

CONCIENCIA INTENCIONAL Y LENGUAJE

MIRKO SKARICA*

Abstract: This article brings about the origin of the notion of intentionality, starting with Aristotle, and its development throughout the Middle Ages, via Averroes. Secondly, the gnoseological character within scholastic doctrines. In relation to this point, we intend to demonstrate both alternatives in the way of conceiving the structure of reasoning in Scholastics. At last, the reception of the notion of intentionality in Brentano and Husserl is explained.

A modo de introducción tomaré un texto de E. Tugendhat en que aborda directamente el tema de la conciencia intencional. La razón de comenzar con este texto la explicaré inmediatamente después de su lectura. El texto se halla en *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, en la lección sexta, en que Tugendhat critica la concepción de conciencia intencional de Husserl. El texto es el siguiente: “Paso ahora al otro concepto de conciencia, y que para Husserl es determinante, el concepto de ‘vivencia intencional’. Se ha de designar con él a aquella clase de vivencias, cuya peculiaridad consiste en estar dirigidas a un objeto. En este sentido, conciencia es entonces en esencia conciencia de algo. Ahora debemos preguntarnos – continúa diciendo Tugendhat: ¿cómo constata Husserl esta relación con objetos, y en qué consiste?”. Aquí Tugendhat trata de responder a estas preguntas, pero con una cita tomada del mismo Husserl, y que se halla en *Investigaciones Lógicas*, V, parágrafo 10, y así a modo de respuesta continúa diciendo: “Lo mentado ‘se ofrece en forma innegable en cualesquiera ejemplos. En la percepción algo es percibido; en la representación imaginativa algo es representado imaginativamente; en la aseveración, aseverado algo; en el amor, algo amado; en el odio, algo odiado; en el apetito, algo apetecido; etc. Lo común que cabe captar

Mirko Skarica é professor de Filosofia na Universidade Católica de Valparaíso, Chile.

* El presente trabajo es parte de un proyecto de investigación que se realiza con el apoyo de Fondecyt-Chile (N. 1980299) y de la Deutsche Forschung Gemeinschaft.

en tales ejemplos, lo tiene presente Brentano cuando dice: "Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o bien mental) de un objeto y que nosotros...llamaríamos...la dirección a un objeto". Me interesa llamar la atención de que en el texto que Tugendhat cita de Husserl, éste cita a su vez un texto de Brentano, tomado de su *Psicología desde el punto de vista empírico*.

He seleccionado este texto de Tugendhat para introducir mi tema: conciencia intencional y lenguaje, por la razón que se hace patente en el texto mismo. Se advierte claramente que el tema no es nuevo, ya que como lo reconocen Husserl y Brentano, ésta se arraiga en las doctrinas de la escolástica de la Edad Media. Ya en la Edad Media se habla de una relación peculiar entre la mente y el objeto: la relación intencional, que es retomada aquí por Tugendhat bajo el concepto de conciencia intencional. Pero Tugendhat no pretende dejar en claro eso con esta cita. Cuando Tugendhat pregunta: "¿Cómo constata Husserl esta relación con objetos, y en qué consiste?", lo hace justamente para dar un nuevo giro al asunto, esto es, para restituir algo que han dejado de lado tanto Brentano como Husserl; y que es la relación de la conciencia intencional con el lenguaje. Restituir, digo, puesto que aunque Tugendhat no lo declara, la intencionalidad de la mente en las doctrinas medievales, por su raigambre aristotélica, se halla siempre relacionada con el lenguaje.

En el presente trabajo quiero hacer tres cosas. Primero quiero presentar la relación entre conciencia intencional y lenguaje según la concepción de Tugendhat. En segundo lugar, quiero mostrar cómo estuvo presente esta relación en la escolástica de la Edad Media, debido a su raigambre aristotélica. Y finalmente, en tercer lugar, quiero comparar el modo de concebir la estructura lingüística de la conciencia intencional según Tugendhat y la escolástica.

I

Antes que nada, se debe tener en cuenta que para Tugendhat el único medio para acceder a un análisis de la conciencia, no sólo intencional, es el lenguaje. Su crítica a Husserl, por ello, está dirigida en primer lugar a su método, esto es, al recurso de una visión interior, de una introspección, para dar cuenta de la conciencia. Tugendhat es enfático en señalar que no hay una tal visión interior. Que el recurso a una visión interior se debe al error de creer que se puede responder por el funda-

mento de lo aseverado acerca de la conciencia como se responde por el fundamento de lo aseverado empíricamente acerca de un objeto exterior. Pero cuando alguien dice que tiene una determinada vivencia o un determinado estado de ánimo, por ejemplo, que tiene una duda, no tiene sentido que se le pregunte cómo lo sabe, qué fundamento empírico o semiempírico tiene que lo hace estar seguro de ello; simplemente cabe admitir que él lo sabe. Este es un punto a favor de Descartes, que Husserl pasa por alto cuando recurre a una suerte de visión interior, puesto que asimila las vivencias de acerca de lo interior a las vivencias acerca de lo exterior. Tugendhat toma aquí la posición de Wittgenstein, en el sentido de que la expresión de un estado interior o vivencia es la expresión directa de ese estado o vivencia, a diferencia de la expresión de un hecho externo. La prueba de esta diferencia consiste en que es dable transformar sin más una expresión como “siento un dolor” en “sé que siento un dolor”. Se puede decir, según Tugendhat, que este es el criterio analítico de la indubitabilidad planteada por Descartes respecto de las *cogitationes*.

Ahora bien, siguiendo el discurso de las *Investigaciones lógicas*, Tugendhat analiza el concepto de conciencia decisivo para Husserl, a saber, el de vivencia intencional. Con mucha perspicacia observa que Husserl no ofrece otra prueba de la intencionalidad de la conciencia que la lingüística, dado que se remite a verbos cuya característica radica en su transitividad respecto de algo: percibir, imaginar, aseverar, amar, odiar, apetecer, etc., señalando que lo común a ellos radica en estar dirigidos a un objeto dotado de una existencia peculiar en la mente, tal como lo señalase Brentano. Para esclarecer la peculiar relación ‘intencional’ de la conciencia con tales objetos, Tugendhat cree necesario preguntarse acerca de la naturaleza de dichos objetos, pero siempre utilizando un criterio lingüístico. Utilizando dicho criterio, aparece que el objeto al cual se dirige la mente no es siempre del mismo tipo. En unos casos se trata de algo que puede denominarse objeto propiamente tal, en un sentido amplio, como cuando se dice, por ejemplo: “quiero un vaso de vino”, o “conozco a E. Tugendhat”. Pero en otros casos se trata de algo más complejo, como por ejemplo, cuando se dice: “deseo que mi conferencia sea entendida”. En estos casos no se puede hablar de un objeto propiamente tal, sino más bien de un hecho (*Sachverhalt*). En algunos casos, sin embargo, el verbo transitivo admite tanto un objeto propiamente tal, como un hecho, como por ejemplo, cuando digo: “veo el sol”, o bien, “veo que el sol sale”. Pues bien, para abreviar un poco, según Tugendhat, esta diferencia es sólo superficial, pues formalmente se trata de un solo tipo de objeto,

puesto que el primer tipo de objeto, se reduce al segundo, esto es, a un hecho, en el modo en que se relaciona con la mente. La prueba de ello, según Tugendhat, radica en que la relación intencional con un objeto es siempre posible en tanto se implica mentalmente que existe, esto es, el hecho de que existe. Si yo digo: “quiero un vaso de vino”, lo digo sobre la base de que mentalmente supongo que hay un vaso de vino. De una u otra manera, entonces, la relación intencional es siempre relación con un hecho.

Tenemos, entonces, que para Tugendhat la intencionalidad consiste en la relación entre un ente real (el sujeto que piensa o habla) con un hecho, que puede ser expresada en una determinada oración. Pero para clarificar la relación intencional es menester preguntarse por el estatuto ontológico de lo que se ha denominado un hecho, cuya característica consiste en ser expresable en una determinada oración; y que gramaticalmente suele expresarse mediante una oración oblicua, como por ejemplo: ‘que el sol sale’, ‘que hay vino’, etc. Para Tugendhat, un hecho, en primer lugar no consiste en un objeto físico. De allí ya tenemos una primera peculiaridad de la relación intencional, pues no consiste en una relación entre un ente real (el sujeto de una acción) y un objeto físico, como podría ser, por ejemplo la relación que se da en el comer un pedazo de pan. Por tanto, no es una relación física. Tampoco puede consistir un hecho como contenido de una oración en un hecho efectivo (*Tatsache*), pues de ser así, el hecho contenido en una oración sería siempre verdadero, nunca falso o dubitable. Pero sabemos que un hecho, por ejemplo, el hecho de que estuve hace poco en Alemania, como contenido de la oración: ‘Estuve hace poco en Alemania’, puede ser tanto verdadero como falso o dudoso. Por tanto la relación intencional con un hecho no es una relación entre el sujeto y un hecho efectivo. Por otro lado el hecho que se manifiesta en una oración, como su contenido proposicional, no consiste tampoco en la oración emitida. La oración físicamente emitida (oralmente o por escrito), por ejemplo: ‘En Alemania el sol se eclipsó’ tiene por contenido el hecho de *que en Alemania el sol se eclipsó*; pero este hecho contenido en dicha oración puede ser contenido de diferentes oraciones emitidas en diversas circunstancias y con diferentes modos. Otra razón más para sostener que la relación intencional con un hecho no es de tipo físico, en la medida que si bien la oración emitida oralmente es física, no lo es el hecho contenido en ella. Tugendhat dice que este hecho es proposicional o simplemente que es una proposición. Pero no ha de entenderse aquí proposición por oración, como se vió; pero tampoco se ha de confundir con el significado

de una oración. El significado de una oración, por ejemplo, de la oración: 'El sol se eclipsó', está constituido no sólo por el hecho de que el sol se eclipsó, sino además por el modo que recae sobre dicho hecho; en este caso el modo asertivo. Por lo demás, el hecho, en tanto susceptible de ser objeto de diversos modos, tiene cierta neutralidad respecto de ellos. En todo caso el hecho tiene una estructura compleja, y puede decirse que tiene una estructura proposicional, o que es una proposición en el sentido aclarado.

Con este análisis, aquí resumido brevemente, Tugendhat ha ganado sobre Husserl cierta claridad en el sentido de que la intencionalidad consiste en una relación con un objeto que tiene siempre, explícita o implícitamente, la estructura de un hecho, esto es, una estructura proposicional. Lo ganado sobre Husserl ha permitido así a Tugendhat relacionar estrictamente la intencionalidad con el lenguaje. Si se quiere comprender los objetos, o mejor, los hechos intencionales, es menester el análisis de las oraciones que expresan los correspondientes estados de la conciencia en que ellos se hacen presentes. Es ese el sentido en definitiva de la tesis planteada por Tugendhat, a saber, que toda conciencia intencional es proposicional.

II

He dicho que Tugendhat restituye algo que ya estaba en claro en la Edad Media, la relación de la mente con el lenguaje. Cabe aquí recordar que Brentano, como aparece en el texto citado a modo de introducción, retoma el concepto de intencionalidad de la Escolástica. Cabe tener en cuenta que Brentano tiene pleno conocimiento de que tal concepto se remonta al mismo Aristóteles. Lo sorprendente es que, como ocurre en Husserl, no se tuviera en cuenta que para la tradición escolástica era claro que los objetos intencionales se expresan en el lenguaje. De haber tenido esto presente tal vez no hubiese incurrido en el error de recurrir a una supuesta visión interior. Y la tesis de la relación estricta entre la mente y el lenguaje no es una tesis asentada por la escolástica desde sí misma, sino que la ha tomado de Aristóteles, quien en *De interpretatione* sostiene que lo que hay en la mente se significa mediante el lenguaje hablado. O mejor aún, que los signos hablados significan o dan a conocer lo que hay en la mente.

Se suele decir que la noción de intencionalidad se remonta a Aristóteles. Pero la palabra '*intentio*' o '*esse intentionale*' que ha querido rescatar Brentano se remonta, como se sabe, a los comentarios árabes de la obra de Aristóteles, específicamente los comentarios de Avicena y Averroes, pero en su versión latina. Dejaré de lado en el presente trabajo lo que se

ha dicho sobre el origen de la noción de intencionalidad a partir de Aristóteles, para entrar de lleno en cómo fue concebido el objeto intencional en la Escolástica. No es extraño hallar en la Escolástica, y a modo de eco de la doctrina aristotélica como lo he mencionado, la idea de que el lenguaje hablado es expresión o signo de un lenguaje mental, o mejor aún, que el lenguaje hablado es signo de un lenguaje interior (*verbum mentis*). Podría decirse que el lenguaje interior es el medio por el cual las cosas se nos dan a conocer, y que el lenguaje exterior es el medio por el cual damos a conocer las cosas. Es aquí donde juega un papel decisivo la intencionalidad. Las palabras del lenguaje se usan normalmente para hablar de las cosas, de los objetos reales. Pero estos objetos reales son significados por las palabras en tanto son dables a conocer. Dicho de otra manera, las palabras dan a conocer las cosas; y la condición para que las cosas se puedan dar a conocer, es que sean, no sólo conocidas, sino, y en forma más radical, dables a conocer; pero sólo son dables a conocer en cuanto adquieren un estatuto que supera la determinación física o material. Y es esto justamente lo que ocurre con la intencionalidad.

Para San Alberto Magno *intentio* no es sino la forma de la cosa material, pero abstraída de la materia; por tanto, desmaterializada, esto es, espiritualizada. Es así como la forma desmaterializada opera en el conocimiento como una semejanza espiritual (*similitudo spiritualis*) de la cosa material. Se ha de tener en cuenta que para San Alberto Magno la espiritualización o desmaterialización de la forma, esto es la intencionalidad, es condición de cognoscibilidad para todo tipo de conocimiento, es decir, tanto para el conocimiento intelectual como para el conocimiento sensible. Es más, al tratarse del conocimiento de la cosa material, la desmaterialización se da inicialmente al nivel del conocimiento sensible. Por ello, se puede hablar de grados de espiritualización o de intencionalidad de la semejanza de la cosa, según sea el grado de abstracción o cognoscibilidad. Lo que importa, en todo caso, es que la *intentio* es aquello en virtud de lo cual la cosa resulta cognoscible sensible o intelectivamente; o mejor aún, es el objeto en tanto conocido. Ahora bien, cuando la cosa es dada a conocer por medio de las palabras, es la *intentio* intelectual la que entra en juego. Es a ésta que se le da el nombre de palabra interior (*verbum interius*), y es ésta la que es significada o dada a conocer por la palabra exterior, según lo señala Santo Tomás de Aquino. La intencionalidad, entonces, en su fase intelectual, es la condición que hace posible hablar de las cosas. La *intentio* intelectual es la forma de la cosa, pero de tal modo desmaterializada, que no sólo nos permite conocer la cosa, sino que además nos

hace posible darla a conocer. Sin este grado de intencionalidad no sería posible hablar de las cosas.

A estas alturas es conveniente hacer un breve alcance con respecto al *modus operandi* de la escolástica en lo que llevamos dicho, ya que hemos iniciado el trabajo presente con una crítica a la noción de intencionalidad desde la perspectiva del análisis del lenguaje. Obviamente la escolástica no ha introducido como se ve la noción de intencionalidad a través del análisis del lenguaje hablado, como se ve, sino desde una perspectiva gnoseológica. Es justamente la perspectiva que le acomodó tanto a Brentano como a Husserl, no así a Tugendhat. Desde el análisis del lenguaje sólo es factible una confrontación en el nivel de la intencionalidad intelectual. Por ello nos detendremos en ésta, que es la noción de intencionalidad que de alguna manera se fue privilegiando en la escolástica, pero no porque se adoptase una perspectiva analítica, sino porque el interés se centró en la *intentio* como objeto de la lógica. Así pues la discusión se centró en la distinción entre lo que se denominó *prima intentio* y *secunda intentio*, y correlativamente, *nomen primae intentionis* y *nomen secundae intentionis*.

A propósito de esta distinción, a saber, entre '*intentio prima*' e '*intentio secunda*', si bien algunos sostienen que se remonta a la distinción hecha por Aristóteles entre sustancia primera y sustancia segunda; sin embargo, S. van den Bergh es de la idea de que dicha distinción, como también la distinción que de allí se deriva, a saber, entre ser mental y ser extramental, en el caso de Averroes se remonta a la distinción de los estoicos entre '*semainómenon*', '*semainon*' y '*tugxánon*', entendiéndose por lo primero el contenido mental del lenguaje; por lo segundo, su forma expresada oralmente; y por lo tercero, el objeto real.

Volvamos a la Escolástica. En el caso de Santo Tomás, por ejemplo, si bien habla de 'un ser intencional y espiritual' en el conocimiento sensible con ocasión de su comentario al *De anima* de Aristóteles; los textos en que se refiere a la noción de *intentio* aluden más bien a la *intentio* intelectual, y normalmente suponen la distinción entre *prima* y *secunda intentio*; y aún más, debido a la amplitud de la noción de *intentio*, al referirse a la *intentiones* intelectivas, a veces las denomina directamente *prima intellecta* y *secunda intellecta*. En forma muy abreviada se puede decir, me parece, que para Santo Tomás la *prima intentio*, o intencionalidad intelectual en primer grado, responde a la intelección 'inmediata' de una cosa, y consiste en una '*similitudo*' de ella; la *secunda intentio*, o intencionalidad intelectual en segundo grado, responde, en cambio, más bien a un modo de ser

inteligida la cosa en un acto reflejo, que no consiste por ello en una '*similitudo*' de la cosa. Por ejemplo, el nombre 'hombre' significa una *intentio prima*; el nombre 'género', en cambio, significa una *intentio secunda*. Conviene tener en cuenta que Santo Tomás distingue entre la '*intentio prima*' y la 'especie' o forma de la cosa. Una y otra son '*similitudo*' de la cosa, pero la 'especie' o forma de la cosa actúa como principio del entender, en cambio la '*intentio prima*' como término de la operación intelectual. La '*intentio secunda*', por su parte, en tanto resulta de un acto reflejo del entender, no es '*similitudo*' de la cosa, y proporciona el objeto adecuado para la consideración lógica o matemática. Importa tener en cuenta que para Santo Tomás tanto la intencionalidad en primer grado ('*intentio prima*') como la intencionalidad en segundo grado ('*intentio secunda*') tienen fundamento en la cosa, si bien una lo tiene en forma directa, la otra en cambio remotamente.

Como se señaló anteriormente, el discurso acerca de la intencionalidad se centró en la distinción entre '*intentio prima*' e '*intentio secunda*', en razón de que se estableció que el objeto de la lógica es la '*intentio secunda*'. Y respecto de esta última el interés se dirigió a establecer su estatuto ontológico, específicamente interesaba determinar si era un ente de razón o no. Para Duns Scotus, por ejemplo, toda '*intentio secunda*' es un ente de razón, lo que Pedro Fonseca negará, sosteniendo que no toda '*intentio secunda*' es un ente de razón. Otra distinción relevante en la discusión fue la que se hizo entre '*intentio obiectiva*' e '*intentio formalis*', entendiéndose por esta última lo relativo al acto del entender, en cambio por la primera, lo relativo al objeto de conocimiento. Así Francisco Toledo declara que son cuatro las '*intentiones*' del intelecto, a saber, '*prima intentio formalis*' y '*secunda intentio formalis*', por un lado, y '*prima intentio obiectiva*' y '*secunda intentio obiectiva*', por otro lado. Al parecer es esta última distinción la que resultó determinante en la concepción de Brentano, según lo señala Hedwig, cuando habla de intencionalidad como 'inexistencia objetiva' del objeto en la mente.

III

En la primera parte de esta exposición hemos presentado la tesis de Tugendhat sobre la intencionalidad, a saber, que la intencionalidad tiene estructura proposicional. Esto quiere decir que el objeto intencional tiene la estructura de un hecho, y por tanto su expresión es una proposición. Así, por ejemplo, en el caso en que se dice 'veo que el sol sale', el objeto

intencional es el hecho de que el sol sale. No el hecho efectivo, sino como contenido proposicional: que el sol sale. El carácter intencional del hecho en cuestión se manifiesta en que puede ser contenido de otros actos de habla, como, por ejemplo: 'me imagino que el sol sale', 'se que el sol sale', etc. Su carácter intelectual se manifiesta en que se trata de un hecho que se da a entender por medio de los diversos actos de habla en que se expresa.

Ahora bien, en el breve recuento de la intencionalidad que hemos presentado en la escolástica, es notorio que ésta no tiene primariamente un carácter proposicional, sino más bien, digamos, un carácter nominal. Son los nombres, en tanto expresión de conceptos que manifiestan lo que se denomina '*prima intentio*' o '*secunda intentio*'. Así como para Tugendhat la intencionalidad es primariamente la relación de la mente con un hecho, para la escolástica la intencionalidad, en cambio, es primariamente la relación de la mente con un objeto. Me interesa detenerme un poco en este punto, pues no es sólo un asunto meramente histórico, sino que tiene relevancia como problema en sí. No se trata aquí tampoco de plantear el problema ontológico acerca de la constitución del mundo; es decir, el problema de si el mundo está constituido por objetos o por hechos (efectivos). Más bien se trata de determinar como se constituyen las intelecciones, o mejor aún, cómo se estructura la intencionalidad.

Sabemos que para la escolástica en general la intelección fundamental es la intelección simple; es a partir de ella que se estructuran las otras intelecciones como la composición y división, y de éstas el raciocinio. Es de sobra conocido que el análisis de los juicios y de los silogismos en la escolástica, siguiendo el modo de ver de Aristóteles, se resuelve en los términos que los componen. La '*intentio prima*' es pues el fundamento último de todas las otras relaciones intencionales, tanto de primer como de segundo orden. La proposición mental, entonces, como nos lo dice Ockham, ésta está constituida por '*intentiones*' simples. Ahora bien, si revisamos la concepción de Tugendhat, la relación intencional se da entre el sujeto cognoscente y un hecho (*Sachverhalt*) o proposición. Aquí aparece un primer punto de discrepancia con la intencionalidad escolástica, que se advierte claramente, en la medida en que para él toda relación intencional con un objeto es en definitiva de carácter proposicional, como se dijo. Ya volveremos sobre este punto. Pero hay otro punto problemático, que en cierta medida surge ya en la misma escolástica, y se refiere a la constitución de la misma proposición.

De acuerdo a la tradición aristotélica, la proposición está constituida por dos intelecciones; pero no por mera yuxtaposición, sino en virtud de un segundo acto de la inteligencia que compone o separa las intelecciones primeras. Ahora bien, mirado desde el punto de vista de la intencionalidad, en este segundo acto, las intenciones primeras adquieren un nuevo carácter, en la medida que se ordenan a la proposición. Las intenciones primeras, en el segundo acto de la inteligencia, son ahora partes de una nueva unidad intencional. El asunto estriba en saber qué elementos constituyen esta nueva unidad intencional. Respecto de este punto hay dos respuestas en la escolástica, de suyo discrepantes. Una que pasa por Boecio y alcanza hasta Santo Tomás y algunos seguidores. La otra parece iniciarse con Averroes, y pasa por Duns Scotus, Ockham e incluso por algunos seguidores del mismo Santo Tomás. Para los primeros, la intención proposicional tiene fuerza enunciativa o asertórica, por lo tanto admite ella misma una valoración en términos de verdadero o falso. En otras palabras, la intención proposicional es de suyo judicativa. Para los segundos, en cambio, la intención proposicional tiene dos momentos, uno primer momento que es meramente aprehensivo y otro momento que es judicativo.

En el primer momento, la intención proposicional no es susceptible de valoración veritativa alguna, pues es neutra respecto a la fuerza enunciativa o asertórica, ya que puede ser contenido de otros actos intencionales, como la duda, por ejemplo. Sólo en el segundo momento la intención proposicional tiene una fuerza determinada. Obviamente que una y otra respuesta o planteamiento entraña sus propios problemas, que no son del caso exponer aquí. Hay autores en la escolástica que se han hecho cargo de esta discrepancia, defendiendo una u otra posición. Un claro ejemplo de ello lo tenemos en Pedro de Fonseca, y también en un autor anónimo de la Escuela de Coimbra. En el caso del planteamiento de Tugendhat, si bien la relación intencional se da en un determinado acto, el hecho proposicional, como objeto de dicha relación, no incluye la fuerza asertiva, pues puede ser contenido de otros actos.. En esto la posición de Tugendhat es concordante en cierto modo con la de Frege, y en cierta medida también con la de Searle y con la de otros contemporáneos. En este sentido, su posición se aproxima a la de los escolásticos de la segunda respuesta, y no a los de la primera. Pero discrepa con ambas en cuanto que el hecho proposicional es el objeto intencional primario, y por tanto no puede resolverse en objetos intencionales previos.

Podemos ahora retomar el punto que hemos dejado pendiente en relación con la discrepancia entre la posición de Tugendhat y la posición

de los escolásticos. Esta discrepancia no es meramente un asunto de tradiciones, sino que se presenta como una tensión no resuelta en el mismo desarrollo del pensamiento contemporáneo. Un ejemplo claro lo tenemos en Frege, quien en consonancia con su planteamiento sostiene como axioma que sólo en el contexto de una oración tienen significado las palabras. Pero por otra parte sostiene que las oraciones se constituyen a partir de palabras previas. El problema que esta tensión entraña puede plantearse del siguiente modo: ¿se entiende las palabras aisladamente o sólo se entienden en el contexto de una oración? ¿se requiere para entender una oración entender previamente las palabras que la componen? Dummett, eximio intérprete de Frege da cuenta del problema entrañado por el planteamiento ambiguo de éste. A su modo, Dummett lo resuelve distinguiendo una situación de explicación de una situación de conocimiento de las palabras. En una situación de explicación de una palabra, se requiere entender el uso de las oraciones en que ellas ocurren; en cambio, en una situación de conocimiento de las palabras, ellas se pueden entender aisladamente, esto es fuera del contexto de una oración. Es una ingeniosa solución, pero como lo señala Ulrike Kleemeier en su reciente libro *Gottlob Frege: Kontext-Prinzip und Ontologie*, aparte de ser ingeniosa la solución no explica como ambas posiciones puedan conciliarse. El asunto es que si se admite como primario el hecho proposicional, no se explica cómo en casos en que se oye una oración que no se entiende o no se ha conocido antes, la única manera de entenderla es entendiendo previamente las palabras que la componen. Esto sería implausible con el axioma de que sólo en el contexto de una oración tienen significado las palabras.