

De Kant a Wittgenstein: desde un punto de vista pragmático

GABRIEL BELLO REGUERA (Universidad de La Laguna)*

RESUMEN

El artículo se sitúa en la línea hermenéutica que vincula al Wittgenstein del *Tractatus* con Kant (Maslow, Stenius, etc.). Wittgenstein habría sustituido a la representación como átomo del análisis kantiano por el *significado* y, por tanto, la problemática de la razón por la del lenguaje. Lo que el trabajo propone, siguiendo la interpretación de Morris Engel del *Cuaderno Azul* es la ampliación de la conexión Kant-Wittgenstein desde la perspectiva de la Analítica a la Dialéctica trascendental, en cuyo contexto cabe entender la crítica wittgensteiniana del lenguaje, en relación con sus perplejidades-antinomias. En este marco, el trabajo propone el paso de la dialéctica a la pragmática, en cuyo ámbito la problemática verdad/error cede su importancia a la autoliberación y la persuasión. La trascendentalidad de la razón, finalmente, cede su lugar al de la realidad de las formas de vida.

ABSTRACT

This paper stay in the hermeneutic work which makes the Wittgenstein of the *Tractatus* to meet the Kant of the transcendental analitics, by the displacement of representation, the atom of the kantian analysis, for the *meaning*. This way of reading Wittgenstein (by Maslow and Stenius) leds us to put language in the place of reason or conscioisness. The paper aims (following the readind of Moorris Engel) to expand the Kant-Wittgenstein connection to the transcendental dialectics, when it

* Facultad de Filosofía y CCEE. Dept. de Filosofía. Campus Central. E-38201 La Laguna (Tenerife).

put forward to understand the wittgensteinian critic of language as the critic of the limits of language, echoing the critic of the limits of reason, the wittgensteinian perplexities standing for the kantian antinomies. In this context, the paper advances the replacement of the dialectic by the pragmatics, the problematics of the truth/error by the one of the persuasion and liberation, and ends with the replacement of the pure reason by that of the impurity of the forms of life.

0. EL PROBLEMA DEL A PRIORI

Si los sujetos cognoscentes lo son porque están preparados para conocer gracias a un bagaje propio (patrimonio de la especie o de la sociedad), anterior al momento en que se produce el conocimiento, los mismos sujetos, en tanto que agentes, lo son gracias, también, a un bagaje específico o social en el que participan antes del momento en que comienzan a actuar más o menos conscientemente. Si uno de los problemas filosóficos que han absorbido más preocupaciones es el del *a priori* epistémico (o, si se prefiere, gonoseológico), no es de menos peso filosófico el problema del *a priori* práctico. El volumen de atención que se presta a uno u otro (tal vez en épocas y autores excepcionales a los dos), en distintos momentos históricos, escuelas o direcciones de pensamiento, etc., no condiciona la entidad filosófica de ninguno de los dos. Sólo sirve como muestra de las preocupaciones de los filósofos de turno y, en todo caso, de indicador de las circunstancias histórico-intelectuales del contexto en el que se mueven, así como de sus opciones socio-políticas.

El filósofo que nos interesa en este caso es Wittgenstein, y para introducirnos de lleno en la problemática que nos va a ocupar, nada mejor que un texto de las *Notebooks*: "el gran problema en torno al que gira todo lo que he escrito es: ¿existe un orden *a priori* en el mundo y, si es así, en qué consiste?"⁽¹⁾. Se presentan dos problemas de interpretación en la expresión "orden *a priori* del mundo": 1) el orden puede estar en el mundo a la manera del *logos* estoico o la *ratio* spinozista formando el esqueleto del cosmos, o bien en alguna entidad o región particular del mismo que lo proyecta, a su vez, sobre el resto del mundo. Para decidimos disponemos de las indicaciones de Morris Engel a propósito de ciertos pasajes de las *Notebooks* sobre los

(1) L. Wittgenstein, *Notebooks*, ed., por G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, trad. de Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1961, p. 56. Algunas de las citas de obras de Wittgenstein van a ir en el texto entre paréntesis. En esos casos utilizaremos siglas. Serán las siguientes: T., *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. esp. de E. Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1973; WCV., Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena, trad. de Manuel Arbolí, México, Fondo de Cultura Económica, 1973 (conversaciones de Wittgenstein con Schlick y Waismann; la obra figura a nombre de Waismann pero la edición está a cargo de B.F. McGuinness); CA., *Los cuadernos azul y marrón*, trad. de F. Gracis Guillén, Madrid, Tecnos, 1968; PI., *Philosophical Investigations*, trad. de G.E.M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1972; SC., *Sobre la certidumbre*, trad. de M.^a Victoria Suárez, Bs Aires. Tiempo Contemporáneo, 1972; Z., *Zettel*, ed. por G.E.M. Anscombe y G. H. von Wright, trad. de Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1967.

tempranos amores spinozistas de Wittgenstein⁽²⁾ y de las indicaciones de Stenius y Maslow sobre las vinculaciones kantianas del *Tractatus*⁽³⁾. Pero, sobre todo, disponemos del *Tractatus* mismo en el que late la misma ambivalencia. Pues si bien asimila el orden al lenguaje y éste lo asienta en el sujeto trascendental, por otro lado lo hace coincidir con el orden del mundo: la estructura del lenguaje y la estructura del mundo (de los hechos) es la misma⁽⁴⁾. 2) El segundo problema es, sin duda, bastante más complejo y, si no me equivoco, ha sido menos atendido en la bibliografía Wittgensteiniana⁽⁵⁾. Es el siguiente: ¿a qué tipo de *a priori* se va a estar refiriendo Wittgenstein, a un *a priori* de naturaleza epistémica o bien de naturaleza práctica? Pues tanto nuestros conocimientos como nuestras acciones pueden presentarse en orden o, cuando menos, presentar ciertas exigencias de orden. Si a este orden lo llamamos racionalidad venimos al tópico de que la racionalidad tanto puede ser teórica como práctica. Y si dicho orden es *proyectado* por los sujetos agentes o cognoscentes sobre el resto del mundo, disponiendo ellos de él antes de transferirlos o a áreas del mundo separadas de su propio organismo, esta proyección tanto puede ser teórica como práctica. Todo depende de los resortes *a priori* que se pongan en juego. En un caso u otro, no obstante, subsiste el problema: ¿de dónde le viene a los sujetos agentes y cognoscentes el orden que proyectan en el mundo?

Estos dos tipos de problemas son los que van a operar como centros de atención a lo largo de las páginas que van a seguir. Su objetivo básico es el de buscar una respuesta a los mismos en Wittgenstein. Y si bien estos problemas son indisolubles unos de otros, mi interés está centrado preferentemente en la pregunta de si el *a priori* que Wittgenstein buscaba, y que en algún momento de su investigación llegó a entrever, era en último término naturaleza epistémica o práctica.

No tomo como punto de referencia ningún libro de Wittgenstein en particular. Pretendo abordar los problemas en general tomando su obra como un todo, dentro siempre de los límites de mi conocimiento actual de la bibliografía de y sobre Wittgenstein. Hasta donde me es posible creo ser consciente de los riesgos que esto implica. Por ejemplo, incurrir en generalizaciones del tipo de las criticadas por el propio Wittgenstein a partir del *Blue Book*, y no tener en cuenta la riqueza y frescura del caso particular de cada uno de sus escritos. Pero nadie dudará de que Wittgenstein mismo es un caso particular y es en el que preferentemente está interesado este estudio.

(2) Cf. S. Morris Engel, *Wittgenstein's Doctrine of the Tyranny of Language. An Historical and Critical Examination of his Blue Book*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, p. 59 y 60.

(3) Me refiero a las obras de E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1960, y a la de A. Maslow, *A Study of Wittgenstein Tractatus*, Berkeley, Los Ángeles: University of California Press, 1961.

(4) Una distinción entre "sujeto trascendental" y "empírico" viene en el *Tractatus*, 5.641; la estructura isomórfica entre el lenguaje y el mundo viene afirmada, entre otras, en las proposiciones 2.2 y 4.0311.

(5) Debo aclarar, no obstante, que mi conocimiento de ella no es exhaustivo.

1. WITTGENSTEIN Y EL A PRIORI TEÓRICO

Una de las aproximaciones a la obra de Wittgenstein que se ha revelado como la más incisiva, de modo implícito dirige su atención a un *a priori* teórico que estaría en la base de todo su pensamiento. Me refiero a la línea de investigación iniciada por Stenius, seguida por Maslow —como exponentes máximos, no exclusivos⁽⁶⁾— y coronada recientemente por Morris Engel⁽⁷⁾. Los dos primeros iniciaron la aproximación de Wittgenstein a Kant tomando el *Tractatus* como punto de referencia. El tercero lleva la aproximación a la llamada “segunda” filosofía o filosofía del segundo Wittgenstein. Toma como punto de referencia fundamental el *Blue Book* al que ve como compendio de todo lo que va a venir después. Morris Engel nos dice “que hay mucho de kantiano en el *Tractatus* de Wittgenstein no se puede poner en duda después de leer a Maslow y a Stenius”⁽⁸⁾. Por mi parte añado que después de leer a Morris Engel, el problema no es ya el de si dudar o no, sino el de cómo llegar a una comprensión lo más ajustada posible de las raíces kantianas de Wittgenstein salvando su ineliminable originalidad. Para empezar de alguna manera hagamos ciertas matizaciones en los puntos de vista de Stenius-Maslow y Morris Engel.

Maslow-Stenius ven el *Tractatus* como “Crítica del lenguaje puro” (“Critique of Pure Language”⁽⁹⁾). Con ello vienen a decirnos que el papel que Kant confería a la razón teórica a saber, el de estructurar la objetividad de la experiencia, Wittgenstein se lo adjudica al lenguaje, tal como ilustra la conocida proposición “T., 5.6” del *Tractatus*: “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”, y otras como “T., 2.19”: “La figura lógica puede figurar el mundo”, porque, como dirá enseguida en T., 2.2. “la figura tienen en común con lo figurado la forma de figuración”. Estaríamos en una “lingualización” (perdónese el barbarismo) en lugar de una apercepción transcendental inserta en el sujeto, así mismo, transcendental, distinto de los sujetos empíricos. Desde esta perspectiva nuestros dos problemas parecen estar resueltos; no sólo hay un orden *a priori*, sino que tal orden está localizado en el sujeto transcendental quien lo proyecta sobre el mundo, y es de naturaleza teórica: configura el mundo como lenguaje veritativo, y esa configuración es la estructura lógica común al lenguaje

(6) Morris Engel cita varias obras en las que se menciona a Kant a propósito de Wittgenstein y analiza estas menciones. Salvo las de Stenius y Maslow y la suya propia las demás no son significativas; Cf. Morris Engel, o.c., pp. 43-44.

(7) Morris Engel, o.c.

(8) O.c. p. 53.

(9) Stenius, o. c., p. 220. Manifestaciones explícitas son: a) por parte de Maslow: “... he ampliado el significado y alcance del lenguaje hasta el de un simbolismo universal de forma que en mi interpretación del *Tractatus* la filosofía básica que subyace en él, ha venido a ser una especial de aparato transcendental kantiano...”, (o. c., p. XIII).

b) por parte de Stenius: “Resumiendo: para el punto de vista de Wittgenstein es esencial que el análisis lógico del lenguaje, tal como él lo concibe, es una especie de ‘deducción transcendental’ cuyo objetivo consiste en explicar la forma a priori de la experiencia que se ‘muestra’ en un lenguaje significativo y, por ello, no puede ser ‘dicha’” (o.c., p. 220).

y al mundo según T., 2.2. Por lo demás, no olvidemos que “La lógica precede a toda experiencia” (T., 5.552).

Pero las cosas no son tan sencillas. Tanta sencillez nos las volvería sospechosas, pues el camino a la sencillez —que, por otra parte está, según Wittgenstein, en el fondo de todo gran problema— es en sí mismo complejo. Así lo es, también, el camino que lleva a la sencillez wittgensteiniana y debemos aceptarlo como es y obrar en consecuencia. En la misma proposición T., 5.552 en la que dice que la lógica precede a la experiencia, escribe en su segunda parte: “... es antes que el cómo no que el qué”. Y enseguida dirá: “es claro que las leyes de la lógica no pueden obedecer a su vez a las leyes de la lógica” (T., 6.123). La sencillez de unas líneas atrás se complica un poco. Pues, por una parte, hay un *qué* anterior a la lógica y algo a lo que obedecen las leyes de la lógica. Luego el *a priori* teórico (la estructura lógica del lenguaje), se apoya, a su vez, en otro *a priori* más profundo y radical. ¿Es también un orden? Si decimos que si echamos por tierra la interpretación de Maslow-Stenius y —esto sería más grave— habría que introducir estructuras que condicionan a las estructuras lógicas, con lo cual la posición teoreticista perdería su pretendida autonomía. Además, el lenguaje que el sujeto proyecta sobre el mundo ¿tan sólo obedece a causas, y surte efectos, teóricos? Volvamos a las interpretaciones kantianas de Wittgenstein.

El análisis de Morris Engel es más complejo y, en los límites de un artículo, mal se puede seguir su argumentación paso a paso. La novedad que aporta su aproximación —siempre en la línea de ascendencia kantiana— consiste en que, mientras que Maslow y Stenius veían a Wittgenstein a través de la Analítica Transcendental, Morris Engel lo enfoca a través de la Dialéctica, la parte realmente crítica de la *Crítica de la razón pura*, en función de la cual está construida la Analítica. Este enfoque introduce dimensiones nuevas, relevantes y, como espero mostrar, fecundas.

Su tesis general la presenta como “El dilema del *Blue Book*” (p. 12). Retrotrae la cuestión al asombro de Moore (quien había llegado a Cambridge para estudiar lenguas clásicas y toma contacto accidentalmente con la filosofía por mediación de Russell) por las cosas (extrañas) que decían los filósofos del mundo y de la ciencia: ⁽¹⁰⁾ le dejaban *perplejo*. En esta misma situación, Wittgenstein se habría dedicado, a partir del *Blue Book*, a investigar las raíces de las perplejidades filosóficas y a arbitrar remedios contra ellas. El dilema que Morris Engel ve en el *Blue Book* (“... la mejor y más reveladora introducción al pensamiento posterior de Wittgenstein... y (a) las tensiones y conflictos inherentes a los fundamentos de este pensamiento”, p. 13), está en que presenta dos tipos de respuestas mutuamente excluyentes (pp. 41-42).

- 1.^a Las perplejidades de los filósofos *son causadas* por ciertas palabras y expresiones engañosas, y analogías estructuralmente isomórficas fosilizadas en el lenguaje.

(10) Morris Engel cita aquí a G. J. Warnock en *English Philosophy Since 1900*, London, Oxford University Press, 1958 quien refiere la historia de Moore.

2.^a "Las perplejidades de los filósofos, lejos de ser *efecto* de una confusión lingüística son, por el contrario, las verdaderas causas de la misma".

En un caso, entonces, las perplejidades son producidas por el lenguaje que se emplea. Subsanan la perplejidad entraña un saneamiento del lenguaje mediante el análisis de su uso ordinario (primera dimensión del libro). Pero a veces ocurre que la perplejidad no es vista como viniendo del lenguaje y sus estructuras que inducen a confundir lo gramatical con lo empírico (p. 25), sino que se deben a una insuficiencia del mismo para expresar algo "profundo". En tal caso la perplejidad se hace patente en el intento de sobrepasar las barreras de las estructuras lingüísticas para expresar lo profundo, pero sus raíces están en otra parte ("lo que la persona piensa profundamente"). Esta es la dimensión del libro y algunos han visto en ella rastros de una cierta patología lingüística y, en consecuencia, hicieron de Wittgenstein un terapeuta.

Creo que nos encontramos aquí con una situación típicamente dialéctica, o, como se dice hoy, del *feed-back*. Pero Morris Engel no lo ha visto así y encuentra un dilema donde no lo hay, pues muy bien puede ocurrir lo siguiente: 1, el lenguaje produce confusiones hasta el punto de hacer que se tome lo gramatical por empírico; 2, una vez convencidos de que hay algo empírico donde en realidad no hay nada, todo lo que digamos sobre esta 'empiría' será insuficiente y el lenguaje en cuestión insatisfactorio. Ha desaparecido el dilema. Y la cuestión está en porqué dejamos que el lenguaje nos confunda o por qué nos confundimos al usar el lenguaje.

Morris Engel, sin embargo, no ve así las cosas. Para comprender la segunda alternativa (la tendencia a sobrepasar los límites del lenguaje) se vuelve hacia "nuestra tradición filosófica" (Platon, Spinoza, Kant, Schopenhauer) en busca de la *raíz* metafísica (el hecho de que las apariencias, el mundo tal como aparece *no son* la realidad), y analiza por extenso —caps. III, IV, V y III— las conexiones de Wittgenstein con esta tradición, sobre todo la influencia recibida de Kant y Schopenhauer y más en concreto, los planteamientos dialécticos de ambos (tomando 'dialéctico' en el sentido que se precisará más adelante). Aquí está lo interesante de la aportación de Morris Engel a la bibliografía wittgensteiniana: deshacer el dilema metafísico mediante el análisis lingüístico. Wittgenstein aparece, así, comprometido en el trabajo epistemológico, máxima preocupación de la filosofía moderna, de "explorar la naturaleza de los sistemas conceptuales que manejamos en la estructuración de la experiencia" (p. 140). Por esta línea, los problemas relevantes habrían sido: "qué son estos sistemas, cuáles sus relaciones con lo que hay, como funcionan, cuáles son sus propiedades" (Ib.), con lo cual este tipo de investigaciones "se apartan cada vez más de lo psicológico en la dirección de lo lingüístico o lógico" (Ib.). Este habría sido el caso de Wittgenstein "quien llegó a ver que, siendo el lenguaje la vida de la mente, sus insatisfacciones no deben ser acalladas apelando a causas o razones, sino, más bien, clarificando y reorganizando su lenguaje" (p. 139).

La reducción epistémica del pensamiento de Wittgenstein queda consumada en las conclusiones generales: 1^a) Wittgenstein se resiste a ver en los sistemas conceptuales

algo definitivo, como hace Kant; pero cae en el error opuesto de considerarlos más arbitrarios de lo que nuestra comprensión actual de los mismos nos permiten decir. Está de acuerdo (Wittgenstein) en que no debemos limitarnos “a interpretar la naturaleza a nuestros esfuerzos y las tentativas por reemplazarlos no nos deben ser indiferentes” (p. 141). 2ª) Tampoco deben sernos indiferentes “nuestras necesidades”. Muy bien puede ocurrir que sea la diversidad de estas necesidades y sus exigencias contradictorias— reflejadas como están en nuestro lenguaje haciendo estragos en él —y no el lenguaje *mismo*, como Wittgenstein tiende a pensar, lo que mistifica y confunde” (Ib.).

La evaluación de una posición como la de Morris Engel es problemática. Su argumentación es complicada y no estoy seguro de haber recogido *todos* los aspectos fundamentales, ni siquiera de haber expuesto con entera objetividad aquellos que he seleccionado. De todos modos resumiré, polémicamente, mi desacuerdo en los siguientes puntos:

1. Wittgenstein no tuvo preocupaciones exclusivamente epistemológicas, ni siquiera prioritariamente. Tampoco lo han sido las de la filosofía moderna. Una interpretación como la de Morris Engel ignora la fundamentalidad de las preocupaciones ético-políticas.
2. Aunque fuera así, Morris Engel no ha captado uno de los aspectos esenciales de dicha preocupación centrada en los sistemas de conceptos: el de su *génesis*, así como la trama de sus relaciones con las formas de actuar.
3. No creo —y espero hacerlo ver— que Wittgenstein atribuyera solamente al lenguaje la causa de nuestras confusiones. Precisamente porque lo concebía como parte de nuestras actividades. En cambio Morris Engel cree que Wittgenstein sólo ve en el lenguaje un *sistema* cerrado. Decir, entonces, que el lenguaje nos confunde, exigiría precisar en qué sentido se está usando la palabra: en el de Wittgenstein o en el de Morris Engel.

No voy a entrar en cada uno de estos puntos por separado. Creo más conveniente ampliar la perspectiva dialéctica abierta por Morris Engel pero no seguida hasta el final. Sobre la marcha espero que se podrán encontrar respuestas ocasionales sobre estos aspectos conflictivos.

2. EL PLANTEAMIENTO DIALÉCTICO

En la *Crítica de la razón pura* y en la parte que Kant dedica a la Dialéctica Transcendental podemos encontrar: 1) las ilusiones de la razón, 2) su denuncia y 3) el mecanismo de la des-ilusión (la crítica de los paralogismos y de las antinomias). Pero lo que me interesa aquí no es tanto repetir los argumentos de Kant cuanto prestar atención al *background* de ese planteamiento dialéctico. Nos preguntaremos por 1) las

causas de que existan ilusiones de la razón, 2) las razones de su denuncia y 3) las consecuencias de la des-ilusión.

Las causas no son "teóricas" sino prácticas (morales en la terminología de Kant). Su raíz no está en el "afán de verdad" o "ansia de conocimiento desinteresado", "amor al saber", etc. sino en la necesidad de autoesclarecimiento, e. d., de encontrar la propia posición moral en el mundo tomando como puntos de referencia básicos a Dios, el alma inmortal y la libertad.

La intervención de la razón práctica está en que, aún después de "haber descubierto su espejismo" —tarea teórica—, "no cesará de engañarla ni de impulsarla...". ¿Por qué no cesará? Porque las exigencias de la razón práctica estarán continuamente presionando en busca de una solución al problema de la actitud ante Dios, el alma inmortal y la libertad (Cf. Vol. II, pp. 376-377 y 378-379).

Las razones de la denuncia desde el punto de vista teórico parecen ser la defensa de los conocimientos seguros, de la "senda segura de la ciencia" ⁽¹¹⁾. Pero, por encima de todo se trata de salvar la especificidad de la acción moral contra las injerencias de lo teórico en un terreno que no es el suyo, de donde saldrían perdiendo ambas razones. Si la razón teórica, presiona por la práctica, tuviera éxito en sus aventuras metaempíricas, y no se produjera la ilusión transcendental porque la potencia de la teórica le permitiera superar cognoscitivamente los límites de lo sensible, en este caso, ocurriría lo siguiente: "desde luego, se evitaría la infracción de la ley, se haría lo ordenado; pero ... la mayoría de las acciones legales se harían por temor, sólo pocas por esperanza y ninguna por deber, y no existiría un valor moral de las acciones que es lo único que importa para el valor de la persona y aun para el del mundo a los ojos de la suprema sabiduría" ⁽¹²⁾.

Podremos estar o no de acuerdo con la "suprema sabiduría" de Kant. Pero no nos queda opción ante el reconocimiento de que su interés primario está en salvar el valor moral —con cuya concepción también podemos estar en desacuerdo— de las intromisiones teoreticistas de la razón aun en el caso de que estas fueran correctas según sus propias leyes.

Las consecuencias de la des-ilusión, e. d., el hacer patentes los paralogismos y las antinomias, vienen explícitamente expresadas en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En él nos habla de un legado ("tesoro") que su método revolucionario va a constituir para la posteridad, y dice: "al hojear superficialmente este libro va a creerse que su utilidad es meramente *negativa*, es decir, que sólo nos sirve para vivir apercibidos de que nunca osemos transpasar con la Razón especulativa los límites de la experiencia" (v.i., p. 136). Me interesa recalcar que es el propio Kant el que califica de "superficial" una lectura de su obra que solo saque *esa* consecuencia negativa que, por lo demás, es de naturaleza espistémica. Kant está pensando, además,

(11) Kant, op. cit., Prólogo a la 2.^a edición, v.i., trad. de José del Perojo, Bs. Aires, Losada, 1967, p. 127.

(12) Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. de J. Rovira Armengol, Bs. Aires, Losada, 1961, p. 156.

en “una utilidad *positiva*, y de las de más grande importancia. Esto se comprenderá tan pronto como lleguemos a convencernos de que existe una aplicación práctica, y absolutamente necesaria de la razón práctica (la aplicación moral), en donde se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y para la que en nada necesita el auxilio de la razón especulativa, por más que deba; empero, guardarse de oponérsele, a fin de no caer en contradicción consigo misma” (v.i., p. 137).

A continuación Kant, plásticamente, nos muestra su pensamiento utilizando la metáfora de la policía “cuya función principal consiste en impedir las arbitrariedades que respectivamente pueden temer a los ciudadanos, y hacer que cada uno pueda segura y tranquilamente dedicarse a sus negocios” (Ib.). Está claro que las arbitrariedades son las de la razón teórica, los negocios, los de la razón práctica, y la policía la crítica de la primera.

El teoreticista asumirá el mecanismo de la des-ilusión transcendental como una restricción de la razón teórica vuelta sobre si misma en un alarde de austeridad. Y una vez que el mensaje kantiano es reducido a su parte negativa, se asimila sin más la razón a la razón teórica, y la práctica queda confinada en los dominios anárquicos — si acaso románticos— de lo irracional. Por el contrario, el que reconoce la fundamentalidad del valor ético asumirá el mecanismo de la desilusión como *liberación* de la razón práctica y desde ella vivirá como un triunfo lo que para el teoreticista era dura ascesis de la razón.

La pregunta de si la *Crítica de la razón pura* constituye un trabajo prioritariamente epistémico o ético-moral, o ambas cosas a la vez, será contestada según la posición previa que hayamos adoptado. Mi opción es por su dimensión prioritariamente ética (como parecen indicar los textos de Kant) y suscribiría la sentencia de J. Gaos para quien “está toda orientada hacia la *práctica*, como dice expresamente en sus finales, por lo que hay que pensar que no han llegado a estos quienes dicen lo contrario⁽¹³⁾.”

El mismo problema —si es un libro preferentemente epistemológico o ético— podría ser planteado respecto al *Tractatus* de Wittgenstein⁽¹⁴⁾. Para la mayoría de los que se han autoconstituido en albaceas de sus ideas, lo que en él se llevó a cabo por encima de todo fue una defensa crítica, a la manera kantiana, del lenguaje teórico, e.d., del conocimiento seguro, delimitando nítidamente los límites de lo decible y lo indeci-

(13) J. Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 361.

(14) Retrotraemos el planteamiento dialéctico al *Tractatus* aunque Morris Engel lo inicia para el *Blue Book*. La justificación la irá dando el propio texto. Pero téngase en cuenta que según A. Janik y S. Toulmin Wittgenstein, cuando comenzó a interesarse por los métodos lógicos de Frege y Russel, ya poseía sus propios intereses filosóficos a cuyo servicio habría de poner tales métodos. Y estos intereses habían surgido en contacto muy temprano con parte de la tradición filosófica alemana. Janik y Toulmin nos dicen que “Fue Margaret muy probablemente quien puso los escritos de su filósofo favorito, Schopenhauer, así como los de Waininger y Kierkegaard, en manos de su hermano menor, pues siempre estuvo muy atenta a la vida intelectual y cultural”, (*La viena de Wittgenstein*, trad. de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Taurus, 1974, p. 217).

ble, esto es, de lo cognoscible y lo incognoscible. Otros, entre los que prefiero contarme, aprecian como más acusada y relevante otra parte de su patrimonio filosófico: una *defensa de la acción moral* contra las intromisiones del lenguaje teórico. Para Engelman, por ejemplo, una de las personas que mejor han conocido tanto al hombre como al filósofo Wittgenstein —si es que esta distinción puede hacerse, tal como sugiere el propio Engelman— lo que Wittgenstein pretendía y creyó conseguir, al negar sentido a cualquier lenguaje que pretendiera hablar de ética, es “hacer imposible todo ataque a lo transcendental” aunque al mismo tiempo también “frustró todo intento de defenderlo en el hablar”⁽¹⁵⁾. Según esto, el triunfo de Wittgenstein es paralelo al de Kant. Engelman lo resume en esta sencilla declaración: “no existen proposiciones de ética; pero existe la acción ética”⁽¹⁶⁾. Wittgenstein habría escrito el *Tractatus*, entonces, no para defender la calidad del conocimiento empírico purificando su lenguaje, haciéndolo cristalizar en una teoría dotada del rigor exigido por los módulos lógicos en boga. En todo caso, esto fue un resultado marginal, como en el caso de Kant lo fue un análisis del conocimiento empírico como fase previa al establecimiento de las exigencias de la razón práctica. Lo que realmente le importaba era preservar la acción ética o dimensión práctico-moral de la vida de las reducciones de los teoreticistas y racionalistas, des-ilusionados de la competencia universal de “su” razón (la teórica), pero no resignados a tener que tomar en serio algo que pudiera desarrollarse fuera de ella. Racionalistas que 1) habiéndose identificado con *una* imagen de la razón, creyendo, a la vez, que lo hacían con *la* razón y, 2) habiéndose autoconvencido de que todo lo que merece seriedad en la vida —al menos en la vida de los filósofos y científicos ¡pero la ciencia es código de seriedad!— ha de poder configurarse de acuerdo con la imagen de la razón que han adoptado, 3) rechazan como irracional —luego como falta de seriedad o de lógica— la gran variedad ontológica (histórico-social) que excede y desborda los estrechos márgenes de *su* imagen de la razón. El volumen de irracionalidad que encontramos a nuestro alrededor es inversamente proporcional a la rigidez y estrechez de los marcos racionales con que operamos.

Wittgenstein, por el contrario, ni siquiera en el *Tractatus* realizó ninguna de las tres situaciones intelectuales descritas en el párrafo anterior. Pues sus páginas finales dejan bien claro que no estaba identificado en exclusiva con la imagen-estructura que describe en la mayor parte del libro (por ejemplo hasta la proposición T., 6.4). Por ello no cabe hablar de él de restricciones o reducciones desde el punto de vista de la valoración personal. Si Wittgenstein estaba identificado con algo era precisamente con lo que estaba *fuera* de toda posible imagen cerrada de la racionalidad. Engelman nos dice que “Wittgenstein creía apasionadamente que todo lo que interesa en la vida humana es, precisamente, según su punto de vista, aquello sobre lo que debemos aguardar si-

(15) P. Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, ed. de B.F. McGuinness, trad. de L. Furtmüller, Oxford, Basil Blackwell, 1967, p. 109.

(16) O. c., p. 110.

lencio”⁽¹⁷⁾. También Kant veía en el valor moral “lo único que importa para el valor de la persona y aun para el del mundo a los ojos de la suprema sabiduría”.

Esta manera de entender el *Tractatus* viene abonada por dos hechos diversos pero igualmente decisivos. Uno es un trozo de una carta a Ficker en la que Wittgenstein reconoce: “*El punto de vista central del libro es ético ... Mi libro traza los límites de la esfera de lo ético desde dentro, por así decirlo, y estoy convencido de que esta es la única manera de trazar estos límites*”⁽¹⁸⁾. El otro, el que ni Frege ni Russell —considerados por algunos los “grandes” maestros de Wittgenstein— entendieran el *Tractatus* hasta el punto de que la Introducción de Russell hizo a Wittgenstein dudar de su publicación. Pues dicha introducción, según Engelmann, es la responsable de que el libro haya sido malentendido desde entonces⁽¹⁹⁾. Dentro de esta situación de malentendimiento hay que situar la ya inicial distancia —agrandada con el tiempo— entre Wittgenstein y el Círculo de Viena, a cuyos miembros les leía a Tagore⁽²⁰⁾.

De todas formas, los problemas que se plantean aquí y ahora a una reflexión sobre Wittgenstein rebasan el marco puramente wittgensteiniano y se inscriben en una problemática filosófica más amplia, que está en la base de la reflexión contemporánea sobre dos tipos de actividad y sus respectivos productos tan humanos como la ciencia y la moral. Pero el volver a Wittgenstein y seguir sus debates con estos problemas puede ser decisivo tanto para entenderlo a el cuanto para obtener una perspectiva, ya que no definitiva, sí, al menos, interesante sobre los mismos. Algunos de estos problemas podrían ser: 1) el problema de la escisión entre un mundo fáctico y mundo axiológico, abierto en las páginas finales del *Tractatus*; 2) el problema del individualismo ético, e.d., la falta de objetividad de los juicios pues los valores son reclusos en lo inexpresable en palabras; 3) el problema de las dificultades lógicas de las páginas finales al hablar sobre aquello que, al mismo tiempo, se está declarando inexpresable.

Es obvio que lo que está en juego aquí es el problema de la *objetividad*. Si se acepta que únicamente es objetivo el lenguaje fáctico, entonces nuestra relación con los valores no lo es, y es más procedente callarse sobre ellos y dedicarse a la callada acción. Pero otra alternativa es la de remodelar la estructura de la objetividad y, por tanto, del lenguaje y, *a fortiori*, la de las relaciones del lenguaje con el mundo. La primera fue la solución de las páginas finales del *Tractatus*. La segunda, una ampliación y reajuste del marco de la objetividad, fue la solución de la obra posterior. Pero ya

(17) O. c. p. 97. Este texto lo citan dos veces Janik y Toulmin. O. c., pp. 241 y 279.

(18) P. Engelmann, o. c., p. 143. Recogido por Janik y Toulmin en o. c., p. 243.

(19) Engelmann refiere su tristeza (“I was depressed”) cuando Wittgenstein no quería aprovechar una oportunidad, tal vez la única, de publicar el *Tractatus*. Confiesa su creencia de que sin la Introducción de Russell, por otra parte, el *Tractatus* nunca hubiera sido publicado. Y aquí está lo paradójico de la cuestión pues, “la introducción de Russell puede ser considerada una de las razones principales de por qué el libro, si bien hasta hoy se ha reconocido como un acontecimiento decisivo en el campo de la lógica, no ha tenido éxito en ser reconocido como una obra filosófica en sentido más amplio” (o.c., p. 117; Cf. la nota 1 de la misma página).

(20) Cf. F. Waismann, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, p. 15 y Janik y Toulmin, o. c., p. 325.

en el *Tractatus* estaba prefigurada esta segunda solución en la noción de “lo que se muestra”. Pues para que algo pueda mostrarse es imprescindible cierta *comunidad* (sea del tipo que quiera) compartida tanto por el que muestra como por el que contempla; y lo que se muestra debe ir ligado a cierto tipo de manifestación material o movimiento físico perceptible por emisor y receptor de lo que se muestra. Me inclino a pensar que lo que se muestra es el sentido de la acción, y lo hace en los movimientos físicos que la soportan. Desde luego, las acciones de Wittgenstein de leer a Tagore a los de Viena o de irse a Cambridge en cierta y significativa ocasión ⁽²¹⁾, están cargadas de sentido y son perfectamente objetivas para sus destinatarios.

No obstante hay un punto conflictivo en el *Tractatus* que me interesa discutir con algún detalle. Se trata de las últimas páginas —¡siempre las últimas páginas!— y, concretamente, de las declaraciones en las que recomienda “salir, a través de las proposiciones, fuera de ellas”, “tirar la escalera”, “callarse sobre lo que no se puede hablar”, etc. La reacción general lleva a la pregunta: “¿por qué él habló, entonces?”. Fue Russell el primero que reaccionó así, públicamente, en su Introducción. Y esta actitud de Wittgenstein constituye para Russell la mayor dificultad a la hora de aceptar los puntos de vista de su amigo.

Por una parte parece que Wittgenstein cedió aquí al “ansia de generalidad” que habría de criticar más tarde. De hecho, en las conversaciones con Waismann, reconoce que en el *Tractatus* había hablado dogmáticamente y, aquí, al hablar de ética, lo hace en primera persona y dice que así debe hacerse (lo cual no deja de ser otra generalización) (*WCV.*, pp. 103-104). Alguien cuyo juego sea la lógica puede logicizar frases como “Es claro que la ética no se puede expresar” (T., 6.421), y otras parecidas, y decir que son paradojas como la del mentiroso. Pero está claro que aquí sólo existe reflexividad del enunciado sobre sí mismo si se descontextualiza para jugar con él a la lógica. En su contexto, la única antinomia posible estaría entre el *enunciado* en cuestión (“es claro que la ética no puede expresarse” o “por tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética”) y una *actitud* o creencia: la de que el lenguaje sobre ética no tiene sentido. En tal caso, la proposición “es claro que la ética no puede expresarse” es tan paradójica como pueda serlo decir a alguien: “No puedo hablarte de mi visita de ayer a X”. El que crea que esto es una paradoja (por la razón de que estoy hablando de lo que digo que no puedo hablar) debe aceptar que mi *intención* (sea de no hablar de ética o de mi visita a X) y mi *mención* de la ética o de la visita para expresar y comunicar mi intención, son contradictorias. Es claro que se está jugando con dos sentidos de ‘hablar’: uno, el de *nombrar*; otro, el de *emitir opiniones*. Y cualquiera

(21) “...Wittgenstein se distancia francamente de la concepción “técnica” o “profesional” de la filosofía según la cual se consideraba que los novedosos métodos del *Tractatus* suministraban la base para una disciplina académica autónoma y honorable. Su desacuerdo en este punto con los positivistas lógicos, no era meramente intelectual sino sociológico” (Janik y Toulmin, o. c., p. 326). Y en nota, en la misma página, refieren: “Cuando la Aristotelian Society y la Mind association tuvieron su sesión común en Cambridge en el verano de 1946, Wittgenstein les agravió profundamente abandonando pomposamente la ciudad el mismo día en que debía comenzar la sesión”.

puede nombrar algo para negarse expresamente a emitir opiniones sobre ello; y no por eso se está autocontradiendo. Lo demás es jugar a la lógica con las palabras.

No deja de ser curioso que Russell —quien representa aquí a los que sólo juegan a la lógica con el lenguaje— utilice un argumento desprovisto de hasta una pizca de lógica para oponerse a la opinión wittgensteiniana de que lo místico puede ser mostrado (T., 6.522). Dice: “por mi parte confieso que me produce una cierta sensación de disconformidad intelectual” (T., p. 27). A nadie se le oculta por qué: lo que se muestra no puede ser sometido al análisis lógico o a la teoría de las descripciones en donde residía para él el valor intelectual. Convengamos en que desde un punto de vista lógico tanta fuerza tienen los argumentos de Wittgenstein cuanto los de Russell, e. d., las propuestas de Wittgenstein y las insatisfacciones que le producen a Russell. Precisamente porque los dos están aquí fuera de la lógica. Hablan movidos no por exigencias de las leyes lógicas sino por un juicio de valor implícito en el que uno ha optado por la ética y el otro por la lógica. Sin embargo Russell lleva aquí las de perder pues pretende meter la lógica donde no cabe: en la *decisión* de defenderla.

Estamos, pues, ante dos *actitudes*, la ético-moral que se realiza en la acción y la teoreticista que se materializa en la *proposición*. Puede haber tanta coherencia en una cadena de acciones (coherencia práctica, se entiende), como en una cadena de proposiciones. Ahora bien, la *decisión* de optar ya por la acción ya por la proposición no entra en la coherencia de las proposiciones. Ni, por supuesto, la de proclamar que la actitud teoreticista es “más seria” que la actitud ética. En una se toman *decisiones*, en la otra se practican *deducciones* (o inducciones, etc., supongo que da igual). Pero —aquí está el talón de Aquiles del teoreticista puro (por ejemplo Popper)— para *deducir* hay que *decidir* al menos tres veces: una, dónde, cuándo, a partir de qué premisas se empieza, etc.; otra, dónde y cuándo se termina y, la tercera, haber resuelto el problema de “¿para qué hacer deducciones?”. Estas decisiones pertenecen a la cadena de acciones y no de las proposiciones. Con lo cual viene a resultar que la paradoja la es la del mismo teoreticista puro pues: a) por definición se mueve en la cadena de proposiciones y b) por las decisiones que debe tomar se mueve dentro de la cadena de acciones. La conclusión de esto es que se puede teorizar saltando de decisiones a proposiciones y retrocediendo desde las proposiciones a tomar nuevas decisiones, etc., pero no permanecer indefinidamente en las proposiciones con la pretensión, por lo demás, de que la dinámica interna de las mismas, e. d., la lógico-analítica, va a resolver todos los problemas⁽²²⁾. En otras palabras, se puede ser teórico pero no teoreticista. Y menos teoreticista puro.

(22) De este tipo de decisiones sabía mucho la socarrona tortuga de Lewis Carroll aunque el no tomar ninguna implicara para ella pasear al entristecido Aquiles en su concha, indefinidamente. Cf., del autor mencionado, *El juego de la lógica*, trad. de Alfredo Deaño, Madrid, Alianza, 1972, pp. 153 y ss. Este pasaje lo cita P. Winch como ilustración de la distinción entre *actividades* y *perceptos*. Y extrae la “moraleja” de que “el proceso real de extracción de una inferencia... es algo que no puede representarse como una fórmula lógica” (*Ciencia social y filosofía*, trad. de M. R. Vinagó de Bonzalca, Bs. Aires, Amorrortu, 1971, p. 56).

Alguien que haya optado incondicionalmente, e.d., que esté dispuesto a defender la actitud teoreticista pase lo que pase, podrá argüir que esta puesta a prueba por la ciencia y se ha revelado como objetivamente válida, mientras que las acciones carecen de toda objetividad. Aquí hay al menos tres sugerencias.

1. Lo de la ciencia "pura" no deja de ser un sano eufemismo para consolación de teoricistas puros no resignados. Si se estudia en que consiste la objetividad de la ciencia —cosa que no puedo hacer aquí pero he intentado en otro lugar⁽²³⁾— se podría ver lo que queda de "científico" en la objetividad "pura" o de "puro" en la objetividad científica.
2. Lo de que las acciones no son objetivas no pasa de ser un refuerzo del eufemismo, de carácter defensivo por los demás. Las acciones, cualquier acción, son objetivas con la condición de que sean realizadas socialmente, pues transmiten un sentido o mensaje que "muestran" o exhiben a la comunidad o sociedad en la que son realizadas. Las acciones son manifestaciones objetivas como lo son los signos lingüísticos, pueden ser referidas a un sistema (el socio-institucional) como lo son los signos lingüísticos y transmiten un sentido o significado igual que los signos lingüísticos. e.d., poseen valencias significativas⁽²⁴⁾. Tal vez las decisiones sean asunto falto de objetividad (aunque no de cierta prefiguración social). Pero una vez realizadas o materializadas en acciones soportadas en movimientos físicos, son patrimonio social con los mismos títulos que lo pueda ser un sistema axiomático puesto en un libro. La única diferencia está en que el sistema axiomático alcanzará mayor difusión en el tiempo y en el espacio sobre todo si el libro tiene buena venta.

Una cosa es ser solipsista y otra ser solitario. El solipsista, en el caso de que existiera, se comprende a sí mismo y a nadie más, y a él nadie más le comprende. Es más, ni siquiera se comprende en la medida que comprenderse es usar conceptos y estos son productos de la vida social. Sencillamente el solipsista no se comunica. El solitario, en cambio, es el que toma decisiones de un tipo diferente de las que toma la mayoría y obra en consecuencia. Pero se comunica. La mayoría le comprende aunque no le acepte, y él comprende a la mayoría. El que se decide por la ética en lugar de decidirse por la "teoría" —por ejemplo Wittgenstein—, como mucho es un solitario, nunca un solipsista. En una cadena de acciones puede haber un mensaje más rico y completo que en decenas de cadenas proposicionales, pese a que la deformación teoreticista nos tenga acostumbrados a pensar que cosas serias sólo se pueden decir en los libros, en las conferencias y en los círculos iniciados. Y si puede ser en un lenguaje esotérico —pongamos por caso utilizando un complicado aparato lógico-matemático— tanto mejor. Claro que el teoreticista siempre podrá contestar que él no tiene la culpa de la incultura popular.

(23) En mi Tesis inédita *Verdad objetiva y verdad social*, leída en la Universidad de La Laguna de Noviembre de 1974, cap. III.

(24) Cf. P. Winch, o. c., p. 46.

3. "Nosotros sentimos que incluso si todas las cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado" (T., 6.52). Mi intención a partir de ahora es mostrar cómo Wittgenstein, en su obra posterior, se dedicó preferentemente a seguir defendiendo la acción libre de las pretensiones excesivas de la actitud teoreticista. Un menester típico de la Dialéctica Transcendental kantiana. Sobre la marcha, se va separando progresivamente del *Tractatus* ligado, bien a su pesar, por su primer lector, Russell, más a la actitud teoreticista que a la ética; pero no de la actitud que está en su base. El cambio en cuestión consistió, según vamos a mantener aquí en 1) sustituir paulatinamente el marco transcendental en que se movía de la mano de Kant, en cuyo "dentro" estaba pese a todo el "yo pienso" (y pienso con necesidad lógica, añadirían los neopositivistas), por el marco social (formas de vida) en las que, sea en el centro o en la periferia, lo que hay es el "nosotros actuamos"; 2) ir autoafirmándose en su pensamiento la dinámica de la acción en lugar de la dinámica del conocimiento o de la teoría. Y ello sin los equívocos posibles del *Tractatus*.

3. DIALÉCTICA Y PRAGMÁTICA

Entiendo el término 'dialéctico' en el sentido de Kant: como lugar de encuentro crítico entre lo práctico (con sus exigencias impetuosas) y lo teórico (con sus rigores críticos), entre acción y lenguaje. Y no ya en el sentido superficial de que es el lugar donde se producen las ilusiones de la razón, sino en el más profundo de que ambos órdenes se ven sometidos a una crisis de identidad, a un "quién es quién". Otra cuestión es la de si este sentido de 'dialéctico', genuinamente kantiano, puede hacerse extensivo a otros enfoques que no habrían de quedar sólo en *ese* aspecto.

Ya hemos visto —en el caso de Kant—, y lo veremos con más detalles —en el de Wittgenstein— que el encuentro dialéctico tiene que ver con ciertas distorsiones (de lo real) que se manifiestan en un caso como ilusiones de la razón y en el otro como perplejidades filosóficas. De ellas y de sus correspondientes engaños quiere liberarnos Wittgenstein. En el *Tractatus* pretende desenmascarar la ilusión de que podemos hablar con sentido de las cosas de la ética. En la obra posterior, aborda el problema desde una perspectiva más general (no sólo se referirá a la ética) pero sigue conservando la intencionalidad ética. Importa ahora profundizar y ampliar la perspectiva de este ámbito dialéctico.

Morris Engel ofrece las suficientes evidencias para hablar de un impacto fuerte en Wittgenstein de Kant y Schopenhauer en lo que respecta al planteamiento dialéctico. Ambos filósofos insistieron en la distinción entre lógica y dialéctica. Kant distingue la Lógica Analítica "que trata de las reglas formales o criterios de verdad", y la Lógica Dialéctica que "trata de cómo se puede dar a lo falso la apariencia de lo verdadero" ⁽²⁵⁾

(25) Morris Engel, o. c., p. 55.

(por presión de las exigencias de la práctica, claro está). Schopenhauer nos habla de la lógica como “la ciencia de las leyes del pensamiento”, leyes que sigue la “razón cuando se la deja sola y no se la perturba. . . o . . . equivoca” (Ib.). Pero esto ocurre pocas veces, de ahí la necesidad de la Dialéctica como “arte del intercambio entre dos seres racionales quienes por serlo, deben pensar en común. Pero en realidad no lo hacen a causa de las perturbaciones que sufre el pensamiento puro de parte de las diferentes individualidades” (p. 78). Acercándose más al grano presenta —siempre según Morris Engel— la dialéctica como el medio de que se valen los que disputan para favorecer su propio pensamiento en contra de su oponente; “es el arte de demostrar que uno tiene razón”, o bien, “el arte de conseguir la apariencia de verdad independientemente de sus sustancias” (Ib.). Morris Engel termina apostillando que, “vista así, su objetivo es la victoria, no la verdad” (Ib.).

Lo que se desprende de estas declaraciones de Schopenhauer —cuya validez siguen en pie en la medida de que todos pretendemos no sólo decir algo sino convencer al menos una persona de que acepte lo que decimos— no deja la fuerza de la verdad muy bien parada. La esgrima intelectual que siempre acompaña a lo que se pretende que sea verdad deja el vigor veritativo del lenguaje muy en entredicho y lo que pasa a primer plano es el hecho de que el lenguaje veritativo *se acepte o se rechace* como tal; y el hecho de que *sea* o no verdadero pasa a ocupar una posición marginal si es que sigue ocupando posición alguna. Es en este punto donde se sitúa Wittgenstein. Pero en lugar de una dialéctica entre dos interlocutores que disputan, lo que él nos presenta es una dialéctica de *un solo* usuario del lenguaje respecto al suyo propio o al que le rodea (pues no hay lenguaje privado). En lugar de esgrima intelectual ofensiva como la de Schopenhauer, la suya, si es esgrima, lo es defensiva, con respecto al lenguaje. Debemos precavernos de él pues en el lenguaje no es verídico todo lo que reluce como tal. Enseguida veremos los trazos básicos de su dialéctica, presentada, tan a su modo no en proposiciones generales, sino en ejemplos y juegos de lenguaje cuyo sentido se “muestra” por sí mismo. Mi presentación de esa dialéctica, sin embargo, tiene que usar sin remedio proposiciones generales; pues de otro modo sólo cabe, o bien transcribir páginas enteras de las obras de Wittgenstein, o bien remitir a ellas. El análisis no puede por menos de ser rápido e indicativo, y los tipos de cuestiones que habría de abordar más ampliamente serían estas:

1. ¿Cuáles son las formas en que el lenguaje se presenta con apariencia de verdad? Una, la sustantivación ⁽²⁶⁾; otra, las analogías estructurales y las metáforas ⁽²⁷⁾.
2. ¿Cuáles son los efectos que producen en nosotros? a) hacen que tomemos por

(26) Por ejemplo: “Decimos: “sin duda el pensamiento es algo; no es nada”, y todo lo que se puede contestar a esto es que la palabra “pensamiento” tiene su *uso* que es de un tipo totalmente diferente de la palabra “frase”” (C.A., p. 34).

(27) Por ejemplo: ...la paradoja de S. Agustín al intentar aplicar al tiempo la palabra ‘medida’. Resulta que “piensa en los procesos de medición de una *longitud* ... El problema ... se debe a la fascinación que la analogía entre dos estructuras similares de nuestro lenguaje puede ejercer sobre nosotros” (C.A., p. 55).

real lo que no lo es: confusión de lo gramatical con lo empírico ⁽²⁸⁾; b) una vez que nos autoconvencemos de que una palabra o frase nos remite a algo real nos disponemos a investigarlo de *forma* científica para lo cual inventamos teorías y explicaciones en el vacío; c) todo ello nos deja en estado de perplejidad puesto que, en realidad, lo que nos está ocurriendo es que nos estamos dejando engañar por ciertas *pinturas* de la realidad cuya ilusión es producida por el lenguaje ⁽²⁹⁾.

3. Pero estos efectos ¿son causados por el lenguaje? Morris Engel dice que Wittgenstein lo cree así. Pero me parece que hay evidencias en contrario según las cuales la interpretación correcta es: eso es un efecto de nuestros *usos* del lenguaje, de que nos equivocamos *con* el lenguaje. El mal está, pues, en nosotros mismos, no en el lenguaje. Es verdad que ciertas expresiones de Wittgenstein abonan la interpretación de Morris Engel: "La filosofía, tal como nosotros utilizamos la palabra, es una lucha contra la fascinación que ejercen sobre nosotros las formas de expresión" (CA, p. 56), "Una *pintura* nos tenía cautivos y no podíamos salir fuera porque se esconde en nuestro lenguaje, y nuestro lenguaje parecía reiterárnosla inexorablemente" (P.I., 115). Pero hay otras proposiciones que indican lo contrario o, al menos, nos dejan en terreno neutral: "la filosofía es una batalla contra el hechizo de nuestra inteligencia por medio de nuestro lenguaje" (P.I., 109). Esta declaración puede ser interpretada de dos maneras: a) "el lenguaje hechiza nuestra inteligencia", b) "nuestra inteligencia se hechiza a sí misma *con* (al utilizar) el lenguaje". Creo que esta es la interpretación correcta. El argumento decisivo es que si el mal estuviera en el lenguaje, Wittgenstein recomendaría reajustarlo. Pero lo que recomienda es que, si alguien ha de reajustarse, somos nosotros quienes debemos hacerlo. Esto lo reconoce el mismo Morris Engel ⁽³⁰⁾.

Las causas de nuestras confusiones intelectuales, entonces, están en nosotros mismos y operan en el sentido de debilitar nuestras resistencias críticas a las pinturas que nos presenta el lenguaje. Señalaremos dos: el "ansia de generalidad" (C.A., p. 45) y la *reificación*.

La primera no es nada distinto de la que operaba en la base de las ilusiones kantianas por más que estas se manifiesten en el aspecto formal del pensamiento, y las de Wittgenstein en el lingüístico. Como raíces de esta ansia de generalidad señala Wittgenstein a "cierto número de tendencias conectadas con algunas confusiones

(28) Se trata del hecho de confundir el uso de una palabra, frase o analogía, en un contexto abstracto y, por tanto, sin referente o significado concreto, con un uso contextualizado donde si hay referente; fruto de esta confusión es el intentar analizarlo como si fuera un objeto existente por sí mismo. De ello dice Morris Engel: "Lleva a los filósofos a decir cosas típicamente metafísicas, (i. e.,) paradójicas" (o. c., p. 25).

(29) Por ejemplo: "Volvamos a la pregunta: "¿Cuál es el objeto de un pensamiento?" (por ejemplo cuando decimos "creo que el King's College está ardiendo") ... Es una típica pregunta metafísica ... expresamos una falta de claridad respecto a la gramática de las palabras bajo la *forma* de una pregunta científica" (C.A., p. 25).

(30) "Para ver lo extraño de esto se requiere una especie de reajuste radical, una especie de cambio total en nosotros..." (o. c., p. 31).

filosóficas”, entre las que se destacan “la tendencia a buscar algo común a todas las entidades que usualmente incluimos bajo un término general”, y “nuestra preocupación por el método de la ciencia” (C.A., pp. 45-46). No es que esta ansia sea en sí perturbadora pues, como señala H.F. Pitkin, “nuestra capacidad de generalizar, de construir modelos, es nuestro instrumento más poderoso”⁽³¹⁾, y Wittgenstein mismo dice que “no se trata de un prejuicio *estúpido*” (P.I., 340). Lo que sí es perturbador es el modo como usamos a veces la capacidad de generalizar, o generalizaciones ya hechas. Para H.F. Pitkin el comienzo de las confusiones está en: 1) generalizar a partir de un ejemplo que, si bien él es válido, no posee cualificación para garantizar la de la generalización a que da lugar, y, entonces, caemos en una extrapolación (p. 91); pensando en lo cual (sin duda, a juzgar por el contexto) Wittgenstein aclara que “una de las causas principales de la enfermedad filosófica —una dieta incompleta: uno nutre su propio pensamiento de sólo una clase de ejemplos” (P.I., 593). 2). El resultado es la creación de contextos abstractos, desvinculados de la actividad real, en los que las palabras operan en el vacío. Entonces “el juego de lenguaje en que deberían ser aplicadas las palabras se pierde” y “el lenguaje se va de vacaciones” (P.I., 96 y 132).

La segunda causa, la reificación, no aparece con este nombre en Wittgenstein. Al menos yo no la he encontrado. Pero la situación a que se alude con tal término, sí aparece descrita varias veces. La sustantivación, por ejemplo, la tenemos asociada a la existencia de los objetos nombrados por los sustantivos y siempre que nos encontramos en presencia de ellos vamos en busca de la realidad sustantiva y nos planteamos la pregunta “¿qué es ...? Pero el sentido filosófico de esta pregunta, que parece exigir el dar cuenta por vía de descripción o explicación de una supuesta entidad (inexistente), a donde nos debe llevar es a ver cómo y con ocasión de qué hemos usado aquí y ahora tal palabra. Lo que ocurre es que reificamos los usos lingüísticos y los tratamos como cosas a explicar buscando sus relaciones con otras de cuya realidad no parece haber duda⁽³²⁾. Es como si operara aquí una especie de reflejo condicionado que provoca una asociación donde y cuando no hay nada con qué asociar una respuesta lingüística salvo con las causas de su aparición.

(31) H. F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, Los Angeles University of California Press, 1972, p. 92.

(32) El siguiente párrafo no deja lugar a dudas: “El error que estamos expuestos a cometer podría expresarse así: estamos buscando el uso de un signo, pero lo buscamos como si fuera un objeto que *coexistiese* con el signo” (C.A., p. 31; Cf., también, pp. 56-57). Comentando este párrafo Morris Engel usa un modo de expresarse que podría encontrarse en el *Capital* de Marx, donde éste habla del “fetichismo de la mercancía”: “La respuesta de Wittgenstein a esta cuestión es que tendemos a creer esto a causa del *efecto mistificador* del lenguaje sobre nosotros” (o. c., p. 17). En las mercancías reificamos y convertimos en fetiches que nos hechizan relaciones sociales de producción de objetos económicos (Marx); en las palabras, expresiones y analogías reificamos y convertimos en fetiches que nos hechizan y nos fascinan relaciones sociales (contextuales) que están en la base de la producción lingüística (Wittgenstein). en ambos casos separamos los productos de la actividad base de producción y les conferimos existencia independiente, e. e., *metafísica*. (Cf. Marx, *El Capital*, I, pp. 36 y ss.).

4. Por todo ello, Wittgenstein nos recomienda lo siguiente: a) atención a los casos concretos, b) atención a la gramática profunda, c) eliminar prejuicios, d) ante una confusión volver atrás en busca de lo que ya está ahí en lugar de buscar información adicional (por ejemplo, ver cómo hemos usado una palabra en lugar de inquirir por un significado exterior a ella), e) sustituir los contextos abstractos por los concretos, recuperar los juegos de lenguaje⁽³³⁾. Ahora bien, la condición imprescindible de todo ello está en un cambio que se ha de operar en nosotros mismos: actitud crítica e indagadora en lugar de aceptación inmediata de lo que nos viene dado en el lenguaje. La primera consecuencia o efecto de tal actitud llevaría a un cambio en nuestra concepción del lenguaje, hay que tender a verlo como una *actividad* en la que las palabras operan como señales y no como rótulos y las frases en lugar de como pinturas de la realidad, lo hacen como reglas de acción⁽³⁴⁾. Y no se trata de una actividad autónoma, sino que es una parte o aspecto de una actividad más vasta: la actividad social.

El mensaje que pretende transmitir Wittgenstein, según creo, es este: "salvemos la creatividad del lenguaje". Las razones en que se apoya esta interpretación vendrían dadas por la "gramática" (*more wittgensteiniano*) de la palabra 'lenguaje'. Wittgenstein la usa al menos en tres contextos diferentes: 1) cuando se refiere al *sistema* de reglas y elementos que forman una lengua; 2) cuando se refiere a las imágenes, descripciones o "pinturas" de lo real que no ofrecen los productos lingüísticos y 3) cuando se refiere a la actividad de hablar o lenguaje-en-juego, e.d., al lenguaje como parte de una actividad⁽³⁵⁾.

Lo que a Wittgenstein le interesa es salvar el lenguaje-acción de las tiranías, rigideces y detenciones a que le someten el lenguaje-sistema y, sobre todo, del lenguaje-pintura. En el *Tractatus* Wittgenstein intentaba salvar la acción ética del lenguaje

(33) Ofrecer referencias concretas para cada uno de los puntos anteriores sería, aquí, prolijo y largo. Algo se puede encontrar en Z., 464, Pl., 109; Cf. H. F. Pitkin, o. c., pp. 89-98 y T. Binkley, *Wittgenstein's Language*, Marinus Nijhoff, the Hage, 1973, pp. 83-93, donde se encuentran enfoques de la cuestión con referencias a numerosos textos de Wittgenstein. También en G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, cap. 8. Compárese la proposición que precede inmediatamente a la nota con la tesis *ocho* de Marx sobre Feuerbach.

(34) H. F. Pitkin cita el siguiente texto de Wittgenstein: "Puede parecer extraño decir que podemos usar correctamente cualquiera de dos formas de expresión que parecen contradecirse, pero estos casos son muy frecuentes" (C.A., p. 58), y comenta: "Si las palabras fueran rótulos, esto no podría ocurrir, pues las cosas rotuladas no podrían poseer características contradictorias. Pero si las palabras son herramientas, cada una usada en varios juegos del lenguaje entonces no es sorprendente en absoluto" (o. c., p. 91).

(35) La presencia de estas tres concepciones del lenguaje está operante en toda la obra posterior de Wittgenstein en la que continuamente se nos está hablando de a) proposiciones, formas de expresión, reglas, etc., b) pinturas que bien nos permiten acceder a la realidad que describen (*Tractatus*), bien nos encubren lo real cuando son usadas fuera de contexto, y c) actividad lingüística, objetivo prioritario de la reflexión Wittgensteiniana, a propósito de la que D. Pears escribió que "Así, sería preferible decir que la única teoría filosófica que se puede descubrir aquí es la que consiste en ver en las prácticas lingüísticas reales la única forma de realidad" (*Wittgenstein*, trad. de José Planells, Barcelona, Grijaldo, 1973, p. 262).

“moral” (de las pinturas creadas por el lenguaje que habla de ética). Ahora lo que pretende es salvar la acción en general (o el aspecto locutivo de la acción) de las pinturas creadas al hablar. ¿Qué otro sentido puede tener, sino, concebir a la filosofía como “lucha contra la fascinación que ejercen sobre nosotros las formas de expresión”? Esto mismo puede ser expresado con otras palabras o utilizando otro símil. Wittgenstein se ocupa básicamente del lenguaje-acción (de los otros dos se ocuparían bien la lingüística, bien la estilística o la crítica literaria). El lenguaje así concebido se distingue perfectamente, a) de las herramientas que utiliza: palabras, formas de expresión, estructuras, etc., y b) de sus productos: las diversas expresiones, pinturas, textos, etc. Es esta una concepción práctica o pragmática del lenguaje en el que se distingue perfectamente la acción o proceso de hablar de sus aspectos instrumentales y de sus productos. Considera, además, que el lenguaje toca realidad únicamente cuando está en acción, en el contexto del habla, en el momento del uso. Generalizar, reificar, etc., es descontextualizar, desvincular los productos lingüísticos de la actividad productora. En tal caso, es fácil tomar *un* producto lingüístico por *la* realidad, lo cual constituye una inversión radical: tomar lo producido por la actividad productora y la pintura por lo pintado.

Desde luego esto tiene que ocurrir una y otra vez. El análisis es parte de nuestra actividad consciente y ello implica descontextualizar, abstraer, desvincular, etc. Pero ello se subsana volviendo atrás y recuperando la totalidad concreta. Es preciso, entonces, nos dice Wittgenstein, recorrer en sentido inverso y con mirada crítica el camino de cada producción lingüística. Sobre todo en el caso que nos haya hecho avocar a perplejidades. En este camino de retroceso se reencuentra la realidad perdida, no en una especie de hilo directo entre palabras y la realidad.

Ahora bien ¿todo esto es relevante en algún sentido? Si lo es ¿en qué dirección? En principio, hemos de recordar que el lenguaje es, para Wittgenstein, *acción*: “el hablar de lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida” (*P.L.*, 23). Pero liberar la acción-lenguaje (aunque sea de sus propios productos) es imposible si no se libera, a la vez, la parte de la actividad que no es enteramente lenguaje, y, desde luego, mal se puede liberar el lenguaje o la acción si no se libera el pensamiento. La liberación del lenguaje-acción implica la liberación total. En el terreno estrictamente intelectual o filosófico liberar el lenguaje-acción o la acción de hablar implica liberarse de la imitación, de la repetición, de la escolástica, de la tiranía intelectual, del servilismo ideológico, de la adopción acrítica de la visión de la realidad legada por otros (escuelas, generaciones anteriores, grupos, etc.). Implica la *autocrítica radical* tal como la proclamaron, cada uno en su línea, Marx y Peirce, por citar sólo dos de los filósofos que, con Wittgenstein, han practicado en mayor grado dos cosas que van indisolublemente unidas: la autocrítica y la liberación de su lenguaje-acción. Implica por último, liberarse o, al menos, intentarlo, del autoengaño en que cae el que acepta a la primera la primera imagen o pintura de la realidad que se le ofrece.

Antes de pasar a otra cosa quisiera hacer dos observaciones. Lo que precede se mueve en el ámbito dialéctico porque sitúa los problemas en la encrucijada de la

acción y el lenguaje (la práctica y la teoría) y ha intentado ir hasta la raíz misma: allí donde acción y lenguaje son una misma cosa. Se mueve también en el ámbito pragmático porque trata de las relaciones entre los usuarios del lenguaje y el lenguaje mismo. Y esta es la definición diferencial que comunmente se acepta de la pragmática o de lo pragmático desde Morris ⁽³⁶⁾.

4. LA SIGNIFICACIÓN FILOSÓFICA DEL ENFOQUE PRAGMÁTICO

El planteamiento que se acaba de esbozar hace ya tiempo que abrió un tajo decisivo en la tarea filosófica. Pero tal vez no hayamos salido aún de la fase de desbroce y tengamos que contentarnos con roturar en lugar de explotar a pleno rendimiento. Tanto el término 'dialéctico' o 'dialéctica' como el término 'pragmático' o 'pragmática' son de uso corriente y abundante en el lenguaje filosófico contemporáneo. No hace falta decir que se trata del ámbito comprendido por la compleja trama de relaciones entre los hombres, por una parte, en tanto que usuarios de un lenguaje y, por otra, el lenguaje que usan en relacionarse entre sí y con la realidad en torno. Lo que conviene destacar es la delimitación de *este* ámbito respecto del constituido por las relaciones que mantiene (o se pretende que mantenga) el lenguaje con la realidad (distinta de los hombres y del lenguaje mismo por lo cual, en buena lógica, lenguaje y hombres deberían ser irreales). Dichas relaciones están centralizadas en torno al concepto de "relación semántica", un tipo de relación en la que se ha hecho consistir el conocimiento (la verdad del conocimiento, Cf. Tarski). Están muy claramente postuladas en la concepción del lenguaje que de hecho funciona en el *Tractatus* y entrañan la especificación lo más clara posible de la estructura interna del lenguaje (sintaxis) y de la estructura interna de la realidad (leyes de la naturaleza servidas por la ciencia empírica). En el *Tractatus* tales estructuras se presentan como isomórficas, y la búsqueda de estos isomorfismos constituyó un programa de amplia audiencia en la filosofía contemporánea.

Las relaciones pragmáticas y dialécticas son hoy una clase ascendente, aunque no dominante, en la comunidad de las ideas filosóficas y, desde luego, nadie podrá dudar de que están en una de las partes como ariete de la polémica. A riesgo de cometer una generalización apresurada (pero ahora no puedo hacer otra cosa), señalaría —otra vez— a Marx y a Peirce y, en fecha más reciente, a Wittgenstein (sálvense todas las diferencias del caso) como puntos de arranque conectados directamente con el presente. El caso Marx y Wittgenstein está tan entre nosotros que intentar decir que están presentes sería imitar a Moore en sus demostraciones de que tenemos dos manos otras

(36) Ch. Morris, *Signos, lenguaje y conducta*, trad. de J. Rovira Argengol, Bs. Aires, Losada, 1946. Tornó dos formulaciones: "pragmática es la parte de la semiótica que trata del origen, usos y efectos de los signos dentro de la conducta en que se hacen presentes: (p. 241), y "la relación entre signos e intérpretes" (p. 240).

parecidas. No ocurre lo mismo con Peirce. Por ello quisiera recordar que él fue el que inició el análisis pragmático del significado (fue la primera aproximación pragmática al lenguaje, por tanto), y él inauguró una aproximación al conocimiento científico cuya vitalidad se hace sentir por encima de los restos del neopositivismo ⁽³⁷⁾.

Pero debemos establecer ciertas diferencias entre los ámbitos semántico y pragmático. En el primero domina la idea de verdad como "correspondencia con la realidad", con independencia total de los sujetos que emitan o reciban el lenguaje (Popper llega a admitir verdades desconocidas). Las palabras gozan de estabilidad en la posesión de sus significados sobre los que ejercen ciertos derechos de propiedad que los semánticos tratan de legitimar. El mundo, así, podría ser transvasado al lenguaje convertido en significados. e.d., en mercancía epistemológica. Es cierto que esto es sólo una caricatura y tal vez mala. Pero creo que una de las cosas que han ocurrido en filosofía últimamente es la toma de conciencia de que descripciones como la anterior no eran más que una caricatura. En el ámbito pragmático, en cambio, 1) las palabras no poseen significados fijos y estables sino los que les confieren los usuarios en el uso, 2) ello porque nuestro acceso a la realidad no es directo: está tamizado por el lenguaje mismo dentro del que nos movemos y el lenguaje, a su vez, está contextualizado; lo que hay son contextos; 3) la idea de ajuste lenguaje-realidad se queda en eso: mera idea, sin contenido programático alguno a no ser que se revise drásticamente tanto el uso de la palabra 'realidad' cuanto el de la palabra "lenguaje"; 4) Luego la verdad necesita ser sustentada en cada caso por una *aceptación* del lenguaje veritativo o un *rechazo* del que se cree falsificador. Ambas cosas en base a la participación en un sistema complejo en el que entran los elementos más variados (en lo que sigue hablaremos de él repetidamente), y con el que el lenguaje se ha de corresponder si ha de ser aceptado.

Esta inversión de la perspectiva conlleva consecuencias filosóficas y metodológicas drásticas:

1. el mecanismo de la "correspondencia/no correspondencia" cede su lugar al mecanismo de *aceptación/rechazo* de un determinado uso del lenguaje. Metodológicamente, entonces, el cambio es: los métodos verificacionistas/falsacionistas pierden su rol intelectual y, en su lugar, se instalan métodos históricos, psicológicos y, en menor medida, sociológicos. Uno de los problemas básicos de Kuhn, por ejemplo, es el del

(37) Me refiero a autores como Kuhn, Feyerabend y Hanson cuyas ideas fueron dadas a conocer entre nosotros por J. Muguerza en "Nuevas perspectivas de la filosofía contemporánea de la ciencia", *Teorema* 3 (1971), pp. 25-60, donde se ofrece, además, las referencias bibliográficas básicas. A los autores mencionados habría que añadir a S. Toulmin en su obra *Human Understanding*, New Jersey, Princeton University Press, 1972. A él alude también, J. Muguerza en "La teoría de las revoluciones científicas: una revolución en la filosofía contemporánea de la ciencia", Introducción a la versión española de I. Lakatos y A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, at the University Press, 1970; (Barcelona, Grijaldo, en prensa).

mecanismo de la aceptación/rechazo de los paradigmas por parte de los científicos que están trabajando dentro de la ciencia normal ⁽³⁸⁾.

2. Si; pues, situados en el lenguaje, en lugar de dirigir nuestra mirada a la realidad, la dirigimos a los usuarios del mismo (ya sean receptores o emisores), en lugar de la relación verdad/falsedad nos encontramos con la relación *verdad/mentira*. El lenguaje, ahora, no es tanto 'veritativo' como 'verídico'. Su virtualidad no está tanto en la transparencia que ofrezca a la realidad para mostrarse en él sino en que *sirva a los propósitos* de los usuarios. En un caso, el lenguaje se ajusta o no a la realidad. En el otro se corresponde o no con la *intención* de los usuarios quienes, mediante el, pueden *mostrarla* o encubriarla. Y esta intención está ligada por una parte a cierta concepción de la realidad y, por otra, a nuestros propósitos respecto a ella. Si ahora hacemos entrar en juego el mecanismo de *aceptación/rechazo* tendremos: alguien que acepta un lenguaje encubridor se *autoengaña*, y, de igual modo, el que rechaza un lenguaje verídico. Esto sólo puede saberse *a posteriori* pero si se toma en serio pudiera dar lugar a una crítica de la aceptación/rechazo. Desde este punto de vista puede hablarse de un mecanismo del encubrimiento cuyas piezas básicas serían: a) utilizar el lenguaje con intención de encubrir en lugar de hacerlo con intención de desvelar y, b) hacerlo de forma que el lenguaje aparezca verídico. Por otro lado, el mecanismo del encubrimiento puede funcionar porque alguien lo ponga en marcha a sabiendas o bien puede operar inconscientemente en el uso normal del lenguaje. Podemos denominarlo en este caso *mecanismo del autoengaño* (en el fondo todo engaño es autoengaño). Es el que interesa a Wittgenstein desenmascarar puesto que la inconsciencia que le acompaña le vuelve mucho más frecuente y peligroso. El epígrafe anterior puede ofrecernos una pequeña muestra del funcionamiento de este mecanismo inconsciente.

5. EL MECANISMO DE ACEPTACIÓN/RECHAZO

En lo que antecede se viene presuponiendo en la práctica la recesión del análisis lógico-semántico y el ascenso de la perspectiva pragmática. Pero hay una posible objeción: apelar a la objetividad. El análisis lógico nació, precisamente, de la mano de la búsqueda de objetividad para el lenguaje filosófico debido a la penumbra significativa —cuando no oscuridad plena— en que se movía. Había que remover todo un lastre informe integrado por restos metafísicos, historicistas, psicologistas, emotivos, románticos, vitalistas, existencialistas, etc., que tenían al lenguaje filosófico sumido en

(38) T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de A. Contín, México, Fondo de Cultura Económica, 1971. Cf. pp. 229 y ss. en las que alcanza un gran relieve el término "conversión" referido a la actitud de los científicos ante la "crisis y emergencia de los paradigmas". No es extraño que Kuhn crea que "la competencia ente paradigmas no es el tipo de batallas que hay que resolverse por medio de pruebas" (p. 230). Para una visión rápida pero centrada y concisa de la evolución de las perspectivas metodológicas, Cf. L. Vega Reñon, art. *Metodología*, de próxima aparición en M. A. Quintanilla, *Diccionario de Filosofía* (en preparación).

“la negra noche en la que todos los significados son pardos”, parafraseando así a Hegel uno de los encausados. Para lo cual una de las medidas más radicales fue la separación de la teoría con respecto a la práctica, el lenguaje fáctico del valorativo, etc. Estas separaciones culminaron en la apertura de la brecha que debía separar lo analítico de lo sintético y que acabó siendo atacada como uno de los “dogmas del empirismo” (e.d., del empirismo lógico). ¿Cómo resucitar, entonces, viejos métodos faltos de la suficiente dureza crítica ante el acoso de la subjetividad en todas sus posibles formas de manifestarse? El enfoque pragmático ¿no da entrada libre a la subjetividad más desatada? Responder a estos interrogantes implicaría hacer un poco de historia y no es ahora el caso. En lo que sigue pretendo únicamente llegar a encaminarme hacia una posible respuesta mediante algún rodeo.

El “problema de la base empírica”⁽³⁹⁾ vino a ser el muro contra el que se estrellaron los mejores deseos neopositivistas que únicamente encontraron satisfacción, en lo tocante a objetividad, en lo previamente delimitado como analítico. Pero no es esta la objetividad que busca la ciencia, al menos no esta sola. El “problema de la base empírica” era, también, el que estaba en la raíz de las ilusiones de la razón aireadas por Kant y es el mismo problema que late en Wittgenstein desde el principio al final de sus reflexiones filosóficas. ¿Cómo no autoengañarse respecto a lo que es real, empírico?, ¿dónde y cómo se puede encontrar lo real? Las diversas respuestas, tanto en sentido negativo como positivo (“lo real se puede encontrar en X del modo y, z “o “lo real no se puede encontrar en Y, Z, X, del modo a, b, c...””) son del dominio público entendiendo por público el filosófico. Sólo voy a referirme a alguna de las respuestas de Wittgenstein.

Una de ellas viene a informarnos de que la realidad no se puede encontrar aprisionada en palabras, conceptos, imágenes, etc. Estas surgen en contextos determinados y en ellos tienen sentido objetivo, son vías de acceso a la realidad. Pero si se descontextualizan se convierten en piezas de un laberinto en el que se perderá cualquiera que se aventure en él en busca de realidad⁽⁴⁰⁾. Es por eso que Wittgenstein pretende desmascarar los usos laberínticos del lenguaje y la imaginería mental que ofician de máscaras o “dobles” de lo empírico y generan en el que los acepta el autoengaño. La otra respuesta nos avisa de que tampoco daremos con la realidad si vamos a buscarla a la inmediatez de nuestras sensaciones privadas⁽⁴¹⁾. A ese nivel, ni la percibimos ni la

(39) La expresión es de K. Popper en *La lógica de la investigación científica*, trad. de V. Sánchez de Zavala, Madrid, Tecnos, 1971, p. 89.

(40) Cf. H. P. Pitkin, o.c., p. 93, y T. Binkley, o.c., p. 87.

(41) Me refiero al hecho de que, según Wittgenstein, el lenguaje de las sensaciones se aprende y, por ende, es producto social. Cf. al respecto D. Pears, o. c., pp. 214 y ss., G. Pitcher, o. c., cap. 12 y P. Winch, *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, trad. de León Miras, EUDEBA, Bs. Aires, 1971, los estudios de J. W. Coock, “Los seres humanos” y de L. R. Reinhardt, “La concepción de Wittgenstein y Strawson sobre la mente del hombre”.

expresamos no hay lenguaje privado ⁽⁴²⁾. Entre ella y nosotros se interpone *siempre* un *aparato simbólico* que no es nada distinto del lenguaje con sus estructuras y sus esquemas categoriales. Así lo han visto diversas direcciones del pensamiento contemporáneo ⁽⁴³⁾.

Parece imponerse entonces una consecuencia difícil de poner en duda: la realidad sólo se da en contextos, a través de un aparato simbólico. Pero este aparato no es el *a priori* kantiano por más que ambos desempeñen las mismas funciones estructurales del material suministrado por el aparato sensorial. Más tarde volveremos sobre esto. De momento, interesa más hacer notar que los contextos en que funcionan las palabras al ser usadas y el aparato simbólico a través del que se accede a la realidad guardan relaciones estrechas. Pues el contexto de producción lingüística no es otro que el contexto perceptivo que suministra realidad a los productos lingüísticos. Y el aparato simbólico que interviene en la percepción-expresión de la realidad no es otra cosa que la estructura categorial del contexto en cuestión ⁽⁴⁴⁾. No creo difícil poder reconocer que nos encontramos aquí en presencia de las *formas de vida* y pienso que en *este* contexto queda de por sí explicitado el sentido de la apretada proposición wittgensteiniana "lo que debe ser aceptado, lo dado, es —si así puede decirse *formas de vida*" (*P.I.*, p. 226). Ellas serán nuestra piedra de toque tanto en nuestras búsquedas de realidad cuanto en nuestras desviaciones pseudoempíricas. La forma de vida en que participamos es —funciona como— nuestro sistema de aceptación-rechazo. Es un sistema regulativo que permite y prohíbe.

La anterior declaración wittgensteiniana es sencilla y casi de comprensión inmediata. Pero su riqueza significativa es bastante más de la que se haya podido recoger en las consideraciones que preceden y deben ser explicitadas en detalle. De todas formas esa es una tarea que ya no cabe en el presente marco y que reservo para otros.

(42) Va directamente al grano el estudio de R. Rhees, "¿Can there be a Private Language?", en G. Pitcher, *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, Londres, McMilland, 1968 y recogido después en R. Rhees, *Discussions on Wittgenstein*, Londres Routledge and Kegan Paul, 1970. Cf., también E. D. Klemke (ed.) *Essays on Wittgenstein*, Urbana, University of Illinois Press, 1971; preferentemente los trabajos agrupados bajo el rubro "Epistemology and Philosophy of Language", n^{os}. 9-19.

(43) Me refiero al relativismo lingüístico tal como aparece en B. L. Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, trad. de J. M. Palomares, Barcelona, Barral, 1971. Aunque desde supuestos y puntos de partida muy diferentes confluye en el mismo punto la teoría de la observación científica heredera más o menos directa del pragmatismo tal como aparece, por ejemplo, en P. K. Feyerabend, "Explanations. Reductions and Empiricism", en H. Feigl y G. Maxwell, *Scientific Explanation. Space and Time. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962, pp. 28-97; y en N. R. Hanson, *Observation and Explanation. A Guide to Philosophy of Science*, Londres, George Allen and Unwin, 1971.

(44) H. F. Pitkin, o. c., p. 336, señala como una de las líneas de continuidad del pensamiento de Wittgenstein la concepción del lenguaje como límite del mundo. Pero no hay que olvidar que desde el *Tractatus* la naturaleza del límite ha variado al descender de las alturas inaccesibles de lo transcendental al terreno maleable de lo social ("por otra parte un juego de lenguaje cambia con el tiempo", *S. C.*, 250).

6. CONCLUSIÓN: RAZÓN PURA Y ACTIVIDAD IMPURA

En lo que resta trataremos de retomar las cuestiones iniciales planteadas a través de Kant, y de reconsiderarlas desde la perspectiva de la noción de forma de vida.

Es usual aceptar que en Kant opera como concepto abarcador o totalizante el de Razón que, en sus tres dimensiones, abarca la totalidad de lo real. Pero el *canon* de la razón en su estado puro (“el conjunto de principios a priori de su uso justo”⁽⁴⁵⁾), no funciona en la dimensión teórica debido a los problemas que se seguirían ante las exigencias de la base empírica. Funciona, en cambio, en la dimensión práctica: “los principios de la razón pura tienen realidad en el uso práctico y particularmente en el moral” (o.c., p. 383). K. Jaspers califica la revolución kantiana como “de carácter integral. Pues esclarece el todo de la razón”⁽⁴⁶⁾, “... elucida la existencia como situación de nuestra conciencia ... es la forma de la existencia consciente en general” (o.c., p. 270).

En Wittgenstein también opera una tendencia —si no se le permite la cualificación de concepto— a la totalidad, o totalizante. Y también la naturaleza práctica más que teórica. Pero entre él y Kant las diferencias son drásticas. En el lugar kantiano de la razón transcendental Wittgenstein sitúa las formas de vida. Ellas, como la razón kantiana, constituyen el límite de la experiencia. La estructura de la razón kantiana viene a manifestarse ante todo en la “senda segura de la ciencia” de un modo objetivo. La estructura de las formas de vida de Wittgenstein, no menos objetiva que la de la razón kantiana, se manifiesta en el lenguaje-en-juego o en los juegos de lenguaje. Finalmente, mientras en el centro de la razón kantiana estaba enseñoreado, el “yo pienso”, desplegando la objetividad en la apercepción transcendental, en el centro de las formas de vida está el “nosotros actuamos hablando”⁽⁴⁷⁾.

Wittgenstein, como Kant, se encuentra con las perplejidades creadas por los “escapes” metafísicos⁽⁴⁸⁾. Ello les impulsa a revisar todo nuestro *sistema de aceptación* de un lenguaje como verdadero y, en consecuencia, de lo descrito por él como real. Kant revisa los mecanismos de la razón, Wittgenstein los del lenguaje. Kant encuentra que el sistema de aceptación es *a priori*, transcendental, universal e invariable. El produce los fenómenos, única realidad objetiva. El de Wittgenstein, por el contrario, es una forma de vida. También es *a priori* o anterior a los sujetos individuales pero no es el mismo en todos aunque haya caracteres comunes. Consiste en la estructura profunda de la forma de vida y, en consecuencia, su constitución es histórica y su funcionamiento orgánico. Produce acciones que quedan enmarcadas en su ámbito objetivo. A ellas

(45) Kant, *Crítica de la razón pura*, v. ii., p. 376.

(46) K. Jaspers, o. c., p. 335.

(47) “La solución final que Wittgenstein dio al inicial problema transcendental consiste, pues, en llegar a reconocer todas las multiformes maneras cómo las “formas de vida” crean contextos legítimos para los “juegos de lenguaje” y cómo a su vez éstos delimitan el campo y los confines de lo decible” (Janick y Toulmin, o. c., p. 285).

debemos remitirnos a la hora de describir, comprender, o explicar. Por ello la atención de Wittgenstein se centra en la articulación de la acción y el lenguaje en el contexto general de una forma de vida. No se interesa por el lenguaje en tanto que vehículos del conocimiento sino en tanto que parte de las acciones. Por ello su método no es explícitamente sistemático aunque en el subsuelo sea coherente con este punto de vista básico. En lugar de trazar amplios marcos y analizar sus elementos, presenta ejemplos y juegos lingüísticos y trata siempre de rastrear el contexto práctico en el que funcionan.

Kant escribió su *Crítica de la razón pura* como marco general de su filosofía y lo hizo desde dentro de la razón. Wittgenstein, de haberse dedicado en sus últimas obras a “decir” cosas al estilo de Kant y la mayoría de los filósofos, en lugar de elegir el método de “mostrar” cómo ocurren las cosas por medio de ejemplos y juegos lingüísticos, habría escrito una *Crítica de la actividad impura*, e.d., histórica, tratando de exhibir, como lo hiciera Kant con la de la razón, su estructura interna. Uno de los aspectos básicos de esta actividad es el lenguaje que se articula con los demás en las formas de vida y cuyas raíces prácticas son detectables en la “gramática profunda” (P.I., 664) o estructura dinámica de las formas de vida que se hace manifiesta en los juegos de lenguaje. Se trata de un concepto de gramática muy “sui generis” dentro de la reflexión contemporánea sobre el lenguaje. Mientras ésta la enfoca desde perspectivas fono-sintácticas preferentemente con alguna escapada a la semántica, Wittgenstein la toma en el nivel pragmático. No puedo entrar aquí en detalles. Binkley la describe como “una estructura del lenguaje, pero a la que hay que ver siempre en el centro, en el auténtico meollo de la actividad humana y no como un sistema desencarnado colocado encima o debajo del mundo cotidiano. Se trata de una estructura con una historia natural —una forma de vida que merced a su vitalidad está siempre sometida a cambio aunque ella misma proporcione una base para el cambio” (49).

Habíamos partido del problema del *a priori* con dos preguntas en el aire del paisaje wittgensteiniano: ¿hay un orden *a priori* en el mundo? Si lo hay ¿en qué consiste? Y habíamos especificado así la última pregunta: ¿es de naturaleza teórica o práctica?

Las respuestas que creo poder tener a mano en este momento sin preocuparme demasiado si son o no definitivas son las siguientes: (a) efectivamente hay un orden en el mundo. Pero relativo: la forma de vida. Aquí queda pendiente el problema de determinar la profundidad y radicalidad de las diferencias entre las diversas formas de vida y su confluencia en su substrato común diversificado histórica, geográfica y socialmente. (b) Este orden consiste en estructuras prácticas para cuya caracterización los conceptos más a mano son los de lenguaje y acción. En lugar de “teórico” o “práctico” creo que tal orden debería denominarse *dialéctico* en el sentido precisado más

(48) En Kant se trata de huir fuera del campo de experiencia, mientras que en Wittgenstein lo que ocurre son pérdidas en el laberinto del lenguaje cuando éste es usado fuera de contexto. Pero también acaba en confusión respecto a la experiencia.

(49) T. Binkley, o. c., p. 79.

atrás. Pero también aquí quedan problemas pendientes. En primer lugar el de la articulación interna de lo dialéctico con una referencia irrecusable a la dicotomía teoría-práctica.

En otros términos, se trata de la articulación, dentro de la actividad humana, de su operar lingüístico-simbólico con su operar decisorio y técnico-manual. Se trata, en fin, de asumir críticamente el hecho de que en el caso de los hombres, 1) lo que dicen opera causalmente en lo que hacen y en cómo y en por qué lo hacen; 2) lo que hacen en lo que dicen, en cómo y en por qué lo dicen, y 3) el *factum* de esta situación dialéctica opera, a la vez, como decir (encierra y transmite significación) y como hacer (opera causalmente y produce efectos). Por último se trataría de si la actividad humana obedece a *una* estructura, si ésta es o no histórica y, en caso afirmativo, en qué medida, pues no todas las entidades históricas son de igual modo sensibles o resistentes a desgaste.