

## Wittgenstein; posición ante la ética y la metafísica [1].

Las "proposiciones" metafísicas, como hemos visto, son, en el concepto de Wittgenstein, intentos de decir lo que no se puede decir. Y "de lo que no se puede hablar, se tiene que callar". Sin embargo, no se infiere de esto un Wittgenstein antimetafísico, aunque "fue ciertamente crítico con los metafísicos tradicionales que presentaban sus oraciones como 'proposiciones' "[2] En la obra de Wittgenstein encontramos una actitud tolerante ante la metafísica y la ética, similar a la actitud de Kant ante lo que él denominaba la "metafísica natural" [3], bajo la denominación de "lo místico" y entendidas como un "testimonio de una tendencia del espíritu humano", tendencia que es caracterizada en el caso de la ética como un "arremeter contra los límites del lenguaje".

Desde luego que cuando la metafísica o la ética adoptaban la forma de la ciencia natural su actitud era intolerante y destructiva.

Para Wittgenstein la metafísica y la ética pertenecen al reino de lo trascendental, de lo que no puede decirse, sino sólo mostrarse[4]. Esto que sólo puede mostrarse, nunca decirse, es "lo místico". En relación con esto en el Tractatus leemos: "De lo que no se puede hablar, se tiene que callar". Lo que importa destacar aquí, es que, en opinión de Wittgenstein, "Hay... lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo" [5], es decir, existe lo místico, y que esto místico se muestra de algún modo, aunque no en el lenguaje usual. Es justamente este reconocimiento de un ámbito místico, lo que me permite sostener que la posición de Wittgenstein no es antimetafísica, al menos no al modo del Positivismo Lógico.

A los miembros más radicales del Círculo de Viena, Carnap y Otto Neurath, quienes al no prestar suficiente atención a las últimas proposiciones del Tractatus tenían a esta obra como una especie de Biblia del Positivismo Lógico, les desagradaba especialmente la tendenciamística del Tractatus, capital en él. Al respecto Carnap nos señala: "Cuando leíamos el libro de Wittgenstein en el Círculo creía erróneamente que su actitud para con la metafísica era similar a la nuestra. No presté suficiente atención a los enunciados del libro referentes a lo místico, porque sus opiniones y pensamientos en este terreno eran demasiado distintos a los míos" [6]

Por su parte Neurath apuntó que en lo que respecta a la metafísica, había ciertamente que callar, pero que eso no representaba un callar sobre algo. Neurath concede a Wittgenstein que de lo místico no se puede hablar, pero se opone a la tesis de que esto místico, esto por definición inexpresable, exista y más aún a que se muestre de algún modo.

Russell, a su vez, en la Introducción al Tractatus, le reprocha a Wittgenstein que aunque había delimitado con nitidez lo decible, había conseguido, no obstante, decir una gran cantidad de cosas sobre lo que no podía ser dicho. También le reprocha el que hubiera dejado traslucir sus opiniones sobre ética, aunque había relegado a ésta a la región mística e inexpresable.

Estos cuestionamientos nos obligan a revisar la posición wittgensteiniana ante la metafísica y la ética.

Wittgenstein consecuente con su aserto de que las "proposiciones" metafísicas son pseudos-proposiciones, intentos de decir lo que no se puede decir, no escribió nada de carácter metafísico (al menos no de modo directo). Sin embargo, tal como se lo imputa Russell, hace afirmaciones éticas, llegando incluso a pronunciar una conferencia sobre este tema [7].

Si no fuera por una conferencia preparada por Wittgenstein para pronunciarla en la sociedad "The Heretics", en Cambridge, el 2 de enero de 1930, los planteamientos éticos del filósofo vienes tendrían que extraerse de breves y aisladas observaciones repartidas entre el Tractatus y el Diario Filosófico, En esta conferencia Wittgenstein explicita sus opiniones respecto de lo ético, problemática por la que siempre se sintió hondamente preocupado, siendo esta determinación la que hace que lo ético ocupe en el conjunto de su obra un sordo lugar central.

Estas afirmaciones sobre ética incluyen también temas metafísicos concernientes a los fundamentos de la ética, del sentido de la vida. Son temas incluidos en lo místico. Lo místico es, como ya lo hemos señalado, el rótulo con el que Wittgenstein denomina nuestro impulso a desbordar los límites del lenguaje. Procedemos pues a revisar la posición de Wittgenstein ante la ética.

Como ya lo hemos señalado, en la obra de Wittgenstein encontramos una actitud tolerante ante la ética, entendida ésta como un testimonio de una tendencia del espíritu humano", tendencia que él caracterizó como un "arremeter contra los límites del lenguaje", "arremeter" que apunta hacia algo"[8] (nuevamente encontramos el reconocimiento de un ámbito místico) La ética constituye un intento de sobrepasar los límites del lenguaje,

pero esto no equivale a afirmar que se identifique con un mal uso del mismo (que sea, por ejemplo, un juego de palabras engañoso), sino más bien que no es el lenguaje su lugar natural [9].

TOMASINI BASSOLS, A.:

Teoría del Conocimiento Clásica y Epistemología Wittgensteiniana, Plaza y Valdés, México, 2001

272 págs.

El presente texto del profesor A. Tomasini aborda cuestiones centrales de teoría del conocimiento, como la percepción, el recuerdo, el auto-conocimiento, la verdad... No se trata de un mero recorrido histórico, sino de poner en contraposición el enfoque llamado por el autor "clásico" y el enfoque wittgensteiniano de los "análisis gramaticales". El objetivo del libro es mostrar la superioridad de este segundo enfoque frente al primero, en este sentido contribuye a la difusión del pensamiento wittgensteiniano en español. La metodología del análisis lingüístico hace aparecer como enigmas o enredos lo que en la perspectiva clásica eran problemas que se trataban de resolver mediante teorías. Aquí los problemas se disuelven como pseudo problemas. De acuerdo con esto, el libro está dividido en dos partes: en la primera, que constituye el grueso del texto (230 págs.), el autor desarrolla algunos aspectos clásicos de la teoría del conocimiento introduciendo comentarios críticos desde la perspectiva analítica. Enlaza esta primera parte con la segunda mediante un capítulo dedicado a G.E. Moore quien, según el autor, representa el puente entre el enfoque tradicional de teoría del conocimiento y el de los análisis gramaticales. Por último, se centra en la aplicación que de esta metodología hace Wittgenstein en el área del conocimiento en la obra *Über Gewissheit* (Sobre la Certeza).

El objetivo de Wittgenstein, y del autor, es anular la pretensión cognoscitiva de la filosofía como saber que pueda aprehender la totalidad de lo real. Esta crítica, llena de fuerza y de sentido, se enmarca dentro de una tendencia antimetafísica. El desarrollo de las ciencias experimentales independiente de la filosofía, la crisis del idealismo y la expansión de las técnicas lógicas de análisis echan abajo la aspiración filosófica de totalidad. Se abre así un nuevo período en el que modelo a seguir son las ciencias descriptivas. El "giro lingüístico" de la filosofía se centra en el lenguaje como aquello que se puede apresar, analizar. El lenguaje es operatoriedad, materialidad que permite ser descrita. La filosofía ya tiene un asidero. Desde la perspectiva analítica cualquier concepto deslindado del uso práctico, real, de las palabras se negará como apócrifo. Wittgenstein, a partir de las *Investigaciones filosóficas* inaugura una concepción del lenguaje que se enfrenta a la que mantuvo en el *Tractatus*, y por tanto a la posición agustiniana del lenguaje. Frente a la fundamentación lógica le concede primacía a la praxis lingüística, el lenguaje aparece como una herramienta regida por reglas gramaticales de uso. La tarea que le queda a la filosofía desde esta perspectiva, no es otra que analizar gramaticalmente los conceptos, enunciar sus reglas de uso y velar para que estas reglas se mantengan. Pero ¿de dónde se extraen las reglas de uso? Wittgenstein responde que del lenguaje natural, común. Así, al comparar estas reglas gramaticales con el uso del lenguaje filosófico, este aparece como apócrifo. Pero, ¿desde cuándo no se distingue entre diferentes registros del lenguaje? Existe el lenguaje científico, el jurídico, el teológico y muchos otros además del lenguaje natural. Wittgenstein habla de juegos del lenguaje para referirse a esta pluralidad de usos. Pero dentro de esta concepción de los juegos del lenguaje no hay ningún juego que se corresponda con el lenguaje filosófico, pues al considerar el lenguaje

dependiente de actividades concretas, no se encuentra ninguna actividad genuina que brote del lenguaje filosófico.

El autor entiende la teoría del conocimiento con una prioridad lógica y conceptual frente a la ciencia, pero en último término, desembocaría en la filosofía de la ciencia. La definición clásica de conocimiento, a saber, creencia verdadera acompañada de una justificación, para el autor ya entraña un problema de principio, y es el suponer que existe una esencia del conocimiento que se encontraría proponiendo una definición. Desde esta postura antimetafísica el autor niega la posibilidad de proponer conceptos invariables, y por tanto, de hablar de esencias de las cosas. Con Wittgenstein se afirma que no hay tales, sino parecidos de familia. El autor, siguiendo la metodología wittgensteiniana se centra en analizar los conceptos puestos en juego en la definición clásica de conocimiento para disolver los problemas entrañados en ella. Y este análisis se hace a la luz del uso de los mismos conceptos en el lenguaje natural. Al descontextualizar históricamente el problema y deshacerse de las implicaciones filosóficas, el problema se disuelve; aparentemente. Como dice Adorno, estas posturas "en tanto han perdido la relación con los problemas históricos de la filosofía, han olvidado que sus propias constataciones están inextricablemente anudadas en cada uno de sus supuestos con los problemas históricos y con la historia del problema, y que no se pueden resolver con independencia de aquellos"<sup>1</sup>. Pues, ¿desde cuándo el lenguaje natural puede erigirse como tribunal de los problemas filosóficos? Manteniendo que hay diferentes registros del lenguaje (juegos, si se quiere) y que unos no pueden decidir sobre otros, probablemente, el análisis gramatical dentro de cada registro, vendría a añadir una dimensión nueva al problema en vez de disolverlo. Al defender la pluralidad de los juegos del lenguaje, y con ello la flexibilidad del mismo, ¿por qué razón no concederle a la filosofía su propio juego? Antes de responder a esta pregunta, el autor o cualquier wittgensteiniano nos preguntaría: ¿cuál es la actividad concreta, socialmente reconocida de la filosofía?, ¿cumple la filosofía algún papel en la sociedad tal y como lo cumple la medicina o el derecho? Si respondemos que la filosofía no tiene nada que darle a la sociedad, estaremos reconociendo con Wittgenstein y el autor que está engolfada consigo misma, y por lo tanto, que no tiene ningún sentido seguir estudiando los problemas clásicos de la filosofía, pues estos no son más que meros enredos conceptuales, originados por haber usado el lenguaje deslindado de su uso normal. Si por el contrario, respondemos que la filosofía sí tiene un papel en la sociedad, en la misma medida que no es un añadido a ella, es porque justamente brota de los problemas sociales. De ningún modo diremos, entonces, que es algo superfluo e indiferente. El hecho de que en la vida de x individuo, la filosofía no cumpla ningún papel, no significa que no lo cumpla en la vida de x sociedad. Y si esa x la rellenos con nuestra sociedad, veremos que tanto más necesaria es la presencia de la filosofía en los centros de educación secundaria tanto como en las universidades.

Desde esta postura, que liquida la actividad filosófica y la ciñe al análisis gramatical de los términos relevantes en cada caso, el escepticismo filosófico (tratado en el segundo capítulo de la Primera Parte) no es más que un enredo conceptual. No hay ningún problema genuino aquí. Desde la plataforma del lenguaje natural se muestra que la duda filosófica, especulativa, es una duda espuria, no es real, pues para serlo "tiene que estar conectada con la acción"<sup>2</sup>. El "giro lingüístico" es el que permite dar una salida al escepticismo cartesiano. Del mismo modo, el problema del mundo externo, (cómo mostrar la objetividad e independencia de los que pensamos y decimos) según el autor, cobra una perspectiva nueva con Wittgenstein, que al relacionar pensamiento, lenguaje y acción consigue

importantes resultados para salir del atolladero creado por el debate entre empiristas y racionalistas. "Como siempre sucede cuando se adopta una perspectiva wittgensteiniana, el resultado final es la emisión de una verdad esclarecedora filosóficamente, pero banal desde el punto de vista del lenguaje natural y del hablante normal"<sup>3</sup>.

Después de la crítica kantiana, la validez del conocimiento humano queda restringida a aquello que se puede conocer científicamente; por tanto de las antinomias de la razón y de las cosas en sí no puede tenerse un conocimiento válido, en el mismo sentido que lo es el conocimiento matemático. No obstante son intereses de la razón, cuestiones constitutivas de la conciencia humana y es fundamental pronunciarse sobre ellas. Desde la tradición analítica, dado que estas cuestiones no se pueden conocer, es gratuito pronunciarse sobre ellas, por irresolubles son asignificativas y por tanto indiferentes. Así se entiende la pretensión de anular por completo los conceptos filosóficos. Si bien coincidiríamos con el autor en que el acercamiento a los problemas no puede realizarse desde la quinta dimensión, es decir sin tener en cuenta la contextualización y los aspectos prácticos, y que sería completamente gratuito defender una postura semejante, negamos rotundamente que toda la filosofía esté hecha desde un plano absolutamente desligado de la realidad. Wittgenstein, y con él el autor, desde una negación crítica antimetafísica se están enfrentando a aquella filosofía que quiere reconstruir el todo de la realidad dentro de su sistema a partir de un principio monista (a lo que llamamos metafísica), pero con ello no están invalidando toda la filosofía. O al menos no han reparado en una filosofía que se proponga como tarea la crítica dialéctica de la actividad científica y política del presente.

En el capítulo dedicado al análisis de la identidad personal, es decir, si "hay algo más en nosotros que mero cuerpo"<sup>4</sup>, el autor se recorre varios planteamientos, principalmente centrándose en el dualismo. Primero se hace cargo del tratamiento de Hunter, que realiza una reducción al absurdo de la posición dualista y muestra que la cuestión de quién sea una persona desemboca en embrollos conceptuales sin salida. Después contempla varias alternativas al dualismo, como el materialismo, el idealismo, el interaccionismo, etc., y deduce que todas estas teorías son fruto de la incomprensión de que tenemos dos clases de predicados lógicamente diferentes que podemos tratar de forma independiente unos de otros. De nuevo aquí, el planteamiento de Wittgenstein es "esclarecedor" al pronunciar que hay un doble significado del término "yo", como objeto y como sujeto. "No hay nada más además del cuerpo en funciones, tanto biológicas como sociales. Eso es el yo"<sup>5</sup>

En el análisis del concepto de verdad el autor se centra "básicamente en exponer ciertas doctrinas clásicas sin entrar en los detalles de sus respectivas génesis y transformaciones"<sup>6</sup>. De este modo recorre los aspectos generales de la teoría de la correspondencia, la teoría de la coherencia, la teoría pragmatista y la concepción semántica de la verdad formulada por Tarski. La conclusión es que este concepto, como muchos otros conceptos filosóficos, es un concepto de semejanzas de familia; se niega que haya algo así como la esencia de la verdad. "Según nuestros intereses teóricos variará el concepto de verdad y entonces uno de ellos será más adecuado que los demás"<sup>7</sup>. En este mismo sentido, el acercamiento a la caracterización histórica del conocimiento a priori y la verdad necesaria se revela como "decepcionante" puesto que no puede haber un conocimiento sustancial y necesario del mundo al margen del conocimiento científico.

Entre la primera y segunda parte hay un capítulo dedicado a la filosofía de G.E. Moore, pues el autor quiere mostrar la conexión entre alguno de los temas tratados anteriormente, como el escepticismo, y la concepción

wittgensteiniana en *Sobre la Certeza*. Moore es junto con Russell uno de los iniciadores de la escuela analítica, las posiciones de Moore respecto a la filosofía son similares a las de Wittgenstein, si bien el primero no afirma que el uso del lenguaje filosófico es un uso pervertido per se, sí considera no obstante, que la mayoría de las afirmaciones filosóficas son falsas. Su análisis es de orden lingüístico; examina los significados de expresiones usuales partiendo de la concepción del sentido común. Como hará Wittgenstein con el lenguaje natural, Moore toma el sentido común como parámetro de verdad para refutar tesis filosóficas. Así la refutación del escepticismo clásico: éste se presenta como una incompatibilidad con las creencias del sentido común, según Moore es una falsedad que no haya mundo externo, porque de hecho lo hay, esto se sabe aunque no se pueda explicar cómo.

La segunda parte, como anticipamos al comienzo, está dedicada a exponer la concepción wittgensteiniana de la teoría del conocimiento. Si en las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein ofrece la argumentación abstracta de que las dificultades se erigen sobre errores de comprensión, en *Sobre la Certeza* se centra en la aplicación de la metodología de los "análisis gramaticales" a la teoría del conocimiento. El objetivo del autor es mostrar las líneas generales de *Sobre la Certeza*, y ver cómo de la discusión mantenida con Moore se deriva "la refutación total y definitiva del escepticismo clásico"<sup>8</sup>. Wittgenstein se centra en refutar la postura de tomar como genuino el reto escéptico. Por último el autor realiza el análisis gramatical de algunos conceptos semánticos como la duda y la certeza. Y concluye diciendo que "*Sobre la Certeza* representa, efectivamente, el fin de un conglomerado de debates, iniciado por Platón hace 2500 años"<sup>9</sup>.

Alguien podría acercarse a esta obra embebido por el carácter terapéutico de la misma, en cuanto propone un distanciamiento definitivo del papel crítico de la filosofía. Pero quien tenga ciertas inquietudes filosóficas que no consientan con limitarse a la perspectiva lingüística y pragmática, se encontrará en la lectura de este texto ante un desarrollo, en ningún modo gratuito por la crítica a la pretensión filosófica de totalidad que implica, pero sí insatisfactorio; la mera metodología de análisis lingüístico, aunque importante, no puede por sí sola constituir la tarea de la filosofía, los análisis gramaticales no agotan el campo de la teoría del conocimiento, nos encontramos con una idea indiferenciada de ciencia, que no contempla las relaciones entre los diversos tipos de ciencias ni la constitución de los objetos de estudio en cada una de ellas. Podríamos nombrar apenas un genuino problema dentro de la teoría del conocimiento, a saber, el supuesto carácter de cientificidad de las llamadas ciencias sociales (esto por supuesto ni siquiera se menciona en el presente texto); qué pueda significar querer tener un conocimiento científico del hombre no es algo que estudie la ciencia. Por tanto ya estamos reconociendo algún papel a la filosofía más que el mero análisis lingüístico, para empezar su carácter de saber de segundo grado sobre las ciencias, y nos atrevemos a otorgarle siquiera una función práctica en cuanto formación de la conciencia crítica de los ciudadanos.