además amplía la pregunta por las “condiciones de la pura conceptualización científica del mundo (*Weltbegreifens*) a todas las posibles direcciones de comprensión del mundo (*Weltverstehens*)” (PsF III, IO). Con ello el idealismo crítico se amplía y proyecta la posibilidad de una reflexión sobre el lenguaje como base de la reflexión filosófica. En este contexto adquiere su plena relevancia la función de modelo de la concepción del lenguaje de Humboldt para la elaboración del concepto de forma simbólica. Cassirer, sostiene que por forma simbólica “se debe comprender la energía del espíritu por medio de la cual la significación (*Bedeutungsgehalt*) se enlaza con un signo sensible concreto, de modo tal que este signo resulta animado interiormente.”²¹³. Análogamente, las formas simbólicas del lenguaje, el mundo mítico-religioso, la ciencia y el arte transformas, cada una a su modo, lo dado en resultado de la expresión. Así como en Humboldt el sonido constituye la verdadera materia del lenguaje, pero en tanto es sonido articulado posee ya una configuración que le da la cualidad de soporte de la significación, de modo semejante el arte, la conciencia mítico-religiosa y la ciencia se constituyen a partir de impresiones sensibles que son elaboradas por la actividad libre de la conciencia. Con ello el concepto de forma simbólica va más allá de la diferencia forma-materia o forma-contenido. Forma simbólica significa expresión y expresión es sonido articulado significativamente. Para Cassirer las formas simbólicas operan con las “impresiones del exterior” como con signos o “contenidos simbólicos”²¹⁴. O sea, las formas simbólicas se

²¹² Ernst Cassirer, *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, Leipzig, 1993, Reclam, p. 239

²¹³ Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 7^o Aufl., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p. 175.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 177.

valen de las impresiones exteriores como el lenguaje se vale de los signos del sonido o de la articulación del sonido. La fenomenología de la forma lingüística se convierte de este modo en el modelo de la fundamentación de una filosofía de las formas simbólicas. Con ello se produce una superación del dualismo kantiano materia-forma²¹⁵.

Sin embargo Cassirer reasume la idea central de Kant sosteniendo que la comprensión del mundo depende de la actividad sintética de la conciencia. Esta actividad sintética regula la objetivación de las impresiones sensibles según formas de unificación como las del espacio, el tiempo, la substancialidad y la causalidad. Para Cassirer estas actividades sintetizadoras no son ya exclusivamente las acciones del entendimiento que se refieren a una diversidad no estructurada de datos sensibles, sino que son ya interpretaciones del contenido simbólico de la intuición misma. La intuición es ya signo o contenido simbólico porque todo contenido singular de intuición, toda impresión, se halla ya en el contexto de otras impresiones. Entrelazadas en tales contextos las impresiones representan y ejemplifican un modelo de ordenamiento categorial, “Todo elemento singular pertenece ya [...] de manera originaria a un complejo determinado y expresa en sí mismo la regla de este complejo.” (PsF I, 37). El que las impresiones de los sentidos pertenezcan a complejos, cuyas reglas expresan, constituye la “simbólica natural” de la intuición “a la cual debemos retrotraernos cuando queremos conceptualizar la simbólica artificial, los signos ‘arbitrarios’ que la conciencia se procura en el lenguaje, el arte y el mito” (PsF I, 4I). A diferencia de la simbólica natural de la intuición, los signos convencionales del mito, del lenguaje y de la religión o de la ciencia son, para Cassirer, posiciones del espíritu que sirven para fijar la simbólica natural. A su vez, la intuición puede ser fijada en la medida en que la ejemplificación de un modelo de ordenamiento categorial en la intuición puede ser interpretado de diferentes maneras a través de los signos convencionales. El resultado de la acción productiva consiste en la construcción de una *determinada* unidad del espacio y, en general, en la determinación de la modalidad de un modelo de ordenamiento categorial. Su resultado consiste en integrar, por medio de la posición de signos convencionales, el simbolismo natural de la intuición en un contexto de significación específico. Comprender ciertos complejos de líneas y figuras como una obra de arte quiere decir interpretarlos estéticamente, mientras que comprender las mismas líneas y figuras como dibujos geométricos quiere decir interpretarlos matemáticamente. Lenguaje, arte, mito y conocimiento científico son, en este sentido, sistemas de signos, en los cuales el simbolismo, el carácter significativo natural de la intuición es descrito desde una determinada perspectiva. Esta perspectiva resulta para cada forma espiritual de la función simbólica que asumen sus signos convencionales según las funciones de la expresión (*Ausdruck*), la exhibición o presentación (*Darstellung*) y la significación (*Bedeutung*). Entonces, p. e. mientras que los símbolos estéticos expresan estados emotivos, los signos matemáticos significan ordenamientos abstractos. Según en cual sistema de signos sean descritas las líneas o figuras, el modelo categorial de ordenamiento, que estas líneas o figuras ejemplifican, adquiere una modalidad distinta. Cuando una línea es descrita estéticamente es un trazo en una obra de arte y ejemplifica al espacio como un espacio de sentimiento, una totalidad de entrelazamiento dinámico entre sus elementos particulares. A su vez, si la línea es descrita matemáticamente puede ser una parábola y ejemplifica el espacio como un sistema lógico y geométrico de determinaciones interdependientes entre sí. De forma tal que, desde esta perspectiva la filosofía del lenguaje, del mito, del arte y de la ciencia significan para Cassirer el análisis reconstructivo de las interpretaciones que en la descripción de la intuición por medio de signos lingüísticos, míticos o matemáticos proyectan, delimitan y dan forma a conceptos específicos del espacio, el tiempo, la substancialidad y la causalidad. Con esto queda delineada la noción de forma simbólica en general y su realización concreta como conciencia mítico-religiosa, lenguaje, ciencia y arte.

11. 3. El lenguaje como forma simbólica

²¹⁵ Dominic Kaegi, “Ernst Cassirer”, en Tillman Borsche (Ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, Munich, C.H. Beck, 1996, p. 351.

Si el lenguaje fuera comprendido, tal como el mito, la ciencia y el arte, como forma simbólica, exclusivamente desde la perspectiva de objetivación de las impresiones sensibles, sería insuficientemente explicitado. Pues la posición de signos convencionales contiene, además de lo dicho, un momento reflexivo: “en todo signo proyectado por el espíritu, el espíritu capta el objeto en la misma medida en la que simultáneamente se capta a sí mismo y a la legalidad propia de su capacidad de configurar” (PsF I, 25s.). Es claro que lo que Cassirer llama captación de sí mismo aquí no puede ser interpretado como una transparencia inmediata, ya que la captación del espíritu por sí mismo debe ser mediada por signos. El espíritu se capta a sí mismo y a la legalidad propia de su capacidad de configurar en la medida en que reconoce los signos convencionales como signos libremente proyectados por él mismo. El autocaptarse del espíritu no es entonces una presencia directa inmediata para sí mismo, sino un proceso cultural e histórico. La reflexividad debe ser comprendida con Humboldt como la capacidad de objetivación, proceso que se lleva a cabo tanto diacrónica como sincrónicamente.

Desde el punto de vista sincrónico Cassirer identifica un proceso en tres niveles, que van de la imitación, pasando por la intermediación de lo analógico, a lo puramente simbólico. Las fases imitativa, analógica y puramente simbólica caracterizan tipos ideales de fases de desarrollo en las cuales la conciencia mítica, la conciencia lingüística y la conciencia científica se emancipan de una comprensión de los signos realista ingenua y aprenden a comprender el potencial creador de la propia configuración. Este “camino de la imitación al puro símbolo”²¹⁶, (tal como por ejemplo el que se produce en el conocimiento científico de un concepto del número ligado a cosas concretas a un concepto operacionalizado del número), atraviesa toda forma simbólica, pero también atraviesa a la cultura como la totalidad de todas las formas simbólicas. Para comprender este desarrollo cultural Cassirer ordena mito, lenguaje y ciencia en las tres funciones del símbolo: expresión, exhibición o presentación y significación. De este modo, comprende “todo desarrollo cultural” como un movimiento entre los extremos del “mundo de la expresión” y el “mundo de la significación pura”²¹⁷. Pero estos indicadores del desarrollo cultural, las funciones simbólicas de la expresión y de la significación, no deben ser entendidas en el sentido de “una serie progresiva simple”, sino en el sentido de que el carácter convencional de los signos, que permanece latente en la pura función de expresión de las imágenes de los mitos, aparece de forma manifiesta en la pura función de significación de los símbolos matemáticos. Comparado con los otros niveles, el conocimiento matemático (incluyendo el científico natural) muestra una máxima reflexividad en tanto que el conocimiento matemático “conoce y capta conceptualmente sus símbolos de manera distinta y más profunda que los otros niveles” (PsF II, 34). Cassirer hace equivaler el lenguaje primariamente a la función de exhibición, los signos lingüísticos cumplen la función de hacernos presente la realidad, tal como ésta nos es dada en la percepción natural como un mundo de estados objetivos de cosas y objetos autónomos. Desde este punto de vista “sistemático” el lenguaje ocupa, pues, un lugar entre expresión y significación, entre mito y ciencia. Esta ubicación peculiar puede ser identificada del siguiente modo.

En primer lugar, en el lenguaje tiene lugar la presentación y representación de una realidad que ya no es mítica, pero que aún no está construida científicamente. En este sentido se ha indicado que se podría decir que lenguaje “sería en el sentido de Cassirer la forma simbólica del mundo de la vida”²¹⁸.

En segundo término, las formas de objetivación propias del lenguaje, tal como las entiende Cassirer, no podrían, por definición, ser analizadas con los conceptos de la lógica formal y la semántica. Los problemas de la estructura lógica de las proposiciones, de las relaciones entre intensión y extensión de las expresiones lingüísticas pertenecen para él a la teoría del conocimiento no a la filosofía del lenguaje (Cf. PsF III, 342 y ss) Comprender y

²¹⁶ Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 7^o Aufl., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p. 183.

²¹⁷ Ernst Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, Hamburgo, F. Meiner, 1985, p. 86.

²¹⁸ Dominic Kaegi, “Ernst Cassirer”, en Tillman Borsche (Ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, Munich, C.H. Beck, 1996, p. 356.

conceptuar los resultados de la actividad de producción de lenguaje como cuestiones propias de la filosofía del lenguaje significaría e implicaría confundir la función de exposición y presentación de los signos lingüísticos, que se halla como base de la comprensión natural del mundo del sentido común y que nos posibilita la forma de articular la realidad que nos es familiar en la vida cotidiana, con la función de significación de los signos lógico-matemáticos. Lo que puede desprenderse de estas observaciones, guiadas por la idea de forma simbólica, es que en Cassirer no se trata de una crítica de la lógica, sino de una crítica del lenguaje. La lógica como conocimiento científico no es la tecnificación del lenguaje sino que representa un progreso en la autocomprensión del espíritu, que va más allá de la sujeción del lenguaje a la comprensión natural del mundo.

De este modo, tercero, así como el conocimiento científico puede ser comprendido en este sentido como superación del lenguaje; de manera semejante, el lenguaje es superación del mito. Desde el punto de vista de Cassirer, una concepción del lenguaje que asimila los signos lingüísticos con imágenes míticas y simultáneamente las reviste de una cualidad emocional marca una recaída en la mitología que caracteriza a las ideologías totalitarias del siglo XX. Como un instrumento esencial de la técnica de los mitos políticos modernos Cassirer criticó en el *Mito del estado* el cambio consciente de la función semántica del lenguaje: las expresiones que previamente se empleaban “en sentido semántico pasan a ser empleadas como palabras mágicas, palabras destinadas a producir ciertos efectos y ciertos afectos”²¹⁹.

Finalmente, partiendo de la ubicación del lenguaje “entre mito y logos” (PsF I, 273) resulta, en cuarto lugar, la particularidad del lenguaje como forma simbólica. Se puede denominar al lenguaje como “universal” en la medida en que él, como todas las formas simbólicas, puede ser aplicado y empleado a cualquier objeto. Si bien las otras formas simbólicas cumplen por sí mismas la función de objetivación, el lenguaje cumple un papel especial respecto de todas ellas en tanto es “el medio, el instrumento más importante y privilegiado para la adquisición y construcción de un mundo puro de objetos”²²⁰.

11. 4. Fenomenología de la forma de lenguaje

Cassirer asume y retoma tanto a Herder como a Humboldt, pero, tal como dice expresamente, el punto en el cual gira “el desarrollo de la idea de lenguaje” es Kant (PsF I, 55, Nota 1). Así lee *El origen del lenguaje* de Herder retrospectivamente desde Kant, y la obra sobre el Kawi de Humboldt a partir de Kant, la cual allana el “camino hacia la verdadera apreciación del lenguaje, que a Kant le faltó” como tal²²¹. Esta obra de Humboldt prosigue el camino abierto por la *Crítica de la razón pura*, la cual abre una teoría no instrumental del lenguaje en la medida en que posibilita enlazar la experiencia a la producción espontánea del pensamiento. Tanto Humboldt como Herder concibieron la espontaneidad del pensar como realización y cumplimiento del lenguaje. La realización del lenguaje es, primariamente, no la exteriorización de emisiones lingüísticas, sino los actos de reflexión que subyacen a éstas. Herder entiende por reflexión el juicio por medio del cual una impresión de los sentidos deviene un rasgo característico para la identificación de los objetos. En tanto rasgo la impresión de los sentidos tiene la función de un signo, de una palabra, dice Herder, con la cual el alma reflexiona claramente sobre la idea del objeto exterior. El señalamiento e identificación por medio de rasgos es la acción típica del lenguaje. Cassirer prosigue esta idea de Herder a través de un giro transcendental en la medida en que identifica la reflexión sobre los rasgos de Herder con lo que Kant denominó la “síntesis de la recognición en el concepto” (Cf. PsF I, 96). Los rasgos identificatorios en vez de representar directamente un objeto exterior, representan un concepto del objeto, una forma de ordenamiento que configura las impresiones sensibles y las convierte en objetos en el fenómeno. El lenguaje es, pues, la actividad productora que

²¹⁹ Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale UP, 1946, p. 369.

²²⁰ Ernst Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, Hamburgo, F. Meiner, 1985, p. 125s.

²²¹ Ernst Cassirer, *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, Leipzig, Reclam, 1993, p. 252.

realiza el pensamiento, objetiva las impresiones sensibles y con ello determina la estructura categorial del objeto. Exactamente ésta es la consecuencia para la filosofía del lenguaje, que, tal como Cassirer cree, se extrae con Humboldt, de la doctrina crítica de Kant: “Tal como en Kant el objeto como ‘objeto en el fenómeno’ no se contrapone como algo exterior, sino que recién por medio de sus propias categorías el conocimiento es posibilitado, determinado y constituido, del mismo modo la subjetividad del lenguaje ya no aparece como un límite que nos separa de la captación del ser de los objetos, sino como un medio para la conformación de la objetivación de las impresiones sensibles.” (PsF I, I02). El lenguaje, pues, construye el mundo de los objetos y el de la propia subjetividad. Esta construcción de objetos se despliega en los siguientes cuatro ámbitos.

1. Fase mímica, fase analógica y objetivación. La objetivación lingüística en sentido estricto es precedida por el “lenguaje en la fase de la expresión sensible” (PsF I, I24; cf. II, 284s.) Cassirer ve el origen del lenguaje en los gestos y ademanes, pero no primariamente en su función comunicativa sino en la internalización de los afectos e impulsos sensibles. Los gestos interrumpen e idealizan de algún modo las intenciones inmediatas de los instintos dirigidos a los objetos. En los gestos el “impulso sensible experimenta, en lugar de dirigirse directamente al objeto para satisfacerse con él, [...] una suerte de vuelta hacia atrás, de inhibición, en la cual se desarrolla precisamente una nueva conciencia de este impulso. En la medida en que la acción simultáneamente se retrotrae de la forma inmediata del actuar [...] se ubica ya con ello en el pasaje de lo puramente práctico a lo teórico, del hacer físico al hacer ideal” (PsF I, 127). El pasaje del hacer físico al hacer ideal, el cual es ilustrado en la transformación del agarrar en mostrar, se cumple en el reemplazo del gesto por el sonido. A diferencia de todo medio de expresión puramente mímico el sonido posee la flexibilidad y plasticidad de la diferenciación en consonantes y vocales, labiales y guturales etc. que lo dispone para imitar relaciones entre objetos exteriores. Cassirer denomina este nivel “expresión analógica” en el cual p. e. la reduplicación sirve para la exposición de relaciones espaciales y cuantitativas (Cf. PsF I, 146). En este nivel, en la medida en que la imitación siempre conlleva ya en sí un momento constructivo, el sonido configura las impresiones como representaciones de objetos. Este momento constructivo es liberado recién cuando el sonido da paso a la palabra, cuando “la expresión analógica da paso a la puramente simbólica” (PsF I, 148) y el lenguaje desarrolla signos propios para aquellas relaciones, que el material sonoro meramente imita; estos signos son las palabras que se refieren al espacio, al tiempo y al número.

2. Espacio, tiempo, número. Las palabras referidas al espacio cumplen una función clave para la construcción del proceso de objetivación del lenguaje que tiene lugar a través de la reflexión de determinados rasgos de lo dado. En el primer plano se ubica el “hecho constantemente observado de que la expresión de relaciones espaciales se halla íntimamente ligada a determinadas palabras referidas a la materia, entre las cuales, a su vez, están en primer lugar las palabras que designan partes singulares del cuerpo humano. El adentro y el afuera, el adelante y el atrás, el abajo y el arriba reciben su denominación a través del hecho de que son enlazados a un substrato sensible en el conjunto del cuerpo humano”. (PsF I, 159) De este modo la denominación de las relaciones espaciales aparecen primariamente como una suerte de proyección del cuerpo, cuya articulación “simultáneamente sirve como modelo según el cual [...] se construye el mundo en su totalidad.” (PsF I, 158) Las palabras que se refieren al espacio, como “adentro”, “afuera”, “adelante” o “atrás” apuntan a determinados rasgos, a ‘partes singulares del cuerpo humano’, que simbolizan una estructura específica de los ordenamientos espaciales. Transferido a la totalidad del mundo, el estar al lado de otro asume la modalidad del espacio naturalizado, sea hacia adentro o afuera, arriba o abajo, adelante o atrás. Describir las intuiciones por medio de palabras referidas al espacio no significa entonces reproducir (figurativamente) por medio del lenguaje un ordenamiento espacial ya existente; sino que significa interpretar el ordenamiento, ejemplificado en la intuición, del estar junto a otro como estar junto a otro en el sentido del espacio del mundo en torno (*Umweltraum*). Este espacio natural configura el esquema fundamental del lenguaje, pues la “concreción de la designación del lugar y del espacio, es lo que sirve en primer lugar como medio para elaborar lingüísticamente la categoría de objeto.” (PsF I, 156). En la medida en que un contenido es determinado a través del establecimiento de límites es distinguido de la totalidad

indiferenciada del espacio y adquiere su configuración de ser propia como algo existente de manera autónoma, como una cosa localizable en el espacio. Connotaciones del espacio del mundo en torno impregnan también los conceptos lingüísticos del tiempo y del número. Ya con la más elemental palabra referida al tiempo “ahora” se puede desarrollar, como en el caso de las palabras referidas al espacio, una interpretación de la sucesión. Tal como las palabras referidas al espacio reflejan la articulación corporal como rasgos identificatorios de un ordenamiento específico de la sucesión, así, de la misma manera las palabras referidas al tiempo, reflejan la cercanía y la distancia de los objetos como rasgos identificables de un ordenamiento específico de la sucesión. “Ahora” es el “círculo claro” de lo que es presente en el entorno (Cf. PsF I, 172s.); en el “ahora” el presente espacial es comprendido simultáneamente como presente temporal, es decir, es comprendido como duración. A su vez, la integración del ser temporal y el espacial da como resultado el concepto de número. Ya las palabras que designan números, que ya no incluyen “en sí ciertas directivas del movimiento corporal del contar” (PsF I, 188), (‘seis’ quiere decir en este sentido ‘pasar a la otra mano’), transfieren a lo dado en forma simultánea una determinada serie de la sucesión en la cual las singularidades son contables o numerables. A través de ello el lenguaje posibilita comprender una pluralidad de lo dado como unidad de elementos distintos y crea, entonces, los presupuestos para el pensamiento conceptual.

3. Conceptos genéricos y expresiones de relación. Para la construcción del mundo de los objetos en el nivel del lenguaje el pensamiento conceptual no tiene un papel constitutivo. La “propia arquitectura básica de la intuición objetiva” (PsF I, 212) constituye las palabras que se refieren al espacio, al tiempo y al número con las cuales lo dado es descripto lingüísticamente y con ello de una manera determinada, objetivado. Por ello, en el tercer tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer ha incluido al lenguaje como un todo en la “imagen natural del mundo”, en la imagen del mundo de la percepción y de la intuición” y lo ha distinguido “del nivel del conocimiento conceptual, del conocimiento discursivo” (PsF III, Vs.). Genéticamente la construcción conceptual del lenguaje progresa desde una cualidad hacia una “conceptualización generalizadora, de lo sensible concreto a la genérico universal” (PsF I, 262). Lo que se logra con esto no es estrictamente un resultado lógico en toda su pureza. Así como la construcción conceptual permanece en el nivel de lo genéricamente universal también la formulación de las expresiones de relación, que enlazan palabras vale meramente como una “presunción del concepto lógico” (PsF I, 269): incluso la misma cópula todavía conserva una “significación subsidiaria concreta, la mayoría de las veces temporal o referida al lugar” (PsF I, 294). De manera tal que el pensamiento filosófico y la lógica también siempre se han desarrollado contra el lenguaje; contra su notoria tendencia a hacer equivaler expresiones de sujeto y de predicado con nombres de cosas, y con ello a equiparar proposiciones predicativas con enunciados existenciales. “El puro “es” de las proposiciones enunciativas, es designado por la mayoría de las lenguas, incluso las más desarrolladas, de tal forma que se le adosa un sentido secundario; el “ser” lógico es reemplazado por un ser espacial, por un ser-ahí o ser-allí; la validez de la relación es reemplazada [. . .] por un enunciado existencial, por la enunciación de una existencia determinada”²²².

4. Objetivación del yo. Cassirer ha concedido al análisis del concepto lingüístico de yo un lugar especial en la medida en que lo ubica dentro del “dominio de la intuición *interna*”, él ve el “carácter fundamental” del yo en la “forma pura de la conciencia”, “que ya no puede contener ninguna otra diferenciación interna, puesto que tales diferencias pertenecen sólo al mundo del contenido” (PsF I, 229). Sin embargo, el desarrollo del concepto del yo en el lenguaje no puede ser separado de la construcción del mundo de los objetos, antes bien, él concierne al aspecto subjetivo de esta construcción que ya está implicado en el centramiento de las configuraciones de rasgos con relación al cuerpo humano. Aquí se pone de manifiesto, como en la expresión de las determinaciones espaciales, temporales y numéricas, el orientarse por la existencia física, y, más particularmente, por el cuerpo. Para la persona p. e. está en hebreo “carne” o “corazón”, así como en “latín ‘persona’ significa originariamente la máscara del actor (Cf. PsF I, 215). Ya

²²² Ernst Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, Hamburgo, F. Meiner, 1985, p. 13.

Humboldt había señalado la estrecha conexión entre adverbios de lugar y pronombres personales, lo cual muestra que primariamente las palabras referidas al espacio, “son empleadas como medio para la denominación del yo y su diferenciación frente a otros sujetos.” (PsF I, 167). Al ‘yo’ le corresponde el “aquí”; al “tú” y al “él”, respectivamente, un ahí o un allí. En esta manera de representar la relación ‘yo - tú’ Cassirer ve, sin embargo, también una limitación, que recién supera la “expresión dinámica de la representación del yo” en el verbo como “designación pura de la acción”. En la medida en que el pronombre personal se desarrolla a través de la flexión, en el verbo, el lenguaje presenta al yo no solo como el sostén de sus acciones, sino que también aparece con él su carácter performativo. Cassirer ha valorado este “incremento de las expresión de la actividad” como un anuncio de la “pura representación del yo” en el sentido de la “apercepción trascendental”, la cual, además “ya no tiene más ninguna expresión adecuada” (PsF I, 233). Que esto debe ser cargado a la cuenta negativa del lenguaje y no a la de la “apercepción trascendental” como tal, fortalece el hecho de que para Cassirer los límites del lenguaje constituyen tan poco los límites del mundo de la ciencia, como poco constituyen los límites del pensamiento filosófico.

5. Genealogía trascendental y proyección pluricultural de la noción de forma simbólica

Para comprender el alcance y la posible proyección actual de la reflexión de Cassirer sobre la cultura es necesario volver sobre algunas de las líneas centrales que configuran la arquitectura de su argumentación, articulada sobre la reflexión crítica de Kant y su prosecución por parte de Humboldt en el análisis del lenguaje. El interjuego de ambas perspectivas teóricas contribuye decisivamente en la nueva síntesis filosófica acerca de la cultura identificada en el concepto de forma simbólica. Los conceptos centrales de esta argumentación son: acción, síntesis, lenguaje, comunicación, libertad, cultura. Una caracterización mínima de su posible articulación, enunciada en una suerte de genealogía trascendental, sería la siguiente. Acción (*Handlung*): principio en el sentido de la característica básica de la vida humana, previa a la distinción entre teoría y praxis, o entre conocimiento y acción ²²³. Síntesis: la operación nuclear por excelencia de realización de esta capacidad básica de actuar. Lenguaje: siendo como tal una realización de la actividad de síntesis, representa la posibilidad de ampliar y proyectar la capacidad de actuar. Comunicación: la realización de la acción de lenguaje entre individuos, grupos y comunidades. Libertad: la autorregulación propia que surge de la acción. Finalmente, la caracterización de cultura incluye el conjunto de las posibles interacciones entre algunos o todos los conceptos recién mencionados.

La articulación señalada puede ser ilustrada y justificada parcialmente por medio de algunos pasajes de Kant. En primer lugar uno que legitima la secuencia mencionada entre síntesis y comunicación. La posibilidad de comunicación tiene su fundamento en la síntesis, dice Kant: “Sólo podemos comprender y comunicar a los otros aquello que nosotros mismos podemos *hacer*. Pues no podemos percibir la síntesis como dada, sino que nosotros mismos debemos hacerla, nosotros debemos *shintetizar*, si algo debe ser comprendido por nosotros como *shintetizado*. Sólo con vistas a esta síntesis podemos comunicarnos entre nosotros.”²²⁴. El resultado de esta conexión entre acción sintética y comunicación, raramente identificable como tal en los textos publicados por Kant, es explicitada en la *Crítica de la facultad de juzgar*, donde al final de la crítica de la facultad de juzgar estética, en una reflexión sobre el método en

²²³ Esta concepción trascendental de la acción ha sido desarrollada como como idea unificadora de la interpretación de la filosofía de Kant por F. Kaulbach. La teoría de la acción constituye desde esta perspectiva la raíz más originaria y propia del pensamiento kantiano y de su concepción de la razón. Su principio básico se encuentra en la interpretación de la apercepción trascendental como actividad originaria de la subjetividad, tanto del “yo pienso” en el ámbito de la filosofía teórica como del “yo quiero” en el de la filosofía práctica. Este principio lleva a sostener una efectiva identidad entre libertad y realidad fenoménica, sólo concebible desde el punto de vista de la praxis; Friedrich Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1978, pp. 1-47.

²²⁴ Immanuel Kant, Carta a Beck 1.7.1794, EA XI, 496.

el juicio del gusto sostiene: “La propedéutica para todo arte bello, en cuanto se trata del más alto grado de su perfección, no parece estar en preceptos, sino en la cultura de las facultades del espíritu, por medio de aquellos conocimientos previos que se llaman *humaniora*, probablemente porque humanidad significa, por una parte, el *sentimiento universal de simpatía*, pero también por otro lado, la facultad de poderse comunicar universal e interiormente, propiedades ambas que unidas, constituyen la sociabilidad propia de la humanidad, por medio de la cual se distingue de la estrechez animal.” (CFJ B 355). La posibilidad de comunicación es entonces un elemento constituyente de la cultura, en tanto “humanidad” quiere precisamente decir, poder comunicarse, en un doble movimiento, entre lo interior y lo exterior, cuyo resultado ideal sería la convergencia entre interioridad y universalidad. De allí que lo que se oponga a este movimiento no pueda sino ser visto como límite exterior. A su vez, refiriéndose a la posibilidad de comunicar lo que pensamos, dice Kant en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*: “La libertad de pensar se opone en *primer lugar a la coacción civil*. Es cierto cuando se dice que la *libertad de hablar*, o de *escribir*, podría sernos quitada por un poder superior, pero que la libertad de *pensar* no podría sernos quitada por él. ¡Pero cuánto y con qué corrección podríamos pensar si no pensáramos simultáneamente en una comunidad con otros, a los cuales nosotros les *comunicamos* nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos! Por ello puede por cierto decirse que aquel poder exterior, que les arrebatara a los seres humanos la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos, les quita también la libertad de *pensar*”²²⁵. La posibilidad de comunicación como característica distintiva de la humanidad, es decir, como realización de la actividad sintética racional, actividad previa a la distinción entre praxis y teoría, sólo puede cumplirse como tal socialmente. En el segundo principio de *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, leemos: “*En el ser humano* (entendido como la única criatura racional de la tierra) *las disposiciones originarias, que se refieren al uso de la razón, no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie.*”²²⁶. De este modo se ve que el desarrollo y cumplimiento de la razón requiere de la interacción social.

Esta arquitectura conceptual transcendental esbozada es proyectada por Cassirer a la comprensión de las formas de la cultura. La noción de forma simbólica, construida a partir del marco establecido por fundamentación metódica en la correlación sujeto-objeto, es desarrollada por Cassirer tanto en el plano del conocimiento como, más allá de él, en las distintas manifestaciones de las formas de cultura. En este paso que va de la perspectiva transcendental a su proyección en la reflexión sobre la cultura tiene un papel decisivo la visión del lenguaje de Humboldt. La reflexión de Humboldt recalca en una constatación básica: la diversidad de lenguas. Ésta es el resultado de la acción ejercida por la fuerza creadora del espíritu. El espíritu es energía que se exterioriza a través de su actividad creadora y de su capacidad para plasmarse en distintas configuraciones las cuales se caracterizan por la posibilidad de resultar permanentemente reavivadas, recreadas y reinsertadas en el devenir mismo de la historia. El espíritu, proceso análogo a la vida, es simultáneamente uno y vario. En un primer momento la diversidad de lenguas radica en la capacidad individual de producción lingüística, pero a esta actuación manifiesta subyace la energía propia del espíritu que la anima e impulsa en diferentes sentidos. El lenguaje es el “lado visible” del espíritu cuya realidad consiste en el acto de producción de lenguaje. La diversidad de lenguas es el resultado de la manifestación de la energía espiritual y cada idioma expresa un estilo espiritual propio. Humboldt sintetiza precisamente en la noción de forma o forma de lenguaje (*Sprachform*) la acción de la subjetividad como individualidad, la gramática en tanto factor de producción semántica y el ideal espiritual que identifica a una lengua. La forma es la unidad entre lo interno y propio de una comunidad de hablantes y su exteriorización en el lenguaje; es el principio configurante y ordenador de los sonidos propios de una lengua con vistas a la expresión del pensamiento. Una lengua es una manera peculiar de relacionar el pensamiento con el sonido. A partir de esta relación cada idioma construye su estructura fundamental entre

²²⁵ Immanuel Kant, *Was heisst sich im Denken orientieren*, EA VIII, 144.

²²⁶ Immanuel Kant, *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, (Trad. E. Estiú), Bs. As, Nova, 1964, p. 41.

cuyos elementos se destaca el conjunto de palabras que conforman el léxico y el sistema de reglas que integra la gramática. Sobre esta estructura se construye una segunda dimensión que Humboldt ha denominado a través de expresiones tales como “educación y realización cultural del lenguaje” (*Ausbildung*), “desarrollo de las ideas” (*Ideenentwicklung*), “concepción del mundo” (*Weltanschauung*), “perspectiva del mundo” (*Weltansicht*). En todos los casos trata Humboldt de subrayar la importancia que la pertenencia a una lengua tiene en lo que, en general, puede entenderse como comprensión de la realidad. De este modo, en la concepción del lenguaje de Humboldt puede identificarse una nueva comprensión filosófica de la diversidad. A la luz de su concepción del lenguaje la diversidad de lenguas no es ya solamente una dimensión empírica sino que es un rasgo esencial de la producción y creación de lenguaje. De este modo, en tanto la diversidad es identificada como característica esencial de la producción del lenguaje, la perspectiva transcendental puede ser proyectada al conjunto de las manifestaciones culturales.

El concepto de forma simbólica sintetiza y desarrolla ambas perspectivas: el concepto de forma simbólica es el correlato o desarrollo del concepto transcendental de acción, pero además, en tanto asume la concepción del lenguaje de Humboldt y la proyecta a al resto de las formas de cultura, la diversidad constituye la producción y creación de cultura como tal. Desde el punto de vista de la conceptualización kantiana la noción de forma simbólica en Cassirer comprende, en primer lugar, los conceptos de síntesis y función, refiriéndose síntesis a la actividad generadora del simbolismo, y función tanto al aspecto de unificación de la síntesis como a la polivalencia e interrelaciones que pueden asumir los resultados de la actividad simbólica. En segundo término, el concepto de forma simbólica comprende la idea de libertad, en la cual se basa, finalmente, la diversidad de la producción de lenguaje puesta en primer plano en la concepción del lenguaje de Humboldt. La filosofía de las formas simbólicas de Cassirer proyecta esta idea del plano del lenguaje a la cultura en su totalidad. Las diversas formas simbólicas particulares, el lenguaje, el mundo mítico-religioso, el arte o la ciencia, “están impregnadas por el fenómeno fundamental de que nuestra conciencia no se contenta con recibir las impresiones exteriores, sino que toda y cada una de las impresiones está enlazada a la actividad libre de la expresión, en una penetración recíproca con ella.”²²⁷. Pero con ello Cassirer no sólo desarrolla una reflexión filosófica acerca de la diversidad cultural desde el punto de vista metódico del propio sistema conceptual, sino que el concepto de forma simbólica precisamente intenta ser un concepto filosófico tal que refleje la diversidad de las formas culturales desde el punto de vista de su producción y de quienes las generaron. Para ella esta diversidad no es meramente empírica sino ideal; en ella se manifiesta la posibilidad de la acción libre como tal. Por ello al reflexionar sobre otras culturas trata de guiarse por la máxima que invita a “pensar poniéndose en el lugar del otro” (CFJ B 158).

²²⁷ Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 7^o Aufl., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p. 175.

12. Lenguaje, temporalidad y significado: de la *Crítica de la razón pura* a *Ser y tiempo*

La teoría kantiana del esquematismo constituye una pieza central en la constitución del pensamiento heideggeriano en la época en torno a *Ser y tiempo*²²⁸. A su vez, la no menos central interpretación desarrollada en *Kant y el problema de la metafísica* sostiene la tesis de que la temporalidad originaria es la esencia de la apercepción trascendental. Ambos momentos del pensamiento de Heidegger convergen en el tema de la, planeada pero no publicada, tercera sección de *Ser y tiempo*, guiada por el desarrollo de la pregunta por el sentido de ser a la luz de los esquemas temporales. Partiendo de este contexto nos centraremos en una línea de argumentación que puede ser identificada como común a la *Crítica de la razón pura* y *Ser y tiempo*. Esta línea puede ser trazada desde la afirmación de que sólo la temporalidad posibilita el significado de los conceptos puros hasta la idea de la génesis temporal del significado. De forma tal que la intención central de este capítulo radica en, respetando los contextos teóricos propios de cada una: a) mostrar la posibilidad de trazar dicha línea común a ambas obras; b) indicar que a partir de ello ambas confluyen en una perspectiva que puede ser comprendida como una reflexión trascendental (en un sentido comprensivo) sobre el significado; c) exponer esta confluencia como el aspecto temporal del significado, y d) sugerir que, así comprendida, dicha reflexión conjunta puede proponer un enfoque relevante en la actual reflexión filosófica sobre el significado.

12. 1. La concepción del significado en la *Crítica de la razón pura*²²⁹

La tesis de la ausencia de toda elaboración mínimamente significativa respecto del lenguaje en la obra de Kant, sostenida prácticamente desde la primera publicación de la *Crítica de la razón pura*, está en discusión y ha sido sometida a evaluación de diferentes formas recientemente. En este contexto de un nuevo enfoque respecto de la posición y valor del lenguaje en la filosofía crítica de Kant sostenemos aquí que una reflexión sobre el significado es identificable explícitamente en la *Crítica de la razón pura* y que, como parte de ella, se halla el establecimiento de la condición temporal para el significado de los conceptos puros; lo cual no es una observación marginal sino que se halla inscripto en la argumentación general de la analítica trascendental. De modo tal que, con el propósito de mostrar la posible articulación entre la condición temporal del significado en la *Crítica de la razón pura* y la génesis temporal del significado según *Ser y tiempo*, mostraremos en esta sección que en la Analítica trascendental de la *Crítica de la razón pura* es posible identificar un concepto de significado (*Bedeutung*) como resultado de una argumentación que puede ser reconstruida siguiendo las referencias explícitas en el texto de Kant. El examen con cierto detenimiento de aquellos pasajes donde Kant se refiere al significado cobra valor como parte de la interpretación sostenida aquí, según la cual, la concepción crítico-transcendental del significado se halla entrelazada con la argumentación, central en la analítica, respecto del *posible significado de los conceptos puros*.

Se ha señalado que “significado” (*Bedeutung*) sería prácticamente equivalente a “sentido” (*Sinn*), “uso” (*Gebrauch*), “validez objetiva” (*objective Gültigkeit*), “contenido” (*Inhalt*) y “aplicabilidad” (*Anwendbarkeit*). Esta equivalencia puede servir como primera indicación para señalar la relevancia y el alcance de la noción de significado en la Analítica trascendental. La perspectiva crítica del significado tiene su punto de partida en la reasunción de la tradición heredada. Esta apropiación va de un empleo del concepto de significado, tal como es dable hallar en la tradición inmediata, más directamente identificable en obras previas a la filosofía crítica y en las lecciones, hasta su acuñación en función del enfoque trascendental. El concepto de significado es empleado en la Analítica a partir de su uso en un trasfondo histórico, una de cuyas fuentes, inmediatas es la obra de G. F. Meier que Kant empleara como guía en sus lecciones de lógica, donde el significado, dicho brevemente, es

²²⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe 2), Francfort, V. Klostermann, [1927] 1977. [GA 2]

²²⁹ Por cierto, sólo una indicación de la misma en función de la comparación propuesta.

lo designado por una expresión. Valga ello como distintivo ejemplo de la base de la concepción del significado en la perspectiva trascendental que se halla ya en el período precrítico y también a lo largo de las lecciones que Kant dictara.

Como dijimos, la reflexión sobre el significado corre a través de toda la Analítica trascendental. Una primera observación del uso de “significado” como predicado en la Analítica trascendental, muestra que el término se emplea para referirse a una característica, propiedad o predicado de: las palabras o términos, los conceptos (p. ej. CRP B 116, 300); los conceptos puros (CRP B 148-49, 178-79, 186, 305); los conceptos matemáticos (CRP B 297- 300); los juicios (CRP B 189); las representaciones (CRP B 242); los conocimientos (CRP B 195). Es de notar que también, en una serie de casos, Kant emplea la expresión “sentido y significado”, como p. ej. cuando se dice de un concepto que es “sin sentido (*Sinn*), es decir, sin significado (*Bedeutung*)” (CRP B 299). A su vez, siguiendo la consideración temática explícita se pueden establecer tres sentidos de “significado” que identificaremos como: léxico, lógico-formal y objetivo. Atendiendo conjuntamente a ambos aspectos (de quienes se predica significado y el triple sentido recién mencionado) resulta que: en el primer caso (nivel léxico), significado es un predicado de las palabras o términos; en el segundo (nivel lógico formal), de los conceptos y de los juicios; en el tercero (nivel objetivo), puede serlo de los conceptos, los juicios y los conocimientos (o de los conceptos y juicios desde el punto de vista de su posible objetividad). En ello también puede percibirse precisamente la recepción y reorientación de la tradición. Así, en consonancia con ella resulta que significado es un predicado de las palabras, términos o conceptos, mientras que, a diferencia de ella, aparece como centralmente característico del enfoque trascendental el predicar “significado” no sólo de ellos sino de otros conceptos como los recién mencionados, centrales en la perspectiva crítica. Así “significado” se predica de los juicios o del conocimiento, p. ej. “Si un conocimiento [*eine Erkenntnis*] ha de poseer realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y recibir de él significado [*Bedeutung*] y sentido [*Sinn*]” (CRP B 194). Esto ilustra la recepción activa del concepto tradicional de significado que, en el contexto de la Analítica trascendental, se identifica a través de la triple distinción dicha.

El primer sentido del término, el lexical, se refiere a la caracterización de una palabra o término. El significado en sentido lexical es lo que la palabra significa, lo que quiere decir en el marco de un sistema y uso lingüísticos. Kant se refiere a ello específicamente en relación a la importancia que el uso apropiado de las palabras tiene para la filosofía. Con motivo de la introducción de la noción de idea sostiene la conveniencia de recurrir a la tradición ya forjada en una lengua culta para examinar si el concepto cuya expresión se busca determinar no ha sido ya designado adecuadamente (Cf. CRP B 368-69). Central para nuestro análisis aquí es la confirmación en el marco crítico de la semántica identificada en el texto de Meier, aquí ésta opera claramente partiendo de la necesidad de encontrar una expresión [*Ausdruck*] adecuada para el concepto [*Begriff*]. Con tal finalidad de debe buscar en las lenguas históricas [*Sprachen*] si no se hallan ya las palabras [*Wörter*] que sean adecuadas; en ese caso “es mejor asegurar el significado [*Bedeutung*], que le era preferentemente propio”. Este pasaje es relevante por varios motivos. En relación con el tema que nos ocupa, el texto es suficientemente explícito y detallado para permitir ver que en este primer sentido, “significado” designa la caracterización de una palabra o expresión. Éste es un empleo identificable en varios textos, aquí en la *Crítica de la razón pura* entre varios lugares se puede mencionar los siguientes (CRP B 103, 260, 309, 311, 380-82, 530).

El significado en sentido lógico se refiere al empleo formal del entendimiento y a las condiciones formales establecidas por la lógica general; aquí se hace abstracción de todo contenido del conocimiento y sólo se tiene que ver con la “forma del pensar” (CRP B78). Al analizar el empleo de los juicios singulares en los silogismos, Kant acuerda con la idea de que los juicios singulares pueden ser tratados como universales ya que el predicado vale para el concepto sin excepción, como si fuese un concepto válido universalmente, “que tuviera una extensión [*Umfang*] cuyo significado [*Bedeutung*] total valiese para el predicado.” (CRP B 96). Este empleo de extensión en el sentido usual para la lógica heredada por Kant queda reflejado en las lecciones de lógica (*Lógica*, EA IX, 96). En la *Crítica de la razón pura* el análisis de este uso formal del entendimiento se lleva a cabo en función de la perspectiva trascendental como

tal. De forma tal que primero se establece la condición general que se debe cumplir según dicho uso formal, cuyo cumplimiento es condición necesaria para el uso del entendimiento aplicado a la experiencia posible. Esta condición general es establecida por el principio de contradicción (Cf. CRP B189-190). El principio de contradicción establece una condición universal y necesaria que regula la relación entre sí de notas, conceptos, juicios y conocimientos. Se trata de un principio lógico y no transcendental. Establece en este sentido una condición meramente negativa respecto del conocimiento, “puesto que un conocimiento, que se contradice, es por cierto falso, pero cuando no se contradice, no por ello siempre verdadero” (*Lógica*, EA IX, 51), es decir éste es, siguiendo la terminología contemporánea, sólo consistente. El sentido lógico de significado queda corroborado, siempre dentro del marco del uso formal del entendimiento, por contraposición entre éste y el uso del entendimiento aplicado a la experiencia posible. Valgan para ello los dos siguientes casos. En primer lugar, con respecto a las categorías sostiene Kant: si se pretende prescindir de la restricción de usar las categorías de acuerdo a las condiciones impuestas por la sensibilidad, éstas podrían supuestamente ampliar su significado con independencia de todo esquema: “Es cierto que de hecho también después de haber dejado de lado toda condición sensible, les queda a los conceptos puros del entendimiento un significado [*Bedeutung*], pero sólo el [significado] lógico de la mera unidad de las representaciones; a las cuales empero no les es dado ningún objeto, por eso tampoco un significado [*Bedeutung*] que pudiera proporcionar un concepto del objeto.” (CRP B 186). Aquí no sólo se puede corroborar la identificación del sentido lógico de significado y su caracterización como “mera unidad de representaciones”, sino también su contraposición expresa a otro sentido de significado relacionado con un objeto posible. En segundo término, los conceptos de la modalidad no agregan ninguna determinación al concepto del objeto del que se trate en un juicio, sino que sólo indican la posible conexión que tal concepto puede tener con respecto a la experiencia como tal: “Pues si no se quiere que éstas [categorías] posean un puro y simple significado lógico [*logische Bedeutung*] y expresen [*ausdrücken*] analíticamente la forma del pensar, sino que conciernan a las cosas y a su posibilidad, realidad y necesidad, entonces tienen que referirse a la experiencia posible y a su unidad sintética, sólo en la cual son dados objetos de conocimiento.” (CRP B 266-267). La consideración del significado en sentido lógico incluye, como acabamos de ver, su contraposición a otra forma de significado en donde las representaciones son relacionadas con un objeto posible.

El tercer sentido, según el cual significado resulta equivalente a “realidad objetiva” (*objective Realität*) o “validez objetiva” (*objective Gültigkeit*) es el que directamente corresponde a la perspectiva transcendental. La determinación del tercer sentido de “significado” requiere considerarlo desde la perspectiva transcendental del conocimiento, que va más allá de la forma lógica: “Lo primero que se exige de todo concepto es la forma lógica del concepto (pensar) en general. En segundo lugar, se le exige la posibilidad de darle un objeto al que se refiera. Sin tal objeto no tiene sentido (*Sinn*) alguno y carece por completo de contenido, por más que siga poseyendo la función lógica capaz de construir un concepto a partir de datos posibles.” (CRP B 298). Con ello se plantea el problema de si las representaciones son algo más que formas de ver “subjetivas”, y por lo tanto los conceptos deben ser justificados. La concepción de este tercer sentido de significado, el significado objetivo, se desarrolla, entonces, en la exposición kantiana de la justificación del posible empleo de los conceptos puros. De este modo la comprensión kantiana del significado se halla entramada en la tarea de la deducción transcendental y se inscribe en la elaboración general de la analítica transcendental. El desarrollo de este argumento comienza con la pregunta por el posible uso significativo de los conceptos puros, establece la diferenciación entre significado transcendental y uso transcendental de los conceptos puros, y concluye con la conexión del concepto de significado objetivo con el de realidad objetiva.

Hemos visto que “significado” es una característica que, en general, pueden tener las representaciones, los conceptos y, específicamente, los conceptos puros. Los conceptos son en tanto tales productos de la espontaneidad y, en sus diversas formas, pueden ser empleados de diferentes modos. Con ello se plantea el problema de si las representaciones, particularmente los conceptos, son algo más que formas de ver subjetivas y pueden pretender alguna forma de objetividad. La posible justificación o “demostración” parece ser inmediata en

el caso de los conceptos empíricos, puesto que con ellos tenemos “siempre a la mano la experiencia” que nos permite demostrar su “realidad objetiva” (CRP B 116): “Nosotros nos servimos de una cantidad de conceptos empíricos sin la oposición de nadie y nos sentimos, incluso prescindiendo de toda deducción, autorizados a asignarles un sentido [*Sinn*] y un significado [*Bedeutung*] imaginario [*eingebildete*] porque siempre tenemos a mano la experiencia para demostrar su realidad objetiva [*objective Realität*].” (CRP B 116). Con ello queda indicado que, desde esta perspectiva, la cuestión del significado de los conceptos es la de su posible uso. De todos los conceptos que constituyen el “tejido” del conocimiento humano solo algunos “están determinados para un uso puro *a priori*” (CRP B 117) y son precisamente éstos los que necesitan de una justificación puesto que la experiencia no puede darla. En esto consiste precisamente la tarea de la deducción trascendental; ella es la “explicación de cómo conceptos *a priori* pueden referirse a los objetos” (CRP B 117). En este tercer sentido, conectado a realidad objetiva o validez objetiva, “significado”, se refiere, entonces, específicamente a la posibilidad de validez objetiva de los conceptos puros y su justificación. Planteado como problema, la posibilidad de significado objetivo como tal se contrapone al significado subjetivo: “¿Cómo llegamos a asignarles a nuestras representaciones un objeto o a adjudicarles, además de la realidad subjetiva que poseen como modificaciones, no sé cuál [realidad] objetiva? El significado objetivo [*objective Bedeutung*] no puede consistir en la referencia [*Beziehung*] a otra representación (de aquello que se quiera nombrar [*nennen*] del objeto), ya que, de ser así, surge de nuevo la pregunta: ¿cómo sale esta representación, a su vez, de sí misma y recibe significado objetivo [*objective Bedeutung*] además del [significado] subjetivo que le es propio en cuanto determinación del estado de la mente?” (CRP B 242).

Planteado así el problema para las representaciones, seguiremos el posible significado objetivo de los conceptos puros o categorías. El significado de los conceptos depende de su relación con la intuición. La posibilidad misma de objetividad les es conferida a las representaciones por su relación con algo distinto de ellas que les sea dado (esto presupone el cumplimiento de la condición lógico formal, que los conceptos no se contradigan). El tipo de intuición que es necesaria depende del tipo de concepto de que se trate; así los conceptos empíricos se corresponden con ejemplos: los matemáticos, con una construcción en la intuición; los puros, finalmente, con la posible referencia a un objeto.

El concepto de significado objetivo determina, entonces, el significado posible de los conceptos puros, pero simultáneamente con ello también el límite de éstos en tanto que al establecerse el significado de los conceptos como posible predicado de un juicio se muestra que el significado es una posible propiedad, como dijimos, del *uso* de los conceptos puros y no de los conceptos como tales. La condición de las formas sensibles de la intuición restringe la posible aplicación de los conceptos puros a un empleo. Dos son los posibles empleos de los conceptos puros: trascendental o empírico. “El uso trascendental de un concepto” es que “se refiera a cosas en general y en sí mismas”, mientras que el uso empírico es cuando el concepto “es referido sólo a fenómenos, es decir, objetos de una experiencia posible.” (CRP B 298). Del primer caso resulta un “significado trascendental”. De este modo, señala Kant, “puede ser aconsejable, expresarse así: las categorías puras, sin las condiciones formales de la sensibilidad, tienen sólo significado trascendental pero no son de ningún uso trascendental, puesto que éste es imposible en sí mismo, en la medida en que se les quita las condiciones de cualquier uso (en juicios), a saber, las condiciones formales de la subsunción de algún supuesto objeto bajo estos conceptos.” (CRP B 305).

Para tener significado las categorías deben restringirse a un uso empírico, es decir, a un uso donde los conceptos puros se refieren a una experiencia posible. El entendimiento no puede hacer ningún otro uso de los conceptos y principios que el empírico (CRP B 297); en un uso especulativo los conceptos, “pierden todo significado [*Bedeutung*]” (CRP B 663). Mientras “significado objetivo” se refiere al significado posible de los conceptos puros, “significado trascendental” se refiere a un uso de los conceptos puros sin las condiciones formales de la sensibilidad. La posibilidad de intuición abre y restringe el ámbito posible de significado: “puesto que más allá de campo de la sensibilidad no hay absolutamente ninguna intuición, aquellos conceptos puros carecen completamente de significado [*Bedeutung*]” (CRP B 316). Más precisamente, esta intuición es “nuestra”: “Sólo *nuestra* intuición sensible y empírica

puede procurarles [a los conceptos puros] sentido [*Sinn*] y significado [*Bedeutung*].” (1787, CRP B 149). El significado es una característica de un entendimiento finito: “Si quisiera pensar un entendimiento que intuyera por sí mismo (como sería, por ejemplo, un [entendimiento] divino que no se representara objetos dados, sino que por su representación los objetos mismos simultáneamente fueran dados o producidos), entonces, con respecto a un tal conocimiento, las categorías no tendrían ningún significado [*Bedeutung*].” (CRP B 145). El entendimiento finito (ectípico) está necesariamente ligado a la intuición de la sensibilidad, puesto que para poder conocer, algo debe poder serle dado. La teoría del significado en la Analítica trascendental se edifica sobre la base de la distinción entre las dos “fuentes fundamentales de la mente” (CRP B 74), productoras respectivamente de la intuición y del concepto, que abre y articula la teoría expuesta por la lógica trascendental. Sin la intuición sensible los conceptos puros del entendimiento son “meras formas de pensamiento [*Gedankenformen*] sin realidad objetiva [*objective Realität*]” (CRP B 148). Ésta es la forma de realidad que pueden alcanzar tales conceptos para nosotros en la cual ellos adquieren significado (Cf. CRP B 149). La noción de realidad objetiva muestra, entonces, el valor de realidad que se conecta con el significado objetivo: “no podemos definir realmente ninguna de ellas [categorías], es decir, hacer inteligible la posibilidad de su objeto, sin descender inmediatamente a las condiciones de la sensibilidad y, consiguientemente, a la forma de los fenómenos, a los cuales, como sus únicos objetos, éstas [categorías] consiguientemente deben ser limitadas; puesto que si prescindimos de esas condiciones, deja de existir todo significado [*Bedeutung*], es decir, toda referencia [*Beziehung*] al objeto, y uno no puede captar por medio de ningún ejemplo a qué cosa se refieren semejantes conceptos.” (CRP B300). La noción de “significado objetivo”, se muestra así como una concepción explícita del significado, guiada por el posible significado de los conceptos puros, desde la perspectiva trascendental.

12. 2. El habla como articulación de sentido y significado

En *Ser y tiempo*²³⁰ la determinación temporal del significado se muestra en un nivel de análisis que se construye sobre un análisis preparatorio. La interpretación de la génesis temporal del significado se halla sostenida por el análisis previo que de forma explícita es desarrollado en el § 34. En éste la articulación de la comprensibilidad que constituye al habla (*Rede*) es puesta de manifiesto como el pasaje del sentido (*Sinn*) al significado (*Bedeutung*). La unidad de esta estructura constituye el contexto indispensable desde el cual la determinación temporal del significado puede resultar visible.

El análisis del lenguaje llevado a cabo en *Ser y tiempo* es preparado por una reflexión previa que puede ser identificada ya en las disertaciones de doctorado (1913) y de habilitación (1915) y se desarrolla durante el período de enseñanza en Marburgo (1923 - 1928). Ambas disertaciones ²³¹ muestran que, en el marco delineado por las *Investigaciones lógicas* de Husserl, los conceptos de sentido y significado, centrales en la elaboración del § 34, se van desarrollando en un examen de la conexión entre lenguaje y lógica. Esta inicial caracterización de la noción de sentido es realizada por Heidegger al retomar la crítica husserliana al psicologismo, sosteniendo que la “realidad” de la esfera lógica consiste en el sentido, el cual se caracteriza por su validez (*Geltung*). El sentido vale para un objeto cuando éste es determinado por medio de un significado y, gracias a ello, reconocido y convertido efectivamente en tal. La estructura del sentido reside a su vez en el juicio (GA 1, 174) cuya propiedad fundamental de establecer relaciones se pone de manifiesto en la cópula a través de la cual se vinculan la representación del objeto y el significado que se atribuye en el predicado. La cópula, el “verdadero y propio elemento en el juicio” (GA 1, 179), consiste en su validez y constituye el “núcleo” mismo del sentido en la medida que éste radica en la cópula. Acorde a ello la tarea

²³⁰ Si bien sigo en general la versión de José Gaos la modifiqué en varias oportunidades. Para ello he tenido presente tanto los cambios e indicaciones en Carpio, 1974 como la versión de Rivera, 2003.

²³¹ Martin Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913) y *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) (Gesamtausgabe 1), Francfort, V. Klostermann, 1978; pp. 59-188 y 189-411 respectivamente. [GA 1].

previa a la lógica no consiste en las “investigaciones psicológicas” (GA 1, 186) sino en la aclaración y determinación unívoca de los significados siguiendo la estructura del juicio. Lo dicho indica ya la dirección seguida en el escrito de habilitación. En este comentario las posiciones propias de Heidegger aparecen particularmente en la introducción, en ciertas indicaciones a lo largo del comentario y en la conclusión. El mismo se orienta no por la “pura historia” de las ideas, sino por la proyección “sistemática” de los problemas (GA 1, 197). También aquí el juicio sirve como punto de partida del análisis. Tal como se dijo, la función del juicio consiste en unificar los contenidos representados en el sujeto y el predicado por medio de la cópula, reiterando la posición anteriormente sustentada, el tipo de realidad correspondiente al sentido es el de la validez (GA 1, 269); pero precisando ahora que la validez, característica del ente lógico, es tal con respecto del mundo efectivamente dado en la percepción. Todo aquello que es percibido y acerca de lo cual recae el juicio es, de este modo, inscripto en el “mundo del sentido (*Sinn*)” (GA 1, 280). El sentido es entonces la condición de posibilidad de la estructuración y comprensión de lo efectivamente dado, puesto que “Sólo en tanto vivo en lo que tiene validez, sé acerca de algo existente.” (GA 1, 280). El carácter de idealidad del “mundo del sentido” hace además que éste se diferencie no sólo del tipo de realidad propia de los fenómenos psíquicos en los cuales se da, sino que funda también su especificidad frente a la realización efectiva en el lenguaje. Pero esta región ideal no debe ser identificada sin más con el ente lógico, sino que, antes bien, en tanto estructura formal del significado se diferencia de dicho ente. Con ello se opera una ampliación con respecto a la concepción del significado poniendo de relieve el grado en el cual la filosofía debe ocuparse del lenguaje mediante un acceso a éste distinto al brindado por la lógica; con ello se plantean consecuentemente la importancia que para la reflexión filosófica puede asumir el análisis del lenguaje. Este análisis es entendido como “teoría formal del significado”, la cual se sustenta en la idea husserliana de una “gramática pura”. El proceso de cumplimiento del sentido requiere y supone a su vez el cumplimiento de una serie de condiciones (p. ej. existencia de una estructura ideal de significados y articulación de éstos en un orden de categorías) cuya determinación y análisis constituye precisamente la tarea de la teoría formal del significado expuesta a través del *modus significandi*; condiciones que subyacen a los actos de producción de significado. La concepción formal de la teoría del significado supone, en tanto éste es considerado como estructura ideal, una delimitación de tipo “ontológico”. A través del *modus significandi* se fija una “región de ser”, la de los significados puros y su cumplimiento en expresiones; región que se distingue tanto de la “realidad” como de la “conciencia”. La realidad es expuesta en el *modus essendi*, la conciencia en el *modus intelligendi*, el significado en el *modus significandi*. Con respecto entonces a la estructura formal del significado explicitada por el *modus significandi* cabe la misma consideración que la efectuada con respecto a la autonomía del ente lógico: el significado es una estructura ideal, no una “realidad psíquica”. La teoría formal del significado, entonces, partiendo del análisis del lenguaje en su realización efectiva: a) persigue la delimitación de un ámbito diferenciado del sentido que permita la ampliación del marco de su consideración más allá del brindado por la lógica y la teoría del conocimiento; y b) constituye una base para la reconsideración de las categorías; La disertación tiene, como se dijo, una finalidad “sistemática”, y en tal medida resulta representativa de la posición sustentada por Heidegger en este período, la cual se vuelve explícita en la conclusión (GA 1, 399-411) donde el texto subraya que el análisis de las categorías debe ser planteado en relación con la historia y su significación “filosófico-teológica”, esto es, en relación con la “vida” y el “espíritu viviente” (GA 1, 408). De modo tal que la reflexión sobre el lenguaje identificada en las disertaciones de doctorado y de habilitación: a) establece la cópula como el núcleo de sentido del juicio, b) introduce el análisis del lenguaje desde el punto de vista del modo de significar en un nivel equivalente a la teoría del conocimiento y la ontología, y c) inscribe ambas tareas en una perspectiva de *comprensión histórica* y, en este sentido, *temporal*. La interpretación del lenguaje desarrollada en *Ser y tiempo* lleva a cabo estas tareas.

La recepción actual de *Ser y tiempo* comprende la ontología fundamental elaborada y proyectada en ella como “fenomenología hermenéutica del *Dasein*”²³². A continuación, con la finalidad de mostrar el origen temporal del significado, en el sentido de génesis ontológica, señalaremos los rasgos básicos del análisis preparatorio del lenguaje tal como pueden ser identificados de manera explícitamente saliente en un momento de su explicación en *Ser y tiempo*, el § 34. Este párrafo presenta una conexión teórica en el texto que se extiende, prácticamente, a través de su totalidad. Precisamente su primer párrafo indica del habla (*Rede*): “De este fenómeno hemos hecho uso permanentemente en la interpretación, hasta el momento, del encontrarse, del comprender, de la interpretación y del enunciado; pero, al mismo tiempo lo elidimos del análisis temático.” (GA 2, 213).

La diferenciación entre “habla” y “lenguaje” que sirve de título al § 34 conlleva una distinción conceptual. Mientras “lenguaje” (*Sprache*) designa el fenómeno como tal incluyendo sus constituyentes sensibles, “habla” (*Rede*) es entendida como “término técnico” que desde la perspectiva de la analítica del *Dasein* designa el fundamento del lenguaje en tanto es su condición ontológica de posibilidad. En este sentido se afirma que el habla es “el fundamento ontológico-existencial del lenguaje” (GA 2, 213). El habla es definida por ser la “articulación de la comprensibilidad” (GA 2, 214). Tal articulación que puede ser considerada desde una doble perspectiva, en tanto posibilidad y virtualidad de articulación o en su configuración efectiva. En el primer caso se trata del sentido (*Sinn*), mientras que en el segundo del significado (*Bedeutung*), o del conjunto o ensamble de significaciones (*Bedeutungsganze*). El sentido es lo “articulable”, el conjunto de significaciones lo “articulado”. El habla en tanto articulación de la comprensibilidad implica entonces una suerte de transposición o efectivización del sentido en significados. El sentido es explicitado a partir de la comprensión. Por comprender (*Verstehen*) no se entiende una forma o tipo particular de conocimiento. El análisis del texto parte, antes bien, del sentido inmediato del término, tal como resulta de su empleo en el lenguaje cotidiano (GA 2, 190). Siguiendo esta guía se afirma que en el comprender se encuentra la estructura “esencial” de la existencia humana, el “poder ser” (GA 2, 191). La comprensión es el “ser existencial mismo del ‘poder ser’”, constituyente de la existencia (GA 2, 192), “proyecto” en tanto es entendida como estructura existencial (GA 2, 193); el cual es, a su vez, concebido como la constitución existencial del ser propia del espacio de juego (*Spielraum*) donde se desarrollan las posibilidades fácticas de la existencia. El proyecto primario, por su parte, puede ser comparado a la primera movida de un juego que tendría la peculiaridad de crear simultáneamente las reglas dentro de las cuales el mismo puede y debe desarrollarse. Es por ello que el proyecto no debe ser entendido como un plan pensado o voluntariamente programado, concebido temáticamente por medio de la reflexión, sino como el gesto primario de la existencia humana por el cual se demarca un espacio a partir del cual y dentro del cual se construyen y articulan las diversas posibilidades fácticas. El proyecto instituye los fundamentos de la apertura de la existencia concreta en tanto ésta es siempre una manera de poder ser, de modo tal que los entes que forman parte del mundo son “descubiertos”; es decir, ubicados dentro de las coordenadas trazadas por la comprensión, pasando a formar parte integrante de la estructura de sentido “abierta” por el “ser” de la existencia. El sentido es aquello donde “se sostiene la comprensibilidad de algo” (GA 2, 201), es la estructura formal a partir de la cual todo ente deviene “comprensible” y puede entonces ser caracterizado como la condición de posibilidad de la inteligibilidad del ente. Es la estructura formal del proyecto que, orientándolo, posibilita que algo sea entendido “como” algo (GA 2, 201). El sentido es la estructura formal del proyecto que orienta en una determinada dirección. “Sentido” designa precisamente el límite mismo de la posibilidad de toda comprensión, no siendo como tal determinable en la medida en que es condición de toda determinación por la comprensión. El sentido, al tener su raíz en la misma posibilidad existencial, es como tal posibilidad, virtualidad. Visto en relación con el significado, aquello que puede ser articulado en todo y cada acto de producción de significado.

²³² Cf. Friederich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom “Sein und Zeit”*, Francfort del Meno, Klostermann, 1987.

La relación que media entre el sentido y el significado es la que va de la virtualidad a la efectividad. El significado es lo ya articulado, lo que dejando de ser pura posibilidad se determina en una estructura de relaciones que adquieren una determinada configuración y con ello una cierta efectividad. Sólo mencionando las instancias articuladoras del significado (significatividad, mundanidad, significado como tal y estructura de significados) importa subrayar el mencionado carácter de efectividad que el significado adquiere en tanto es visto desde la virtualidad del sentido²³³. El conjunto de significados o, sencillamente, el significado, resulta entonces una estructura intermedia entre la pura potencialidad del habla en tanto constituida por el sentido y la efectividad fáctica del lenguaje. La “significatividad” (*Bedeutsamkeit*) constituye la “condición ontológica de posibilidad” que permite al *Dasein* articular significaciones que por su parte “fundan” la palabra y el lenguaje (GA 2, 117). En el recorrido que va de la condición que funda al fenómeno fundado pueden entonces señalarse hasta el momento las siguientes etapas: el habla como existenciario constituyente del “ser en el mundo”; el sentido como lo articulable en el habla, el conjunto de significados, los significados. En este punto de la secuencia de fundamentación aparece el lenguaje en sentido específico. La virtualidad del sentido constituyente de la comprensibilidad del “ser en el mundo” adquiere determinación y por ello efectividad en primer término en la medida que se constituye en significados y, en un segundo momento, se vuelve efectiva en la medida en que los significados “se encarnan” en palabras (GA 2, 214). El habla es una estructura de sentido anterior, previa e independiente de la palabra. El lenguaje a su vez, definido por respecto a ella, es su efectivización por medio de la expresión en la medida en que ésta representa el conjunto de los significados que “encarnándose” en el sonido son caracterizadas por la cualidad de ya siempre haberse expresado en palabras (*Hinausgesprochenheit*). Pero este pasaje del habla al lenguaje no debe ser entendido como manifestación de la interioridad que saldría fuera de sí al hablar, se trata antes bien, de una suerte de cambio de registro por el cual el sentido, constituyente de la arquitectura del mundo, se cristaliza o precipita en significados que se “encarnan”, a su vez, en palabras. Este pasaje se basa en el carácter, propio del *Dasein*, de estar “arrojado y remitido al mundo” (GA 2, 214) por lo cual el habla deviene lenguaje llega a ser efectivamente existente en el mundo como “ente intramundano”. El lenguaje resulta así la posible articulación del sentido en el habla, determinado en un conjunto de significados, que se expresa por medio del sonido. El sentido así “precipitado” adquiere un ser fáctico equiparable al de un instrumento efectivamente existente. La relación de fundación ontológica señala entonces una suerte de arco o recorrido que va desde el proyecto originario, momento inicial del sentido, hasta la existencia fáctica del lenguaje. El polo del proyecto representa la máxima virtualidad y posibilidad de determinación, mientras que en el otro extremo, la lengua se caracteriza por ser efectividad (incluso basta llegar a ser “lengua muerta”), determinación, diferenciación en la estructura de significados y máxima concreción del sentido en el sonido.

El análisis del habla llevado a cabo en el párrafo que nos ocupa muestra como característica del habla a subrayar que ésta, en tanto estructura ontológica existencial, es identificada con la misma acción básica de *poder hablar*, es decir poder articular la comprensión; acción básica que puede llevarse a cabo en una gama de realizaciones que incluyen el hablar efectivamente en la articulación expresa del sonido, el oír y el callar. La comprensión ontológica del lenguaje expuesta en el concepto de habla, no implica como se ve la expresión en palabras. “Callar” y “oír” forman parte del habla en tanto estas acciones ponen en acto el sentido. Esta dinámica del habla que soporta la realidad efectiva del lenguaje es una estructura compleja articulada en una serie de momentos. La actividad del habla, el hablar sobre o acerca de algo, pone en acto la virtualidad del sentido articulando una serie de momentos, “caracteres existenciaros”, dentro de una totalidad sostenida en la “constitución de

²³³ El análisis de el significado en el capítulo III en los párrafos 15-18, consiste en una argumentación que parte de la descripción fenomenológica de la actividad práctica del *Dasein*, así como de los entes correlativos de la misma, caracterizando un tipo particular de estos, el signo, para llegar a las estructuras existenciaras que la posibilitan: significatividad y mundanidad. Mientras que la argumentación que nos ocupa sigue un curso inverso en la medida que aquí se parte de la estructura existenciaras para llegar al *factum*, el lenguaje

ser” del *Dasein* (GA 2, 215). Caracteres que en consecuencia no son el resultado de una recopilación empírica sino exponentes de la estructura ontológica, condición de posibilidad del lenguaje. Es precisamente por ello que en la “configuración fáctica del lenguaje” (GA 2, 216) alguno de ellos puede no estar expresa y literalmente de manifiesto. Los caracteres existenciales definidos como condiciones ontológicas de posibilidad constituyen el “*a priori*” de toda lengua, que se asientan a su vez en el sentido y “poder ser” constitutivos de la índole misma del *Dasein*. En primer lugar el habla se caracteriza por presentar un término o polo referencial en la medida que hablar es siempre “hablar acerca de algo” o “hablar sobre algo” (*Worüber*). Esta referencialidad del discurso no es equiparada a una propiedad exclusiva de la proposición, ni debe ser identificada con la referencia del enunciado en la estructura sujeto-predicado sino que funda a ésta. Toda forma de discurso, la expresión de deseo, la orden etc. tiene un acerca de qué cuyo fundamento se halla en la estructura misma del habla. De modo tal que en este carácter existencial es puesta de relieve la estructura referencial del habla como tal. Referencia que bien puede ser constituida por un “objeto real” identificable en el mundo, pero que fundamentalmente designa la situación considerada globalmente, en la cual se pone de manifiesto el carácter de “ser en el mundo” como tal del *Dasein*. Partiendo de este polo referencial se construye entonces, aquello que es dicho en cuanto tal (*Geredete*) constituyendo el segundo momento de la estructura del habla. La tercera función propia de la estructura del habla es la comunicación (*Mitteilung*) en la cual se vuelve explícito el carácter existencial del vínculo social. Finalmente, el cuarto momento se halla constituido por el expresarse (*Sichausprechen*). También esta característica debe ser entendida en su estricta intención ontológica. Al ser la “existencia” la “substancia del ser humano” (GA 2, 281) éste se caracteriza, “antes” de toda intención de expresión y de toda posible relación entre “adentro” y “afuera”, por el estar “expuesto” en la vinculación social. “Expresarse” pone de manifiesto el carácter de “exterioridad” propio de la existencia, del cual, a su vez, resultan las posibles maneras de “encontrarse” que se indican explícitamente a través del tono, la modulación y la escansión del discurso.

En el marco del “análisis preparatorio” del *Dasein* (GA 2, 307) el propósito del § 34 desde el punto de vista de la fenomenología hermenéutica del *Dasein* radica en señalar el “lugar” del habla en la constitución del *Dasein* (GA 2, 221). En ello pueden identificarse al menos los siguientes tres objetivos: 1) determinar y exponer la estructura ontológica del “habla”, fundamento del “lenguaje”; 2) confrontar los resultados de tal análisis con la comprensión filosófico-científica del lenguaje y proponer una nueva perspectiva ontológica en la consideración del mismo; y 3) fijar las bases sobre las cuales ella puede desarrollarse en la medida que el habla sea considerada en relación con la “temporalidad” y el “ser”, esto es, lograr una nueva determinación ontológica del lenguaje; tomado este término ahora como el fenómeno unitario y totalizador más allá de la diferenciación “técnica” inicial entre habla y lenguaje.

Estos tres aspectos pueden ser comprendidos como pasos que se van integrando de modo tal que cada uno queda subsumido en el siguiente y apuntan en su conjunto a la comprensión unitaria y totalizadora del lenguaje. En las notas al margen del propio Heidegger al conocido como el *Hüttenexemplar* leemos como anotación a que el significado funda la palabra y el lenguaje: “Falso. El lenguaje no se halla construido por niveles, sino que *es* la esencia originaria de la verdad como ahí.” (anotación c a “fundan”, GA 2, 117.). Ello parece autorizar a reiterar el análisis previo que mostraba los estratos o niveles en la configuración del lenguaje desde esta perspectiva unificadora que bien puede ser tomada como un resultado del § 34. Esta comprensión, así ganada, unificada y totalizadora, posibilita la determinación de la génesis temporal del significado.

Para pasar del análisis del habla tal como es expuesto en el § 34 a la consideración de la génesis temporal del significado resulta imprescindible mencionar al menos la continuidad de tal análisis en las ulterior determinación del habla en la obra. Con la exposición del habla como “articulación de la comprensibilidad”, previa en el orden de fundamentación a la posible “corporalización” a través del sonido y la extensión del habla a los fenómenos del oír y callar se abre la consideración del habla en relación con la autenticidad o propiedad (*Eigentlichkeit*) y la inautenticidad o impropiedad (*Uneigentlichkeit*). De este modo,

el habla se vincula a los “modos” en los cuales el *Dasein* puede comportarse respecto de su “poder ser” (§ 35 y § 55)²³⁴. De allí a la tesis de la temporalidad del significado. Ésta encuentra su sentido y horizonte de comprensión en la tarea fundamental del texto expresada como “interpretar de un modo ontológico-existencial y desde su fundamento el modo originario del *Dasein* fáctico en la perspectivas del existir propio e impropio.” (GA 2, 575). Este fundamento y, por consiguiente, su sentido de ser como posible totalización se revela como temporalidad.

11. 3. El aspecto temporal del significado

La expresión “aspecto temporal del significado” intenta sugerir un denominador común a las tesis de que sólo un orden temporal hace posible el significado objetivo y de que el origen del significado se deriva de la temporalidad del habla. A continuación señalaremos como ambos análisis examinados resultan en la constitución temporal del significado y, en esa medida, convergen.

La individualización de tres sentidos de significado lleva a la identificación del significado objetivo como el concepto central de significado forjado desde la perspectiva trascendental de la *Crítica de la razón pura*. La determinación temporal concierne al significado objetivo, éste es sólo posible por aquella. Mientras la lógica formal no tiene relación con contenido alguno, la lógica trascendental “tiene la propiedad de que, además de la regla (o más bien de la condición universal para las reglas), que es dada en el concepto puro del entendimiento, puede simultáneamente mostrar [*anzeigen*] *a priori* el caso al cual ella [regla] debe aplicarse.” (CRP B 174-175). De modo tal que para tener significado los conceptos deben “contener *a priori* [...] condiciones formales de la sensibilidad.” (CRP B 178). El conjunto de estas condiciones formales de la sensibilidad son expuestas por los esquemas, productos del esquematismo, cuyo análisis complementa los resultados de la deducción trascendental de las categorías. La deducción trascendental de las categorías muestra (Cf. CRP B 178) que los conceptos puros del entendimiento son de uso empírico, es decir, ellos “en cuanto condiciones de una experiencia posible, se refieren *a priori* sólo a fenómenos” (CRP B 178). Con ello se excluye que estos conceptos puedan constituir condiciones de la posibilidad de las cosas en general, es decir, “extenderse a objetos en sí mismos (sin algunas restricciones a nuestra sensibilidad).” (CRP B, 178). La restricción a “nuestra sensibilidad” es pues, una condición del posible significado de los conceptos puros: “Pues allí [en la deducción de las categorías] hemos visto: que los conceptos son absolutamente imposibles y no pueden tener significado [*Bedeutung*] alguno, si no les es dado un objeto, o bien a ellos directamente o, al menos, a los elementos de que constan; no pueden, en consecuencia, referirse a cosas en sí (sin consideración de si y cómo nos son dadas), que el único modo según el cual pueden sernos dados objetos es la modificación de nuestra sensibilidad, finalmente, que los conceptos puros *a priori* deben contener *a priori*, además de la función realizada por el entendimiento en la categoría, condiciones formales de la sensibilidad (sobre todo del sentido interno) que contengan la condición universal bajo la cual exclusivamente la categoría puede ser aplicada a algún objeto. Llamaremos a esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento, *esquema* de este concepto y [llamaremos] *esquematismo* del entendimiento puro al procedimiento del entendimiento con estos esquemas.” (CRP B178-79).

De esta compleja complementación argumentativa entre la deducción trascendental y el esquematismo un primer doble resultado puede precisarse con respecto al posible significado de los conceptos puros. En primer lugar su posible referencia al objeto no es directa, sino mediada o articulada por los esquemas. Con ello se muestra una característica distintiva del concepto de significado objetivo. En el caso de los conceptos puros entre el concepto y su referencia se establece la condición formal de la sensibilidad, de modo tal que la

²³⁴ Una reconstrucción integral del lenguaje en el conjunto de la obra comprende también las articulaciones implícitas que pueden revelarse.

referencia de los conceptos no es directamente a un objeto y el objeto de la referencia; en tanto referido por un esquema, no es como tal sólo un objeto dado. En segundo término, en tanto las categorías se aplican a posibles objetos en el juicio, el posible significado de los conceptos puros debe ser referido a su empleo por medio de los juicios. Dicho de otro modo, al poner el significado de los conceptos como posible predicado de un juicio se muestra que el significado es una posible propiedad del *uso* de los conceptos puros, no de los conceptos como tales. Ellos adquieren significado en su uso y su uso posible debe entrar en conexión con las condiciones formales de la sensibilidad, tal la función del esquematismo: “Los esquemas de los conceptos puros del entendimiento son, por lo tanto, las verdaderas y únicas condiciones para procurarles a los conceptos puros del entendimiento una referencia [*Beziehung*] a objetos y, con ello, significado [*Bedeutung*]; y de allí que, finalmente, las categorías no tienen, ningún otro uso [*Gebrauch*] que un posible [uso] empírico, en la medida en que meramente sirven para subordinar los fenómenos a reglas universales de síntesis mediante fundamentos de una unidad necesaria *a priori* (a causa de la unión necesaria de toda conciencia en una apercepción originaria) y para, por medio de ello, volver a los fenómenos aptos de un enlace de validez universal en una experiencia.” (CRP B 185).

Los esquemas son pues condiciones que posibilitan una referencia de los conceptos puros del entendimiento a los objetos y por ello mismo, la condición de posibilidad de significado, en tanto “El esquematismo de cada categoría es la clave de su uso” (CRP B 224). Existe pues una doble relación entre esquema y categoría (Cf. CRP B 186). Por una parte los esquemas realizan las categorías, por otra parte las restringen en la medida en que las circunscriben a las condiciones de la sensibilidad. Sin la articulación del esquematismo, las categorías podrían tener un significado ampliado, pero de hecho esto no sería sino el significado en un sentido lógico formal. Desde el punto de vista de conocimiento posible las categorías ampliadas más allá de las condiciones impuestas por “nuestra intuición sensible” (CRP B 148) no son sino “conceptos vacíos de objetos”, es decir, “simples formas del pensamiento sin realidad objetiva” (CRP B 148), no tienen la posibilidad de referirse a un objeto, y por lo mismo carecen de significado en sentido objetivo. Por ejemplo, si en el concepto de “substancia” se dejara de lado la determinación aportada por la sensibilidad pura al concepto puro, esto es, la idea de persistencia del fenómeno, el concepto de substancia no significaría nada más que un “algo” indeterminado que puede ser pensado como sujeto sin ser predicado de otra cosa. Para poder tener significado objetivo los conceptos deben darse en consonancia con una posible intuición sensible correspondiente. Para ello se requiere que a los conceptos les sean dados objetos empíricos o al menos elementos empíricos que los constituyan, ya que “Los conceptos son imposibles [...] y no pueden tener significado [*Bedeutung*] alguno [...], allí donde a ellos, o al menos a los elementos en los cuales consisten, no les dado un objeto” (CRP B 178). Para poder tener significado objetivo las categorías deben limitarse a las condiciones de la sensibilidad “puesto que si prescindimos de esas condiciones, deja de existir todo significado [*Bedeutung*], es decir, toda referencia al objeto.” (CRP B 300). Pero esta posible referencia al objeto tiene, desde el punto de vista del análisis transcendental, una característica distintiva identificable que se pone de relieve en el siguiente pasaje: “Si examinamos qué nueva índole le confiere a nuestras representaciones *la referencia* [*Beziehung*] a un objeto y cuál es la dignidad que adquieren por medio de ello, encontramos que ésta [referencia] no hace más que volver necesario de una cierta manera el enlace [*Verbindung*] de las representaciones y, subordinarlas a una regla; encontramos, inversamente, que *sólo por medio de que un cierto orden en las relaciones temporales de nuestras representaciones es necesario, les es conferida significado objetivo* [*objective Bedeutung*].” (CRP B 242-243; mis itálicas). El pasaje indica la respuesta a la cuestión planteada respecto de que el significado objetivo no puede consistir meramente en la referencia a otra representación. El significado objetivo se construye por la conjunción de una doble condición: la posible referencia a un objeto y el enlace necesario de las representaciones en un orden temporal. En ello consiste el giro propio de la perspectiva transcendental respecto de la referencia al objeto. La posible referencia al objeto, es decir la relación semántica básica heredada de la tradición filosófica, es, como posible sustento del significado objetivo, comprendida simultáneamente como una relación temporal.

También en *Ser y tiempo* puede señalarse una forma de argumentación trascendental, si bien, por cierto, con características propias. Ella consiste en un tipo de argumentación que establece respecto del fenómeno tratado la remisión a la conjunción teórica entre ser y tiempo. La “apertura” del ser en tanto éste trasciende todo ente es “conocimiento trascendental” (GA 2, 51 y 276); De modo tal que la remisión del fenómeno lenguaje a su condición de posibilidad, el habla, se continúa entonces en una serie de relaciones de fundación que conducen a la conjunción entre la temporalidad como característica ontológica peculiar del *Dasein* y el “ser” en tanto referencia básica de éste. De este modo, si bien el habla designa el fundamento ontológico que posibilita el lenguaje, el pleno sentido de la reflexión acerca de éste sólo puede ser alcanzado en la medida que sea explícitamente considerado desde la estructura temporal del *Dasein* y su referencia al “ser”. En la medida en que el “fundamento ontológico originario de la existencialidad del *Dasein* es la *temporalidad*,” (GA 2, 311) se pone de manifiesto una nueva determinación en la consideración del habla. La reiteración de la analítica desde la perspectiva de la temporalidad muestra este estrato ulterior en el orden de fundación ontológica sobre la que se asientan sentido, significado y habla: la temporalidad (GA 2, 428-431 y 482-485). El habla, en tanto articulación sentido-significado resulta “en sí misma temporal” en la medida que la actividad de hablar se funda en la “unidad extática de la temporalidad” (GA 2, 462). Si hasta aquí se había puesto de relieve que la significatividad representaba sin más la “constitución ontológica del mundo” (GA 2, 482), se afirma ahora que: “*Únicamente partiendo de la temporalidad del habla, es decir del Dasein como tal, puede aclararse el ‘origen’ del significado y hacerse ontológicamente comprensible la posibilidad de la formación de conceptos.*” (GA 2, 462; mis itálicas)

Mientras la analítica trascendental de la *Crítica de la razón pura* determina la esquematización de los conceptos puros como condición necesaria de su posible empelo con sentido, la analítica existencial del *Dasein* retrotrae el significado y la formación de conceptos a la temporalidad. Una manera de subrayar esta confluencia entre ambas perspectivas consiste en comprender de modo trascendental la identidad de los significados como una identidad originaria²³⁵. Las proposiciones, en tanto unidades de significado, pueden ser identificadas como una estructura de sentido compleja articulada por la cópula. La síntesis categorial, el “es” debe ser comprendido como el modo de realización y cumplimiento de la unidad de la apercepción. Con ello la copula muestra su temporalidad, el “es” primario y originario es un “es” referido al presente o el “es” del presente. A su vez el “es” atemporal o supratemporal es una abstracción o construcción generada del “es” originario. De este modo una perspectiva filosófico trascendental en la cual convergen los dos enfoques examinados muestra que los significados son representaciones en la medida en que son admitidas en o asumidas por la unidad trascendental de la apercepción. Ahora bien, en tanto ésta es comprendida temporalmente, en esa misma medida, ya no pueden ser comprendidas más como representaciones²³⁶.

Esta manera conjunta de comprender el aspecto temporal del significado, más allá de diferencias sustanciarles que legítimamente pueden señalarse ²³⁷ parece tener una ventaja. Ofrece una visión unificada en una cuestión actual en la reflexión sobre el lenguaje, sustentada en una argumentación histórica conceptual que ha tenido distintos momentos desde la publicación de la *Crítica de la razón pura*.

²³⁵ Siguiendo a Rohs; Peter Rohs, “Was sind Bedeutungen?”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 10, 1985, p. 18.

²³⁶ *Ibíd.*, p. 25.

²³⁷ Por ejemplo respecto de la identidad entre apercepción y temporalidad como interpretación de Kant por parte de Heidegger observa Rosales: “Yo estoy de acuerdo con su [Heidegger] tesis fundamental en la medida en que las categorías como predicados de ser son comprendidas a partir del tiempo, *pero esto sólo en parte*, puesto que ellas no surgen del mero tiempo, sino de él y de su contenido temporal en relación a la apercepción.” Alberto, Rosales, *Sein und Subjektivität bei Kant*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2000, p. 359.

13. La recepción hermenéutica de la noción kantiana de símbolo en Gadamer

La recepción de la *Crítica de la facultad de juzgar* en su primera parte, en tanto crítica de la facultad de juzgar estética, constituye uno de los ejes de la hermenéutica de Gadamer. Esta recepción se da dentro, e implica una interpretación propia de Gadamer, de la idea de razón legada por la filosofía de Kant. A continuación consideraremos dicha recepción siguiendo la guía de la articulación entre razón y símbolo.

13. 1. La concepción kantiana de la razón en la hermenéutica

H-G. Gadamer ha sostenido que el giro de la filosofía de Kant, en tanto *conciencia crítica de los límites de nuestra razón*, se halla como motivo central, siempre presente, en la hermenéutica²³⁸. El motivo central de la hermenéutica a partir del giro llevado a cabo por la filosofía de Kant es desplegado por Gadamer en una argumentación histórico-conceptual, donde la filosofía de Kant es ubicada respecto del pensamiento filosófico europeo en su conjunto. Subraya Gadamer que la posición de Kant respecto del pensamiento posterior es prácticamente única, ya que, en mayor o menor medida, ella constituye una condición previa común a las tendencias filosóficas más opuestas. En este contexto la conciencia crítica de los límites de nuestra razón establece un eje respecto del cual la filosofía de Kant se ubica con relación a un amplio espectro de posiciones filosóficas; espectro representado entre otras orientaciones por: la metafísica dogmática, el empirismo, el neokantismo, la filosofía de la vida y la fenomenología. Asimismo, dicho motivo central es visto por Gadamer reflejado en, y retomado por, la hermenéutica de Heidegger. Con ello, además, la hermenéutica, sobre la base de su interpretación heideggeriana, ofrece, según Gadamer, un renovado acceso a la arquitectura que funda la filosofía kantiana. Simplificando la argumentación gadameriana: por un lado en la era del neokantianismo se elaboró, sea como criticismo o como filosofía trascendental, un enfoque de Kant unilateral que compartieron distintas filosofías neokantianas, pero que es especialmente visible en la versión de Marburgo, en la que se desarrolló la idea de una psicología trascendental (Natorp) como parte de la lógica trascendental general, la cual sirvió, a su vez, de apoyo a la concepción de la entonces incipiente fenomenología de Husserl. Pero, por otro lado, se fue imponiendo la intención de Heidegger, que iba a la par con su reanudación de la problemática hermenéutica de la teología y la historia, “con lo cual el Kant originario recobró de una manera sorprendente una nueva actualidad en contra de sus continuadores especulativos”²³⁹. Precisamente, el planteo inicial del joven Heidegger introdujo la tradición hermenéutica de las ciencias del espíritu en las cuestiones fundamentales de la filosofía del momento. Especialmente la irracionalidad de la vida representaba una especie de instancia contraria al neokantianismo. Incluso la misma escuela de Marburgo trató de romper con el pensamiento trascendental y Natorp hacia el final de su desarrollo filosófico buscó remontarse más atrás de toda la lógica, volviendo a lo concreto originario. El joven Heidegger, desde una manera de pensar muy conforme al espíritu de Nietzsche, subrayaba “que es algo esencialmente inherente a la vida el no abrirse a un pleno esclarecimiento en la autoconciencia”²⁴⁰, ya que ésta está rodeada constantemente de oscuridad. Por ello, sostiene Gadamer que con su apelación a la historicidad de la existencia Heidegger se propuso un distanciamiento radical del idealismo, reiterando en el siglo xx la misma crítica al idealismo que los jóvenes hegelianos habían dirigido al sistema especulativo hegeliano. La influencia de Kierkegaard obró como mediación en esta reiteración. Esta crítica heideggeriana al idealismo fue ampliada por filósofos y teólogos a terrenos más amplios como

²³⁸ Hans-Georg Gadamer, “Kant und die philosophische Hermeneutik”, *Kant-Studien*, 66, 1975, pp. 395-403.

²³⁹ Hans-Georg Gadamer, “Kant und die philosophische Hermeneutik”, *Kant-Studien*, 66, 1975, p. 398.

²⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, “Kant und die philosophische Hermeneutik”, *Kant-Studien*, 66, 1975, p. 399.

reflexión sobre la cultura de la época. Aquí es donde se inscribe la influencia que comienza a ejercer la obra de Heidegger.

El nuevo enfoque de Heidegger fue el único que compartió con los jóvenes hegelianos el radicalismo de la crítica a la filosofía. Esta crítica al idealismo claramente era más radical que todas las diferencias críticas que existían entre neotomistas, kantianos, fichteanos, hegelianos y empiristas lógicos. Dicha radicalidad también incluyó el contraste entre la concepción del sistema neokantiano y la crítica a la razón histórica de Dilthey, ya que desde este enfoque, ambas concepciones se mantenían dentro de un marco, en último término, de presupuestos comunes acerca de la tarea de la filosofía. El centro del nuevo enfoque de Heidegger, que encerraba una crítica dirigida a todas estas posiciones simultáneamente, fue una *hermenéutica de la facticidad*. Facticidad significa en este enfoque una determinación fundamental de la existencia humana. Ella apunta, precisamente, a la resistencia fundamental que lo fáctico opone a todo comprender y entender. La existencia no es únicamente conciencia y autoconciencia. La comprensión del ser que distingue a la existencia humana de todo ente no se cumple en el proyectarse de una constitución espiritual por medio de la cual pudiera elevarse por encima de todo ente de índole natural. La comprensión del ser que caracteriza a la existencia humana se muestra de forma paradigmática en la pregunta por el sentido del ser. Ésta no es un modo de interrogar que entiende algo dado conforme a lo que constituye su sentido. La existencia humana que pregunta por el sentido del ser se ve confrontada con el carácter incomprendible de la propia existencia. El ser humano se encuentra con un límite insuperable en su propio poder comprenderse a sí mismo. El ser humano no sólo es el horizonte abierto de sus posibilidades hacia las que se proyecta, sino que se confronta también con el carácter de una facticidad infranqueable. Esto implica una crítica dirigida tanto al idealismo transcendental de Husserl como a la filosofía de la vida en el sentido de Dilthey. Esta crítica se muestra al mismo tiempo, como dijimos, como la apertura de un nuevo acceso al Kant originario. Por un lado se halla, entonces, la crítica a la centralidad de la conciencia y por otro al dualismo entre vida y espíritu, que, según Heidegger, permanece sin superar en la filosofía de la vida.

En consonancia con ello, en un intento de profundizar ontológicamente el enfoque de la filosofía de la vida y en contraposición a la filosofía moderna de la conciencia, Heidegger reinterpreta a Kant, subrayando precisamente aquello que el neokantianismo y la fenomenología habían dejado de lado en él: *la dependencia respecto de lo dado*. Ello muestra la *finitud* de la existencia. La existencia humana no es libre proyecto de sí misma, ni autorrealización del espíritu, sino ser para la muerte, es decir, es esencialmente finita. Ello se halla en Kant en la mutua remisión entre intuición y entendimiento y en la restricción del uso del entendimiento dentro de los límites de la experiencia posible. En ello reconoce Heidegger una anticipación de su propia concepción; particularmente en la capacidad de la imaginación transcendental en la que se combinan la intuición, el entendimiento, la receptividad y la espontaneidad. Siguiendo esta orientación interpreta la filosofía de Kant como una metafísica de la finitud. No es la referencia a un espíritu infinito (como en la metafísica clásica) lo que determina el ser de las cosas, sino que, precisamente, es el entendimiento humano, en su dependencia de lo dado, el que define el objeto del conocimiento.

Esta interpretación heideggeriana se proyecta en la propia concepción de la experiencia hermenéutica de Gadamer, en tanto referida al arte, el lenguaje y la historia. La posible experiencia en estas tres dimensiones de la existencia humana sobrepasa la conciencia que se puede desarrollar en cada caso. Así, p. ej. la historia es más que el objeto de una conciencia histórica; ella actúa en toda la multiplicidad de sus efectos e influencias que es, según Gadamer, más que conciencia. Es decir, la experiencia histórica y su acción están más realizadas y determinadas históricamente de lo que la conciencia sabe de su realización y determinación. Esto propicia el desarrollo de una *experiencia hermenéutica* que se confronta con la pretensión reflexiva de la dialéctica especulativa de Hegel. En esta experiencia hermenéutica se redescubre la estructura hermenéutica de toda nuestra experiencia del mundo y su exposición en el lenguaje. Esta experiencia hermenéutica, precisamente, se articula sobre la base de la finitud. Por ello, según Gadamer, frente a la tentación de pensar más allá de todo límite y condición, como si fuese realmente factible captar efectivamente lo

que sólo se puede pensar como posibilidad, sigue vigente el enfoque de Kant, el cual distingue expresamente las ideas en las que se fija la razón de aquello que podemos conocer. De este modo, la conciencia crítica de los límites de nuestra razón, la cual Kant puso de relieve en la crítica a la metafísica dogmática, significa que “la crítica de Kant a la razón teórica sigue siendo correcta, contra todos los intentos de poner la técnica en el lugar de la práctica, de confundir la certeza de nuestros cálculos y la fiabilidad de nuestros pronósticos con lo que podemos saber con certeza absoluta”²⁴¹; esta crítica nos coloca centralmente frente a “lo que tenemos que hacer, y cómo podemos justificar aquello por lo que nos decidimos”²⁴². Así, el giro crítico de Kant no sólo no queda olvidado en la filosofía hermenéutica, sino que constituye su base.

El motivo de la conciencia crítica de los límites de nuestra razón se desenvuelve a través, entonces, de algunos de los momentos decisivos del desarrollo de la hermenéutica identificados en las posiciones de Dilthey, Heidegger y Gadamer. En el primer caso en el proyecto de la transformación de la crítica de la razón en crítica de la razón histórica, luego en la metafísica de la finitud y, finalmente, en la determinación de la conciencia por la experiencia del lenguaje, el arte y la historia en la hermenéutica de Gadamer.

13. 2. La implicación hermenéutica de la *Crítica de la facultad de juzgar*

Dicho desarrollo, tal como es presentado en forma unificada por Gadamer, lleva asimismo a considerar el motivo de la conciencia crítica de los límites de nuestra razón como un punto de partida aún actual para la reconsideración de la filosofía crítica de Kant. Es decir, una de las posibles implicaciones del análisis de Gadamer presentado es que lleva a volver la vista a los fundamentos que *ya se hallan en Kant* como base que posibilita el despliegue hermenéutico señalado. Esta perspectiva que lleva a investigar la relevancia hermenéutica ya presente en la filosofía de Kant como tal, particularmente en la *Crítica de la facultad de juzgar*, constituye, pues, un paso argumentativo posterior en la interpretación de la filosofía crítica de Kant a partir del cual esta es reconsiderada desde el desarrollo posterior de la hermenéutica. Rudolf Makkreel²⁴³ en una línea en consonancia con esta perspectiva subrayó que la referencia de la razón a lo sensible en la constitución de la experiencia forma parte, precisamente, de la conciencia crítica de los límites de nuestra razón, indicada por Gadamer. Sostiene Makkreel que si bien la obra de Kant no ofrece explícitamente una teoría de la interpretación, sin embargo, en tanto la filosofía crítica se propone determinar los límites del sentido, se le plantea la necesidad de comprender e interpretar la coherencia y significación de nuestra experiencia. Para ello, al no ser de por sí cognoscibles directamente, las categorías del entendimiento y las ideas de la razón, que articulan la experiencia, deben ser puestas en relación con los contenidos sensibles dados. Este proceso de mediación entre lo que es directamente accesible y lo que sólo es dado indirectamente al conocimiento dispone el escenario para el proceso hermenéutico. Subraya Makkreel que en las discusiones de la hermenéutica contemporánea Kant ha sido tenido poco en cuenta, puesto que se pensó que su epistemología trascendental es incompatible con la tesis hermenéutica de que *todo punto de partida está sujeto a reinterpretación*. A ello se sumó el que muchos, intensificando la posición de Gadamer en *Verdad y método*, desestimaran la estética de Kant como fuente de la hermenéutica subjetivista del siglo xix que habría sido superada por la nueva hermenéutica filosófica basada en Heidegger. Frente a ello indica que se debe reconocer que la obra de Kant

²⁴¹ Hans-Georg Gadamer, “Kant und die philosophische Hermeneutik”, *Kant-Studien*, 66, 1975, p. 403.

²⁴² Hans-Georg Gadamer, “Kant und die philosophische Hermeneutik”, *Kant-Studien*, 66, 1975, p. 403.

²⁴³ Rudolf Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1990. Una elaboración de la perspectiva crítica de Kant unificada en la conjunción entre facultad de juzgar y hermenéutica ha sido también desarrollada por Manfred Riedel, *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989. Con respecto a la recepción actual de la *Crítica de la facultad de juzgar*: Herman Parret (Ed.), *Kants Ästhetik—Kant's Aesthetics—L'esthétique de Kant* Berlin - New York, W. de Gruyter, 1998 y Otfried Höffe (Ed.), *Kants Kritik der Urteilkraft*, Berlín, Akademie Verlag, 2008.

pueda aparecer irrelevante desde el punto de vista hermenéutico si la epistemología de la *Crítica de la razón pura* y la estética de la *Crítica de la facultad de juzgar* son tratadas separadamente. Pero si filosofía crítica es considerada no solo como fundacional de la ciencia de la naturaleza sino como orientadora respecto del mundo humano, *entonces puede identificarse en la tercera crítica un valor hermenéutico*²⁴⁴. Este paso hacia una perspectiva integradora de la *Crítica de la facultad de juzgar*, basado en el desarrollo de la imaginación y el juicio reflexionante, ayuda a sacar las implicaciones hermenéuticas de la filosofía de Kant. Como facultad mediadora entre lo sensible, por un lado, y el entendimiento y la razón, por el otro, la imaginación está al servicio no sólo de los fines del entendimiento en legislar en la naturaleza, sino que también se halla al servicio de la razón y del juicio reflexionante, que resulta en una interpretación en conjunto de la naturaleza y la historia. Mientras el juicio determinante es definido como procediendo de los (conceptos) universales dados a lo particular, el juicio reflexionante trata de encontrar universales (ideas) para los particulares dados. En el primer caso el juicio está controlado por los conceptos puros del entendimiento o de la razón. El juicio reflexionante, sin embargo, es más libre del control externo y permite a la imaginación crear sus propias ideas para organizar la experiencia como un sistema que apunta a fines. La sistematización de la naturaleza que es lograda sólo hipotéticamente en la *Crítica de la razón pura* a través del uso racional de ideas, es ahora justificada por el principio transcendental del juicio reflexionante. A través del principio reflexionante de la finalidad y la introducción de las ideas estéticas y teleológicas de la imaginación, la *Crítica de la facultad de juzgar* abre un contexto de interpretación más amplio que el que se muestra en la *Crítica de la razón pura*. Desde esta perspectiva la *Crítica de la facultad de juzgar* puede ser empleada para arribar a supuestos teóricos que no habían sido puestos de manifiesto en la primera crítica sin, sin embargo, renunciar a o socavar sus tesis referidas al conocimiento.

Esta nueva perspectiva, que aquí hemos identificado a través de la indicación del análisis llevada a cabo por Makkreel, posibilita volver a la *Crítica de la facultad de juzgar*. Ésta muestra de modo ejemplar el motivo central desplegado por Gadamer y puesto como base por Makkreel ya en la misma reflexión kantiana a través de la interrelación entre el carácter simbólico distintivo de la obra de arte, el juicio estético y su comunicación. Para comenzar es imprescindible subrayar el siguiente aspecto metodológico de dicha reflexión. El desarrollo teórico de dicha interrelación se halla guiado por una orientación metódica básica que puede ser sintetizada siguiendo la caracterización kantiana del concepto de “reflexión”. Afirma Kant: la “*reflexión (reflexio)* no se ocupa con los objetos mismos” sino que se refiere a “las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos”; ella es “la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento” (CRP, B 316). Esto define el carácter metódico-transcendental del enfoque kantiano de la interrelación entre el carácter simbólico distintivo de la obra de arte, el juicio estético y su comunicación. Esta interrelación es desplegada en el juego entre razón y sensibilidad, como las fuentes básicas, desde el punto de vista crítico-transcendental, de nuestras diferentes fuentes de conocimiento. Nos volvemos entonces a la *Crítica de la facultad de juzgar* con la finalidad de identificar ya en ella su implicación hermenéutica. En este sentido seguiremos una línea de argumentación que puede ser identificada a través de la reflexión kantiana sobre el simbolismo y la comunicación, conceptos en los cuales sin ser de índole lingüística se pone de manifiesto la perspectiva transcendental kantiana respecto del lenguaje.

La concepción kantiana del símbolo presenta de modo prototípico la *conciencia crítica de los límites de nuestra razón*, ya que las ideas de la razón sólo pueden ser representadas indirectamente, precisamente a través de la representación por símbolos o *simbolismo*. El desarrollo de esta concepción se halla centralmente en el § 59 de la *Crítica de la facultad de juzgar* y se ubica en la relación entre concepto e intuición.

13. 3. La recepción hermenéutica de la noción kantiana de símbolo

²⁴⁴ Rudolf Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 2.

El examen de la “subjetivización de la estética” por la crítica de Kant (Cf. WuM. 39-77)²⁴⁵, culmina con la consideración de la noción de símbolo. Allí Gadamer caracteriza al “análisis lógico del concepto de símbolo” llevado a cabo en el § 59 de la *Crítica de la facultad de juzgar* como “uno de los más brillantes del pensamiento kantiano” (WuM, 71). En *Verdad y método* Gadamer recibe, asume y desarrolla desde su perspectiva hermenéutica la concepción kantiana del simbolismo. El propósito del presente trabajo consiste en presentar el núcleo de esta concepción de Kant y mostrar su reapropiación por parte de Gadamer.

Para Gadamer la problemática propia de la estética kantiana se mueve en torno de “la significatividad interesada de lo bello” (WuM, 46). En este marco, su recepción de la concepción kantiana del símbolo puede ser identificada por medio de las siguientes afirmaciones (WuM, 69-71)²⁴⁶. a) La ‘exhibición simbólica’ (*symbolische Darstellung*) es contrapuesta por Kant a la “exhibición esquemática”; especificando que ella es ‘exhibición (y no mera designación como en el denominado ‘simbolismo’ lógico)” (WuM, 71). b) Pero a diferencia de la exhibición esquemática (la cual es directa), la exhibición simbólica es una forma indirecta de brindar intuición al concepto. c) El símbolo indica el límite del concepto. Con ello, sostiene Gadamer, Kant hace honor a la ‘verdad teológica’ contenida en la idea de la *analogia entis*, la cual establece una distancia entre los conceptos humanos y Dios (WuM, 71). d) Kant identifica de una manera explícita la presencia de la dimensión simbólica en el lenguaje por medio del permanente proceso de elaboración metafórica que tiene lugar en éste. e) Kant emplea el concepto de analogía para establecer una relación entre lo bello y el bien moral; esta relación sin ser de subordinación tampoco es una relación de equivalencia, entre dos elementos en el mismo plano.

Estas afirmaciones no pretenden representar exhaustivamente la recepción de la concepción kantiana del simbolismo por parte de Gadamer sino brindar el marco básico para la misma. La reapropiación por parte de Gadamer de la concepción kantiana del simbolismo puede ser descripta como el movimiento teórico que conduce de la reflexión transcendental en Kant al desarrollo de una ontología del símbolo. En *Verdad y método* Gadamer se reapropia de la concepción kantiana del simbolismo y la desarrolla desde el punto de vista de su posición hermenéutica²⁴⁷.

Gadamer expande en una dirección y con un método propio la elaboración kantiana. Esto llega a tal punto que la misma pregunta central que sirve de base a la investigación transcendental es asumida y reformulada por él como “cómo es posible el comprender” (WuM, xvii). Con ello simultáneamente reconoce, por una parte, el carácter metódico propio de la investigación kantiana del símbolo, pero simultáneamente, por otro, orienta su propio enfoque en una nueva dirección. Gadamer reubica la elaboración kantiana del símbolo en el desarrollo de la comprensión de la obra de arte en tanto “experiencia de la verdad” (WuM, xxix). De este modo la reflexión transcendental del símbolo es proyectada por Gadamer en una ontología del símbolo (WuM, 52), la cual, asimismo se desarrolla sobre la base de una reconstrucción histórica de la evolución semántica de la noción de símbolo. En ésta ya se muestra que el símbolo es algo más que una figura de discurso y se relaciona con la percepción; el símbolo tiene su “propio ser sensible” (WuM, 68). El símbolo “no sólo pertenece a la esfera del *logos*, es exhibición y no meramente designación” (WuM, 68); en otra formulación: “un símbolo no sólo remite sino que presenta” (WuM, 146). El símbolo de alguna manera forma parte de la realidad sensible, puesto que “no tiene su significado en la relación con otro significado, sino que su propio ser sensible tiene significado. Es, de un modo primordial aquello donde se puede conocer algo otro” (WuM, 68). La elaboración por parte de Gadamer brinda así una nueva perspectiva donde se reunifica la reflexión kantiana sobre el simbolismo. Éste aparece ahora en el marco de un trasfondo, donde tiene lugar una “interconexión metafísica entre lo visible y

²⁴⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 3º. Auf., Tübinga, J. C. B. Mohr, 1972 [WuM].

²⁴⁶ Cf. WuM 69-71.

²⁴⁷ Lo propio de Gadamer puede ser descripto como una consideración del símbolo que se halla orientada por el ‘giro ontológico de la hermenéutica’ siguiendo la guía del lenguaje, tal como es desarrollada en la tercera parte de *Verdad y Método*.

lo invisible” (WuM, 69); en esta perspectiva, “El símbolo es la simultaneidad de lo sensible y lo inteligible” (WuM, 70). Con ello, Gadamer se reapropia de la concepción de Kant y la reinscribe en un contexto más explícitamente metafísico. Del conjunto de cuestiones que se suscitan a partir de ello, se pueden puntualizar las tres siguientes.

En primer lugar, se puede señalar la significación de la elaboración de Gadamer en *Verdad y método* para la comprensión e interpretación de la filosofía crítica de Kant. En general, esta elaboración puede ser ubicada en el marco de tradición dentro de la cual la filosofía crítica de Kant debe ser vista desde el conjunto de la obra crítica, lo cual implica una acentuación del papel de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Pero, además, la elaboración del lenguaje y el símbolo en *Verdad y método* puede ser vista como una contribución de relevancia a la comprensión del ‘problema del lenguaje en Kant’. La elaboración vista de *Verdad y método* ofrece pues, una vía de comprensión a dicho problema, en tanto subraya la óptica del simbolismo respecto del lenguaje. Ella, en este sentido, abrió una perspectiva hermenéutica en la interpretación de la obra crítica.

En segundo término, la elaboración de Gadamer de la noción kantiana de símbolo permite precisar la siguiente observación referida a su interpretación en general de la estética de Kant. Una de las cuestiones que Gadamer se plantea en relación con ella es “cómo es posible hacer justicia a la verdad de la experiencia estética y superar la radical subjetivización de la estética, que comenzó con la ‘crítica de la facultad de juzgar estética’ de Kant” (WuM, 92). La subjetivización de la estética “comenzó” con la crítica kantiana; esta manera de expresarse permite interpretar que la estética kantiana no es una plena representación de la subjetivización de la estética. Menos aún si nos orientamos por la recepción por parte de Gadamer de la noción de símbolo que analizamos. En ella hay, por así decir, una transición desde lo subjetivo a algo que se presenta en lo objetivo y más allá de ello. Tanto Kant como Gadamer parecen compartir este recorrido, si bien, como viéramos, éste subraya el valor ontológico del símbolo, énfasis que se halla ausente en el análisis kantiano aun cuando en éste aparece el carácter transobjetivo del símbolo.

Ello nos conduce, en tercer término, a lo siguiente. En la elaboración hermenéutica de la noción kantiana de símbolo Gadamer sugiere más o menos explícitamente una evaluación general de la perspectiva transcendental en tanto tal. Mientras la elaboración hermenéutica reasume y ‘supera’ el método transcendental, la elucidación ontológica va más allá de los límites que éste se fija en la dimensión básica de la correlación entre sujeto y objeto. Tal vez por ello, la captación de la posición kantiana respecto del símbolo por parte de Gadamer, así como su diferenciación respecto de ella, pueda ser sintetizada en su afirmación de que la posición de Kant respecto del símbolo es “tan precavida como exacta y significativa” (WuM, 71).

13. 4. Símbolo y comunicación: la razón práctica en la hermenéutica

Simbolismo y comunicación muestran, pues, una argumentación de la filosofía crítica en la cual se pone de manifiesto el motivo central de la *conciencia crítica de los límites de nuestra razón* que permanece actuante en la hermenéutica. La remisión de la razón a la sensibilidad resulta en una argumentación que pone en conjunción los límites de nuestra razón con la posibilidad de comunicación. Esta argumentación muestra la dimensión intersubjetiva que se establece en la teoría crítico-transcendental a través del concepto de juicio, específicamente a través de una de las formas de realizar la facultad de juzgar: el juicio reflexionante. Es en esta estructura teórica que aparece la dialéctica entre la manifestación simbólica en la obra de arte y la posible comunicación de las expresiones subjetivas en un intercambio que supone la aproximación ideal al cumplimiento, simultáneo y complementario, de dos condiciones: universalidad e intimidad. En este sentido, dicha argumentación, siguiendo su propia orientación metódica, muestra, en la medida que se vuelve a la obra de Kant desde la discusión y desarrollo posteriores, asimismo con ello, una perspectiva respecto del lenguaje en la óptica transcendental. El lenguaje es una de las formas de la limitación sensible de nuestra razón.

Como vimos, en la conciencia crítica de los límites de nuestra razón se pone de manifiesto no sólo en la remisión a la intuición que tienen los conceptos en general, y con ello las ideas de la razón, como acabamos de ver, sino también en el momento inverso de la relación entre concepto e intuición que se muestra en las ideas estéticas, donde representaciones de origen sensible no pueden encontrar una representación conceptual adecuada, ni una expresión suficiente en la obra de arte o el lenguaje. Los límites de nuestra razón, en tanto éstos se ponen de relieve en la necesaria remisión a lo sensible se muestran específicamente en relación con la producción artística en tanto en el simbolismo lo sensible sobrepasa la posibilidad de determinación conceptual y con ello toda representación sensible artística es limitada. Dicha limitación se halla en la base de la comunicación, tanto en la medida en que mueva a la expresión de la propia intimidad como en tanto espera el reconocimiento libre (idealmente universal) por parte de los otros.

Con ello se pone de relieve el punto culminante de la dialéctica de la facultad de juzgar estética en el cual la belleza se determina como símbolo de la moralidad. Lo bello es símbolo del bien moral y a partir de ello también, “solamente en este respecto (una relación que es natural para cada uno y que cada uno exige de los demás como obligación), lo bello gusta con una exigencia del asentimiento de los demás; con lo cual el ánimo es consciente de un cierto ennoblecimiento y elevación sobre la pura receptividad de un placer por impresiones sensibles y aprecia, también de acuerdo una máxima semejante de su propia facultad de juzgar, el valor de los otros.” (CFJ 353). En esta interacción el gusto tiene en su mira lo inteligible “hacia lo cual se dirigen, en efecto, incluso nuestras facultades superiores de conocimiento; y sin lo cual [inteligible] crecerían claras contradicciones entre su naturaleza y las pretensiones que presenta el gusto.” (CFJ 353). En el gusto la facultad de juzgar no se ve sometida, como en el caso de las apreciaciones o juicios empíricos, a una heteronomía de las leyes empíricas. Aquí, en tanto los objetos bellos representan el bien moral, la facultad de juzgar “respecto de los objetos de una tan pura satisfacción se da a sí misma su ley, tal como hace la razón respecto de la facultad de querer; y por esta posibilidad interior en el sujeto, como por la posibilidad exterior de una naturaleza concordante con la primera, se ve enlazada a algo en el sujeto mismo y fuera de él, que no es ni la naturaleza ni la libertad, sino que se halla ligada con el fundamento de la libertad, es decir, con lo suprasensible, en lo cual la facultad teórica se une con la facultad práctica de una manera común a todos y desconocida.” (CFJ 353). En la facultad de juzgar referida a lo bello como símbolo del bien moral se armonizan las capacidades humanas y su fundamento en lo suprasensible de modo tan común como desconocido.

Sostiene Gadamer como balance conclusivo de la relación entre Kant y la hermenéutica: “La conciencia crítica de los límites de nuestra razón humana, que Kant puso de relieve en la crítica a la metafísica dogmática, sin duda alguna, sirvió para la fundación de una metafísica práctica en el *factum* de la razón de la libertad. Por ello, contra todo intento en sentido contrario, *la crítica de Kant a la razón teórica permanece como verdadera* [DL].”²⁴⁸.

²⁴⁸ Hans-Georg Gadamer, “Kant und die philosophische Hermeneutik”, *Kant-Studien*, 66, 1975, p. 402.

14. La reflexión sobre el lenguaje en Kant y la primacía de la razón práctica

La indicación de H. Putnam (ya señalada aquí en relación con Wittgenstein) de que en Kant hay “un aspecto que se conecta inmediatamente con el pragmatismo y que podríamos llamar la *primacía de la razón práctica*”²⁴⁹ puede ser tomada como identificación de una convergencia entre varios intérpretes de la filosofía de Kant en la cual la reflexión sobre el lenguaje en Kant es comprendida en función de su ordenamiento por la razón práctica²⁵⁰.

14. 1. El potencial de la *Crítica de la razón pura* para la filosofía del lenguaje

O. Höffe subraya el potencial de la *Crítica de la razón pura* para la filosofía del lenguaje²⁵¹ en una lectura integral de la *Crítica de la razón pura*. Esta obra llevó a cabo una revolución prácticamente en todas las áreas de la filosofía hasta su momento, configurando distintivamente al pensamiento moderno. Para comprender el significado de la filosofía de Kant se debe ver la *Crítica de la razón pura* desde una doble perspectiva: la de su propia época y en relación con la reflexión filosófica posterior. Ello desemboca en la propuesta de una lectura inmanente de la obra que a partir de ella considera sus cuestiones sustantivas en conexión con los problemas y posiciones contemporáneas. Este enfoque lleva a plantear la cuestión de si la filosofía de Kant debe ser considerada sólo como una filosofía del pasado o si sus planteos y soluciones, hasta donde ellas llegan, valen como posición filosófica de incidencia en la reflexión filosófica actual. Una de las condiciones para ello es considerar la *Crítica* como *un argumento unificado* como tal, atendiendo a la propia advertencia de Kant respecto de evitar apresurarse a identificar “contradicciones aparentes” en la obra, las cuales pueden ser “fácilmente resueltas” por quienes “han dominado la idea [de la obra] en su conjunto” (CRP B xliv). Con toda la dificultad que ello implica, queda, sin embargo, su vigencia como enfoque guía.

Se ha sostenido que ninguna obra individual como la *Crítica de la razón pura* ha ejercido un impacto sobre el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo. Ahora bien, si el principal motivo para atender a la primera crítica fuera sencillamente su enorme importancia histórica, uno podría por cierto reducirla simplemente a un monumento del pasado. Pero el valor de esta obra no se reduce a ello. Por eso sostiene Höffe que la filosofía de Kant, expuesta en el sistema crítico, y ya específicamente en su núcleo, la *Crítica de la razón pura*, representa una alternativa fundamental a las corrientes prevalecientes en la filosofía contemporánea. La posibilidad de esta alternativa se refiere directamente a dos características distintivas de la época actual: en primer lugar, los procesos de globalización, no sólo política sino también epistémica; y, en segundo término, a la dominancia contemporánea de las ciencias, claramente las naturales. El enfoque alternativo de Kant ofrece un carácter rico y diferenciado que se pone de manifiesto en la complejidad de niveles en que se presenta la reflexión crítica. En primer lugar, la *Crítica de la razón pura*, tal como el mismo Kant la presenta, consiste en una “metafísica de la metafísica”²⁵². Mientras que en un segundo nivel la obra reflexiona explícitamente sobre la posibilidad de la metafísica en el sentido usual. En este nivel Kant interroga la tradicional afirmación de la filosofía de ser genuinamente una ciencia fundamental y universal. En el proceso del examen crítico somete a la filosofía a plantearse

²⁴⁹ Hilary Putnam, *El pragmatismo*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 64.

²⁵⁰ Reinhardt Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburgo, F. Meiner, 2007; Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, 2^o durchgesehene Auf., Munich, C.H.Beck, 2004; Nicholas Rescher, *Kant and the Reach of Reason*, U.S.A, Cambridge UP, 2000; Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2003; Dieter Sturma, “Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person”, en Dieter Heidemann –Kristina Engelhard (Eds.), *Warum Kant heute?*, Berlín - New York, W. de Gruyter, 2003, pp. 264-285.

²⁵¹ Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, 2^o durchgesehene Auf., Munich, C.H.Beck, 2004, p. 68s.

²⁵² *Briefe*, an M Herz 11. Mai 1781, EA X, 269.

sus límites y restricciones con respecto a sus propias posibilidades. Valga como ejemplo lo siguiente. Kant toma la ontología o metafísica general predominante de su época como punto de partida de su análisis. Ésta es transformada esencialmente de un doble modo. En primer lugar la contribución de Kant a la ontología es llevada a cabo enteramente dentro de la estructura de la teoría crítica del conocimiento, acorde a la cual se rechaza expresamente la idea de desarrollar una teoría de los objetos de modo independiente del análisis crítico de la facultad de conocimiento mismo. En segundo lugar, Kant divide explícitamente la teoría del conocimiento en dos partes: la parte primera y más tradicional presenta los teoremas “metafísicos” concernientes al espacio, al tiempo y a “los conceptos puros del entendimiento”, mientras que la segunda, intrínsecamente innovadora, la parte “transcendental”, emprende la tarea de demostrar estos elementos como las condiciones de posibilidad del conocimiento, comprendiendo en ello las ciencias establecidas y reconocidas.

La presente época de globalización brinda una nueva relevancia y significado a una cuestión filosófica clásica. Ahora que una variedad de muy diferentes culturas participan efectiva y visiblemente en un mundo en común que todos compartimos se vuelve necesaria una forma de argumentación que sea independiente de las culturas específicas y pueda plantear afirmaciones que pretendan una validez, más que etnocéntrica, de carácter intercultural y transcultural. Analógicamente a un sistema de ley y derecho globales habla Höffe, basándose en la perspectiva transcendental recién indicada, de una forma de *pensamiento cosmopolita en un sentido epistémico*. Acorde a ello la primera *Crítica* extiende el ya bien conocido cosmopolitanismo político kantiano a una forma de cosmopolitanismo epistémico que aún no se ha reconocido como tal pero que es ciertamente igual de importante según dicha perspectiva. Según esta interpretación la *Crítica de la razón pura* intenta presentar desde un punto de vista común la estructura del mundo que es común a todas las culturas y de explicar la facultad de la razón que es igualmente común a todos los seres humanos. En este sentido, frente a la creciente forma popular de escepticismo que niega la posibilidad de cualquier pensamiento que sostenga validez independiente de cualquier factor cultural e histórico específico, Kant defiende a una forma de conocimiento que puede valer “para todos en la medida en que pueda decirse que poseen razón” (CRP B 848). Kant intenta capturar este conocimiento por medio de la concepción de conocimiento sintético *a priori*, un tipo de conocimiento que no puede ser relativizado, precisamente porque es intrínsecamente independiente de la cultura o la historia. Esta concepción nutre la base interna de un mundo epistémico singular (unificado) e inaugura con ello un programa que en esta época de globalización puede ser más importante que, p. ej. el giro lingüístico.

El programa alternativo de Kant merece al menos cierta atención en la medida en que parece tener éxito en transitar un estrecho sendero que ni sobreestima ni subestima el papel de la filosofía, por un lado; y, por otro, ni sobreestima ni subestima el papel de las ciencias naturales. Kant reconcilia el interés filosófico en el conocimiento racional autónomo con el decidido compromiso con la experiencia de una época que ha sido definida efectivamente por el logro de las ciencias. La filosofía de Kant se refrena de anticiparse a los resultados de las ciencias particulares y no pretende ir más allá de ellas en su propio nivel de justificación basándose en pretensiones vacías de conocimiento efectivo. Se concentra, en vez de ello, en los principios fundamentales y fundadores de aquellas en conjunto con la obligación moral con la cual dichos resultados deben articularse y con la esperanza racional que ello alienta. Por ello, si la *Crítica de la razón pura* es simplemente comprendida como una teoría de la matemática y de la ciencia físico-matemática de la naturaleza, o incluso como teoría general del conocimiento, este punto esencial queda dejado de lado completamente. Ya que la intención práctica, más precisamente, *la intención moral de la filosofía de Kant* se halla ya manifiesta y configura su teoría del conocimiento antes que restringirse a su teoría moral explícita.

Por ello sostiene Höffe que cualquiera que lea detenidamente toda la obra hasta el final, es decir incluyendo la teoría transcendental del método, reconocerá en ella el desarrollo teórico de lo que ya está contenido más implícitamente en el mismo epígrafe y prólogo a la segunda edición (trabajamos en la grandeza humana y algo infinito - idea de la filosofía transcendental como todo). Por eso la *Crítica de la razón pura es filosofía práctica en un sentido genuino*. Aquí *la razón práctica deviene un componente esencial de la metafísica o*

filosofía fundamental. Esta primacía de la razón práctica otorga, entonces, una significación preeminente a la moralidad. Mientras Kant restringe la pura razón teórica dentro de sus propios límites y somete los excesos de la metafísica de la tradición a un examen riguroso, eleva, por contraste el estatus y rango de la moralidad como expresión de la razón pura práctica. Con ello entramos a la conclusión que se concentra en la posible incidencia de la filosofía de Kant en la reflexión actual desde el punto de vista de la interacción entre filosofía teórica y práctica. El potencial de la filosofía crítica para la filosofía del lenguaje, señalado por Hoffe, debe pues ser inscripto en esta finalidad práctica que se vuelve manifiesta en una interpretación integral de la *Crítica de la razón pura*.

14. 2. Kant, la razón ajena y el lenguaje de la filosofía

J. Simon en *Kant. La razón ajena y el lenguaje de la filosofía*²⁵³ ofrece, en una argumentación histórico-conceptual, una exposición comprensiva de la filosofía de Kant. Esta interpretación sugiere: el que la razón pueda ser otra, ajena, distinta de los marcos de comprensión dados, forma parte constituyente de la idea misma de razón. Esta reinterpretación de la idea kantiana de razón se desarrolla en conjunción con una proyección de la crítica de Kant al *lenguaje de la filosofía*. La interpretación propuesta se despliega, en realidad, en una interconexión sistemática de “interpretaciones” (KFV, 45) que remite a un método de interpretación que comprende y expone “la obra de Kant como un todo entrelazado sistemáticamente” (KFV, vii). Parte de la indicación de que el concepto de razón es un concepto central de la “filosofía europea” (KFV, v), que se ha desarrollado tanto a través de su despliegue como de su cuestionamiento y del surgimiento de nuevas determinaciones. Este concepto constituyó asimismo la base de la constitución de la ciencia natural moderna, con lo cual la filosofía europea devino filosofía mundial. En tal contexto el ser humano se comprendió a sí mismo como ser viviente orientado por el pensamiento racional. En esta tradición se ubica la idea de una razón pura en Kant. Aquí el ser humano se concibe como un ser racional finito que no siempre logra o quiere ser racional, pero que *debería* serlo. Esta dimensión normativa fue desde sus orígenes un rasgo característico del concepto de razón que “con Kant aparece decisivamente en primer plano” (KFV, v). La interpretación que analizamos busca subrayar esta dimensión del concepto kantiano de razón que quedó relegada frente a la recepción de Kant centrada en los intereses por la fundamentación cognoscitiva y científica del saber y en el interés por garantizar la certeza moral. A su vez, frente a la experiencia del mundo presente, intenta delimitar el concepto de razón de la racionalidad, si bien dirigida a fines, sólo técnica o utilitaria. A partir de ello quiere “abrir para nuestro tiempo esta dimensión crítica del concepto de razón” (KFV, vii), contenida en su núcleo normativo; lo cual implica ir más allá de la división corriente en filosofía teórica y práctica. En este contexto el conocimiento puramente teórico es comprendido como un hacer por medio del cual el ser humano ensaya hacerse una imagen del mundo para orientarse en él; imagen del mundo de la cual es tan responsable como lo es de sus acciones en sentido más estricto. Según Kant ello forma parte de la responsabilidad que el ser humano tiene respecto de la humanidad en cada persona. De este modo cada uno “debe tomar en cuenta” (KFV, vii) que “uno mismo es el otro del otro y no tiene ninguna posición (*Standpunkt*) suprema” (KFV, vii) respecto de éstos. Acorde a ello, forma parte del concepto puro de razón “el dejar valer las opiniones y la creencia de los otros como fundamento de su actuar y el superar el saber como la única forma ‘verdadera’ de orientación en el mundo, por ello no pasible de responsabilidad” (KFV, vii).

Con ello la posibilidad de la razón ajena se manifiesta como aspecto mismo de la razón pura y las diferencias entre personas no pueden ser concebidas en un concepto general común del ser humano. De este modo el concepto del ser humano “llega a ser la cuestión principal de la filosofía” (KFV, vii). Pero, simultáneamente con ello la perspectiva crítica hace presente que nuestra orientación en el mundo está siempre determinada como una posición no superable conceptualmente y tiene como consecuencia una modificación en el concepto de

²⁵³ Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2003 [KFV]

significado y en el concepto filosófico de lenguaje. El “objeto” que vale tradicionalmente como el significado “trascendente” de las palabras y proposiciones en las cuales se intenta describir y captar el mundo pasa a ser la cosa (*Sache*), que se diferencia como cuestión (*Sache*) de la opinión, del creer o del saber, sin que pueda proponerse el saber como el fin más alto.

Ello también repercute en la manera de comprender la realización como tal de la reflexión filosófica. Dado que la filosofía, a causa de su intención de universalidad no puede someterse a una delimitación lógica de sus conceptos previa al uso de éstos, el “empleo del lenguaje de un autor filosófico sólo puede ser aclarado en una totalidad, en la cual los conceptos se clarifican recíprocamente en una red semántica de conceptos (y en este sentido, sistemáticamente) sin que esta red pueda ser captada como un todo.” (KFV, 8). En una filosofía que es crítica también respecto de sí misma no se trata tanto de establecer resultados que deben ser sostenidos positivamente o de fijar determinaciones conceptuales, sino, antes que nada, se trata de “desarrollos conceptuales que en su realización y cumplimiento son, más allá de lo teórico, de significación práctica.” (KFV, 8).

14. 3. El papel de la razón ajena en la crítica de la ontología

La filosofía europea se comprendió a sí misma desde su mismo origen, como ontología, como relación entre el pensamiento y el ser (Cf. KFV, 1). Mientras en la filosofía anterior a Kant se puso en cuestión esta forma de comprensión al explorar cómo se debía “pensar el pensar” (K, 1), p. ej. examinando la naturaleza del entendimiento, con la crítica de Kant la filosofía pasa a comprenderse a sí misma como “pensar mediado que no puede ser superado” (K, 1). En este sentido, la crítica de la razón pura cuestiona la comprensión ontológica de la filosofía y es “la elaboración de la conciencia de la mediación histórica particular de la respectiva fundamentación del pensar. Esta conciencia media (*vermittelt*) una nueva cualidad de la orientación en el mundo (*Weltorientierung*) de la filosofía. Un pensamiento que ha llegado a la razón por la crítica de la razón no puede ya comprenderse a sí mismo o a otro pensamiento ontológicamente.” (KFV, 2). Esta forma de comprender el pensar se piensa a sí misma desde la posición del pensamiento que se autorestringe en la medida en que sabe que quien piensa en el mundo y desde allí reflexiona sobre el mundo lo hace desde *su posición* (*Standpunkt*) en el mundo, relativa a la posición de otro pensar; por ello se comprende a sí mismo como un pensar que se expone a y para otros. La ubicación de quien piensa en el espacio y el tiempo designa el respectivo punto de partida dado del pensar *sensiblemente determinado*, es decir, designa la conciencia de que quien piensa no puede como tal ser captado en conceptos y por ello no puede ser explicado. Kant ya no ve más el fundamento del error en la limitación del pensamiento por la sensibilidad, sino en el no notar la insuperable delimitación del pensamiento por y en la sensibilidad (Cf. CRP B 350). De este modo, en todo pensar se piensa simultáneamente esta diferencia sensible-estética respecto de otro pensar y la razón se comprende a sí misma como la reflexión respecto del carácter condicionado de la propia posición (*Standpunktbedingtheit*) y con ello del “carácter finalmente personal del pensar humano” (KFV, 2).

Conforme a ello, dado el carácter condicionado, subjetivo e intramundano de todo conocimiento, la función de la idea es la de no dejar que ningún conocimiento valga como absoluto. El mundo en el cual vivimos y obramos, en la medida en la cual nos orientamos por representaciones que nos hacemos desde nuestra respectiva posición (*Standpunkt*) nunca nos es dado en total, y lo que nos es dado no se halla en una relación visible respecto de una totalidad del mundo. Quien piensa que no es necesario tratar de ver si los fundamentos del propio tener por verdadero “tienen precisamente el mismo efecto en una razón ajena que en la nuestra” (CRP B 849) trata de disimular y desconocer, al modo del egoísmo lógico, la diferencia sensible dada entre los diferentes puntos de vista del pensar y con ello la pluralidad de perspectivas del mundo. Excluye el punto de vista práctico en la relación entre personas que resulta cuando personas diferentes deben orientarse en el mundo según sus propias posibilidades y fines, pero siempre también simultáneamente en relación con el posible punto de vista de los otros. Con la exclusión de este punto de vista práctico en función de una “teoría monológica consistente” (KFV, 3) que no permite que lleguen a producirse otros puntos de

vista se excluye, simultáneamente y por ello, la causa de toda felicidad en el mundo en la medida en que ésta pueda relacionarse adecuadamente con la eticidad (*Sittlichkeit*) (Cf. KFV, 3). La razón ajena (*fremde Vernunft*), en cambio, es “la razón de otras personas con sus diferentes necesidades de orientación y enfoques de pensamiento que no deben ser anticipadas en el pensamiento propio.” (KFV, 3). Por contraposición a los planteos respecto de un análisis del uso normal del lenguaje, que debería garantizar una obligatoriedad universal, el concepto de una razón ajena (*fremde Vernunft*) remite a la insuperable “indeterminación de la traducción”, no sólo de una lengua en otra, sino también del uso de una lengua en otro uso (Cf. KFV, 3).

De ello resulta, entonces, que: todo lo que podemos representarnos dentro del limitado horizonte de nuestro punto de vista y buscamos sintetizar en una teoría no puede ser “el” mundo. Ello implica también que desde los otros se abren horizontes de pensamiento que, considerados desde el propio punto de vista pueden aparecer como incomprensibles; pero, sin embargo, lo que supera o va más allá del propio horizonte, no por ello debe exceder el horizonte de otros (Cf. KFV, 4). Con ello Kant deviene crítico de un concepto de subjetividad según el cual el sujeto captaría el mundo como su objeto en el pensar puro. Su filosofía critica todo conocimiento de contenidos específicos que pretendan valer como conocimientos de la razón pura, equivalentes para todo ser racional, independientemente de la imaginación como un arte individual de investigar e independiente del arte de la exposición de los propios conocimientos para los otros. Con su crítica a los “tonos elevados” en la filosofía Kant reorienta la atención desde una fuente de conocimiento pura a la experiencia constituida sensiblemente.

El pensamiento crítico lleva a cabo una torsión de la forma de pensar (*Umdenken*) (Cf. KFV, 15) ontológica heredada y se expresa en proposiciones transcendentales que “de ningún modo pueden ser comprendidas como enunciados de ser (*Seinssaussage*)” (KFV, 533). Desde esta perspectiva transcendental la cópula “es” del juicio conecta los objetos de la reflexión filosófica con las formas subjetivas que los posibilitan como fenómenos. En el “es” se enlazan, por un lado, los objetos tradicionales de la reflexión filosófica, Dios, alma, mundo, orientadores en la reflexión crítica, y, por el otro, el lenguaje tradicional de la filosofía en una unidad tal, que sólo puede ser separada si uno quiere ubicarse filosóficamente fuera de la perspectiva crítica. A partir de ésta se pueden distinguir, entonces, tres posiciones filosóficas respecto de la razón ajena (Cf. KFV, 9). 1. La razón ajena es ignorada sistemáticamente y acorde a ello la filosofía es dogmática en el sentido del egoísmo lógico. 2. Es tomada en consideración, p. ej. en la obra platónica, a través de la exposición de un filosofar dialógico. Con todo, en esta forma de exposición el autor conserva en su pensamiento su propia entrada y salida de escena; así, la razón ajena del otro es configurada literariamente. 3. La razón ajena permanece, como en el caso de Kant, conciente y presente en su insuperable existencia (*Dasein*), conceptualmente indeterminada y no determinable.

14. 4. La finalidad práctica de la intención crítica de la filosofía de Kant

La intención crítica de la filosofía de Kant “apunta, en última instancia al perfeccionamiento moral de la condición humana” (KFV, 41). Esta constatación articula la interpretación que examinamos y constituye también su propuesta filosófica para el presente. El propósito de lograr ver la filosofía de Kant como un todo significa, al menos, que los escritos críticos no pueden ser comprendidos por sí mismos de manera aislada. Cuando se ven los escritos críticos como “la verdadera filosofía de Kant, cerrada sobre sí misma” (KFV, 328) se pierde de vista, hasta dejarlo afuera, su “carácter práctico – pragmático” (KFV, 328). Por contraposición las tres críticas deberían ser vistas en su conjunto como una propedéutica, cuya “finalidad es una doctrina metafísica, pero con la conciencia de su propia particularidad histórica.” (KFV, 6). Por ello, el sentido ulterior, positivo, es, luego de la finalización de la tarea crítica, la filosofía doctrinal (Cf. CFJ, X). Esta filosofía doctrinal, acorde a la crítica de la razón “pura”, ya no puede más ser desarrollada desde la razón pura sino que necesita elementos básicos de conocimiento metafísico, tomados históricamente o puestos individualmente, considerados como apropiados (conformes a fines), bajo cuyo supuesto la filosofía recién puede desplegarse en regiones especiales (ciencia de la naturaleza, doctrinas del derecho y de la

virtud). Acorde a ello: “La exposición de la filosofía de Kant en sus disciplinas particulares debe ser constantemente relacionada con la cuestión del interés práctico de la razón. Una interpretación que se comprenda a sí misma como interpretación inmanente en relación a una sola obra individual, por más meticulosamente precisa que sea, no puede, con respecto a la cuestión de la filosofía, ir más allá de un concepto escolar de filosofía.” (KFV, 7).

La filosofía en este sentido doctrinal conduce “a una metafísica sobre el terreno de la crítica” (KFV, 14). La crítica como tal es una herramienta del método que lleva a la doctrina, como tal herramienta “destruye la metafísica como un pensamiento en conceptos” (KFV, 5) para reconstruirla como una filosofía post-crítica a “partir de la vida” y “para la vida” (KFV, 6). Esta filosofía post-crítica ya no se halla al servicio del saber y con ello de las ciencias como fines en sí mismos, sino de la vida *con la finalidad de mediar y transmitir un concepto racional del saber en su significado para la vida*, poniendo de manifiesto un concepto racional del saber renovado que lleva a orientarlo prácticamente para la vida de las personas. El respeto por todo sujeto que juzga en tanto que persona significa la relativización de los propios conceptuar y juzgar “El ‘decir-es’ (*Ist-Sagen*) se diferencia [...] como un modo del tener por verdadero *personal*” (KFV, 67). Con ello se muestran las categorías de la libertad “como categorías de *relaciones* personales a las cuales, en última instancia y en su totalidad, está orientado el pensamiento de Kant.” (KFV, 128). Con la idea de una otra razón, de una razón ajena o incluso extraña, se consuma la reorientación práctica del concepto de razón. Acorde a Kant, el sujeto es “en su última determinación la posición (*Standpunkt*) (moral) de la conformación del juicio” (KFV, 47). Los juicios son conducidos u orientados por intereses con fines prácticos en el mundo. Con ello se vuelve clara la función fundamental que asume el concepto de fin, en tanto es “el concepto más importante del pensamiento de Kant” (KFV, 206). La finalidad conforma los juicios como acciones del sujeto y enlaza las categorías de la naturaleza y de la libertad, así como la filosofía teórica y la práctica. El concepto de fin posibilita que se lleve a cabo el giro copernicano en sentido práctico; todo y cada sujeto que juzga es, en este sentido, persona.

La reflexión filosófica expuesta en *Kant. La razón ajena y el lenguaje de la filosofía* representa un segmento de un trayecto en el cual la unidad de pensamiento enunciada bajo la noción de *lógos* es reflexionada en los términos modernos de razón y lenguaje. Esta reflexión llega al idealismo alemán y prosigue hasta el presente filosófico, reflejándose, particularmente en la conexión entre lenguaje y vida según las filosofías de Nietzsche y Wittgenstein. Todo ello constituye y conforma la interpretación de la obra de Kant en su conjunto y justifica su intención de abrir para nuestro tiempo la dimensión práctica del concepto crítico de razón. Pero tiene también un efecto en la comprensión y en el lenguaje de la filosofía. Como filosofía crítico-racional la filosofía no puede querer pretender ya más poseer como tal un punto de vista supremo. Ella sólo puede comprenderse a sí misma como un ensayo de decirle algo a otro que va más allá de la limitación de la propia posición y su horizonte: “Desde el punto de vista crítico, verdadero es lo que alguien puede decir desde sí mismo a partir de su propia perspectiva de forma tal que significa, por sobre las diferencia de personas que no puede ser captada en un punto de vista conceptual superior de validez universal, ‘algo’ para otros.” (KFV, viii). Esta reflexión cuenta entonces con que el carácter no superable conceptualmente de la *razón ajena* conduce a la dialéctica entre posiciones encontradas, pero con ello *debería saber* que, como razón, está necesariamente remitida a otra razón, pero justamente por ello “En esta medida la filosofía crítica es una filosofía de la paz entre posiciones diversas” (KFV, 535).

Hasta aquí una indicación de la orientación de la interpretación presentada, que, por cierto, es más compleja, comprensiva y portadora de implicaciones que lo expuesto. Con todo, una conclusión explícita con respecto a la cuestión inicial del conflicto entre posiciones podría ser la siguiente. La interpretación de Kant presentada sugiere: *el que la razón pueda ser otra, ajena*, distinta de los marcos de comprensión dados hasta el momento, o incluso que una forma de comprensión pasada aparezca como diferente a una comprensión presente y con ello innovadora, *forma parte constituyente de la idea misma de razón*. Este enfoque propone un marco conceptual en el cual comprender el alcance de los conflictos entre posiciones, que, de algún modo se recubriría con el de la razón misma y sus cursos de desarrollo. Indica, asimismo, que algunas de de sus posibilidades se orientaría, como se dijo, a la paz entre posiciones diversas, sugiriendo una radical conjunción entre conflictos y posibilidades de

resolución. Esta interpretación de la filosofía de Kant abre, entonces, no sólo una perspectiva respecto de la obra de Kant en su conjunto y de sus múltiples relaciones con la reflexión filosófica posterior, sino también una reflexión acerca de las formas de comprender filosóficamente e invita, con ello, a considerar la posible incidencia de la reflexión filosófica en la cultura de su tiempo.

Esta posible contribución de la reflexión de Kant puede ser particularmente identificada en la propuesta de una *antropología postcrítica*. Los escritos críticos, tomados por sí mismos, fueron comprendidos de manera objetivista, como si Kant, cuando habla de “razón”, “entendimiento”, “imaginación”, “sensibilidad”, hubiera querido describir “facultades”, que le convienen objetivamente a “el” ser humano como propiedades características de la especie. Desde el punto de vista determinado por la filosofía crítica, qué propiedades tiene algo (incluyendo también a “el” ser humano) debe ser considerado como un asentir o tener por verdadero que se modifica desde la perspectiva del fin de la opinión, el creer o el saber. Cuando el fin del que se trata es la determinación del ser humano, los enunciados pertenecen a la antropología en sentido pragmático, la cual puede ser comprendida como una *antropología postcrítica* (KFV, 326). Ésta, como teoría, es previa a la filosofía moral, ya que ésta, precisamente en tanto es filosofía crítica, ya no puede poner como su fundamento un conocimiento de la esencia o naturaleza del ser humano. Con todo, la pregunta por la esencia del ser humano permanece como cuestión central tanto para filosofía crítica como para el enfoque pragmático, en tanto el ser humano es su propio fin último. Sin embargo esta cuestión debe quedar abierta más allá de cada experiencia, porque ningún ser humano puede definitivamente captarse a sí mismo en un concepto del ser humano o captar a otros seres humanos en un concepto definitivo del ser humano aquí y ahora. Esta pregunta sólo tiene sentido en un contexto pragmático, es decir, sólo con respecto a su finalidad y al tiempo disponible para analizarla y responderla (KFV, 330). El punto de vista de una antropología en sentido pragmático se caracteriza, por el contrario, cuando el interés de la reflexión se dirige, frente a una naturaleza fisiológica fija, al ser humano en su particularidad como un ser que vive sin tener una visión universal sobre la naturaleza, consecuentemente también sin tener un concepto fisiológico de su propia naturaleza, y debe actuar según sus representaciones subjetivas (KFV, 331). De este modo la *antropología postcrítica* constituye una suerte de coronación de la filosofía crítica como filosofía de la vida orientada por la racionalidad práctica. En ella se plasma la crítica a un concepto de subjetividad según el cual el sujeto sería capaz de captar el mundo como su objeto en el pensar puro. Precisamente, la filosofía crítica pone en cuestión todo conocimiento de contenidos específicos que pretendan valer como conocimientos de la razón pura, conocimientos equivalentes para todo ser racional. La crítica como tal es una herramienta del método que lleva a la doctrina; como tal herramienta “destruye la metafísica como un pensamiento en conceptos” (KFV, 5) para reconstruirla como una reflexión postcrítica “a partir de la vida” y “para la vida” (KFV, 6). Esta reflexión ya no se halla al servicio del saber y con ello de las ciencias como fines en sí mismos, sino de la vida con la finalidad de mediar y transmitir un concepto racional del saber en su significación para la vida; un renovado concepto racional del saber que lleva a orientarlo prácticamente para la vida de las personas. El respeto por todo sujeto que juzga en tanto persona significa, desde esta perspectiva, el volver relativos los propios conceptuar y juzgar: ‘decir-es’ es un modo del asentir o tener por verdadero personal. Con ello se muestran las categorías de la libertad “como categorías de relaciones personales a las cuales, en última instancia y en su totalidad, está orientado el pensamiento de Kant.” (KFV, 128). De este modo, a partir de esta concepción de la predicación, la reflexión pragmática de Kant desde esta perspectiva transforma el lenguaje de la filosofía desde su raíz misma orientando su uso en función de la racionalidad práctica. Con ello, abre al mismo tiempo la posibilidad de una evaluación desde tal racionalidad práctica de los usos del lenguaje.

14. 5. La expresión “yo” y la filosofía de la persona

Para D. Sturma²⁵⁴, la reflexión de Kant, en tanto se hace jugar en ella el papel que le corresponde a la antropología pragmática, permite una comprensión de la vida en el mundo cuyo resultado es práctico. Sostiene Sturma que los problemas que se plantean hoy son conceptualmente semejantes a los que se le planteaban a Kant, en el sentido de que su crítica del conocimiento es el intento más ambicioso hasta su momento de hacer concordar un fisicalismo en la región de las ciencias naturales con un no-reduccionismo en los ámbitos de la filosofía de la conciencia y de la ética. Su situación inicial respecto de la teoría es comparable en muchos aspectos con la situación teórica del presente. También Kant desarrolla su sistema filosófico bajo el supuesto de una imagen del mundo científico-natural, sólida y dominante. A él se le planteó, de modo semejante a la filosofía actual, la tarea de relacionar el reduccionismo científico-natural con una teoría filosófica que pueda captar el sentido propio de la forma de vida humana de un modo conforme a los fenómenos y que, al mismo tiempo, sea capaz de ofrecer justificaciones en conexión con una vida humana orientada por fines²⁵⁵. Ello tiene lugar como una respuesta actualizada de la perspectiva de Kant frente a la situación de la filosofía en torno del nuevo milenio caracterizada por una transición de la antropología filosófica tradicional hacia una *filosofía de la persona*. De acuerdo a ello la pregunta ¿qué es el ser humano? da lugar a preguntas del tipo ¿qué significa vivir como persona?²⁵⁶. En la filosofía de Kant se halla una serie de desarrollos teóricos claramente significativos al respecto. Esta perspectiva es efectivamente comprobable en la antropología pragmática, cuyo desarrollo argumentativo comienza, precisamente la afirmación inicial ya vista de la *Antropología*, según la cual *la posibilidad de la representación del yo hace del ser humano una persona*, y ello se conecta con *la posibilidad de su expresión* (Cf. *Antropología*, EA VII, 127). Si bien la posibilidad de expresar “yo” no constituye sólo por sí misma esta cualidad de yo o “yoidad” (*Ichheit*), es, sin embargo, la indicación para los otros y para uno mismo, del poder de cada uno de reflexionar sobre sí mismo. De forma tal que el empleo del lenguaje inscribe las acciones en un ámbito básico de interrelación entre la autorreflexión aperceptiva del pensamiento y el carácter público de la expresión. Por todo ello la antropología kantiana presenta una reflexión respecto de la vida humana que es conforme a los fenómenos y, al mismo tiempo, es capaz de ofrecer justificaciones en conexión con una vida humana orientada por fines. Esta antropología aúna el enfoque metódico de la *Crítica de la razón pura* con el enfoque pragmático, puesto que la cuestión central no reside en que las cuestiones de la metafísica, la moral y la religión puedan ser referidas a la cuarta pregunta, la antropológica, sino que esta pregunta sólo puede ser analizada y comprendida en y desde la perspectiva de las otras tres. De este modo la pregunta por el ser humano se compone de las tres preguntas que se refieren, respectivamente, a la relación del ser humano consigo mismo en sentido cognoscitivo, a la relación del ser humano consigo mismo en sentido moral, y al sentido de la vida²⁵⁷. La crítica abre la pregunta por la existencia humana desde un punto de vista pragmático en tanto ésta es un obrar con finalidades entre las cuales se cuenta la de que el ser humano pueda ser su propio fin último. De este modo la *Crítica de la razón pura* muestra la unidad conceptual entre la crítica del conocimiento y el primado de una filosofía práctica que permanece obligada respecto de los fines últimos de la razón humana. La cuarta pregunta respecto de qué es el ser humano, retomada ahora desde la interconexión entre la perspectiva crítica y el enfoque pragmático, subraya que el empleo de la razón tiene su finalidad en la razón humana. Las personas humanas son los sujetos y destinatarios de la praxis de la razón; la cuarta pregunta se refiere a esta situación, de modo tal que la pregunta por el ser humano es la pregunta por su posibilidad racional²⁵⁸. O, dicho de otro modo es la pregunta por la posibilidad de su obrar racional orientado a fines. Las justificaciones que puede ofrecer la filosofía de Kant en esta

²⁵⁴ Dieter Sturma, “Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person”, en Dieter Heidemann –Kristina Engelhard (Eds.), *Warum Kant heute?*, Berlin - New York, W. de Gruyter, 2003, pp. 264-285.

²⁵⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 270.

²⁵⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 265.

²⁵⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 268.

²⁵⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 269.

interpretación se hallan orientadas por las ideas de libertad y persona, se mueven en el ámbito de la racionalidad práctica y en su exploración consistiría, precisamente, una posible contribución actual desde el punto de vista de la reflexión de Kant. Esta argumentación se basa en la trama de posibilidades que constituyen las acciones humanas y sigue su lógica interna en el interjuego: acciones, posibilidades, fines. En ella se muestra que estas posibles remisiones recíprocas son no sólo de medios, sino también de fines y que, consiguientemente, cabe la pregunta no sólo por el cálculo de los medios sino también por la posible racionalidad de los fines. Ello lleva a pasar de la reflexión sobre el obrar a la de su posible finalidad. De este modo, desde un punto de vista pragmático, la pregunta por la existencia humana, en tanto ésta es un obrar con finalidades, incluye que el ser humano *puede ser* su propio fin último; el enfoque pragmático subraya que el empleo de la razón tiene su fin final en la razón humana. Las personas humanas son los sujetos y destinatarios de la praxis de la razón; de modo tal que la pregunta por el ser humano es la pregunta por su posibilidad racional²⁵⁹. O, dicho de otro modo, es la pregunta por la posibilidad de su obrar racional orientado a fines. Con ello el “es” de la pregunta “¿qué *es* el ser humano?” se convierte en “¿qué *puede y debe ser* el ser humano?”. De este modo, la reflexión pragmática sobre el lenguaje se orienta desde su comienzo mismo por la posible finalidad racional implicada ya en el decir “yo”.

14. 6. Autodeterminación como ética del lenguaje

La consideración conjunta de las interpretaciones vistas posibilita orientarse por una visión comprensiva y unificadora de la filosofía de Kant a partir de la cual se subraya la primacía de la razón práctica para la comprensión de la filosofía de Kant en su intención directriz y articuladora y, con ello, la finalidad en la cual ordenar su argumentación respecto del lenguaje, en la cual, desde esta perspectiva, la *Antropología en sentido pragmático* tiene un papel central de mediación. La reflexión pragmática sobre el lenguaje muestra la amplitud de su alcance teórico cuando se la pone en conexión con la filosofía crítico-transcendental²⁶⁰. Esta conexión entre la filosofía crítico-transcendental y la reflexión sobre el ser humano es indicada por Kant del siguiente modo: “He aprendido de la *Crítica de la razón pura* que la filosofía no es algo así como una ciencia de las representaciones, conceptos e ideas, o una ciencia de todas las ciencias, o algo parecido, sino una ciencia del ser humano, de su representar, pensar y actuar; debe representar al ser humano en todas sus partes constitutivas, tal como es y cómo debe ser, tanto según sus determinaciones naturales, como también según la condición de su moralidad y su libertad. En esto la antigua filosofía le asignó al ser humano una posición en el mundo completamente equivocada, al hacerlo en éste una máquina que, como tal, tenía que depender completamente del mundo o de las cosas exteriores y de las circunstancias; hizo pues del ser humano casi una parte meramente *pasiva* del mundo. Entonces apareció la *Crítica de la razón* y le asignó al ser humano en el mundo una existencia enteramente *activa*. El ser humano mismo es originariamente creador de todas sus representaciones y conceptos y debe ser el único autor de todas sus acciones”²⁶¹.

En el enfoque básico del papel del ser humano según esta autointerpretación de la *Crítica de la razón pura* se halla pues, precisamente, la idea directriz de la antropología pragmática: mientras el conocimiento fisiológico del ser humano se dirige a la investigación de lo que la naturaleza hace del ser humano, el pragmático a lo que el ser humano, “como ente que actúa libremente, hace [*macht*] o puede [*kann*] y debe [*soll*] hacer de sí mismo” (*Antropología*, EA VII, 119). La idea directriz de la antropología pragmática se articula, pues,

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 269.

²⁶⁰ Recordemos la tendencia integradora entre la labor en las lecciones y la elaboración de la obra crítica que indica el primer pasaje de Kant citado al comienzo de este trabajo. Sin pretender ir más allá e implicar otras cuestiones, esto parece aplicarse bastante bien al caso del tema y problema de una filosofía del lenguaje, tal como lo confirma la perspectiva de Ruffing.

²⁶¹ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, EA VII, 69-70.

de un triple modo o en tres niveles²⁶². El correspondiente a los comportamientos que pueden ser observados, clasificados y, tal vez, explicados por la psicología empírica. El segundo nivel, el específicamente pragmático, tiene como objetivo central analizar “los fundamentos primeros de la posibilidad de la modificación de la naturaleza humana como tal”²⁶³; en este segundo nivel se presenta la idea tradicional de que el ser humano ha nacido para la acción. Mientras que en el tercer nivel, de acuerdo a lo que debe hacer el ser humano, se considera la destinación o vocación (*Bestimmung*) del ser humano; es decir, por contraposición al resto de la naturaleza, se considera al ser humano (la humanidad como un todo) en tanto está destinado a perfeccionarse a sí mismo. En esta *conjunción entre lo que el ser humano hace, puede y debe hacer de sí mismo radica el núcleo teórico de la reflexión pragmática sobre el lenguaje*. Por ello, ejercer la facultad de designar, p. ej. hablar o decir, es un caso de la condición más general, según la cual, *hacer hace posible decir*. Escribe Kant en una carta a Jacob Beck: “Sólo podemos comprender y comunicar a los otros aquello que nosotros mismos podemos hacer. Pues no podemos percibir la síntesis como dada, sino que nosotros mismos debemos hacerla, nosotros debemos sintetizar, si algo debe ser comprendido por nosotros como sintetizado. Sólo con vistas a esta síntesis podemos comunicarnos entre nosotros.”²⁶⁴. También la posibilidad de designar y de hablar, pues, se constituyen como realizaciones de la espontaneidad o autoactividad.

R. Brandt, de modo convergente a las interpretaciones recién vistas, sostiene que la idea de la autodeterminación (*Selbstbestimmung*) del ser humano es la clave para la comprensión de la filosofía de Kant como un todo²⁶⁵. Según esta perspectiva, el ser humano, como individuo o como especie, está destinado, por la naturaleza y por su razón a la autodeterminación. Según Brandt, Kant mismo no proyectó su sistema a partir de la idea de la autodeterminación, pero la representación de la destinación del ser humano a la autodeterminación es el motivo conductor rector de su obra filosófica, siempre diferente y en permanente reforma, pero constantemente orientada por este motivo unificador, el cual es identificado en forma más general, también aquí según la expresión ya empelada, como el “primado de lo práctico”²⁶⁶. A la luz de esta convergencia de interpretación por parte de R. Brandt, O. Höffe, J. Simon y D. Sturma la reflexión antropológico-pragmática se inscribe en, y contribuye a, la idea de filosofía, tal como señala el pasaje arriba visto de *El conflicto de las facultades*, como ciencia del ser humano, de lo que éste *es y debe ser*. Según esta idea orientadora de la filosofía kantiana en su conjunto, la reflexión de la *Antropología en sentido pragmático* adquiere la dimensión filosófica que queda indicada en la afirmación que prosigue en el texto del *El conflicto de las facultades*: “Aquel ‘es’ y este ‘debe’ conducen a dos destinaciones (*Bestimmungen*) en el ser humano totalmente diferentes”²⁶⁷. Estas dos determinaciones, destinaciones o vocaciones, del ser humano se corresponden con las dos diferentes partes que lo constituyen; compuestas, por un lado, por la sensibilidad y el entendimiento y, por otro, por la razón y el querer libre; “En la naturaleza todo ‘es’, en ella no puede hablarse de ‘debe’”²⁶⁸. La sensibilidad y el entendimiento están determinados a la naturaleza, pertenecen al mundo terreno y se dirigen siempre a determinar lo que es y cómo lo es. La razón, por su parte, no se halla destinada a la naturaleza, quiere y tiende a lo suprasensible; mientras que la voluntad libre, al consistir en la independencia de las cosas

²⁶² Según explica Reinhardt Brandt en: Reinhardt Brandt “The Guiding Idea of Kant’s Anthropology and the Vocation of the Human Being”, en Brian Jacobs –Patrick Kain (Eds.), *Essays on Kant’s Anthropology*, Cambridge · Nueva York, Cambridge UP, 2003, pp. 89-93.

²⁶³ Carta a Marcus Herz de 1773, Immanuel Kant, *Briefwechsel*, EA X, 145.

²⁶⁴ Carta a Beck 1. 7. 1794, Immanuel Kant, *Briefwechsel*, EA XI, 496.

²⁶⁵ Reinhardt Brandt, “Die Bestimmung des Menschen bei Kant als Zentrum der Kantischen Philosophie”, en Jürgen Stolzenberg (Ed.), *Kant in der Gegenwart*, Berlín – Nueva York, W. de Gruyter, 2007, pp. 17- 49.

²⁶⁶ Reinhardt Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, F. Meiner, Hamburgo, 2007, p. 7.

²⁶⁷ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, EA VII, 70.

²⁶⁸ *Ibíd.*

exteriores, tampoco puede pertenecer a la naturaleza. La destinación humana, en consecuencia, se dirige, pues a “otro mundo que no conocemos, un reino de la moral”²⁶⁹.

Esta interpretación, desarrollada de manera diferente, pero convergente en aspectos centrales, por R. Brandt, O. Höffe, J. Simon y D. Sturma, comprensiva e integradora de la filosofía de Kant, ofrece, pues, una perspectiva desde donde desarrollar el posible alcance de la reflexión de Kant sobre el lenguaje. Ella permite sostener que la reflexión explícita de Kant sobre el lenguaje se inscribe en las determinaciones teóricas centrales de su filosofía. Así, *la posibilidad de la síntesis es la condición de la acción de designar y producir signos y lenguas y que el símbolo es el empleo de estas capacidades orientado a lo suprasensible en sentido práctico-moral*. De este modo, la facultad de designar establece la condición del lenguaje como facultad en el contexto de la acción y el símbolo representa la concepción teórica, propia y claramente explícita, que comprende, entre otras formas, la de simbolizar, la cual es un posible empleo de la facultad de lenguaje. Desde la perspectiva de la filosofía crítico-transcendental, y más aún, desde su posterior continuidad doctrinal: la “simbolización de un concepto” tiene lugar respecto de los “conceptos de lo suprasensible”, los cuales “no pueden propiamente ser exhibidos ni pueden ser dados en ninguna experiencia, pero pertenecen sin embargo necesariamente a un conocimiento, aunque éste sea posible meramente como *conocimiento práctico* [DL]”²⁷⁰.

En la concepción del *lenguaje* (orientada por la primacía de la razón práctica en el marco de la acción orientada a fines y del símbolo) *en tanto éste representa el interés por, y la orientación a, lo suprasensible de la razón humana*, se halla pues la determinación orientadora de la filosofía del lenguaje *en* Kant. Ésta fundamentalmente designa la posición filosófica, así identificada, que anima, orienta y unifica la reflexión kantiana sobre el lenguaje y constituye un punto de partida para la evaluación del lugar y valor del lenguaje en la filosofía de Kant, para el análisis de la incidencia de su filosofía en la filosofía del lenguaje y para la comparación y contraste con las posiciones posteriores.

²⁶⁹ *Ibíd.*

²⁷⁰ Immanuel Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, EA XX, p. 279s.

15. Bibliografía

15. 1. Obras de Kant

Kant's gesammelte Schriften, Real Academia de las Ciencias de Prusia y sus sucesores (Eds.), 29 vols., Berlín, W. de Gruyter, 1900 y ss.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, F. Meiner, 1956.

Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburgo, F. Meiner, 1974.

Versiones en castellano

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, (Trad. M. Caimi), México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2009.

Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, (Trad. M. García Morente), Madrid, V. Suárez, 1958.

Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar* (Trad. P. Oyarzún), Caracas, Monte Ávila 1992.

Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, (Trad. Mario Caimi), Buenos Aires, Losada, 2009.

Kant, Immanuel, *Lógica. Un manual de lecciones*, (Trad. María Jesús Vázquez Lobeiras) Madrid, Akal, 2000.

15. 2. Abreviaturas de las obras de Kant empleadas

EA = Edición de la Academia

Kant's gesammelte Schriften, Real Academia de las Ciencias de Prusia y sus sucesores (Eds.), 29 vols., Berlín, W. de Gruyter, 1900 y ss.

Las notas manuscritas de Kant editadas póstumamente y las cartas se citan según la edición de la Academia; las notas son identificadas por medio de R y las cartas de Kant por el destinatario y la fecha.

Investigación = *Investigación sobre la distinción de los principios de la Teología y de la Moral*

Kant, Immanuel, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, EA II, 273-301.

CRP = *Crítica de la razón pura*

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, F. Meiner, Hamburgo, 1956.

Se cita según es usual la edición original de 1787 (B). Pasajes que sólo se hallan en la primera edición se citan según la edición de 1781 (A). Cito la traducción de M. Caimi intercalando los términos en alemán entre corchetes.

CFJ = *Crítica de la facultad de juzgar*

Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, 2^o ed (1799), Hamburgo, F. Meiner, 1974.

Antropología = *Antropología en sentido pragmático*

Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, EA VII, 117-333. Cito la traducción de M. Caimi intercalando los términos en alemán entre corchetes.

Lógica = *Lógica. Un manual de lecciones*

Kant, Immanuel, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hg. v. G. B. Jäsche, EA IX, 1-150

Cuando no se menciona el traductor, las versiones son propias. “[...]” indica una interpolación mía en el texto

15. 3. Bibliografía empleada referida a Kant

- Baumanns, Peter, *Kants Philosophie der Erkenntnis*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1997.
- Bird, Graham, *The Revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Chicago and La Salle, Illinois USA, Open Court, 2006.
- Bird, Graham (Ed.), *A Companion to Kant*, Oxford, Blackwell, 2010.
- Brandt, Reinhardt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Hamburgo, F. Meiner, 1999.
- Brandt, Reinhardt, “Die Bestimmung des Menschen bei Kant als Zentrum der Kantischen Philosophie”, en Stolzenberg, Jürgen (Ed.), *Kant in der Gegenwart*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2007, pp. 17-49.
- Brandt, Reinhardt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburgo, F. Meiner, 2007.
- Caimi, Mario, *Kant's B Deduction*, Reino Unido, Cambridge Scholars, 2014.
- Carvajal Cordon, Julián, “El lenguaje como problema filosófico y Crítica del Juicio”, en Rodríguez Aramayo Roberto - Vilar, Gerard (Eds.), *En la cumbre del criticismo*, Barcelona - México, Ánthropos / Universidad Autónoma Metropolitana / Centro de Documentación Kantiana, 1992, pp. 46-77.
- Falduto, Antonino - Klemme, Heiner, “Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie”, en Rölli, Marc (Ed.), *Fines Hominis?*, Transcript, Bielefeld, 2015, pp. 17-32.
- Heidemann, Dieter – Engelhard, Kristina (Eds.), *Warum Kant heute?*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2003.
- Heinrichs, Johannes, *Die Logik der Vernunftkritik: Kants Kategorienlehre in ihrer aktuellen Bedeutung*, Tubinga, Francke, 1986.
- Höffe, Otfried, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. Munich, C.H.Beck, 2004.
- Höffe, Otfried (Ed.) *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlín, Akademie Verlag, 2008.
- Kaulbach, Friederich, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlín – Nueva York, W. de Gruyter, 1978.
- Kaulbach, Friederich, *Immanuel Kant*, Berlín – Nueva York, W. de Gruyter, 1982.
- Kemp Smith, Norman, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Londres, (2º ed. 1923); Nueva York, reimpression New York Humanities Press, 1962.
- Jacobs, Brian – Kain, Patrick (Eds), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, Cambridge UP, 2003.
- Hanna Robert, *Kant, Science, and Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- Lamacchia, Ada, “Sprachphilosophische Erwägungen zur Funktion von Signum und Symbolum in Kants kritischer Philosophie”, en Lewis White Beck (Ed.), *Proceedings of the Third International Kant-Congress*, Dordrecht, Reidel, 1972, pp. 376-394.
- Lamacchia, Ada, “La »Cognitio Symbolicæ«: un problema de la hermenéutica kantiana”, *Cuadernos de filosofía*, 20, 1973, pp. 371-411.
- Lamachia, Ada, “Transzendente und logische Topik”, en Funke, Gerhard - Koppe, Joachim (Eds.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1974*, I, Berlín – Nueva York, W. de Gruyter, 1975, pp. 116-139.
- LaRocca, Claudio, *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa, Ets, 1999.
- Lenk, Hans – Wiehl, Reiner (Eds.), *Kant Today – Kant aujourd'hui – Kant heute*, Berlín – Londres, LIT, 2006.
- Louden, Robert, *Kant's Human Being. Essays on his theory of human nature*, Oxford, Oxford UP, 2011.
- Lütterfelds, Wilhelm, “Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie”, en Heidemann, Dieter – Engelhard, Kristina (Eds.), *Warum Kant heute?*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, pp. 150-176.
- Markis, Dieter, “Das Problem der Sprache bei Kant”, en Brigitte Scheer - Günther Wohlfart (Eds.), *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1982, pp. 110-154.

- Mohr, Georg –Willaschek, Marcus (Eds.), *Klassiker Auslegen: Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, Akademie Verlag, 1998.
- Müller, Ulrich, “Objektivität und Fiktionalität”, *Kant-Studien*, 77, 1986, pp. 203-223.
- Natterer, Paul, *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2003.
- Pinder, Tillmann, “Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis”, *Kant-Studien*, 77, 1986, pp. 1-40.
- Rescher, Nicholas, *Kant and the Reach of Reason*, U.S.A, Cambridge UP, 2000.
- Riedel, Manfred. *Urteilkraft und Vernunft*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1989.
- Rohs, Peter: “Die Disziplin der reinen Vernunft, 1. Abschnitt (A 707/B 735–A 738/B 766)”, en Mohr, Georg – Willaschek, Marcus (Eds.), *Klassiker Auslegen: Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin. 1998, pp. 547–569.
- Rosales, Alberto, *Sein und Subjektivität bei Kant*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2000.
- Schönrich, Gerhard, *Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1981.
- Simon, Josef, “Immanuel Kant”, en Borsche, Tillman (Ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, Munich, C.H. Beck, 1996, pp. 233-256.
- Simon, Josef, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2003.
- Stolzenberg, Jürgen (Ed.), *Kant in der Gegenwart*, Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2007.
- Strawson, Peter, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, Methuen, 1966. Ed. cast.: *Los límites del sentido*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- Sturma, Dieter, “Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person”, en Dieter Heidemann –Kristina Engelhard (Eds.), *Warum Kant heute?*, Berlin - New York, W. de Gruyter, 2003, pp. 264-285
- Villers, Jürgen, *Kant und das Problem der Sprache*, Constanza, Verlag am Hockgraben, 1997.
- Williams, Terence Ch., *Kant's Philosophy of Language, Chomskyan Linguistics and Its Kantian Roots*, USA, E. Mellen Press, 1993.
- Westphal, Kenneth, *Kant's Transcendental Proof of Realism*, Cambridge - Nueva York, Cambridge UP, 2004.
- Wolff - Metternich, Brigitta - Sophie von, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals*, Berlin - New - York, W. de Gruyter, 1995.

15. 4. Bibliografía empleada: la filosofía posterior a Kant

- Abel, Günther, *Sprache – Zeichen - Interpretation*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1999.
- Apel, Karl Otto, *Transformation der Philosophie (I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik; II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft)*, Francfort del Meno, Suhrkamp, (1973) 1976. Ed. cast.: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985.
- Apel, Karl Otto, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1975. Ed. cast.: *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid, Visor, 1998.
- Bar Hyllel, Yehoshua, “Husserl's Conception of a Purely Logical Grammar”, en: Mohanty Jitendra, (Ed.), *Edmund Husserl's "Logical Investigations"*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977. [1956], pp. 128-136.
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1953.
- Coffa, Juan Alberto, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap—To the Vienna Station*, Linda Wessels (Ed.), Londres - Nueva York, Cambridge UP, 1991.
- Chomsky, Noam, *Cartesian Linguistics*, Harper and Row, Nueva York, 1966. Ed. cast.: *Lingüística cartesiana*, Madrid, Gredos. 1972.
- Dascal, Marcelo – Gerhardus, Dietfried – Lorenz, Kuno (Eds.), *Sprachphilosophie - Philosophy of Language - La philosophie du langage*, Teilband I, Berlin - New York, W. de Gruyter, 1992.
- Dummett, Michael, *Frege. Philosophy of Language*, 2º, Londres, Duckworth, 1981.
- Foucault, Michel, “Introduction à l' *Anthropologie*”, en Kant, Emmanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, París, Vrin, 2008, pp. 11-79.

- Gadamer, Hans Georg, *Wahrheit und Methode*, 3ª., Tubinga, J. B. Mohr, 1972.
- Gaskin, Richard (Ed.), *Grammar in early Twentieth Century Philosophy*, Londres – Nueva York Routledge, 2001.
- Geier, Manfred, “Linguistisches Apriori und angeborene Ideen”, *Kant-Studien*, 72, 1981, pp. 68-87.
- Haack, Susan. “La legitimidad de la metafísica: el legado de Kant a Peirce y el de Peirce a la filosofía de nuestros días”, *Anuario Filosófico* XL/2 (2007), pp. 471-492.
- Hanna, Robert, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford, Clarendon - Oxford UP, 2001.
- Hanna Robert, “Kant in the Twentieth Century”, en Moran, Dermot (Ed.), *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, Londres - Nueva York, Routledge, 2008, pp. 149-203.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe 2), Francfort, V. Klostermann, [1927] 1977. Ed. cast.: *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2003. *El ser y el tiempo*, 3ª ed. trad. José Gaos, México, F.C.E., 1968.
- Herrmann, Friederich W. von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom “Sein und Zeit” I*, Francfort del Meno, Klostermann, 1987.
- *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom “Sein und Zeit” II*, Francfort del Meno, Klostermann, 2005.
- *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom “Sein und Zeit” III*, Francfort del Meno, Klostermann, 2008.
- Hünefeldt, Thomas, *Peirces Dekonstruktion der Transzendentalphilosophie in eine phänomenologische Semiotik*, Wurzburg, Königshausen & Neumann, 2002.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen II,1, Gesammelte Schriften* 3, Hamburgo, F. Meiner, [1901] 1992.
- Husserl, Edmund, *Formale und transzendente Logik, Gesammelte Schriften* 7, Hamburgo, F. Meiner, [1929] 1992.
- Kusch, M. *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium*, The Netherlands, Springer, 1989.
- Lohmar, Dieter, *Edmund Husserls “Formale und transzendente Logik”*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.
- Malpas, Jeff (Ed), *From Kant to Davidson: Philosophy and the idea of the transcendental*, Londres - Nueva York, Routledge, 2003.
- Misak, Cheryl, *The Cambridge Companion to Peirce*, U.S.A, Cambridge UP, 2004.
- Mohanty Jitendra, (Ed.), *Edmund Husserl’s “Logical Investigations”*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.
- Mohanty Jitendra, *Husserl and Frege*, Bloomington, Indiana UP, 1982.
- Mohanty, Jitendra, “Kant and Husserl”, *Husserl Studies*, 13, 1996, pp. 19-30.
- Peckahus, Volker, “Kantianer oder Neukantianer? Über die Schwierigkeiten, Frege der Philosophie seiner Zeit zuzuordnen”, en Gabriel Gottfried - Dathe Uwe (Eds.), *Gottlob Frege — Werk und Wirkung. Mit den unveröffentlichten Vorschlägen für ein Wahlgesetz von Gottlob Frege*, Paderborn, Mentis, 2000, pp. 191–209.
- Perconti, Pietro, *Kantian Linguistics. Theories of Mental Representation and the Linguistic Transformation of Kantism*, Munster, Nodus, 1999.
- Prauss, Gerold, *Die Welt und wir* (Band I/1: *Sprache - Subjekt - Zeit*), Stuttgart, J. B. Metzler, 1990.
- Rohs, Peter, “Was sind Bedeutungen?”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 10, 1985, pp. 1-26.
- Rorty, Richard (Ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1967. Ed. cast.: *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990. (Traducción parcial de la obra).
- Seebohm, Thomas, “Der systematische Ort der Herderschen Metakritik”, *Kant-Studien*, 63, 1972, pp. 59-73.
- Short, Thomas L, *Peirce’s Theory of Signs*, Cambridge UP, Cambridge, 2007.

Simon, Josef, "Aspectos lingüístico-filosóficos de la historia de la filosofía moderna", en Simon, Josef (Ed.), *Aspectos y problemas de la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Alfa, 1977, pp. 7-86.

Stenius, Eric, *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought*, Oxford, Blackwell, 1960.

Todorov, Tzvetan, *Théories du Symbole*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin - Nueva York, W. de Gruyter, 1970