

Nota sobre el *Tractatus* y la filosofía crítica



Alberto Moretti

Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Sadaf,
Argentina

Recibido el 15/07/2024. Aprobado el 04/09/2024

Resumen

Este artículo explora la influencia de la *Crítica de la razón pura* de Kant en la actitud intelectual que surgió a finales del siglo XIX, que destacó la centralidad del análisis en la filosofía. Los fundadores de este movimiento, como Frege, Russell y Moore, conocían la obra de Kant y la consideraron en sus reflexiones, especialmente en oposición al hegelianismo británico. Aunque el término "análisis" fue aplicado posteriormente a esta disposición intelectual, ésta surgió en un contexto europeo neokantiano. Una de las obras más influyentes de la filosofía analítica temprana, el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, está estrechamente vinculada con la filosofía crítica de Kant, a pesar del inesperado trasfondo de su autor, un ingeniero excéntrico y talentoso. La amplia literatura analítica desde la década de 1960 ha estudiado las conexiones entre el idealismo trascendental y las reflexiones de Wittgenstein en el *Tractatus* y sus pensamientos posteriores. Esta nota ofrece una breve ilustración de algunas observaciones que vinculan el *Tractatus* con la primera *Crítica* de Kant.

Palabras clave: *Tractatus Logico-Philosophicus* - Wittgenstein - Kant - *Crítica de la razón pura*

Note on the *Tractatus* and Critical Philosophy

Abstract

This paper explores the influence of Kant's *Critique of Pure Reason* on the intellectual attitude that emerged in late 19th-century philosophy, which emphasized the centrality of analysis. Founders of this movement, such as Frege, Russell, and Moore, were familiar with Kant's work and considered it in their reflections, especially in opposition to British Hegelianism. Although the term "analysis" was later applied to this intellectual disposition, it arose in a neo-Kantian European context. One of the most influential works from early analytic philosophy, Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*, is closely linked to Kant's critical philosophy, despite the unexpected background of its author, an eccentric and talented engineer. The extensive analytical literature since the 1960s has studied the connections between transcendental idealism and Wittgenstein's



reflections in the *Tractatus* and his later thoughts. This note provides a brief illustration of some observations linking the *Tractatus* with Kant's first *Critique*.

Keywords: *Tractatus Logico-Philosophicus* - Wittgenstein - Kant - *Critique of Pure Reason*

Los iniciadores más influyentes (Frege, Russell, Moore) de la actitud intelectual que hacia fines del siglo XIX reivindicó la centralidad del análisis para la reflexión filosófica, conocían la *Crítica de la razón pura* (en el sentido de “conocer” que sea apropiado en estos casos) y la tuvieron en cuenta en sus reflexiones. Fue por oposición al hegelianismo británico que el concepto de análisis resultó posteriormente elegido (por sus historiadores u opositores más que por sus iniciadores) para nombrar esa disposición intelectual que surgía, sin embargo, en un ambiente europeo neokantiano. No sorprende entonces que una de las obras más influyentes producidas por los analíticos de las primeras décadas, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, fuera visto –y lo sea aún– estrechamente vinculado con la filosofía crítica de Kant. Aunque resulte algo inesperado que su autor haya sido un excéntrico, talentoso y obsesivo ingeniero tempranamente interesado en los fundamentos de la matemática y muy poco entrenado en el estudio académico de la filosofía y de su historia.

Es profusa la bibliografía analítica iniciada en los años sesenta del siglo pasado que estudia los nexos entre el idealismo trascendental y las reflexiones de Wittgenstein en el *Tractatus* e, incluso, en sus pensamientos ulteriores.¹ En esta nota sólo voy a referirme, a modo de ilustración, a unas pocas observaciones que vinculan ese tratado con la primera *Crítica* kantiana.

I

No es adecuado ver el asunto del *Tractatus* como el delineamiento de una filosofía del lenguaje. Evitando ese enfoque se eluden muchas críticas obvias derivadas de la “omisión” de los diversos fines que pueden perseguirse con el habla además de la expresión del conocimiento, los diversos “juegos de lenguaje” suele decirse después de que el autor del *Tractatus* tomara en cuenta esa diversidad para iniciar un proyecto diferente del tractariano. Es más apropiado ver esa obra como un tratamiento de los temas, perplejidades y problemas generales de la filosofía, en especial de la ontología y la ética, a partir de la comprensión del lenguaje en que se expresan.

Es oportuno verlo, por ejemplo y en primer lugar, como un intento de pensar la estructura de lo que es, o caracterizar las posibilidades de decir y conocer lingüísticamente lo que es, o la manera de decir o acceder al ser de lo que es, o pensar asombros de esta estirpe mediante la comprensión del lenguaje con que se intenta hablar de ellos, en medio de ellos. Determinar los límites de estas búsquedas o, tal vez, admitir su plena vanidad. Se trata entonces de un propósito “clásico” y con un abordaje semántico antiguo, pero tácito, que comenzaba a explicitarse en el ambiente de quienes después serían “los analíticos”.

En tal empeño, teniendo en vista la historia canónica de la filosofía (la europea u “occidental” al menos) parece claro que el tipo de lenguaje a considerar –y a la vez

¹ En pocas páginas no caben largas listas que, por otra parte, pueden recabarse fácilmente en redes virtuales. Los capítulos de la reciente compilación de Pier (2023) ofrecen un ilustrativo panorama bibliográfico.

emplear— iba a ser el enunciativo. Es decir, el involucrado en la práctica de producir oraciones de las que quepa aseverarlas o rechazarlas, creerlas o no creerlas, generalmente en términos de verdad o no verdad. De este modo, críticas habituales (como muchas de las atribuidas al Wittgenstein posterior) acerca de las deficiencias de la llamada “teoría pictórica” del lenguaje perfecto no son pertinentes. Y otras que no lo parecieron parecerán pertinentes, como las que se basen en la importancia de no confundir, sin buenos argumentos explícitos, “enunciar” con “enunciar lo contingente” o con “enunciar lo contingente tematizado por las ciencias empíricas”; o las que lamenten la predominancia del sustantivo “pensamiento” sobre el verbo “pensar”.

Desde este punto de vista, el asunto del *Tractatus*, por influencia de Russell (e indirectamente de Frege y Aristóteles) empieza por ser el de la relación conceptual entre la estructura de la realidad y la lógica ínsita en el lenguaje con que intentamos conocerla o, al menos, decirlo o pensarlo. O, con reminiscencias kantianas, el asunto de las condiciones y límites del lenguaje con que pretendemos decir lo que es y con que también pretendemos decir cómo es posible que lo digamos, en caso de que estemos seguros de poder decir lo que es. Con jerga ajena: rondan dos asuntos, uno óntico (ciencia empírica) y otro ontológico (filosofía). El tema tractariano empieza de ese modo para concluir con algo parecido a esto: podemos decir y conocer nuestra realidad porque el concepto de nuestra realidad está parcialmente determinado por la lógica de nuestro hablar enunciativo (que es cifra de nuestro pensar lo real) y en consecuencia la estructura de nuestra realidad debe satisfacer esa lógica. Pero, precisamente porque esta determinación del habla y de aquello acerca de lo cual se habla depende de la lógica, no podemos conocer ni decir la lógica de nuestro lenguaje ni, por ende, dar sentido a la presunta conclusión que acabamos de enunciar, en los únicos sentidos de “decir” y “conocer” que poseemos. A menos que admitamos un modo de comprender o pensar, un logos, diferente del que otorga conocimiento empírico. Un modo análogo diría, presumiblemente, algún escolástico. La lógica, que constituye la condición de posibilidad conceptual, no empírica, del conocimiento y de aquello que puede conocerse no es cognoscible ni decible. Sólo es decible lo que efectivamente es, no su posibilidad, ésta se muestra en nuestro decir lo decible.

Se oye un eco del viejo principio medieval *ab esse ad posse valet illatio*, la posibilidad de lo que es (de lo real en general y del conocer en particular) se ve en que lo hay, se ve en la experiencia de los entes y del conocerlos. De modo que, si creemos que hay conocimiento del mundo, hemos de creer que ese conocimiento es posible, y así quedamos a un paso de preguntar ¿cómo es posible? Y, más riesgosamente, ¿qué lo hace posible? Pero, a diferencia de aquel apotegma, en el *Tractatus* no hay relación inferencial entre ellos, porque las relaciones inferenciales sólo son proyecciones de los nexos entre hechos complejos, nexos fácticos enteramente determinados por la índole de los entes simples que los componen, pero las meras posibilidades no son hechos del mundo (son, por así mal-decir, los “hechos” de la lógica, pertenecen al ámbito de lo necesario, no de lo contingente). Las condiciones conceptuales de la posibilidad de Z no pueden ser condiciones empíricas, es decir: no hay ‘algo’ que sea ‘aquello’ que hace conceptualmente posible Z.

Mas aún, a diferencia de los medievales y de Kant, en el *Tractatus* “Z es posible” se sigue de “Existe Z” sólo en tanto esta presunta inferencia es un sinsentido que, de algún modo inefable, permite que cuando legítimamente creemos que existe Z podamos ver que Z es posible. Vista así la posibilidad de Z, tampoco de ‘Es posible que Z’ se sigue ‘Existe un X que hace posible Z’, tanto si ese fantasmal X se considerase causa empírica (naturalismo), cuanto si se lo tomara como ente trascendente (escolástica) o como condicionante trascendental (Kant). La posibilidad de Z es condición de la realidad de Z en un sentido de “condición” diferente del que interviene cuando se dice que la presencia de oxígeno es condición de la respiración animal. El viejo deseo de cerrar

la serie de condiciones reales, de alcanzar el absoluto de su totalidad, se cumple fuera del ámbito de la experiencia.² Pero si, como en el *Tractatus*, ese ámbito se agota en el modo de pensar que conduce a las ciencias empíricas (naturales y sociales), fuera de ellas espera el silencio. Y así sería, tractarianamente, aún si se aceptara un ámbito experiencial más amplio que legitimara, por ejemplo, la discusión sobre valores.³ Porque no puede experimentarse el límite de lo experimentable. Claro que si de la totalidad de lo que es, nada puede ser dicho (ni siquiera esto) ¿qué la distingue de la nada? y ¿cómo entonces no decir (el sinsentido amigable de) que la nada antecede originariamente a la negación predicativa? El *Tractatus*, desde luego, no hace preguntas que alega no pueden serlo. A lo sumo, siguiendo el rastro de la *Conceptografía* de Frege, traduciría la situación en términos de hechos sintácticos: “posibilidad” es un operador lógico, no un predicado, y todos los llamados “signos lógicos” carecen de referencia. La reificación de las posibilidades es un sinsentido. Ergo: no puede haber oraciones genuinas sobre posibilidades. Son oraciones genuinas sólo las oraciones cuya mera comprensión no baste para determinar si son verdaderas o no lo son. En el mundo nada hay que sea *a priori*.

Además, cuando tractarianamente logramos *ver* la lógica de nuestro lenguaje (del lenguaje dirigido a conocer, diría Kant, pero el *Tractatus* es drástico: de nuestro lenguaje simpliciter), es decir, cuando vemos los límites de lo que podemos decir con sentido, vemos también que los problemas filosóficos clásicos (de la ontología, la ética, la estética, la gnoseología, ...) son pseudo problemas. No porque pretendan referirse a cosas o hechos que no pueden manifestarse sensorialmente de modo intersubjetivamente accesible en medida suficiente, y por lo cual no podemos conocerlas. Si sólo fuera este el obstáculo, quedaría la posibilidad kantiana de que debamos postularlas para hacer racional la conversación sobre justificación y responsabilidad de nuestras acciones y de los motivos que las guían. El límite es peor, son pseudo-problemas porque sus respuestas tomarían formas sintácticas carentes de sentido. Algunos sinsentidos, como las proposiciones principales del *Tractatus*, que pasan por ser solución al pseudo-problema de los límites del decir (y consecuentemente del conocer) tienen la virtud de ayudar a ver que aquello que las motivó era un pseudo-problema y así devuelven la calma. Una calma firme, porque se asienta en la superación de la ingenuidad que dio lugar al desasosiego metafísico. Pero no se contempla un refugio lógico semejante para las proposiciones éticas; habrán de ser las acciones *per se* las que muestren su valor ético a sus protagonistas. La consecuencia parece desoladora para la racionalidad o, al menos, para la intersubjetividad racional de lo que muchos consideran, junto con el autor del *Tractatus*, lo más importante de la vida humana.

II

De lo señalado, y respecto del conocer, se desprende una notoria diferencia entre el *Tractatus* y la *Crítica*: el tratado vienés niega la existencia de juicios sintéticos *a priori*. Sin embargo, esa diferencia se modera tomando en cuenta dos circunstancias conceptualmente previas. La primera reside en una diferencia en la concepción de la lógica formal y de su alcance. La segunda -presentada en §III- depende de la posibilidad de separar el requisito cognitivo de lo no conceptual dado en la experiencia, del problema de distinguir entre juicios explicativos y juicios ampliatorios en términos de la distinción lógica kantiana entre juicios analíticos y sintéticos.

2 Aunque algún moderno pueda haber que con ayuda de la matemática de Leibniz y Newton haya encontrado, en la infinitud cubierta por un solo paso de la tortuga de Zenón, una intuición propicia para el concepto de la totalidad de una serie infinita de condicionamientos.

3 Después de todo, las experiencias por las que llegamos a creer que la masa inercial de las partículas elementales depende del campo de Higgs parecen más esotéricas que las circunstancias que corrientemente nos hacen creer que la solidaridad es una actitud guiada por el bien.

1. La lógica formal como sintaxis pura

Cuando en 1911, por indicación de Frege, Wittgenstein fue a estudiar con Russell se encontró con el co-autor de *Principia Mathematica*. No con el profesor que, durante varios años, concibió la lógica como resultado de operaciones de substitución sintáctica preservadora del uso sistemático de los signos y, especialmente, del carácter oracional de las oraciones que los contienen. Aún cuando en *Principia Mathematica* la teoría de tipos, que reemplazó aquel intento anterior, oscilaba entre una interpretación realista y otra nominalista, Wittgenstein no pudo aceptarla, regresó al enfoque sintacticista y, claro, lo radicalizó.

Sostuvo que las reglas de substitución no necesitan ser enunciadas cuando se las entiende como prácticas constituyentes del uso legítimo de los signos. La formulación de los principios lógicos como operaciones recursivas sintácticas es sólo un expediente prescindible que, en los lenguajes imperfectos, ayuda a ver que los vínculos lógicos, necesarios, están implícitos en las estructuras sintácticas oracionales. Mas aún, las estructuras legítimas oracionales están implícitas en las posibilidades de concatenación que transforman meros signos simples en símbolos. Posibilidades éstas que se manifiestan en el uso sistemático de los símbolos. Un lenguaje (un simbolismo) es lógicamente correcto cuando no permite construir concatenaciones de signos carentes de sentido, es decir, estructuras sintácticas que provocan pseudo-problemas, en particular, los problemas filosóficos de la metafísica clásica. Ya aquí el concepto de uso legítimo de los signos lingüísticos (enraizado en el trabajo de Frege) empieza a jugar un papel decisivo en la explicación del concepto de significado. Esta maniobra no otorga función lógica explícita a conceptos semánticos como los de referencia y verdad, ni a conceptos pragmáticos como los de emisor, contexto e intención referencial. Sin embargo, veremos que a diferencia del tratamiento russelliano, en el *Tractatus* el yo enunciadador reaparece, aunque no con el carácter empírico que tienen los signos y las concatenaciones de signos que componen los enunciados.

Una tesis crucial para lo que sigue es la que sostiene la bipolaridad proposicional (sólo al final del tratado se deberá ver que ni lo que sigue, ni nada como lo que sigue, puede ser una tesis): toda proposición acerca de lo que es debe ser posiblemente verdadera y posiblemente falsa. Según esta posición la única verdad es la verdad contingente, no hay verdades necesarias ni falsedades necesarias. Y cuando se piensa que lo *a priori* implica lo necesario, también quedan eliminadas las verdades *a priori*, sean analíticas o sintéticas. El pecado de las presuntas verdades y falsedades necesarias parece residir en que son incapaces de seleccionar un mundo particular perteneciente a la totalidad de los mundos posibles “anidados” en el espacio dispuesto por lo lógico. Pues unas pretenden valer en todos ellos y otras en ninguno, todas son incapaces de identificar el mundo real, el mundo de lo que es, el mundo que queremos conocer y en el que queremos justificar nuestras acciones. Si decir es siempre querer decir verdades sobre lo que es, y lo que es no es necesario, entonces nada verdadero puede decirse sobre la posibilidad de lo que es. Ni sobre lo necesario, el espacio lógico donde se da la posibilidad de lo que es.

2. La lógica formal como lógica constituyente

En su *Conceptografía* de 1879, Frege hace pensable la inducción matemática como operación puramente lógica, independiente, en particular, de toda intuición acerca de órdenes seriales. Esto, junto con la posibilidad edificada por Russell y Whitehead (aunque no contemplada por Frege) de recuperar lógicamente los teoremas geométricos, permite *construir a priori* los órdenes temporal y espacial sin requerir formas *a priori* de la sensibilidad. De esta manera, la estructura *a priori* de las oraciones que pueden ser verdaderas y pueden ser falsas no necesita depender de ninguna facultad *a priori* receptiva *especial*; sólo depende del *a priori* lógico. Esto abre la posibilidad de eliminar la facultad imaginativa del entendimiento, por la cual éste actúa sobre la

unificación témporoespacial provista por aquellas formas puras no categoriales cuando se aplican a lo múltiple dado en las sensaciones, prefigurando empíricamente un objeto, produciendo una imagen. Al cabo, la esquematización de las categorías (que completa el nexo *a priori* entre entendimiento y sensibilidad disponiendo, según el *a priori* del tiempo, la regla *a priori* que hace caer la imagen bajo un concepto específico que responde a una categoría en particular) se reemplaza por la construcción puramente lógico-formal de órdenes temporales y espaciales. Véase, sin embargo, que lo resultante es una ampliación formal de la lógica formal. La lógica formal es la lógica del mero pensar, pero los órdenes temporales y espaciales no son derivados de los principios lógico-formales, son contruidos mediante ellos. Es esta construcción lógica *a priori* la que se presenta para ocupar el lugar de la estética trascendental kantiana como constituyente *a priori* del objeto cognoscible.

Otro paso fundamental hacia esa trascendentalización de la lógica formal tractariana se da con la tesis de que la posibilidad de una proposición (posibilidad determinada por su forma lógica) coincide con la posibilidad de un hecho. Con lo cual, la forma lógica que determina que una concatenación de signos sea una proposición es, también, forma lógica de un hecho. Forma lógica del hecho que, de acontecer, funda la verdad de la proposición. El movimiento se complementa con un salto abrupto: la atribución de sentido proposicional sólo puede hacerse respecto de los enunciados dirigidos a expresar lo que es. Esos son los enunciados dirigidos a expresar hechos, no cosas. Las cosas son componentes de los hechos, se nombran, no se las dice, se dice de ellas.⁴

Hasta aquí sólo tenemos que la forma lógica del pensar es idéntica a la forma lógica del mundo, pero todavía no tenemos revolución copernicana. Esa identidad es compatible con que la forma lógica sea constituyente de nuestro pensar porque le es impuesta por la forma lógica constituyente del mundo (lo que haría de la constitución de nuestro pensar algo cognoscible y no una condición de lo cognoscible).

3. La constitución subjetiva *a priori* del mundo

El kantismo requiere alguna versión de la idea de que el objeto de conocimiento tiene una constitución *a priori* originada en el sujeto trascendental (la apercepción trascendental). Aquello (objetivo) que puede conocerse (hechos o cosas) necesariamente satisface ciertas leyes porque esas leyes son determinantes de la posibilidad (subjetiva) de que algo sea conocido. En consecuencia, la constitución del conocer es también la constitución de lo cognoscible. La deducción trascendental de las categorías es el lugar fundamental donde se explica cómo esto es posible. Dando así un paso crucial en la elaboración crítica de un concepto de conocer filosóficamente adecuado: la construcción -síntesis- del concepto de conocimiento *a priori*.⁵ Apoyándose en este concepto la Crítica puede salvar algo de la búsqueda racionalista de conocimiento irrefutable sobre el mundo, a la vez que cancela las aspiraciones que la metafísica había puesto en el *a priori* de la razón. Puede determinar que los temas generales de esa metafísica clásica conciernen a los fines de la acción racional en general y no son específicos de la acción de conocer en particular. Esta determinación de las condiciones de la posibilidad de conocer es equiparable a la determinación de sus límites, que es parte de la tarea tractariana del establecimiento de los límites del pensar humano mediante el establecimiento de los límites del decir humano.

⁴ Si decir siempre es (querer) decir lo que es, el nombrar no dice. La sintaxis del decir es la de la predicación. Correlativamente, la totalidad de lo que es (el mundo real) es la totalidad de los hechos posibles que acontecen. Las cosas nombrables se necesitan para construir el espacio de todos los hechos posibles, sin lo cual no puede haber contingencias como la del mundo real. Pero las formas de estas entidades simples no determinan *per se* este mundo real, ni ningún mundo posible en particular.

⁵ Para la conexión entre el método filosófico de la Crítica y las construcciones conceptuales derivadas de la "nueva" lógica véanse Caimi (2022) junto con Carnap (1950).

El *Tractatus* busca los límites del sentido del decir como si sólo el decir con ánimo de conocer fuera un decir genuino. Sus declaraciones, entonces, pueden ponerse en correspondencia con las tesis de la *Crítica*. Se ha señalado algunas veces que en la concepción tractariana del yo como límite del mundo y, por ende, como no siendo un componente de ningún hecho del mundo sino aquello que determina la forma de los hechos y así limita la totalidad de los hechos del mundo, se encuentra la pieza que juega el papel del sujeto trascendental kantiano. Cuando el vienés sostiene que los límites del lenguaje son los límites del lenguaje *que yo entiendo* restaura, frente a lo dicho, la función del acto de decir. Y al excluir del mundo empírico ese acto y a su actor, al afirmar que los límites de mi decir (que son los de mi lógica) remiten a los límites de mi mundo, piensa que ha ayudado a que se muestre que el mundo *es mi mundo*. Que el mundo, entonces, sólo puede tener la estructura *a priori* que tiene mi decir. Parece descaminado sugerir⁶ que esta sublimada aparición del sujeto, que dice con la intención de conocer, es innecesaria para la comprensión del nexo *a priori* entre pensamiento y realidad. Pensar que los pensamientos o sus encarnaciones sintácticas, per se, sin que medie intención alguna, mantengan vínculos necesarios con entes que no son pensamientos u oraciones no basta para sostener ese nexo.

El rector del *Tractatus* permite hablar de hechos, pero no de la totalidad de los hechos pues eso supondría hablar de los límites del hablar. Pero no podemos hablar del mundo como totalidad mediante proposiciones genuinamente verdaderas o falsas. El mundo, como la lógica, sólo es límite trascendental del conocer y del pensar. Ahora se agrega que el yo también es límite trascendental del conocer y del pensar. Pero con eso no se ha incorporado otro límite, ya que esto implicaría que podemos determinar estructuras diferentes para estos límites, algo imposible: de los límites nada se puede decir. Sólo podemos ver que “hay” un límite tal, no podemos determinarlo. Lo diverso son los caminos para verlo. De modo que no se muestran varios límites sino modos distintos de ver el límite trascendental que constituye, a la vez, el mundo y el pensar el mundo (al cabo, la lógica).

Si el mundo es mi mundo y lo lógico es inefable, surge un misticismo silente, al menos no enunciativo, que de modo misterioso reconoce la esencial diferencia entre lo real y la mera posibilidad, la contingencia de lo real. Sin poder decirlo, reconoce el “lugar” de esta posibilidad cuando advierte su ocupación ilegítima por la presunta enunciación de la estructura lógica que, a la vez, hace posible y limita el mundo. En silencio, vislumbra o dispone hacia el inexperimentable *a priori* del mundo, lo radicalmente otro en que se origina lo real experimentable. Diferenciándose así de cierto misticismo, más “occidental”, deudor de un concepto de experiencia compatible con la experiencia de lo esencialmente otro y que, razonablemente libre de la tesis que restringe todo sentido lingüístico al de la estricta descripción, admite la efabilidad de los límites recurriendo, por ejemplo, al decir analógico o al de cierta actitud poética. Y a diferencia, también, de quienes, con pareja certidumbre, rechazan estas fatuas visiones viéndolas, ellos sí, como resultado de una indebida reificación de lo meramente posible, una sencilla confusión lógica entre nombres y operadores, que no señala hacia lugar alguno.

6 Por ejemplo, en Tang (2011).

III

1. Juicios ampliatorios

En §II.2 se bosquejó una de las maneras como la “nueva lógica” de Frege y Russell pudo, vía la logicización de tiempo y espacio, alentar la supresión de la estética trascendental y de ese modo impulsar la posición tractariana. Un camino complementario, basado en los cambios semánticos promovidos por esa nueva concepción, es el que rechaza la tesis, adoptada por la *Crítica*, de que los juicios analíticos no pueden ser ampliatorios.⁷ Si frente a cualquier juicio de la forma ‘S es P’ se sostiene –como hace la tradición que Kant continúa– que el análisis de su significado consiste en desarrollar el contenido del concepto S y descubrir si el concepto P forma parte de la conjunción de conceptos sintetizados en ese contenido, entonces todo juicio analítico verdadero es meramente aclaratorio de lo que ya, implícitamente, se conocía al conocer el concepto S. Y si P no está contenido en S, entonces conocer la verdad o falsedad del juicio no surge de un mero análisis conceptual o semántico, sino que requiere el concurso de una fuente cognitiva no conceptual que permita evaluar esa síntesis judicativa. Así pues, si un juicio ha de ampliar nuestro conocimiento del objeto determinado por el concepto S, tendrá que ser sintético. De modo que para justificar que tenemos conocimiento *a priori* de los objetos de la experiencia, tendrá que poder justificarse la existencia de juicios sintéticos *a priori*.

La subversión semántica que explicitó la “nueva lógica”, pero que estaba in nuce en la deducción metafísica de las categorías,⁸ hizo posible ampliar el concepto de juicio analítico. Si la unidad elemental que determina el significado lingüístico es el juicio y no el concepto, el análisis semántico de un concepto dependerá de aquellos juicios en los que aparezca junto con otros conceptos, y que sean considerados fundamentales para entenderlo, es decir para conceder significado a su uso predicativo.⁹ De esta manera son posibles juicios analíticos verdaderos no fundados en los principios tradicionales de identidad y no contradicción y, a la vez, ampliatorios. Este cambio en la idea de análisis conceptual puede ser motivo para no sentir la necesidad de una fuente subjetiva *a priori* del conocimiento representacional distinta de la capacidad conceptual (la sensibilidad, por ejemplo). Pero no es suficiente para eliminar el propósito fundamental al que la idea de juicios sintéticos *a priori* remite.

Central para la tarea crítica de construir el concepto de conocimiento empírico¹⁰ es la exigencia de que el conocimiento de objetos remita a algo “dado” a las capacidades del sujeto, remita a insumos no conceptuales de la experiencia. El problema es el de aclarar la relación entre la facultad de producir representaciones *a priori* (sean o no sean de dos tipos: intuiciones y conceptos) y los objetos que podemos conocer.¹¹ Puede intentarse creer que con los conceptos basta. Por ejemplo, como sigue. Necesitamos representar *a priori* un espacio n-dimensional donde puedan presentarse todos los objetos de la experiencia, es decir, donde puedan diferenciarse y reidentificarse meramente en tanto objetos de la experiencia. O, mas generalmente, necesitaríamos varios espacios de esta índole si se quisiera, o bien alojar separadamente a tipos diversos de objetos cognoscibles, o bien dar lugar a modos diversos de conocer los mismos

7 Cf. Coffa, 1991.

8 Desde un atendible punto de vista, la deducción metafísica de las categorías es una adaptación en términos de conceptos de la tabla lógica de los juicios, guiada por la tradicional preeminencia semántica del concepto sobre el juicio.

9 Vale acotar que Frege ejemplifica un paso semántico ulterior cuando sostiene que la comprensión cabal de una proposición requiere conocer su comportamiento inferencial como premisa o conclusión de múltiples razonamientos. Desde aquí puede aproximarse la idea de que la comprensión perfecta de un concepto remite al despliegue de todas las conexiones inferenciales entre las proposiciones (y conceptos) del lenguaje. Un holismo lógico-conceptual que unido al rechazo del dualismo entre lo formal y lo dado remeda, en versión analítica, el pasaje de Kant a Hegel (por ejemplo, en textos de Robert Brandom).

10 Cf. nota 3

11 Cf. Torretti, 1973: 20.

objetos cognoscibles. Mediante una generalización de esta clase se podría intentar dar cabida a construcciones —deónticas, por ejemplo— constituyentes de lo que vale, a partir de lo dado. Después de todo, el privilegio cognoscitivo del discurso físico-matemático puede cuestionarse como sesgo indebido en la síntesis del concepto de conocimiento, ocasionado por circunstancias epocales. Supongamos ahora, simplemente, que al menos para la diferenciación y el reconocimiento de los objetos “clásicos” de las ciencias “naturales”, confiamos en el tiempo y el espacio newtonianos. Si resultara posible construir una representación matemática de ese espacio-tiempo que sólo apelase a conceptos lógico-formales, entonces lo “dado” al sujeto cognoscente podría ser “sintetizado” en percepciones objetivas mediante meros conceptos *a priori*.

Un logicismo newtoniano como el recién sugerido, junto con la identificación tractariana de yo y mundo en tanto límites del hablar con sentido, ofician por un lado como sucedáneo de la subjetividad trascendental kantiana y, por otro lado, ofrecen la oportunidad de superar la diferencia entre lo dado y lo puesto. Por ejemplo, al modo de una síntesis hegeliana destinada al espíritu absoluto o, quizás con menor pretensión, a la manera desarrollada poco después por Cassirer y su filosofía de las formas simbólicas o por la carnapiana construcción lógico-sistemática del mundo. Pero la quijotesca insistencia en quitar todo sentido y valor filosófico a las transformaciones sintácticas que pretenden expresar esas síntesis, impide seguir ese camino. En consecuencia, el *Tractatus* rechaza la posibilidad de que esfuerzos de pensamiento como esos contribuyan a “ver correctamente” los hechos del mundo o el mundo de los hechos. Con aforismos similares a los editados en 1921 debería bastar para vivir como se debe.

2. Límites de la teoría

Parece que en el *Tractatus* algo se muestra como fundamental para dar sentido a la vida y tranquilidad al pensar y al conocer, pero también se muestra que no sólo no podemos saber qué es eso, sino que tampoco podemos pensarlo. Los sinsentidos tractarianos son esfuerzos lógicos cuyo fracaso tal vez ayude a que quienes filosofan vean que no puede haber “algo” semejante que pensar y, liberados, hagan real algo posible y bueno con sus vidas. Nada más puede lograrse con la filosofía. Es oportuno aquí un párrafo de una conferencia de Russell, publicada poco después de que Wittgenstein se alejara de Cambridge,¹² cuya última oración lleva implícita una exigencia semántica para la constitución de la lógica que parece quitar todo valor elucidatorio a las pretendidas ilogicidades del *Tractatus*:

Mientras domina el ánimo místico no se siente necesidad de la lógica; cuando ese soplo va desvaneciéndose, el impulso lógico se reafirma, pero lo hace junto con el deseo de retener la visión evanescente o, al menos, con el fin de probar que era una visión [ie. que algo se mostró y fue visto] y que lo que parece contradecirlo es ilusorio. La lógica que surge de ese modo no es suficientemente desinteresada o imparcial [ie. no es independiente del deseo de apoyar la presunta visión, esto es, no puede juzgar si lo es] y se inspira en cierto disgusto por el mundo cotidiano al que debe aplicarse [mundo respecto del cual cobra sentido y que rebosa de disputas sobre evaluaciones y deberes]. [Las frases entre corchetes son adiciones de quien está citando]

Respecto del objetivo de establecer los límites del conocer, y a diferencia del *Tractatus*, la *Crítica* no responde a la idea de la necesaria bipolaridad de las proposiciones con sentido, ni sostiene que las proposiciones sobre hechos son las únicas que genuinamente tienen sentido y, por su parte, establece una nítida diferencia entre pensar y conocer. Fundamentalmente por esos rasgos, el esfuerzo kantiano permite la

12 Russell (1914).

significatividad de la expresión de las síntesis *a priori* lógico-trascendentales que, sostiene, fundamentan el conocimiento teórico y, por otra parte, resulta compatible con que, sobre la base de la creencia en el *factum* de la ley moral, su autor reconozca no sólo sentido sino también cierto conocimiento (práctico) contenido en los discursos éticos, estéticos y teológicos. Ambos libros enfrentan la cuestión de los límites del conocer de un modo hasta cierto punto análogo, pero sólo la *Crítica* puede alegar haber desmontado las pretensiones de conocimiento de la metafísica tradicional preservando, a la vez, la racionalidad del debate sobre lo más importante para la vida humana. Desde luego, según el punto de vista del *Tractatus* que, a diferencia de la *Crítica*, prioritariamente ha intentado pensar los límites del pensar en general, la cirugía crítica es una ilusión.

Es el intento tractariano de pensar explícitamente los límites del pensar el que conduce a lo que muchos intérpretes, junto con su autor, consideran una inevitable auto-anulación o autorrefutación pragmática del texto. Resultado que el autor reconoce y proclama, pero que no toma como indicio de haber errado el camino hacia la comprensión explícita del pensar, sino como señal de que no hay tal camino. Este es un problema que algunos, pasando por alto la distinción kantiana entre pensar y conocer o creyendo que la han criticado certeramente,¹³ quieren trasladar también al texto kantiano. Pero Kant puede probar que no tenemos conocimiento de cosas en sí sin que esta prueba pretenda proveer conocimiento empírico: juicios como ‘Conozco una cosa en sí’ infringen el principio de no contradicción. Es en el *Tractatus*, dada su peculiar concepción del sentido lingüístico, donde procurar un conocimiento teórico sobre los límites del conocer corre la misma suerte que intentarlo sobre los límites del pensar, allí la distancia entre ambos proyectos no exime del fracaso. Pero si puede mantenerse la diferencia crítica entre pensar y conocer, también puede mantenerse que la *Crítica* expone una teoría filosófica coherente o, al menos, que soslaya la sorpresa tractariana de que su aparente teoría no puede serlo porque si lo fuera debería autoaplicarse y, si lo hiciera, debería mostrarse que ni siquiera tiene sentido. Sin embargo, aunque examinar los límites del pensar no sea el inmediato interés teórico de la *Crítica*, es claro que en su desarrollo tiene que presuponer que está satisfaciendo las condiciones de posibilidad del pensar. El esfuerzo de la crítica de la razón ¿no debería continuar, dirigido ahora hacia una crítica del pensar en general? ¿Es posible esa teoría crítica que, al menos, ha de incluir la crítica de la lógica en general, si es que no se identifica con ella? Un modo de iniciar este debate podría comenzar observando que, en la *Crítica*, una condición para la legitimidad del pensar en general es el respeto por el principio de no contradicción –que en la lógica post-Frege puede generalizarse en el requisito de evitar que todo enunciado adquiriera el carácter de teorema lógico. Pero cuando se sostiene esta norma, el lenguaje en que se lo hace, es decir, el lenguaje respecto del cual la explicitación de ese requisito tiene sentido, tiene que presuponer ese mismo requisito. Porque el objetivo es examinar el pensar lingüístico en general, no restringido a un “lenguaje-objeto” diferente del metalenguaje con que se lo piensa, de modo que, en esa explicitación, no puede hallarse aquello que podría fundar su validez.

En los mismos años durante los cuales Wittgenstein empezaba a dar forma al *Tractatus* y su trabajoso silencio teórico que sin embargo señala “algo” que se muestra o se escucha en lo que se dice, Husserl imaginaba otro modo de teorizar en busca del antiguo ideal de un conocimiento absoluto profundizando en la subjetividad trascendental iluminada por Kant y aludida por Wittgenstein. Es interesante observar que siguiendo esta disposición teórica también pudo producirse su acallamiento en expectante giro hacia un pensar esencialmente otro.

13 Cf. Moore, A. W. (1997).



Bibliografía

- » Caimi, M. (2022). Introducción. En Kant, I., *Crítica de la razón pura* (trad. Caimi, M.). Buenos Aires: Colihue.
- » Carnap, R. (1950). *Logical Foundations of Probability*. Chicago: UP
- » Coffa, A. (1991). *The Semantic Tradition. From Kant to Carnap*. Cambridge: UP.
- » Frege, G. (1879). *Begriffsschrift*. Halle: Verlag Nebert.
- » Moore, A. W. (1997). *Points of View*. Oxford: UP.
- » Pier, J. (2023). *Limits of Intelligibility. Issues from Kant and Wittgenstein*. Londres: Routledge.
- » Tang, H. (2011). *Transcendental Idealism in Wittgenstein's Tractatus*. *The Philosophical Quarterly*, 61-244.
- » Torretti, R. (1973). *Juicios sintéticos a priori*. Cuadernos de filosofía, XI (20), 297-330.
- » Russell, B. (1914). *Our knowledge of the External World*. New York: Routledge.
- » Whitehead, A. & Russell, B. (1910-1913). *Principia Mathematica*. Cambridge: UP.
- » Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Kegan Paul.

