



**EL PROBLEMA DE LA METAFISICA  
EN LA FILOSOFIA  
ANALITICA ACTUAL**

**WOLFGANG RÖD**

## EL PROBLEMA DE LA METAFISICA EN LA FILOSOFIA ANALITICA ACTUAL

El positivismo y la negación de la metafísica están íntimamente unidos no sólo de manera histórica, sino también sistemática. Históricamente puede mostrarse fácilmente que desde HUME, pasando por COMTE y MACH, hasta SCHLICK, CARNAP y otros, los representantes del positivismo estaban de acuerdo en su postura antimetafísica, a pesar de algunas diferencias en particular. Aquí llama la atención que la metafísica criticada por los positivistas siempre fuera una metafísica especulativa de un determinado tipo, a saber, una metafísica formulada como ciencia acerca de Dios, del alma y de la esencia del mundo, aparentemente independiente de la experiencia y por ello absolutamente cierta. Se trataba, en una palabra, de una metafísica del conocimiento *a priori* de objetos allende la experiencia<sup>1</sup>.

Sistemáticamente se da una relación entre el positivismo y la metafísica a causa del presupuesto positivista de que sólo pueden tener sentido aquéllos enunciados cuyos conceptos puedan reducirse a hechos inmediatos. Puesto que los conceptos centrales de la metafísica especial, o sea, «Dios», «alma» y «universo» no son conceptos de la experiencia y por ello no se pueden reducir a represen-

1. A. J. AYER pudo caracterizar todavía a la metafísica criticada por él, como un intento de conocer una realidad que trasciende tanto la experiencia cotidiana como la científica. A. J. AYER, *Sprache, Wahrheit und Logik* (1935), Stuttgart, 1970, pág. 41.

taciones empíricas elementales, los positivistas tenían que declarar como proposición sin sentido toda proposición en la que se hallasen éstos u otros conceptos no-empíricos. Si se considera la tarea de la ciencia, como la considera, por ej. E. MACH, en comprender los hechos por medio de la descomposición de los conceptos de éstos en elementos relativamente simples y en unir éstos por medio de leyes hipotéticas, entonces naturalmente no queda ningún lugar para la metafísica. En este sentido escribe MACH: «Para mí todo trabajo científico que no se *mantiene* en el hecho inmediato está perdido y en lugar de indagar las *relaciones* características del hecho, pesca en el vacío»<sup>2</sup>.

Todo lo que no se puede reducir, en sentido del reduccionismo analítico, a datos inmediatos, a «sensaciones» tiene que ser rechazado según esta posición. Como los positivistas de nuestro siglo, MACH ya se expresó en favor de una «eliminación», según él, necesaria, «de pseudoproblemas filosóficos»<sup>3</sup>.

MACH consideraba como pseudoproblemas, el problema de la cosa en sí, del yo substancial o el de la causalidad en sentido de efectuación. M. SCHLICK, el que fuera segundo sucesor de MACH en la cátedra vienesa de filosofía (con acento especial en historia y teoría de las ciencias inductivas) ha tratado de realizar, sobrepasando a MACH, una nítida limitación entre enunciados científicos y metafísicos con la ayuda del concepto de verificación, calificando, por principio, como metafísico todo enunciado que no fuera verificable<sup>4</sup>. Era de suponer que este criterio de limitación se acentuara, y se designara como metafísicos a aquellos enunciados que ni son verificables ni falsificables. Esto lo llevó a cabo R. CARNAP<sup>5</sup>.

2. E. MACH, *Erkenntnis und Irrtum*, reproducción de la 3.<sup>a</sup> ed. de 1926, Darmstadt, 1968, pág. 13, nota.

3. *Op. cit.*, pág. 12, nota.

4. M. SCHLICK, *Meaning and Verification*, en *Gesammelte Aufsätze* (1938), reproducción, Hildesheim, 1969, págs. 337-369.

5. *Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der Philosophie*, Hamburg, 2.<sup>a</sup> ed., 1961, pág. 318.

El principio de verificación fue defendido también por A. J. AYER que calificó una proposición como metafísica, cuando no expresa ni una tautología ni una hipótesis empírica<sup>6</sup>. Pronto se llegó a demostrar que el verificacionismo estaba gravado por grandes dificultades. Aún cuando se prescinde de que las proposiciones matemáticas y lógicas no son verificables y, por tanto, aplicando el principio de verificación en su forma estricta, no pueden considerarse como proposiciones que tengan sentido, permanece en pie la objeción de que las leyes de la naturaleza no se pueden verificar. Esto ha dado origen a que algunos (entre ellos SCHLICK) declarasen las leyes de la naturaleza como leyes sin sentido. Un camino de salida ofrece la suposición de que las leyes de la naturaleza no tienen el carácter de proposiciones, sino de reglas, que como tales no pueden someterse a la alternativa de proposiciones con sentido o sin sentido. Otros (como por ej. AYER) sostienen la idea de que las leyes hipotéticas tendrían que ser verificables sólo en un sentido atenuado, es decir, que se debe considerar, como condición de que las leyes naturales tengan sentido, la posibilidad de comprobar que sean probables.

Estas dudas aludidas acerca del verificacionismo no eran, al parecer, todavía suficientes para motivar a sus representantes a que renovaran su opinión. Todavía hacía falta aquella sacudida de la actitud positivista que estaba relacionada con la idea de que, por una parte, las teorías científicas contienen conceptos que no son empíricos y que, por otra parte, no se puede describir ningún hecho independientemente de teorías. La explicación del papel de los conceptos no-empíricos en las premisas de teorías científicas, por ej. los conceptos de «gravitación» o «energía», tuvo que hacer saltar al reduccionismo empírico, pues se trataba de conceptos que no se obtienen de la experiencia, sino que se construyen con la finalidad de ordenar las experiencias. Al mismo tiempo el programa

6. *Op. cit.*, pág. 52.

positivista perdió su fuerza, ya que el supuesto de hechos empíricos puros, o sea concebidos independientemente de toda teoría, se mostró insostenible.

Si se define el positivismo en general como una posición gneoseológica y, según ésta, todos los conceptos que contienen un sentido pueden ser reducidos a hechos empíricos simples, y éstos se pueden concebir independientemente de toda teoría, entonces está claro que con el reconocimiento de conceptos no-empíricos y de la carga teórica de todo enunciado real, el positivismo está ya superado. Habiendo mostrado la discusión en el ámbito de la teoría de la ciencia más reciente, la necesidad de este reconocimiento ha conducido a superar el positivismo que, como actitud firme, parece que ya no desempeña hoy en día ningún papel importante. Esto se muestra en el hecho de que la posteridad del positivismo lógico de la primera mitad del siglo no se designa más como positivista, sino como representante de la filosofía analítica, —una expresión que representa una usurpación, en cuanto que el ámbito del filosofar analítico es muchísimo más amplio, naturalmente, que la manera de pensar que hoy se prefiere designar así—.

Lo que condujo al movimiento antimetafísico a su paralización no fue en primer lugar, por lo visto, la idea de que no se pudieran dar criterios precisos sensoriales y por ende que no se pudieran contraponer de manera unívoca proposiciones metafísicas que carecen de sentido a proposiciones científicas que encierran sentido, sino más bien la visión de la imposibilidad de mantener el pensamiento básico positivista. La imposibilidad de dar un criterio sensorial, hubiera asegurado al metafísico solamente la libertad de entregarse a su tarea filosófica, sin ser molestado por objeciones positivistas. Los críticos de la metafísica de ayer, sin embargo, no sólo han atenuado aquellas dudas críticas y se han distanciado por lo demás de la metafísica, sino que alguno de ellos ha obtenido incluso una relación positiva con la metafísica. Lo verdaderamente conmovedor del desarrollo en el campo de la así llamada filosofía analítica, no es tanto el liberalismo de los

juicios sobre la metafísica —que ya por sí solos son naturalmente bastante significativos—, sino más bien el descubrimiento de la inevitabilidad de problemas metafísicos en el remontarse consecuentemente de los hechos de la experiencia de la realidad cotidiana o científica y del conocimiento de la realidad a sus presupuestos.

Lo dicho debe ser aclarado con ejemplos más sencillos. R. CARNAP en su famosa obra *Scheinprobleme in der Philosophie* (1928) ha tratado de poner en evidencia lo absurdo de la disputa sobre el realismo, mostrando cómo dos geógrafos, de los cuales uno es realista y el otro idealista, pueden estar de acuerdo en todas las preguntas empíricas, como por ej. altura, situación y forma de una montaña, sin llegar a un acuerdo, sin embargo, en el problema de si la montaña en cuestión es real o no. Ni la tesis realista ni la idealista puede ser comprobada o rechazada por métodos empíricos. Estas tesis no son informativas acerca de la realidad y por lo tanto no se pueden reconocer como tesis que encierran un sentido.

Este resultado es inevitable, si se aplica el criterio sensorial de verificación. Si se toma por base un criterio liberal, entonces se puede reconocer el problema del realismo, tal vez, como un problema que tenga sentido. Por eso ha indicado K. R. POPPER la discutibilidad racional de proposiciones como condición del sentido de las mismas. Los supuestos fundamentales, tanto del realismo como del idealismo, se pueden discutir de manera racional y por lo tanto es posible decidirse con sentido por uno o por otro, aunque de por sí no sean ni demostrables ni refutables. POPPER considera, por lo demás, el realismo como mejor fundamentado, pues cuando hablamos presuponemos que hay otros hombres que tienen conocimiento de la misma realidad; cuando argumentamos nos dirigimos a un público, y cuando reivindicamos la verdad nos referimos a una realidad independiente de nosotros<sup>7</sup>.

7. K. R. POPPER, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg, 1973 (*Objective Knowledge*, 1972), págs. 50-57.

No se debe enjuiciar aquí la concepción popperiana, sino más bien se debe comprobar que esta concepción es metafísica. La suposición fundamental realista tiene que ser declarada bajo los presupuestos del verificacionismo como carente de sentido. Con la superación del verificacionismo puede ser formulada como suposición que tiene sentido, sin perder el carácter de una tesis metafísica y lo mismo debería valer en general para supuestos metafísicos de la clase en cuestión.

Si tan digna de atención es la decisión de POPPER de admitir tesis metafísicas como proposiciones que contienen sentido, también es cierto que sólo puede ser apreciada bajo la condición de que atendamos a los motivos filosóficos de la misma. Podría darse el caso de que POPPER adoptase un punto de vista conservador injustificado en vista al realismo, acerca del cual no ha podido liberarse de ciertas representaciones tradicionales y cree, eso opina, tener que tomar en serio un problema de cuya dilucidación se podría muy bien dispensarse. Sin necesidad de aludir a motivos personales, se tiene que constatar, sin embargo, que el problema en cuestión no se plantea por razones accidentales, sino que es un problema que está unido inevitablemente con la pregunta acerca de la esencia de la experiencia o del conocimiento. Puesto que la filosofía analítica moderna fue dirigida de nuevo a esta cuestión, problemas como el del realismo o el de la realidad independiente del pensar y su reconocimiento, tienen que ser reconocidos, dentro del marco de la filosofía analítica, como problemas que tienen pleno sentido. Esto se muestra claramente en A. J. AYER, que se transformó de un antimetafísico radical en un defensor de la posibilidad de una metafísica, cuya tarea consiste entre otras cosas en determinar lo que constituye la naturaleza de un hecho y qué relaciones categoriales existen entre los hechos<sup>8</sup>.

8. A. J. AYER, *Metaphysics and Common Sense*, Londres, 1969, pág. 11.

El problema del realismo está íntimamente relacionado en la filosofía moderna con la teoría de los datos sensoriales, la cual se basa en el supuesto de hechos inmediatos de la conciencia a partir de los cuales el sujeto cognoscente debe construir tan sólo los conceptos de las cosas del mundo real. Según esta teoría siempre experimentamos directamente sólo datos sensoriales subjetivos, mientras que a lo sumo podemos patentizar la realidad independiente del pensar. Ella lleva por tanto consigo la consecuencia de que no podemos saber nunca algo cierto de la realidad misma. A esta dificultad se añade otra: Si se conciben los datos sensoriales como contenidos psíquicos y se refieren a una entidad espiritual (el alma), entonces surge el problema psico-físico que es uno de los problemas filosóficos más espinosos.

Aunque la teoría de los datos sensoriales no es ninguna teoría científica, como ha hecho notar AYER<sup>9</sup>, no es absurda, como reconoce H. PITCHER<sup>10</sup> uno de sus críticos más agudos, a la que contrapone una teoría realista; según ésta percibimos directamente las cosas mismas. El teórico del conocimiento se encuentra aquí ante una decisión entre teorías de la percepción, que compiten unas con otras. Un filósofo como PITCHER que opina que la teoría de los datos sensoriales tiene muy poco en cuenta los hechos y que tiene menos consecuencias satisfactorias que la teoría del realismo directo, la rechazará sin poder negar, sin embargo, la posibilidad de que esta teoría se pueda aceptar bajo otros presupuestos. En efecto, las deficiencias de la teoría de los datos sensoriales, de las que habla PITCHER, no se pueden constatar independientemente de sus presupuestos. PITCHER expone estos presupuestos claramente declarándose materialista y behaviorista<sup>11</sup>.

La teoría de los datos sensoriales hay que rechazarla,

9. *Op. cit.*, pág. 10.

10. *A Theory of Perception*, Princeton, 1971.

11. *Op. cit.*, pág. 61.



en base a un behaviorismo materialista, porque tiene consecuencias que son incompatibles con los presupuestos materialistas. En esta discusión sobre la teoría de la percepción es digno de notar, en el contexto presente, que se reconoce la necesidad de una teoría de la experiencia, aunque toda teoría semejante sea metafísica. Aquí se reconoce a la experiencia misma como necesitada de una explicación y con ello se plantea un problema que ciertamente es metafísico, pero no metafísico en el sentido de la metafísica especial criticada exclusivamente al principio por los positivistas. El principio metafísico del que aquí se trata, puede designarse de la manera más satisfactoria como filosófico-trascendental. Más adelante volveremos al respecto; pero primero hay que dirigir la mirada a otra forma de crítica de la metafísica. La metafísica todavía fue criticada en nuestro siglo por otra dirección de la filosofía analítica, es decir, la que parte de WITTGENSTEIN. Aquí también se puede mostrar cómo el esfuerzo de superar la metafísica, tratando de probar que las proposiciones metafísicas no tienen sentido, condujo de nuevo de modo paradójico indirectamente a cuestiones metafísicas.

WITTGENSTEIN había partido del hecho de que las proposiciones metafísicas carecían de sentido, porque a ciertos signos que se encuentran en ellas no se les podía dar ningún significado. Los nombres sólo tienen significado en el contexto de la proposición<sup>12</sup> y la proposición tiene sentido en cuanto que es una imagen de un contenido objetivo posible. Pues «lo que la imagen representa es su sentido»<sup>13</sup>. El problema del significado sería para WITTGENSTEIN, incluso en su filosofía tardía, uno de los problemas centrales. En las *Philosophische Untersuchungen* trató de determinar el significado de una palabra según su uso en el lenguaje. Aprender el significado de una palabra quiere decir, según el presupuesto de WITTGENSTEIN,

12. *Tractatus logico-philosophicus*, 3.3.

13. *Tractatus*, 2.2221.

aprender las reglas de su uso. Esta interpretación compite con la opinión de que el significado de una palabra consiste en los pensamientos expresados por la misma, a los que los actos del comprender se refieren intencionalmente. En el supuesto de sucesos espirituales de la atribución del significado o del comprender, creía WITTGENSTEIN poder reconocer una ilusión fundamental que opinaba poder considerarla como un caso especial de la ilusión general y que consistiría en el supuesto de estados o procesos psíquicos observables o identificables. Acentuó por una parte, ciertamente, que no quería negar los fenómenos psíquicos y, por otra parte, sin embargo, impugnaba su identificabilidad, llegando indirectamente a la negación de actos psíquicos como algo reconocible. El medio esencial de su crítica fue el análisis del lenguaje. Ya que todo lenguaje se basa en reglas manifiestas que tienen validez dentro de una comunidad lingüística, no se puede dar ningún lenguaje privado puro, es decir, un lenguaje monológico sobre contenidos de la conciencia, cuyas reglas sirvieran solamente para el uso privado. Si se pudiera hablar una lengua en la que los fenómenos de la conciencia, como tales, sólo fuesen conocidos por el sujeto en cuestión, entonces ese lenguaje tendría que ser un lenguaje privado. Si no puede existir semejante lenguaje, entonces tampoco se puede hablar de contenidos de la conciencia privados; según WITTGENSTEIN no existen semejantes contenidos de conciencia como algo de lo que se pueda hablar. Una teoría del significado que acepte los actos psíquicos de la atribución del significado o del comprender se refiere, así, a lo inexpresable. Considerando tal teoría absurda, entonces la propia teoría de WITTGENSTEIN parece venir al caso.

Lo que designamos «comprender» es, según opinión de WITTGENSTEIN y de sus discípulos, un modo de comportamiento, en particular, un comportamiento lingüístico. Respecto a la controversia con el supuesto de actos psíquicos del comprender dice WITTGENSTEIN expresamente: «No pienses en absoluto en el comprender como un fenómeno «ánimico», pues *esa* es la manera de hablar que te

confunde. Pregúntate, antes bien, ¿en qué caso, bajo qué circunstancias decimos «ahora sé como seguir?». WITTGENSTEIN llega al resultado de que «en el caso en el que se den procesos característicos del comprender [...], el comprender no es un proceso anímico»<sup>14</sup>.

La afinidad de esta concepción con el behaviorismo es enorme. El mismo WITTGENSTEIN se ha planteado la pregunta si él es behaviorista, pero la ha dejado sin una respuesta clara; quizá, por una parte, porque considerara la designación de behaviorista dudosa y, por otra parte, porque no pudiera desmentir los componentes behavioristas de su filosofía. En filósofos wittgensteinnianos, como en RYLE o PITCHER el behaviorismo se manifiesta mucho más claramente y de hecho la llamada «Ordinary Language Philosophy» parece estar adecuadamente calificada, cuando se la caracteriza de behaviorismo filosófico.

Aquí no se debe insistir en el hecho de que los presupuestos del mismo behaviorismo materialista sean de tipo metafísico de tal modo que pudiera decirse que la crítica a la metafísica por parte de la «Ordinary Language Philosophy» se basa en un fundamento metafísico. Antes bien se debe señalar el hecho, digno de observación, de que dentro del marco de esta filosofía misma ha tenido lugar una vuelta a la metafísica. Aquí hay que citar en primer lugar a P. F. STRAWSON que en su libro *Individuals* desarrolló el programa de una metafísica descriptiva, designando como tarea la exposición de la estructura del marco conceptual, dentro del cual hablamos de las cosas del mundo<sup>15</sup>. STRAWSON permaneció, al respecto, comprometido con el método de la «Ordinary Language Philosophy», en cuanto que reconoció el análisis del uso real del lenguaje como la guía más importante de las investigaciones filosóficas. Al mismo tiempo reconoció que en base a esta guía sólo se puede llegar hasta un determinado

14. *Philosophische Untersuchungen*, cifra 154.

15. P. F. STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londres, 1959.

punto, pues las estructuras que se buscan, con las que tiene que ver la metafísica descriptiva, no se encuentran en la superficie del lenguaje. El metafísico tiene, pues, que intentar encontrar su camino incluso independientemente de las guías lingüísticas.

La cuestión de la que parte STRAWSON es genial. Así como KANT había preguntado por las condiciones de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, así también pregunta STRAWSON bajo qué condiciones se pueden identificar las cosas individuales. Su respuesta formulada de modo muy general dice que la identificabilidad sólo es posible cuando remitimos las cosas que se han de identificar a un punto de referencia espacio-temporal, a un «aquí y ahora» en el que nosotros mismos nos encontramos. Sólo bajo el presupuesto de un sistema de experiencia estructurado en el espacio y en el tiempo, en el que nosotros también tenemos un lugar, podemos identificar las cosas, entendernos con otros sobre las mismas y reconocerlas de nuevo al cabo de un cierto tiempo. Un punto de referencia «privado», por ej. el yo cartesiano o una mónada leibniziana, no es suficiente como punto de referencia, porque no es el punto cero de un sistema de coordenadas espacio-temporal. Las cosas materiales, a causa del carácter del marco conceptual, tienen que ser consideradas como individuos fundamentales, ya que sus propiedades básicas son transferibles directamente al marco conceptual: La categoría de la «cosa individual material» es para la ontología de STRAWSON fundamental, pues determina las cosas materiales espacio-temporalmente, las cuales están suficientemente diferenciadas unas de otras y son relativamente constantes. El que las cosas individuales materiales sean ontológicamente fundamentales, quiere decir que los entes que pertenecen a otras categorías sólo pueden ser identificados por medio de la relación a las cosas materiales. Esto sirve nominalmente para fenómenos de conciencia que sólo son identificables cuando son fenómenos de conciencia de una persona, es decir, de una entidad que tiene al mismo tiempo propiedades psíquicas y físicas. La persona, en tanto que tiene determinaciones

corporales, pertenece al mundo de los cuerpos y por eso es localizable en el espacio y en el tiempo. Con ello, los estados de la conciencia son también identificables en cuanto son estados de una persona. Naturalmente no se puede tratar de criticar aquí la concepción de STRAWSON, pues debido a la brevedad del tiempo ni siquiera es posible caracterizarla suficientemente. Aquí se trata solamente de que los problemas con los que STRAWSON se debate, puedan reconocerse claramente como metafísicos y más concretamente como ontológicos y metafísicos-cognoscitivos. Así la pregunta fundamental de la que parte STRAWSON es un determinado revestimiento del problema de la individuación. La diferencia entre entes fundamentales y dependientes es un problema categorial y la pregunta si se pueden atribuir a una *res cogitans* o a una mónada leibniziana estados psíquicos —o, como opina STRAWSON, si tienen que ser atribuidos a una persona psico-física—, es una pregunta de la metafísica del conocimiento. Todas estas preguntas fueron ya delucidadas en la metafísica tradicional y no sólo, por cierto, en aquellas teorías metafísicas que como la aristotélica o kantiana que STRAWSON denomina como «metafísica descriptiva» y es aprobada según su pensamiento fundamental, sino también en aquellas metafísicas revisionistas que son rechazadas por él, que no deben servir únicamente a la descripción de un marco conceptual dado, sino a su reforma. No vamos a abordar aquí esta diferenciación altamente discutible, ante todo porque no es decisiva para aclarar los motivos de STRAWSON, como motivo decisivo en el intento de STRAWSON de llegar a una metafísica descriptiva; hay que considerar antes bien el pensamiento de que hay que remontarse desde la experiencia de los objetos al marco conceptual dentro del cual sea posible una experiencia, o formulado kantianamente, que hay que investigar las condiciones de la posibilidad de la experiencia. En tanto que esta pregunta es trascendental, se puede considerar el encauzamiento de STRAWSON hacia la metafísica como llevado por motivos filosófico-trascendentales.

... Cuán grande sea la afinidad entre el pensar de STRAW-

SON y la filosofía trascendental parece resultar del hecho de que STRAWSON en su obra *The Bounds of Sense* ha acometido una reconstrucción impresionante de la filosofía trascendental de KANT. La convergencia entre su forma de pensar y la de KANT le llevó a interpretar la argumentación analítica de la experiencia en KANT de forma simpatética.

La eficacia del principio filosófico-trascendental no se puede demostrar, sin embargo, solamente en el programa de una metafísica descriptiva como encontramos en STRAWSON. El pensamiento de KANT, de que la filosofía trascendental no tiene que ver con objetos, sino con nuestro conocimiento de los objetos, se encuentra también en la base de delucidaciones metafísicas, en un amplio sentido de la palabra, de una serie de otros representantes de la filosofía analítica. Así AYER acentúa de modo semejante sobre KANT que las discusiones filosóficas (como la de la teoría de los datos sensoriales) no son discusiones sobre los hechos, sino sobre la manera en la que se caracterizan los hechos<sup>16</sup>. La coincidencia con la formulación de KANT salta a la vista y refleja claramente de nuevo la concordancia del punto de vista que existe independiente del texto. Si sólo podemos tener experiencia o conocimiento de algo, en cuanto que interpretamos observaciones dentro de un marco conceptual y si las teorías de la comprensión cotidiana del mundo como teorías de la ciencia se basan en presupuestos teóricos de carácter muy general, como lo declara la filosofía analítica, la tarea consistirá entonces en explicitar aquéllos presupuestos más generales cuya eficacia es la mayor de las veces sólo implícita; una tarea que no puede ser ignorada por un pensar analítico consecuente. En tanto que es marco conceptual más general, el sistema categorial más amplio que abarca toda especial formación de teorías y explicación de hechos que contiene las condiciones de la posibilidad de la experiencia cotidiana y científica, el remontarse de

16. AYER, *Metaphysics and Common Sense*, pág. 11.

la descripción y explicación de hechos a sus correspondientes presupuestos es, entonces, una tarea esencial de la filosofía; una tarea que hay que designar como filosófico-trascendental según su esencia y en relación a sus previas fases históricas.

La discusión actual no atrae la atención solamente por la concordancia entre la metafísica analítica (descriptiva) y la filosofía trascendental en sentido del criticismo, sino también por sus diferencias. Mientras el criticismo kantiano, y también durante mucho tiempo el neokantiano, iban en pos de un sistema de categorías inmutables, hoy la creencia en las condiciones de la posibilidad de la experiencia objetiva, establecida de una vez para siempre, se tambalea. No existe *un único* sistema categorial de toda experiencia posible, sino sistemas categoriales de los cuales ninguno puede considerarse como definitivo. Mientras KANT todavía creía que tanto la experiencia cotidiana como la científica podían ser comprendidas como posibles solamente dentro de una concepción determinista de la naturaleza, fue pareja con el desarrollo de la física desde el descubrimiento de la radioactividad una conmoción de esa concepción determinista conduciéndola a su marginación por medio de una concepción probabilista, sin que con ello tuviera que considerarse la concepción determinista como definitivamente refutada<sup>17</sup>.

Si se reconoce el remontarse a las condiciones de la posibilidad de la experiencia como tarea esencial de la filosofía y si no se da un único sistema de semejantes condiciones, entonces está claro que la filosofía, o sea la metafísica, no puede tener solamente carácter descriptivo, como opinaba STRAWSON apoyándose en WITTGENSTEIN. Las condiciones de la posibilidad de la experiencia son sólo suficientes, pero son también al mismo tiempo condiciones necesarias. Dándose varios sistemas de condiciones suficientes de la posibilidad de la experiencia, entonces hay que elegir entre ellos. Pero incluso cuando se

17. Cfr. SUPPES, *Probabilistic Metaphysics*, Upsala, 1974, cap. I.

encuentra un sistema semejante no se debe deducir de aquí que no se pueda dar ningún otro, antes bien, mucho más sentido tiene siempre el ir tras la búsqueda de sistemas alternativos de presupuestos con cuya ayuda pudiera hacerse comprensible la experiencia.

Aún cuando en la metafísica analítica actual haya emergido de nuevo la problemática trascendental, su respuesta a la pregunta fundamental trascendental se diferencia ciertamente de la respuesta que dio KANT, en tanto que hoy se ha hecho claro que no se puede dar una respuesta definitiva a la pregunta acerca de las condiciones de la posibilidad de la experiencia. Tampoco se debería dejar reanimar de nuevo la creencia en la posibilidad de un sistema cerrado de principios apriorísticos. Entre los presupuestos de la filosofía actual existe, en efecto, un *a priori* del conocimiento, pero sólo lo esbozamos de modo provisional, como nos parece ser lo adecuado, teniendo en cuenta la correspondiente situación del conocimiento, y con la reserva de modificarlo dado el caso, o sea de suplirlo por otro.

La visión del carácter provisional de todo marco *a priori* de la experiencia se desarrolló en relación con el penetrante análisis del conocer científico que fue llevado a cabo por los positivistas de los siglos XIX y XX. Si bien, por una parte, parece incluso deplorable que el punto de vista filosófico-trascendental fuera suplantado durante un cierto tiempo casi por completo por el positivismo, así ciertamente este desarrollo recibe posteriormente un sentido, ya que ayudó a obtener la mencionada visión. En cierta manera, en verdad, el positivismo fue un retroceso respecto a la filosofía trascendental de los neokantianos, como se muestra en el hecho de que los positivistas renovaran la ya entonces anacrónica creencia en un dato inmediato. Al mismo tiempo, sin embargo, los representantes del positivismo consiguieron eliminar de la filosofía por medio de sus investigaciones aquel resto de dogmatismos que consistía en el supuesto de juicios científicos-reales, necesariamente verdaderos y válidos universalmente (juicios sintéticos *a priori*) que el neokantismo había



tomado de KANT. Con la superación de esta herencia dogmática, estaba libre el camino hacia una consideración filosófico-trascendental, para la que no existe ningún juicio sintético necesariamente verdadero, sino sólo hipótesis. Esto es válido también para los presupuestos de toda experiencia por los que la metafísica analítica moderna se interesa, en la que se puede divisar una reanudación del principio trascendental. La idea de una metafísica problemática que de esta manera se pudiera concebir, puede considerarse, por una parte como herencia del pensamiento kantiano y, por otra, como fruto de los análisis positivistas y análogos del carácter de la experiencia, expresamente de la experiencia científica. El hecho de que se llegase a un contacto tan fructífero entre dos corrientes filosóficas que a primera vista parecen inconciliables, es un acontecimiento filosófico que se puede comparar con la unión de la metafísica platónica del conocimiento y el pensamiento empírico-científico en la filosofía aristotélica o con el contacto del empirismo y racionalismo en la filosofía de KANT. Como entonces, hoy también la zona de contacto de corrientes de pensamiento que al principio parecen incompatibles constituye el campo en el que nacen las nuevas ideas.

*(Trad. Nicanor Ursúa Lezaun)*