



LA PLURALIDAD DE LA RAZÓN



Consulte nuestra página web: **www.sintesis.com**
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

proyecto editorial



F I L O S O F Í A

[h e r m e n e i a]



directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

LA PLURALIDAD DE LA RAZÓN

Jorge V. Arregui



EDITORIAL
SÍNTESIS



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los

derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

© Jorge V. Arregui

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.

Vallehermoso 34

28015 Madrid

Tel 91 593 20 98

<http://www.sintesis.com>

ISBN: 84-9756-239-9

Depósito Legal: M. 40.601-2004

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

Índice

<i>Prólogo</i>	9
1 <i>Para una hermenéutica de la razón</i>	13
1.1. La primacía moderna de la epistemología	15
1.2. La hermenéutica del fundacionalismo	19
1.3. La crítica histórica de la razón	24
1.3.1. <i>La fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu</i> , 31. 1.3.2. <i>Hermenéutica y ciencias del espíritu</i> , 33. 1.3.3. <i>La cuestión del relativismo</i> , 35.	
2 <i>Pragmatismo y antifundacionalismo</i>	39
2.1. El representacionismo del <i>Tractatus</i>	40
2.1.1. <i>La significatividad del lenguaje</i> , 41. 2.1.2. <i>La noción de sentido</i> , 42. 2.1.3. <i>La proyección</i> , 46.	
2.2. La crítica de las <i>Investigaciones filosóficas</i>	49
2.2.1. <i>El giro pragmático</i> , 51. 2.2.2. <i>Juegos de lenguaje y formas de vida</i> , 55. 2.2.3. <i>El relativismo</i> , 57.	
3 <i>La razón y las culturas</i>	67
3.1. La crítica etnológica de la razón occidental	71
3.1.1. <i>La filosofía como hecho cultural</i> , 73. 3.1.2. <i>La taxonomía de las filosofías</i> , 76. 3.1.3. <i>El punto de partida del filósofo</i> , 78.	

3.2.	La pretensión de verdad de la filosofía	80
3.2.1.	<i>Filosofía y desengaño cultural</i> , 83.	
3.2.2.	<i>El dilema moderno</i> , 84.	
3.3.	La interculturalidad del <i>logos</i>	88
3.3.1.	<i>Las filosofías y los logoi</i> , 91.	
3.3.2.	El diálogo intercultural, 99.	
4	<i>Para una historia local de la razón universal</i>	105
4.1.	El origen cultural de nuestras categorías psicológicas	107
4.2.	La genealogía de la razón	116
4.2.1.	<i>La luz natural de la razón</i> , 118.	
4.2.2.	<i>El primer asentamiento psicológico de la razón</i> , 122.	
4.2.3.	<i>La razón natural como facultad psicológica universal</i> , 126.	
4.2.4.	<i>La universalidad de la razón</i> , 133.	
5	<i>La narrativa científica</i>	137
5.1.	Primeros principios clásicos y fundacionalismo moderno	139
5.2.	La configuración moral de la ciencia	143
5.2.1.	<i>La dicotomía hecho valor</i> , 144.	
5.2.2.	<i>La ciencia como práctica regulada</i> , 153.	
5.3.	El fundacionalismo y la historia efectiva de la ciencia	157
6	<i>Absolutismo, relativismo y pluralismo moral</i>	167
6.1.	Morales universales, básicas y mínimas	168
6.2.	Los absolutos morales negativos	174
6.2.1.	<i>Contenido sustantivo</i> , 175.	
6.2.2.	<i>Carácter negativo</i> , 176.	
6.3.	Absolutismo y pluralismo moral	179
6.4.	La inculturación de la moral	188

7	<i>Razón teórica y razón práctica</i>	193
7.1.	Razón práctica y legitimación de los juicios morales	199
7.1.1.	<i>El dinamismo de la razón práctica</i> , 200.	
7.1.2.	<i>Razón práctica y ley moral</i> , 203.	
7.2.	Razón teórica y razón práctica. Las verdades prácticas	207
7.3.	El momento estético del conocimiento práctico	214
7.4.	El valor cognoscitivo del gusto	217
8	<i>Razón pública y razones prácticas</i>	225
8.1.	La razón pública	226
8.2.	El valor del pluralismo y la razón pública como ideal moral	231
8.3.	Razón pública y razones prácticas	234
8.4.	El compromiso de la razón práctica	243
9	<i>Inconmensurabilidad y relativismo: el reconocimiento de lo humano</i>	247
9.1.	La doctrina usual sobre inconmensurabilidad y relativismo	249
9.1.1.	<i>Marcos conceptuales e inconmensurabilidad</i> , 249.	
9.1.2.	<i>Inconmensurabilidad cultural y naturaleza biopsicológica universal</i> , 254.	
9.1.3.	<i>Inconmensurabilidad y relatividad conceptual</i> , 258.	
9.2.	El pluralismo y el reconocimiento de lo humano	260
9.2.1.	<i>Inconmensurabilidad y pluralismo</i> , 261.	
9.2.2.	<i>Las interpretaciones no relativistas de la inconmensurabilidad</i> , 266.	
9.2.3.	<i>El reconocimiento de lo humano</i> , 270.	
	<i>Bibliografía</i>	279

que llueve, ni con operación mental alguna. Quizá tampoco saber si "llueve" es verdadero o falso tenga que ver exactamente con una verificación o con una comprobación empírica, como si hubiese un hecho prefabricado en el mundo con el que se correspondiera nuestra proposición "llueve". Seguramente con lo que tiene que ver es con el problema de en qué condiciones llamamos verdadero a "llueve", o cómo funciona, cómo usamos, el juego de lenguaje de la verdad. Pero, en cualquier caso, lo importante es que, sea lo que sea la verdad o las proposiciones verdaderas, no tiene nada que ver con la psicología. Saber no es pensar bien como equivocarse no es pensar mal.

En cierto sentido, cabría por tanto dar por clausurada la epistemología, al menos en su planteamiento característicamente moderno, el que resulta específico del siglo XVII y de la Ilustración y se continúa hasta el Círculo de Viena, y que ha venido en llamarse "fundacionalismo", la idea de que fundar nuestro conocimiento, construir un edificio de las ciencias a prueba de bomba, supone establecer un punto de apoyo indubitable y un método riguroso. Sea la certeza del *cogito* y la reglas de la razón, sean las experiencias inmediatas sensibles y la lógica, considerando que con aquellos ladrillos y esta argamasa cabe reconstruir lógicamente el mundo. Además, esta liquidación del fundacionalismo clásico (Sanfélix, 2003: 77-244) permite comprender mejor los desarrollos llevados a cabo en historia y filosofía de la ciencia en las últimas décadas que tienden, en muy buena medida, a establecer una nueva autocomprensión de las ciencias y de los saberes al entenderlos no como ramas de un tronco ni como graciosas edificaciones neoclásicas sino como prácticas institucionalizadas. Resulta significativa en este sentido la sustitución de la metáfora kantiana de la arquitectónica del saber operada por Carnap y aquilatada después por Putnam: la unidad de los saberes, la articulación de las ciencias, a lo que se parece es a la unidad de una flota cuyos barcos y toda ella se van arreglando y construyendo según avanzan (Putnam, 1983: 204). Desde luego, este tipo de planteamientos más recientes no queda liquidado por la observación de que la epistemología fundacionalista clásica resulta de un error categorial constitutivo como tampoco muchos de los análisis aristotélicos, al menos en sus inter-

pretaciones no ilustradas, que no convierten su tratamiento de los primeros principios en ningún fulcro arquimédeo. Tanto los planteamientos más recientes como los más clásicos tienen mucho más que ver con una narrativa del saber que con el fundacionalismo cartesiano.

1.2. La hermenéutica del fundacionalismo

Aunque el fundacionalismo clásico pueda darse por cerrado, sigue teniendo su interés tratar de comprenderlo, intentar hacerse cargo de cómo veían el mundo y a sí mismos quienes creyeron en él; qué concepción tenían de la realidad, de sí mismos y del conocimiento para que la empresa epistemológica les resultara verosímil y, más que atractiva, necesaria. Porque una reflexión así ilumina mucho un tramo no desdeñable de nuestra historia, del camino que hemos seguido para estar intelectualmente donde estamos y que, además, nos constituye. Pues somos quienes hemos llegado a ser.

Quizá haya sido Charles Taylor uno de los autores que se ha embarcado en los últimos años en un intento muy ambicioso de comprender la epistemología clásica de la primera modernidad. En su trabajo "La superación de la epistemología" ha sostenido con razón que las grandes convicciones intelectuales de la modernidad (el mecanicismo, la teoría representacionista del conocimiento, la tesis de que la certeza ha de provenir del uso disciplinado de la propia razón, el ideal moral de la responsabilidad que vehicula nuestro sentido de la libertad, nuestra autocomprensión como agentes morales libres y nuestras tesis antropológicas básicas, la idea que tenemos de nosotros mismos) constituyen un sistema, una articulación de convicciones que se realimentan entre sí y cuya verosimilitud depende de su refuerzo mutuo. Y, dentro del contexto de esta afirmación, ha desgranado también con acierto la triple faceta de la concepción antropológica típica de la modernidad:

La primera es la imagen del sujeto como idealmente desvinculado (*disengaged*), esto es, como libre y racional hasta

el punto de distinguirse totalmente de los mundos natural y social, de modo que su identidad ya no puede ser definida en términos de lo que, fuera de sí mismo, descansa en estos mundos. La segunda, que se sigue de ésta, es una concepción puntual del yo, idealmente preparado, en tanto que libre y racional, para tratar instrumentalmente estos mundos —e incluso algunos rasgos de su mismo carácter—, como materia susceptible de cambio y reorganización en vistas a una mejora que permita asegurar su bienestar y el de los demás. La tercera es la consecuencia social de las dos primeras: una interpretación atomista de la sociedad como constituida o, en última instancia, explicable en términos de propósitos individuales (Taylor, 1997: 26-27).

Ya en *Fuentes del yo* había tratado de dibujar la génesis de esa autointerpretación en términos de un yo puntual, opuesto como sujeto epistemológico a un mundo que yace fuera, y perfectamente reflexivo, en el sentido de que puede dar cuenta de sí tanto en el plano cognoscitivo como en el moral. Ser exento es ser dueño y responsable de sí, de lo que se piensa, se quiere y se hace (Taylor, 1996).

Taylor inscribe así la empresa epistemológica de la primera modernidad en la trama constituida por otras empresas morales y por otras concepciones antropológicas. Se sale del campo de juego tradicionalmente consagrado para alcanzar otros puntos de vista que iluminen el fundacionalismo moderno. Busca aclarar el trasfondo, por usar un término muy de su agrado, tejido por las convicciones morales, antropológicas y propiamente epistemológicas respecto del cual la empresa fundacionalista adquiere sentido. Porque seguramente no se trata al final de que unos planteamientos metafísico-epistemológicos supongan como consecuencia unos enfoques éticos, estéticos o políticos, como si la ética, la estética o la filosofía política se dedujeran de una doctrina sobre el ser y sobre su conocimiento, como si el nuevo *way of ideas* supusiera un replanteamiento de la moral, como Hume mismo parece (¿retóricamente?) suponer al hacer anteceder el libro sobre las ideas a los actuales segundo y tercero de su *Tratado*. La cuestión, más bien, es que la fuerza y el atractivo, la verosimilitud misma, de los planteamientos epistemológicos de la primera modernidad

depende de su ligazón, de su concordancia, con las nuevas inquietudes morales.

No se entiende en el fondo la concepción de Hume si se supone que es una determinada metafísica y una precisa epistemología la que impiden el paso de un *is* (ya perfectamente delimitado) a un *ought*, de una realidad fáctica a un deber moral. Porque si la realidad fáctica sólo fuera la realidad fáctica (parafraseando al soldado de Napoleón de Magris en *El Danubio*) ni siquiera sería una realidad *fáctica*. ¿Dónde estaría ese carácter de “factico”? ¿Por qué se nos mostraría como “fáctica”? ¿Por qué la veríamos *así*? Sólo desde un trasfondo moral se puede ver una realidad como fáctica; sólo desde un *background* de valores algo se presenta como “mero hecho”. Decir, como el *Tractatus*, que el mundo es todo lo que es el caso se articula con —es la otra cara de la moneda— verlo como un todo limitado, que es la actitud moral justa de quien ve el mundo *sub specie aeternitatis*, es decir, en su absoluta contingencia: las cosas son lo que son. De hecho, hay hechos (Arregui, 1995). Pero, entonces, la metafísica y la epistemología de ninguna manera anteceden a la ética; la presuponen como un trasfondo, según se intentará justificar más detenidamente después.

Quizá en otros momentos y en otros lugares puedan plantearse las cosas de otra manera y haya habido enfoques epistemológicos no tan moralizantes, pero en el caso de la modernidad el trasfondo ético de las afirmaciones epistemológicas parece claro. ¿Por qué habíamos de concebir al hombre, o sea, por qué habíamos de autocomprendernos en términos de un sujeto puntual de representaciones enfrentado cognoscitivamente a un mundo que yace ahí fuera? ¿Por qué habíamos de concebir el conocimiento como una representación interna de una realidad externa (y no por ejemplo como un trato con esa realidad, como un saber manejarse en ella) si no fuera porque esas concepciones epistemológicas son las que encartan con el ideal de responsabilidad moral? Sólo porque el ser humano es, porque cada uno es, un yo puntual que se representa un mundo externo y que decide desde dentro su actuación sobre él resulta posible un ideal de responsabilidad moral absoluta. Cada uno es dueño —y responsable— de sí, de sus pensamientos y de sus actuaciones. Es, como señala Taylor

reiteradamente, este ideal moral el que tira de la epistemología y la antropología modernas, el que constituye el fondo respecto del que se nos hacen inteligibles.

Plantear las cosas así es salirse del esquema tradicional de la epistemología o del estudio de la historia de la teoría del conocimiento para adoptar un planteamiento que cabe llamar con toda justicia "hermenéutico", sin que ello suponga apuntarse a filosofía de la sospecha alguna. Tampoco se trata de reducir la epistemología —o el conocimiento— a otra cosa distinta de ella, a biología evolutiva, por ejemplo. Porque el conocimiento no se puede iluminar desde fuera, desde un factor no cognoscitivo que pudiera esclarecer en qué consiste conocer. En este sentido, el conocimiento o el saber sólo se esclarecen desde dentro. Pero "desde dentro" no significa necesariamente desde dentro de la concepción a esclarecer. Pues, si lo que hay que aclarar o comprender, por ejemplo, es la teoría moderna del conocimiento o la concepción ilustrada de la racionalidad, ello no implica que haya que moverse dentro de esas concepciones sino más bien buscar fuera: en la urdimbre con la que esas concepciones se entretajan y que otras concepciones (no ilustradas) no dudarían en llamar "conocimiento" o "racionalidad". De lo que se trata es de interpretar un texto, una acción, una costumbre o una creencia devolviéndola al fondo que le da sentido, que la hace inteligible. Pues, interpretar es, como dice el propio Taylor, intentar "dar sentido a un objeto de estudio" que es de algún modo "confuso, incompleto, nebuloso", "contradictorio" y "poco claro" (1985: 15).

Quizá se pueda discutir si cabe una historia de la epistemología que no sea hermenéutica; pero no cabe discutir la posibilidad y la legitimidad de emprender una hermenéutica del fundacionalismo o de la epistemología moderna o, en general, de la racionalidad humana. Aunque esa empresa se acerque mucho a la antropología y, más en concreto, a esa concepción hermenéutica o interpretativa de la antropología que autores como Geertz representan. Porque tanto en esta hermenéutica de la razón como en la antropología que Geertz practica de lo que se trata es de comprender cómo otros comprenden, de comprender la comprensión. Aunque ahora ya no se trate de comprender la comprensión que un yanomano tiene del mundo, de su racionalidad o de

qué es saber sino de comprender cómo comprendía la modernidad la razón y el saber; cómo y por qué se mantiene el concepto de racionalidad que se sostiene, como ha hecho por ejemplo Toulmin en sus últimas obras (Toulmin, 2001 y 2003). No es tan distinto comprender cómo comprende el otro geográfico a comprender como lo hace el otro histórico. En ambos casos hay distancia.

Y, como siempre el intento de comprender al otro se realiza como una nueva comprensión de sí, el esfuerzo por comprender cómo otros comprenden, también cómo comprenden la racionalidad y el saber, termina siendo una mejor comprensión de cómo nosotros mismos comprendemos el saber o la razón. Una comprensión menos ingenua, más perfilada. Y, si el fundacionalismo y el naturalismo modernos tienen como correlato una concepción antropológica que comprende al hombre en términos de un yo puntual acósmico, los planteamientos hermenéuticos tienen como su reverso una antropología que subraya el carácter mundano y finito, inserto en la historia y en el espacio, del hombre. Porque comprende —fuera de ingenuidades— que nuestro saber no sólo está históricamente incardinado, lo que no deja de sonar un tanto solemne, sino que resulta ser un "conocimiento local", con expresión de Geertz, o sea, "una respuesta específica a circunstancias inmediatas" (1994 y 2002: 103-111) o, en palabras de Toulmin, que una razonabilidad sustantiva —o sea, algo que no es sólo una racionalidad formal—, justo porque tiene contenido, "se refiere a un dónde y a un cuándo, a un aquí o a un allí" (Toulmin, 2003: 36).

En esta perspectiva, que quizá no sea la única pero que desde luego es posible, no se trata tanto de establecer una nueva *teoría del conocimiento*, que sustituya a la antigua en su sitio, sino más bien de aclarar la *práctica de nuestros saberes*. Ni siquiera se va a plantear —más que en la medida en que sea estrictamente necesario— una psicología filosófica, una filosofía de lo mental entendida, con la tradición que nace en Wittgenstein y Ryle, como una geografía lógica de nuestros conceptos psicológicos, como un intento de aclarar la enmarañada red de términos mediante los que hablamos de nosotros mismos, de lo específicamente humano. Se va sólo a plantear una hermenéutica de la racionalidad,

a la vista —eso sí— de cómo la comprenden otros, que permita iluminar sus distintas modalidades, que haga comprensible su intrínseca pluralidad. Pues la razón, como la lengua, sólo se dice en plural. Entre los humanos, no existe el *logos*, sino los *logoi*.

1.3. La crítica histórica de la razón

Posiblemente, el primer autor que planteó una hermenéutica de la razón fue Dilthey, aunque no la denominara así sino “crítica de la razón histórica” y aunque ésta se le terminara convirtiendo en una “crítica histórica de la razón”. Obviamente, no voy ahora a exponer todo su planteamiento, pero sí necesito recoger algunas de sus ideas centrales, para poder confrontarlas con las de otros autores —Wittgenstein, por ejemplo—, para ver en qué medida configuran el horizonte filosófico dentro del que se mueve una buena parte de la antropología clásica —desde Boas y Malinowski hasta, pongamos, los sesenta— y para subrayar su presencia fértil en algunos de los mejores exponentes actuales de la hermenéutica, desde Ricoeur y Taylor, en las vertientes más filosóficas, a Geertz en las más etnográficas. Su pensamiento no es una pieza de museo.

Como posthegeliano que es, Dilthey —que se inscribe en la generación que marcó el desarrollo de la gran escuela histórica alemana y tiene suma conciencia de ello, pues no en vano es uno de los primeros grandes teóricos de la conciencia histórica— se propuso en muy buena medida dar cuenta filosóficamente de ese movimiento historicista dotándole de la autoconciencia y de la fundamentación que a su juicio le faltaba. Se trataba, pues, de elevar el sentido histórico —la conciencia de que estamos inscritos en una historia y de que la mejor manera de hacer comprensible un fenómeno humano, sea una institución, una costumbre o una creencia es contar su génesis, es decir, trazar su historia— al nivel de la conciencia reflexiva. Y, seguramente, lo específico del historicismo alemán del XIX frente a otros historicismos es el papel central que asumen los conceptos de individualidad y de desarrollo. Como si todo fenómeno humano —v. gr., las culturas, los subsistemas culturales o las biografías— pudiera explicarse en tér-

minos de desarrollo de una individualidad, bajo el modelo del expresionismo romántico. Con lo que, a través de las metáforas utilizadas, la historia se entiende —paradójicamente— desde categorías biológicas: como los organismos, la biografía, la historia o los acontecimientos se *desarrollan* a partir de un centro interior.

En este sentido, en muchas ocasiones expuso su propia obra como una ampliación del proyecto kantiano, como un estudio de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento acerca del mundo —que nosotros mismos hemos construido— en el que se desenvuelve nuestra vida, es decir, el mundo cultural, el mundo histórico. Con lo que su proyecto consiste en legitimar desde un punto de vista epistemológico las ya existentes ciencias humanas y/o sociales, que él denomina “ciencias del espíritu” como opuestas y distintas de las ciencias de la naturaleza.

Dilthey entendía toda su obra como un esfuerzo por comprender la vida por sí misma. Pero lo específico de su planteamiento es que, para él, esta comprensión de la vida sólo puede llevarse a cabo mediante la atención a la historia, y no mediante un recurso a una introspección de corte psicológico. Con palabras suyas en las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica*:

lo que el hombre es no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo ni tampoco mediante experimentos psicológicos, sino mediante la historia (1978-9, VI: 229).

Pues, para comprenderse a uno mismo, lo que uno hace y lo que le pasa, no hay tanto que mirar dentro —emprender una especie de examen de conciencia— cuanto que mirar fuera, a la historia. Para comprender lo que uno es y dónde está lo más necesario es saber cómo se ha llegado a estar dónde se está; es comprender cómo hemos construido el mundo en que vivimos y que nos sitúa.

A la hora de elevar el sentido histórico a conciencia reflexiva, Dilthey se muestra especialmente sensible al hecho de que la conciencia histórica es en sí misma un producto histórico, es decir que los hombres hemos ido tomando poco a poco conciencia de nuestra inscripción en una época histórica, de que no representamos la naturaleza humana sin más, de que nuestro estilo de vida

no es ni el primero ni el último y ni siquiera necesariamente el mejor. Hay una historia de la conciencia histórica y se propone escribirla. Pero interesa advertir que tomar conciencia de la historia de la conciencia histórica supone percatarse de que el saber que somos capaces de tener sobre nosotros mismos y sobre nuestro pasado no es un saber que tenga como sujeto un yo puntual y acósmico, como pretendía la primera modernidad, ni tampoco un yo trascendental kantiano. El saber que tenemos sobre nosotros mismos y sobre nuestra historia no es un saber absoluto, no localizado, como si fuera el saber que Dios mismo tiene de nosotros y de nuestra génesis. Es un saber que en sí mismo está situado histórica y biográficamente, un saber que tiene como sujeto —y responde a las necesidades de— la vida misma. Ya se ha apuntado anteriormente que si la epistemología moderna tiene como correlato antropológico un yo puntual extramundano, la hermenéutica tiene como correlato una concepción del hombre como un organismo —una unidad psicofísica, en su terminología— inserto en el mundo o, mejor, perteneciente a él y de ningún modo como su espectador omnisciente. El ser humano está en el mundo, no frente a él. Por eso, lo que hay que procurar comprender reflexivamente es que la vida humana es histórica y que todos sus productos lo son, incluida su conciencia de ser un ser histórico. Y se trata, además de hacer eso, de adquirir conciencia de la propia historicidad, sin subirse a escondidas al punto de vista de Dios Padre, sin escribir nuestra historia desde la eternidad (luego se verá hasta qué punto Dilthey lo consigue o si también él termina por colocarse por encima del bien y del mal, para concluir viendo la historia desde la eternidad o al menos desde la atalaya de un sabio octogenario que lo ha visto ya todo).

Como también la conciencia histórica tiene su historia, la tarea no es pergeñar una teoría intemporalmente verdadera acerca de la historicidad del ser humano, una metafísica de la historicidad o una ontología de la existencia histórica, como tampoco consiste en escribir una filosofía de la historia universal, como arquetípicamente hicieron San Agustín y, sobre todo, Hegel, sino darse cuenta de que tanto el hombre como su vida son intrínsecamente históricos y, por tanto, de que su conciencia de ser histórico también lo es. Sólo se toma conciencia de la historia desde den-

tro de la historia. Es más, como con peculiar lucidez el propio Dilthey afirma, es nuestro ser históricos lo que nos permite adquirir conciencia de la historia y estudiarla, lo que nos posibilita comprender qué significa que algo sea histórico.

Somos seres históricos antes que contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo (VII: 304).

Hay una homogeneidad entre sujeto y objeto del saber histórico que se encuentra en la base de las ciencias del espíritu, por lo que el soporte sobre el que se construyen no queda determinado por el mero dato positivo ni por una especulación teórica abstracta sino por la historicidad interna de la experiencia de la historia. El hombre sólo “comprende la historia porque él mismo es histórico” (V: 176).

Pero justo por eso, porque no vemos el pasado *from nowhere* sino desde otro momento preciso de la historia, lo que parece relativizárenos es el mismo conocimiento histórico, la historia como disciplina científica. Si ahora sabemos que nosotros mismos estamos inscritos en un preciso momento histórico, ¿qué garantías de objetividad tiene nuestro conocimiento del pasado? Tomar conciencia del carácter histórico del saber humano conduce a emprender una nueva legitimación y justificación de la historia, y de todas las disciplinas humanas, como disciplinas científicas.

Con la sabiduría de ochenta años cumplidos, en el prólogo que el año de su muerte, 1911, escribió para *El mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida*, él mismo explicó con claridad el sentido del trabajo de toda su vida:

Yo había crecido con un afán insaciable por encontrar en el mundo histórico la expresión de esta vida nuestra en su diversidad multiforme y en su hondura.

Y, después de referirse a la insatisfacción que le producían tanto el naturalismo científico como las especulaciones hegelianas a la hora de comprender el mundo histórico en que se objetivan las diferentes manifestaciones de la vida, añade que

de esta situación surgió el impulso que domina mi pensamiento filosófico, que pretende comprender la vida por sí misma. Este impulso me empujaba a penetrar cada vez más en el mundo histórico con el propósito de escuchar las palpitaciones de su alma; y el rasgo filosófico consistente en el afán de buscar el acceso a esta realidad, de fundar su validez, de asegurar su conocimiento objetivo, no era sino el otro aspecto de mi anhelo por penetrar cada vez más profundamente en el mundo histórico. Eran como las dos vertientes del trabajo de mi vida, nacido de tales circunstancias (I: xvii-xviii).

Dilthey precisa aquí su punto de partida intelectual. Se trata, en primer lugar, de encontrar en la historia la multiforme expresión de la vida. Como en otros filósofos posthegelianos, la vida, la vida realmente vivida, se constituye en el centro de su pensamiento. Pero ese análisis del vivir, ese intento de esclarecer qué es la vida, se va a llevar a cabo no tanto en un análisis interiorista, en una pura introspección psicológica, cuanto atendiendo a la historia (VI: 229).

Tomar conciencia de la historia no es saber sólo que existe un pasado y que ese pasado condiciona el presente sino más bien advertir la pluralidad irreductible de las situaciones y de las formas de vida. Tomar conciencia de la historia es advertir la diversidad humana. Por eso, en el punto de partida de un proceso de autoconocimiento, de un intento de comprender la vida humana, está la toma de conciencia de su diversidad.

Si la naturaleza humana quisiera poseerse a sí misma en su realidad y poder, en la plenitud de posibilidades vivas de la existencia humana, sólo podrá hacerlo dentro de la conciencia histórica.

Para apostillar después que "la totalidad de la naturaleza humana sólo se halla en la historia" (V: 409). Para conocer la naturaleza humana no basta una reflexión intemporal y solipista sobre sí mismo, no hay que dirigir la mirada hacia dentro o emprender un análisis introspectivo; es preciso, por el contrario, mirar hacia fuera, dirigir la atención a la diversidad humana manifestada en la historia. Como todo producto histórico es

finito, la esencia o la naturaleza humana no encuentra una expresión plena en ninguna situación histórica, a la vez que se expresa en todas. Y por eso precisamente hay historia. Somos históricos—intrínsecamente temporales— y hay historia porque ninguna situación dentro de la historia es capaz de agotar las virtualidades humanas, porque la esencia o la libertad humana nunca se agotan, jamás se expresan a sí mismas perfectamente en ningún momento concreto. Como el hombre en general, y cada ser humano en particular, siempre da más de sí, como nunca se agota en ser lo que es, como es un "no ser todavía constitutivo", se distiende necesariamente en el tiempo y sólo puede expresarse tan sucesiva como parcialmente. Por la misma fecundidad de la naturaleza humana, ninguna expresión cultural agota sus posibilidades, de manera que su riqueza insondable sólo puede expresarse a través de la diversidad cultural. No caben los uniformismos. El pluralismo cultural es expresión de sobreabundancia, no de indigencia.

Como el ser humano ni es ya todo lo que puede ser ni lo es a la vez, el verdadero autoconocimiento no se consigue al cavar a solas sobre sí sino mediante la atención a la diversidad. Y, como ninguna manifestación histórica de la vida la agota, ésta adquiere un carácter abismático que la convierte en enigmática. La vida es misteriosa y la filosofía tiene como objeto el enigma de la vida porque ésta excede siempre a sus productos, porque al profundizar en ella nunca tocamos fondo, siempre hay más. Se nos presenta como un fondo infundado. No puede hablarse de un fundamento de la vida, porque no cabe ir más allá de ella. El agnosticismo metafísico de Dilthey es pétreo: "Si tras la vida que transcurre entre el pasado, el presente y el futuro hubiera algo atemporal, entonces constituiría un 'antecedente' de la vida; sería como la condición del curso de la vida en toda su conexión, aquello precisamente que no vivimos y, por tanto, un reino de sombras" (I, xix). Ni siquiera el yo puede entenderse como un sujeto ontológico de la vida, como un sujeto metafísico que fuera su propietario (Arregui, 1988).

Sólo la conciencia histórica puede mostrarnos lo que es el espíritu humano en aquello que ha vivido y producido

y sólo esta autoconciencia histórica del espíritu puede permitirnos elaborar poco a poco un pensamiento científico y sistemático acerca del hombre.

A renglón seguido, critica Dilthey la posición de Nietzsche, quien —al volver la espalda a la historia y reconcentrarse en una cavilación sobre sí mismo— encontró sólo lo que caracteriza su situación histórica, pues en el superhombre hablan los ímpetus más fuertes de su tiempo. Nietzsche, al encontrar en sí mismo los rasgos de su época, los convierte en un esquema abstracto del hombre. Pero, en realidad, “sólo la historia nos dice lo que el hombre es” (VIII: 217-218).

El reverso del intento de comprender la vida humana justo en su diversidad, y no tras ella, de tratar de comprender al hombre en lo que los hombres son —diferentes— y no en un supuesto estrato común que fijara la esencia de el Hombre —que no existe— es fundar epistemológicamente nuestro conocimiento sobre el hombre y lo humano, sobre su historia y sus productos. Pues, ya se ha dicho, la toma de conciencia del carácter histórico parece poner en peligro la objetividad del saber histórico y, en general, de todas las ciencias humanas. En esto, la crítica de la razón histórica de Dilthey se sigue colocando tras Kant en la estela del fundacionalismo cartesiano: ¿cómo sabemos que nuestro saber es verdadero? Lo que, también cartesianamente, significa para Dilthey cómo sabemos que es objetivo, universalmente válido. Con todo, su planteamiento supone una corrección a la epistemología clásica de tal calibre que, sea cual fuere la conciencia que Dilthey tuviera de ello, da al traste con toda la empresa de la epistemología moderna. Pues Dilthey intenta completar la obra kantiana pero modificando su punto de partida. Contra los fundacionalismos clásicos, en los que hay una proposición, verdad o evidencia que funda tan universal como intemporalmente todo otro conocimiento, modifica ya en la *Introducción a las ciencias del espíritu* el punto de vista de la crítica kantiana de la razón sustituyendo el rígido *a priori* de las facultades cognoscitivas por un análisis de la naturaleza enteriza del hombre (I: 5-6). Como sostiene en un manuscrito de 1880,

el *a priori* kantiano es rígido y muerto; pero las condiciones rectas y los supuestos de la conciencia, tal como yo los concibo, son proceso histórico vivo, son desarrollo, tienen su historia, y su curso lo constituye su adaptación a la diversidad de los contenidos sensitivos, conocida inductivamente de modo cada vez más exacto. La vida de la historia abarca también las condiciones rígidas y muertas (1986: 91).

De este modo, su crítica de la razón histórica le lleva finalmente a una crítica histórica de la razón, como indicó ya Aron (1964).

1.3.1. La fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu

En sus reiterados intentos de escribir esa fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu queda claro que Dilthey entiende por “fundamentar” tres cosas: en primer lugar, establecer la articulación de las diferentes ciencias humanas, mostrar su conexión, porque, aunque hayan nacido y se hayan desarrollado por separado y sean legítimamente autónomas unas de otras, como todas estudian fenómenos humanos y el ser humano es una realidad única, han de ordenarse y articularse de alguna manera. Dilthey no pretende reducir esas ciencias a un supuesto fundamento metafísico, ni reducir unas a otras; tampoco pretende lograr un discurso unificado de todas ellas sino aclarar sólo cómo de hecho las ciencias del espíritu se anudan y entretajan. No son saberes inconexos: forman un tejido.

En segundo lugar, al mostrar cómo se entrelazan, la psicología —que estudia la unidad psicofísica humana— adquiere un lugar central, pues todas las ciencias humanas versan sobre fenómenos humanos y, para Dilthey, el único modo de articular los fenómenos humanos es devolviéndolos a la unidad de la vida psicológica que es su fuente (VI: 201). Por autónomas que sean entre sí, las ciencias humanas estudian lo humano; y lo humano es lo que la vida humana ha producido en su desenvolvimiento histórico. Con lo que la ciencia básica resulta ser así la psicología, el estudio de la conexión de los fenómenos psicológicos en la vida

unitaria de la conciencia. En tercer lugar, una vez devuelto el estudio de los fenómenos humanos al análisis de la conciencia de la que nacen, se plantea, cartesianamente, el problema del conocimiento de nuestra propia conciencia, la necesidad de fundamentar gnoseológicamente nuestro conocimiento de nuestros propios estados de conciencia.

Pero ahora interesa considerar sobre todo la manera en que Dilthey, a la hora de establecer la fundamentación de las ciencias del espíritu y su autonomía respecto de las naturales, traba siempre el método histórico con el sistemático. No busca una fundamentación lógica e intemporal de las ciencias del espíritu, que sería abstracta y especulativa: atiende a su desarrollo real, a la historia de las ciencias del espíritu tal y como realmente ha acontecido, para mostrar en esa misma historia cuál es su articulación interna y su fundamentación. Su pretensión no es —como era la del pasado— fundamentar metafísicamente las ciencias específicamente humanas sino establecer su correcta autocomprensión desde la historia de su práctica. No hay que inventarse ahora las ciencias humanas; están ya ahí. Lo que hay que hacer es analizar detenidamente y sin prejuicios cómo se han ido constituyendo. Su fundamentación no está ni en el ser ni en la eternidad de la lógica o la especulación: yace en su marcha misma, en su desarrollo histórico, que se rige por un interés práctico (Habermas, 1982). Se han desarrollado obedeciendo no a un interés teórico sino a partir de las necesidades humanas reales y del desarrollo mismo de la vida humana.

Dilthey no se empeña, pues, en un análisis metafísico o trascendental que muestre la posibilidad de las ciencias humanas y su articulación: considera históricamente de qué modo el hombre ha tomado conciencia de sí y de sus productos. Como tampoco su crítica a la fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu se basa en un análisis intemporal de los límites de la razón —como en Kant— o en la significatividad del lenguaje —como en Wittgenstein— sino que es una crítica histórica. Muestra desde la historia la insuficiencia de la fundamentación metafísica. Su fundamentación se establece en el análisis de la génesis efectiva e histórica de las ciencias humanas, en la historia de la autoconciencia humana. La reflexión sobre sí no es una propiedad de una

inteligencia intemporal sino un carácter singular de la existencia humana, una paulatina toma de conciencia de sí misma por parte de la vida.

1.3.2. *Hermenéutica y ciencias del espíritu*

Como es bien sabido, tras la crítica husserliana, Dilthey modifica considerablemente su planteamiento a partir de 1900. Si no una ruptura —pues hay en el pensamiento de Dilthey una clara continuidad—, sí hay un claro punto de inflexión al sustituir la fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu por una hermenéutica. Dilthey no entiende ya en su último período el “espíritu” como el aspecto mental de la experiencia, sino que concibe el espíritu como “el público y común mundo de objetos que son considerados como expresiones y objetivaciones de la vida y del espíritu” (Plantinga, 1980: 42). La palabra “*Geist*”, “espíritu”, no designa ya tanto la vida mental cuanto lo que se ha venido en llamar “espíritu objetivo”. Y tampoco, en consecuencia, puede entenderse ya la comprensión como un mero revivir psicológico.

Dilthey caracteriza ahora el objeto de las ciencias del espíritu como “las manifestaciones de la vida”. Las ciencias del espíritu tienen como objeto las objetivaciones de la vida que deben ser comprendidas.

El proceso por el cual partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad, lo denominamos comprensión (VII: 322).

Y, frente a su planteamiento anterior, subraya ahora algo que, sin embargo, siempre había estado presente en su pensamiento: “el hombre sólo se conoce a sí mismo en la historia y no a través de la introspección”. El conocimiento que el hombre tiene de sí mismo sólo se obtiene a través del rodeo de la expresión (VII: 275 y 107-109). Sólo se accede a la vivencia al comprender su expresión. Únicamente la expresión desentraña la vivencia. De este modo, la vivencia, la expresión y la comprensión son la tríada permanente del método, del movimiento en que se tejen las ciencias

del espíritu. Una ciencia pertenece a las ciencias del espíritu sólo si su objeto nos es accesible mediante la actitud que se funda en la conexión de vida, expresión y comprensión (V: 91-93, 106-108 y 138-142).

La comprensión no se caracteriza ya como un mero sentir el estado psíquico de otro: apunta a una red de símbolos y no directamente a conjuntos psíquicos. La reconstrucción vivencial, en que se basa ahora la comprensión de los símbolos, aparece como una *poiesis* de sentido, es decir, como la reconstrucción del proceso a través del cual el espíritu se objetiva a sí mismo. Con lo que la articulación de vivencia, expresión y comprensión sustituye así el proceso ingenuo de la empatía. Comprender no es revivir sino comprender la expresión en la que la vida se ha objetivado. Como ha resumido lúcidamente Moya,

comprender es ahora aprehender el significado de una expresión vital, que sobrepasa el ámbito de los estados psíquicos de su creador y puede —incluso debe— rebasar el significado que tenía para él. Una expresión posee significado no por su referencia a un nexo psíquico sino por su lugar en un contexto histórico-social, por sus relaciones con otras objetivaciones vitales (1986: 11-12).

En este planteamiento diltheyano se adquiere todavía una mayor conciencia que en el pasado del carácter reflexivo de la vida: la existencia humana contiene en sí una tendencia a la reflexión. Pero, para poder comprenderse, la vida tiene primero que expresarse. La vivencia, la expresión y la comprensión son así los tres momentos mediante los que la espiral de la vida se ensancha y enriquece, pues la comprensión es ella misma una vivencia. Más: tal como lo enuncia en sus últimos planteamientos, la reflexión —en la que se inscribe la filosofía— no es sino uno de los momentos del discurrir mismo de la vida que se articula en tres compases, la vivencia, la expresión y la comprensión. Vivir implica siempre el esfuerzo por comprender lo que se vive, por elevar a conciencia intelectual la vivencia inmediata a través del rodeo de la expresión. De tal manera que la reflexión y la comprensión no son algo que se añade a la vida desde fuera sino que configuran

uno de sus momentos constitutivos. Más que por tener un estatuto teórico y exento del propio vivir, la filosofía se caracteriza por ser el momento privilegiado de la reflexión de la vida sobre sí misma.

Desde un centro interior se expande la vida aumentando el conocimiento tanto de sí como del mundo en que vive. La vida presenta así en Dilthey una estructura hermenéutica que es la que funda en última instancia tanto la autonomía de las ciencias humanas como el quehacer de la filosofía. Dilthey no opera, como hará después Heidegger, una ontologización de la hermenéutica manteniéndose en el plano epistemológico, pero —con todo— deja claro el anclaje de la hermenéutica en la dinámica de la vida, en su desenvolvimiento real. La hermenéutica no es sólo el método de comprensión de la vida; se apunta ya decididamente que la hermenéutica responde a la índole misma del vivir humano. Somos seres históricos antes que contempladores de la historia. Y es de ese modo como la vida constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu. El saber histórico se funda en la vida porque la vida misma es saber, tiene índole reflexiva, se autointerpreta. El proceso epistemológico de las ciencias del espíritu y las tareas del pensar filosófico se incardinan así en una experiencia precientífica. O, para decirlo con terminología posterior, el hombre se encuentra en un mundo ya interpretado, que emerge de la experiencia de la vida y que se decanta en la comprensión de la propia vida.

1.3.3. La cuestión del relativismo

En su discurso autobiográfico ya citado, Dilthey explica cómo la crítica de la razón histórica le llevó al problema del relativismo.

Cuando se sigue, escribe, la conciencia histórica en sus últimas consecuencias surge una contradicción al parecer insoluble: la última palabra de la visión histórica del mundo es la finitud de toda manifestación histórica, ya sea una religión, un ideal o un sistema filosófico; por lo tanto, la relatividad de todo género de concepción humana de la conexión de las cosas (I: xviii).

Parece que, si el escepticismo sigue como su sombra a la metafísica, el relativismo es inevitable en la conciencia histórica pues todas las formas de vida y todas las concepciones del mundo y de la vida son relativas a su momento histórico. No cabe establecer un saber absoluto; su distensión histórica es insuperable. Como la historia no se cierra recogiendo en sí misma, el proceso de la autocomprensión por referencia a la historia y de la comprensión de la historia por referencia a la propia experiencia de la vida tampoco culmina en plenitud. Sólo se sabe de la vida en sus manifestaciones históricas y sólo se comprenden las manifestaciones históricas como objetivaciones de la vida; pero, como las manifestaciones de la vida no se totalizan, la autoconciencia absoluta es imposible. No existe una última palabra de la historia.

Sin embargo, Dilthey no se conforma con esta tesis relativista. Más bien trabajó toda su vida en su superación (I: xvii), pero para él la solución al relativismo sólo puede alcanzarse llevando hasta sus últimas consecuencias las heridas abiertas por la conciencia histórica. La solución al problema del relativismo no está antes de él, en un pensamiento dogmático inconsciente de sus supuestos históricos, sino después. Sólo al apurar hasta el final el cáliz del relativismo, él mismo se encarga de hacernos ver su cura. Hay que abrazar el relativismo total y llevarlo a sus últimas consecuencias. Tal como el propio Dilthey lo explica en *La conciencia histórica y el siglo XIX*:

sólo cuando acogemos en nosotros todas las formas de vida del hombre, desde los pueblos primitivos hasta el presente, es posible resolver el problema de encontrar en lo relativo la validez universal [...]; en la conciencia histórica misma deben contenerse las reglas y las fuerzas para, con sobrada libertad frente al pasado, entregarnos a una meta unitaria de la cultura humana (VII: 409-410).

Se trata, por tanto, de encontrar en la propia relatividad histórica un pensamiento de validez universal. Tal es la tarea que ha de asumir la filosofía: la conciencia histórica ha de curar sus propias heridas. Por eso Dilthey se preocupa continuamente por señalar que la última palabra de la conciencia histórica no es tanto la

relatividad de toda concepción del mundo cuanto, de un lado, la soberanía, la libertad, del espíritu frente a cada una de ellas y, del otro, la conciencia positiva de cómo en los diversos modos de actitud del espíritu se nos da la realidad única del mundo (VIII: 206-207). "La última palabra de la visión histórica del mundo es la finitud de toda manifestación histórica" (I: xvii). La riqueza del ser humano sólo puede expresarse en la pluralidad. Con lo que su última palabra no es el relativismo, como a veces se ha interpretado erróneamente, sino la soberanía, la independencia y la libertad del espíritu humano frente a todas y cada una de sus manifestaciones (Arnau, 1997).

La conciencia histórica, la conciencia de que todo es en ese sentido relativo, parece salirse en Dilthey ella misma de la relatividad histórica, pues parece haber encontrado un punto de apoyo, un punto de vista externo, desde el que contemplar la historia. Como la barca de Dioniso, la conciencia histórica de Dilthey navega en calma sobre las aguas turbulentas de la historia, según refleja paradigmáticamente su escrito *Un sueño*. En esta línea, quizá haya sido Gadamer el autor que mejor ha subrayado cómo la conciencia histórica de Dilthey pretende superar su vinculación a un punto de partida y elevarse por encima de los prejuicios del propio tiempo. Según afirma el propio Dilthey, "la historia nos hace libres al elevarnos sobre la condicionalidad del punto de vista significativo surgido en nuestro modo de vida" (V: 276). Al establecer la conciencia de la finitud de toda manifestación histórica, Dilthey cree acceder de algún modo a la universalidad, a la totalidad y a la infinitud. Percatarse de la inadecuación de toda manifestación histórica del espíritu es la única manera posible de alcanzarlo en su infinitud. Con lo que, paradójicamente, adquirir conciencia histórica resulta ser exonerarse de la historia (Gadamer, 1977).

Como desde la conciencia histórica se puede juzgar cualquier saber alcanzado en la historia, cabe tematizar la filosofía como producto histórico. Dilthey intenta así formular una filosofía de la filosofía, una filosofía que tiene a la filosofía misma como objeto, que Dilthey etiqueta como teoría de las concepciones del mundo y que responde en realidad a una hermenéutica de la razón y del pensamiento filosófico. Si antes y reiteradamente Dilthey había

sostenido que el pensamiento no puede entenderse como una actividad de un sujeto intelectual desvinculado sino que debía ser devuelto a la estructura psíquica, al entramado originario de pensamiento, sentimiento y voluntad que era su fuente real, ahora pretende objetivar las concepciones del mundo y comprenderlas por su relación con la vida en que se fundan. Los tres tipos de concepciones del mundo hunden sus raíces en las tres actitudes que aparecen en la vivencia.

Cada uno de ellos (de los tipos de concepción del mundo) posee una fuerza de atracción y la posibilidad de un desarrollo consecuente porque abarca intelectualmente la múltiple vida partiendo de uno de nuestros modos de actitud según las leyes contenidas en ésta (VIII: 205).

Si la pluralidad de esas concepciones del mundo resulta irreducible, cabe sólo una unidad tipológica. Se pueden ordenar y clasificar esas diversas concepciones que se fundan en la diferencia de los temperamentos para descubrir que todas resultan verdaderas, aunque ninguna agote la realidad. Pues todas expresan diferentes actitudes.

Es misión de la teoría de la concepción del mundo exponer metódicamente, mediante el análisis del curso histórico de la religiosidad, de la poesía y de la metafísica, la relación del espíritu humano con el enigma del mundo y de la vida en oposición con el relativismo (VIII: 207).

Dilthey cree así haber descubierto la clave de la diversidad filosófica. Y de nuevo su pensamiento se cierra, como había nacido, en un gran círculo. Sólo cabe comprender la vida desde la conciencia histórica y la conciencia histórica se consume como filosofía de la filosofía. Pero, a su vez, la teoría de las concepciones del mundo desemboca en el análisis de la vivencia. La filosofía de la filosofía conduce a la hermenéutica de la vida.

2

Pragmatismo y antifundacionalismo

Quizá uno de los autores que ha desarrollado con más radicalidad el proyecto epistemológico fundacionalista de la modernidad llevándolo a su límite haya sido Wittgenstein y tal vez también haya sido él mismo uno de sus más agudos críticos. Pues, en muy buena medida, puede interpretarse el *Tractatus* como una transformación lingüística de la crítica trascendental kantiana y las *Investigaciones filosóficas* como una vuelta de esa crítica sobre sí misma, como una crítica de la crítica del lenguaje que se había emprendido en el *Tractatus* contra la metafísica. Tras haber declarado como sinsentido la metafísica y el propio *Tractatus* con base en la interpretación lógica del sentido, cabe tematizar las condiciones de posibilidad del sentido, es decir el lenguaje como actividad, retrotrayéndose entonces la crítica trascendental a la consideración de las condiciones pragmáticas de posibilidad del lenguaje, esto es, a las condiciones de posibilidad no lingüísticas del sentido: la interacción hombre-mundo. El análisis del sentido remite entonces al lenguaje como actividad y la actividad lingüística ha de entenderse en términos de juegos de lenguaje y de formas de vida. Con lo que el análisis del sentido termina por remitir a la acción, a la activa inserción del hombre en el mundo, en contra de la interpretación tradicional moderna que hace del hombre un espectador del mundo (Arregui, 1984 y 1995). Como "el lenguaje opera en situaciones humanas y no mediante

proposiciones 'desituadas' y separadas de las estructuras más amplias de la vida humana", no cabe proporcionar una explicación puramente verbal del lenguaje (Toulmin, 2003: 29-30 y 266-267).

2.1. El representacionismo del *Tractatus*

Ya se ha sostenido que la interpretación del hombre en términos de sujeto acósmico contemplador de un mundo que yace enfrente se corresponde con una lectura representacionista del conocimiento que, a su vez, tiene como correlato una teoría adecuacionista de la verdad. El hombre es en esta concepción un sujeto epistemológico que se representa interiormente un mundo externo, que adquiere —mediante sus sentidos— información sobre el mundo que, al ser procesada, permite la elaboración de representaciones de la realidad que resultan verdaderas o falsas según se adecuen o no a los hechos. Y, sin duda, el *Tractatus* constituye la expresión más rigurosa y consecuente, más radical, de esta tesis representacionista llevándola al límite en que se rompe. Nadie ha apurado más que Wittgenstein la idea de que el conocimiento es la representación de la realidad, la verdad la adecuación de esa representación a esa realidad y el hombre un sujeto trascendental, un límite del mundo y no parte de él, que proyecta sus representaciones sobre la realidad. El representacionismo, el fundacionalismo y el adecuacionismo se ligan: si conocer es representar la realidad, si un juicio es una representación de un hecho, la verdad es la adecuación de las representaciones con una realidad que está ya ahí prefabricada; y cabe entonces preguntar por cuál es el fundamento de esos juicios, de esas proposiciones que descansan unas sobre otras, hasta llegar a unas proposiciones evidentes de suyo que funcionan como los cimientos del edificio de las ciencias y del saber. Y un planteamiento así convierte al ser humano en sujeto espectador del mundo reduciéndolo a un sujeto epistemológico trascendental, que no está en el mundo como el ojo no está en el campo visual, y que, mediante una voluntad trascendental, contempla ese mundo renunciando a intervenir en él. Se limita a mirarlo benevolentemente *sub specie aeternitatis*, o sea, en su absoluta y desnu-

da facticidad: de hecho, hay hechos. Como mira un iluminado la rueda de los acontecimientos.

2.1.1. La significatividad del lenguaje

Para explicar el propósito fundamental del *Tractatus*, Wittgenstein escribe a Von Ficker en un conocido párrafo:

yo quise escribir que mi obra consta de dos partes: de una parte que es ésta, y de todo lo que *no* he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Porque lo ético está delimitado desde dentro por mi libro, y estoy convencido de que hablando *estrictamente* sólo puede ser delimitado de esta forma (1979a: 92).

Se trata, pues, de delimitar la ética *desde dentro*; pero no desde dentro de la ética sino desde dentro del análisis del lenguaje porque sólo puede delimitarse lo inexpresable en el análisis de lo expresable. Como el designio último del *Tractatus* es sacar la ética fuera del ámbito de la racionalidad identificada con la ciencia natural, su núcleo queda determinado, según el propio Wittgenstein explica a Russell, por "la teoría de lo que puede expresarse por las proposiciones, esto es, por el lenguaje (y lo que equivale a lo mismo, lo que puede ser *pensado*), y lo que no puede ser expresado por proposiciones sino sólo mostrado; creo que éste es el problema cardinal de la filosofía" (1979b: 68).

Como el fin del *Tractatus* es trazar desde dentro el límite de lo pensable al aclarar absolutamente el sentido de las proposiciones, el problema es definir qué hace a una proposición significativa. A este respecto, es importante advertir ya, por una parte, que el problema del sentido se refiere a las proposiciones porque, mientras que los nombres —en el contexto de una proposición, no aislados— tienen significado o referencia, las proposiciones tienen sentido y, por otra, que a la hora de analizar el sentido de una proposición, Wittgenstein adopta como Frege un punto de vista lógico y no una perspectiva psicológica, pues ningún hecho mental puede dar sentido a nuestras palabras. Que la tarea emprend-

dida en el *Tractatus* sea un análisis lógico del lenguaje significa que se trata de establecer desde el punto de vista de la lógica —y, por tanto, desde una necesidad *a priori*— cómo han de ser el lenguaje y el mundo para que sean posibles las proposiciones significativas, es decir, para que sea posible que el lenguaje hable del mundo. Dicho paradójicamente, si uno de los lemas fundamentales del último Wittgenstein es “¡no pienses, mira!” (1988a: §66), aquí se está tratando de pensar cómo está constituido el lenguaje para deducir desde ahí la estructura última del mundo.

Como a la hora de abordar el problema de qué hace a una proposición significativa Wittgenstein distingue entre las proposiciones complejas y las simples de modo que toda proposición compleja puede analizarse en unas proposiciones elementales —que figuran un estado de cosas (*Sachverhalt*)— unidas entre sí por conectivos lógicos, importa sólo tratar del problema de la significatividad de las últimas. ¿Qué hace a una proposición significativa? De entrada, parece que una proposición es significativa cuando *dice algo* o, para ser más exactos, cuando dice cómo son las cosas o, si se prefiere, cuando *habla de* la realidad. Pero si se afirma que una proposición es significativa porque *habla de* la realidad, entonces hay que tener en cuenta que ese *hablar de* la realidad que hace a la proposición significativa es distinto de su verdad porque también las proposiciones falsas tienen sentido. Por tanto, el *decir que* las cosas son de tal o cual manera de la proposición —que constituye su sentido— es diferente de su verdad.

2.1.2. La noción de sentido

Para Wittgenstein, una proposición es significativa no en cuanto que es verdadera sino en cuanto que tiene un valor de verdad.

Toda proposición es esencialmente verdadera-falsa: para comprenderla hemos de conocer lo que sucede si es verdadera y lo que sucede si es falsa, ambas cosas. Así pues, una proposición tiene dos *polos* (que corresponden al caso de su verdad y al caso de su falsedad). Llamamos a esto el *sentido* de una proposición (1982: 168).

El sentido de una proposición, por tanto, no viene dado por ninguna representación mental del hablante sino por lo que sucedería en el mundo si la proposición fuera verdadera y, correlativamente, una proposición es significativa no porque se le adjunte una corriente de conciencia en la cabeza de quien la profiere sino porque puede ser verdadera o falsa. Para Wittgenstein, como después para Putnam, los significados no están en la cabeza. Comprender una proposición, captar su sentido o agarrar el pensamiento que ella expresa —pues, escribe Wittgenstein, “lo que comprendemos es el sentido de la proposición” (1982: 177 y 1994: 4.024)—, no es suscitar en la propia mente el mismo contenido de la conciencia de quien la dijo, sino saber lo que acaece si es verdadera. La cuestión del sentido pasa así desde la psicología a la lógica.

La proposición tiene sentido en cuanto que puede ser verdadera o falsa, pero el sentido de una proposición es independiente de su verdad o falsedad de hecho y, por consiguiente, el sentido está en el ámbito de la posibilidad. En la medida en que una proposición tiene sentido en cuanto que puede ser verdadera o falsa, y en tanto en cuanto que “poder ser verdadera o falsa” significa exactamente “poder ser verdadera y poder ser falsa”, una proposición que es siempre verdadera —una tautología, por ejemplo— no tiene, propiamente hablando, sentido porque una proposición que es incondicionalmente verdadera (o sea, verdadera con independencia de qué suceda de hecho en el mundo) no dice nada acerca de la realidad (1994: 4.61; 5.142; 5.43). Wittgenstein consagra así la facticidad o contingencia de las proposiciones significativas —que son las que *hablan de* la realidad al *decir que* las cosas son de tal o cual manera— de tal modo que todas las proposiciones necesarias no *hablan de* lo real y, en consecuencia, toda necesidad es *a priori* y lógica. “La única necesidad que existe es la necesidad *lógica*” (1994: 6.37).

En cuanto que el sentido de una proposición es su bipolaridad lógica, su poder ser verdadera y su poder ser falsa, el sentido de la proposición se constituye como algo previo y distinto de su verdad; y como el sentido es lo que hace que la proposición pueda ser verdadera o falsa, el sentido es aquel hecho que convierte a la proposición en verdadera o falsa. “El significado de una pro-

posición, sentencia ya en las *Notas sobre Lógica*, es el hecho que le corresponde actualmente" (1982: 159). De esta manera, entender una proposición o captar su sentido es saber lo que acaece en el mundo si la proposición es verdadera; pero esto no implica saber si de hecho lo es y, por eso, entendemos una proposición antes de saber si es verdadera o falsa. En la medida en que el sentido de una proposición es lo que tiene que suceder en el mundo para que la proposición sea verdadera, puede también definirse el sentido de la proposición como sus condiciones de verdad.

Para poder decir "p" es verdadero (o falso) tengo que haber determinado en qué circunstancias llamo verdadero a "p", y con ello determino el sentido de la proposición (1994: 4.063).

Si una proposición es significativa cuando *dice que* las cosas son de tal o cual manera, si el sentido de una proposición es distinto de su verdad y ha de identificarse con su poder ser verdadera y su poder ser falsa, y, por último, si entendemos una proposición cuando sabemos qué pasaría en el mundo si la proposición fuera verdadera, es claro que el sentido de las proposiciones no depende ni de ningún hecho psicológico (el sentido de la proposición no es ningún hecho de la conciencia sino lo que pasaría en el mundo si fuera verdadera), ni de la realidad, sino de la proposición misma porque comprendemos su sentido antes de saber su valor de verdad. No necesitamos mirar al mundo para saber cuál es el sentido de una proposición (aunque sea necesario observar el mundo para saber si es verdadera): como si no supiéramos cuál es el sentido de una proposición antes de poner la vista en el mundo ni siquiera sabríamos dónde buscar, el sentido de una proposición viene determinado por ella misma y no por los hechos.

Esta independencia del sentido respecto de la verdad, el hecho incuestionable de que no necesitamos fijarnos en el mundo para captar el sentido de una proposición así como el hecho no menos sorprendente de que podemos comprender proposiciones que nunca antes hemos oído, en suma, la tesis de que la proposición exhibe por sí misma su sentido, lleva a Wittgenstein a defender su teoría pictórica del significado en la que apura la concepción

representacionista del conocimiento. Como el sentido no es la verdad sino el hecho posible que la proposición exhibe, el sentido aparece como una copia o un doblete de los hechos o, como dirá después, como una *sombra* de lo real (1989: 61). La proposición figura su sentido, el hecho en el mundo que la haría verdadera (1994: 4.031).

Al sostener que el sentido no es la verdad porque también las proposiciones falsas tienen sentido y, por tanto, que el sentido de una proposición (lo que significa) no es un hecho real, sino un hecho posible, Wittgenstein está apurando la tradición según la cual el pensamiento *representa* la realidad, un concepto es una *similitudo rei* o una idea es una copia mental de una cosa o un hecho. Incluso su teoría pictórica encuentra antecedentes literales en el representacionismo moderno:

De manera que la luz natural me hace saber con certeza que las ideas son en mí como cuadros o imágenes, que pueden con facilidad ser copias defectuosas de las cosas, pero que en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que éstas (Descartes, 1977: 37).

En cualquiera de estos casos, *lo que* el pensamiento representa es interpretado como un "objeto mental", "idea", "concepto", etc., que no es la cosa, sino que *remite* a ella. La razón más elemental para mantener que "lo que (llámese 'representación mental', 'idea', o como se quiera) se piensa" no es la cosa sino algo que remite a ella es que, a veces, las cosas no son como se piensan. Pero, entonces, *parece* que, si las cosas no son a menudo como pensamos, lo que pensamos no son las cosas. La verdad de lo que yo pienso depende de la realidad, de si se adecua o no con ella, pero qué es lo pensado (es decir, lo que Wittgenstein está llamando "sentido" pues ya se ha indicado que "el pensamiento es la proposición con sentido") depende del pensamiento mismo.

El *Tractatus* no hace más que llevar la teoría representacionista del conocimiento a sus últimas consecuencias: que el pensamiento representa la realidad o que una idea es una copia mental de la realidad significa en sus términos que el lenguaje representa

al mundo. Ahora bien, que el lenguaje *representa* el mundo debe entenderse en su máxima radicalidad y en el más estricto sentido de la palabra “representar”, es decir, como figurar o dibujar. Como una proposición es significativa en cuanto que *figura o dibuja* un estado de cosas posible, el sentido de la proposición depende de ella misma –porque lo dibuja– y por eso somos capaces de entenderla antes de mirar al mundo y saber si es verdadera. Para saber qué es lo dibujado basta con atender al dibujo.

La proposición es una figura (*Bild*) de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos (1994: 4.01).

El hecho posible que la proposición dibuja es su sentido, aquello que debe ocurrir en el mundo para que la proposición sea verdadera, o sea, sus condiciones de verdad. Este carácter pictórico de la proposición permite establecer una referencia a la realidad, un aludir a la realidad (un *decir que* las cosas son de tal o cual modo), que es intrínseco a la proposición misma e independiente de su verdad: una proposición es significativa en cuanto que dibuja un estado de cosas posible. Por eso precisamente las tautologías no son significativas: son verdaderas *a priori* porque no dibujan un estado de cosas posible; no *hablan de* la realidad sino de nuestro modo de hablar de la realidad.

2.1.3. La proyección

Para que algo sea una pintura o una figura de otra cosa se requieren dos condiciones: hace falta, en primer lugar, que los elementos de la pintura estén por los elementos de la realidad, y, en segundo lugar, que la relación entre los elementos de la figura sea la relación entre los elementos de la realidad. Como una proposición es una figura, explica,

un nombre está en lugar de una cosa, otro en lugar de otra y entre sí están unidos; así representa el todo –como una figura viva– el estado de cosas (1994: 4.0311).

Si las proposiciones son figuras, aclarar cómo significan lo que significan exige dilucidar previamente cómo las figuras *figuran* lo que figuran o, si se prefiere, el modo en que las pinturas *pintan* lo que pintan. ¿Por qué un cuadro representa lo que representa? La respuesta wittgensteniana es tajante: “que los elementos de la figura se comporten unos con otros de un modo y manera determinados, representa que las cosas se comportan así unas con otras” (1994: 2.15).

Según la primera condición, para que haya una figura se requiere que los elementos de la figura estén por los elementos de la realidad: en el caso de las proposiciones, se exige que el nombre “a” esté por el objeto *a* de tal manera que el significado del nombre “a” es el objeto *a* (por eso, antes se ha dicho que las proposiciones tienen sentido mientras que los nombres poseen referencia). La correlación entre el nombre “a” y el objeto *a* depende de lo que Wittgenstein llama “proyección”. Sólo si el signo proposicional (la proposición tomada como realidad física) se proyecta sobre el mundo, los elementos del signo proposicional se corresponden con los elementos de la realidad. No cabe ahora explayar la importancia de esta tesis en la filosofía tractariana de la psicología, pues por mucho que lo pensado –o el pensamiento como hecho psicológico– sea una figura lógica de los hechos y, por tanto, un hecho psicológico que consta de componentes psíquicos, el hecho psicológico no llega a ser una figura lógica *de* los hechos si no es proyectado sobre ellos, no hay *Gedanke* sin *denken*, ni tampoco desgarrar su papel cardinal en la cuestión de lo místico, pues es la voluntad trascendental de un yo extramundano y puntual la que proyecta (Kenny, 1990). Pero sí importa subrayar el correctivo que la tesis de la proyección supone para una interpretación representacionista del pensamiento. Porque si se sostiene que un pensamiento (*Gedanke*) es una representación o que tener ideas es tener representaciones, lo que no se ha explicado es ni en qué consiste pensar ni por qué una idea de algo es una idea de ese algo y no de otra cosa. La representación no refiere de suyo y por sí misma a lo representado. Sólo cuando proyectamos la representación sobre la realidad llega a ser una representación de algo. Como dirá después Putnam, lo contrario es una teoría mágica de la referencia. Las representaciones son representaciones de algo porque las

usamos como representaciones. "Nos hacemos figuras de los hechos" escribe Wittgenstein (1994: 2.1). Somos nosotros los que usamos el lenguaje para hablar del mundo o quienes nos fabricamos representaciones para conocerlo. Igual que podemos usar un mapa para orientarnos en una ciudad. Pero ninguna representación o mapa lo es al margen de nuestro uso. Saber, conocer, no es tener una representación interna de una realidad externa. En todo caso, será usar –saber usar, usar conscientemente– esa representación. El uso del lenguaje tiene sin duda un fuerte carácter consciente, pero se trata de un saber práctico e implícito (Dummett, 1978). Y es obvio que el uso de, o el saber usar, una representación no viene dado por otra representación. Pensar no es tener pensamientos. En este punto, la continuidad entre el primer pensamiento y el último de Wittgenstein resulta evidente.

Si atendemos a la segunda condición, es claro que una proposición es una pintura de la realidad sólo en cuanto que está lógicamente articulada y, exactamente en el mismo sentido, un pensamiento es una pintura de la realidad en cuanto que está lógicamente articulado porque un pensamiento no es más que una figura lógica de los hechos (1994: 4.032 y 33). Una pintura es una *pintura* de la realidad en cuanto que está lógicamente articulada porque "la figura representa lo que representa, independientemente de su verdad o falsedad, por la forma de la figura-ción" (1994: 2.22) y, en consecuencia, lo que hace que una pintura sea una *pintura* del mundo es la forma lógica de la figura. En el fondo, la proposición representa o dibuja un hecho posible o, si se prefiere, el lenguaje *habla de* el mundo porque ambos comparten la misma forma lógica puesto que la proposición –o mejor, el signo proposicional– es parte del mundo. El signo proposicional también es un hecho y de este modo la forma lógica del hecho que es el signo proposicional es la misma que la del hecho figurado por la proposición.

De aquí puede deducirse ya una conclusión importante. Si una figura, para poder ser figura, ha de tener la misma forma lógica que lo figurado, entonces la forma lógica no puede ser figurada precisamente porque es la condición de posibilidad de la figuración: está siempre supuesta en toda figura y, por tanto, en todo lenguaje significativo; la forma lógica, que se *muestra* en toda pro-

posición significativa, no puede a su vez ser dicha (1994: 4.12). Esto, como es obvio, implica que no cabe ningún metalenguaje en el sentido estricto del término, por lo que todas las proposiciones del *Tractatus* carecen de sentido según los criterios tractarianos. Llevando esta tesis a un extremo, cabe mantener que si el metalenguaje es absolutamente imposible, entonces no cabe ninguna verdadera reflexión ni en torno al lenguaje, ni acerca de la relación lenguaje-mundo, ni siquiera sobre la situación del hombre en el mundo.

Para Wittgenstein, la significatividad del lenguaje consiste en su hablar del mundo, que es un *versar sobre* la realidad distinto de la verdad, de la adecuación entre el dibujo y el hecho en el mundo. Pero, aunque en esta medida, el sentido es independiente de la verdad, Wittgenstein no retrocede a un planteamiento psicologista. El sentido no es la verdad, pero tampoco es una experiencia psicológica. Con todo, en la teoría pictórica del significado defendida en el *Tractatus*, el sentido –que es el hecho posible figurado– aparece como un doblete o copia mental de lo real. Una proposición es significativa porque dibuja un hecho posible, que –si la proposición es verdadera– se adecua con el hecho real. El lenguaje aparece como el Gran Espejo del Mundo porque lo refleja o lo dibuja perfectamente de tal modo que lenguaje y mundo se corresponden punto a punto: lo real o el mundo no es más que el conjunto de hechos dibujados por las proposiciones verdaderas. Con todo, subraya el límite del representacionismo: pensar no es sólo tener *Gedanken*, ideas o conceptos; es proyectar esos *Gedanken* sobre el mundo.

2.2. La crítica de las *Investigaciones filosóficas*

La idea de la proyección, la tesis de que es necesario proyectar el signo proposicional sobre el mundo para que llegue a ser significativo, se agudiza y se transforma en su último pensamiento a la par que se abandona todo intento fundacionalista. Porque ahora Wittgenstein advierte que no cabe fundar el sentido de la proposición sobre su bipolaridad lógica, su poder ser verdadera y su poder ser falsa, como si se estuviera fundamentando la significatividad del

lenguaje sobre el lecho rocoso de la lógica, porque también es cierto que sólo predicamos la verdad y la falsedad de las proposiciones y, además, son éstas en cada caso las que determinan qué es concordar o adecuarse a la realidad. Para decirlo con Wittgenstein

parece ahora como si la explicación —proposición es cualquier cosa que pueda ser verdadera o falsa— determinase lo que es una proposición diciendo: Lo que se ajusta al concepto de “verdadero”, o a lo que el concepto de “verdadero” se ajusta, eso es una proposición. Es así como si tuviésemos un concepto de verdadero y falso con cuya ayuda pudiésemos entonces determinar lo que es una proposición y lo que no lo es. Lo que *engrana* en el concepto de verdad (como en una rueda dentada), eso es una proposición.

Pero ésta es sólo una mala figura. Es como si se dijera “El rey es la pieza a la que se puede anunciar jaque”. Pero esto sólo puede querer decir que en nuestro juego de ajedrez solamente se da jaque al rey. Asimismo la proposición de que sólo una *proposición* puede ser verdadera solamente puede querer decir que predicamos “verdadero” y “falso” sólo de lo que llamamos una proposición.

Además, continúa, “el uso de las palabras ‘verdadero’ y ‘falso’ puede ser también una parte constitutiva de ese juego; y entonces *pertenece* para nosotros a la proposición, pero no ‘*se ajusta*’ a ella” de la misma manera en que dar jaque pertenece al concepto de rey, y no al de peón, pero eso sólo significa que, si pudiéramos dar jaque a los peones, estaríamos jugando a otra forma de ajedrez (1988a: §136).

Como las nociones de verdadero-falso y proposición están interrelacionadas, no cabe usar una para fundamentar la otra. Si sólo hablamos de verdad o falsedad en relación con las proposiciones, hay que admitir que no cabe un tratamiento general de la verdad o falsedad, porque hay diferencias en lo que es para una proposición corresponder con la realidad. Dicho de otro modo, nuestra comprensión de los términos “verdadero” y “falso” (de qué es ajustar o adecuarse a la realidad) varía con las proposiciones a los que las aplicamos. “Verdadero” y “falso” no significan siempre lo mismo; porque a qué denominamos “ajustarse” o “correspon-

der”, también varía. Aceptamos que un saco de patatas pesa siete kilos en unas condiciones en que no aceptamos que lo hace un lingote de oro. Y la cuestión no es sólo práctica o epistemológica. Como si se tratara exclusivamente de que no compensa usar en el mercado de hortalizas las balanzas que empleamos en las joyerías. La cuestión es que es el concepto mismo de ajustarse con la realidad, del adecuarse de la proposición al hecho, el que varía. Qué es y qué no es adecuarse con la realidad depende de la proposición misma, es ella la que determina qué cuenta y qué no como adecuación. La verdad, la adecuación con la realidad, de proposiciones como “llueve” o “hace sol” está amarrada a factores locales o a finalidades, depende de dónde se esté y respecto de qué es relevante que llueva o haga sol. ¿En Glasgow o en Málaga? ¿Para ir a la playa o para cortar el riego? No cabe una teoría general de qué es concordar o adecuarse a la realidad, o al hecho en el mundo. Por eso, como afirma en *Sobre la certeza*,

el uso de “verdadero o falso” tiene algo que nos confunde porque es como si me dijera “está o no está de acuerdo con los hechos”; y se podría preguntar qué es, aquí, “acuerdo” (1988b: §199).

Wittgenstein lo dice así de claro inmediatamente después: “La proposición es verdadera o falsa sólo quiere decir que ha de ser posible decidir a favor o en contra de ella. Pero con ello no se proporciona el tipo de fundamento que corresponde a tal decisión”. La idea de la verdad como concordancia con la realidad no tiene una aplicación clara precisamente porque lo problemático es qué significa “concordar”. La verdad y la falsedad no pueden *fundamentar* el sentido de las proposiciones porque están vinculadas a un juego de lenguaje: ahora los presuntos cimientos cuelgan del edificio entero (1988b: §248).

2.2.1. El giro pragmático

La significatividad del lenguaje, su referirse al mundo, su hablar de él, no depende de que lo refleje punto a punto como un espe-

jo, sino que ahora —continuando la idea tractariana de proyección— la significatividad del lenguaje depende de su uso. ¿Por qué una representación refiere a lo representado? O, de otra manera, ¿por qué una representación de *X* es una representación de *X*? ¿Qué confiere valor representativo a la representación? El representacionismo ha solido sostener que algo es una representación de *X* porque se le parece, porque es su imagen o su copia. Así, se ha sostenido en ocasiones que un concepto es una *similitudo rei*. Y se tiende también a pensar que un retrato de *X* es de *X* (y no de *Y*) porque se parece a *X*. El retrato del príncipe Baltasar Carlos sería el de Baltasar Carlos porque se parece a Baltasar Carlos. Pero, ¿es esto realmente así? ¿Se parece el retrato de Otón III a Otón III? ¿Basta con el parecido para fundar la referencialidad? Claramente no: hay imágenes que no se parecen en nada a aquello de lo que son imágenes. ¿No hay fotos de alguien en que se parece mucho más a otro? ¿No podemos usar una imagen para decir cómo no son las cosas?

Tampoco cabe con facilidad acudir a una especie de teoría causal sosteniendo que una foto es de *X* porque era *X* el que estaba delante de la cámara. Porque no es difícil imaginar situaciones en que al hacer un retrato de alguien, el pintor utilice durante mucho tiempo a otro como modelo. La gente que es tan importante como para ser retratada, la familia de Carlos IV por ejemplo, suele tener otras cosas que hacer. No hace falta que sea el retratado el que posa todo el rato. Desde luego es seguro que el modelo usado por Velázquez para pintar su Cristo no era Cristo. Pero el cuadro es un Cristo, no un retrato del modelo. Con lo que si algo es un retrato, una imagen o una representación de *X* es, sobre todo, porque lo usamos como representación de *X*. No hay nada en la representación que la convierta —mágicamente— en representación. Nosotros usamos algo como representación, lo vemos como —para acudir a un tema wittgensteniano especialmente profundo— una representación. Vemos algo como una *Madonna* y no como el retrato de una determinada joven florentina. Y el ver como, el ver *A* como *B*, no puede explicarse acudiendo a una nueva visión o a una imagen. Ver *A* como *B* no puede entenderse en términos de la imagen *B* (o *C*, etc.), porque entonces estaríamos simplemente cambiando el problema de sitio

y podríamos reiterar sobre *B* la pregunta original sobre *A*. Ver la imagen *A* como *B* no puede explicarse en términos de una nueva imagen superpuesta.

Del mismo modo, usamos el lenguaje, entre otras cosas, para hablar del mundo. No hay nada en el signo proposicional que de suyo y automáticamente lo convierta en proposición, lo haga hablar del mundo. El nuevo criterio de sentido que sustituye a la bipolaridad lógica es pragmático, en el significado más radical del término. No hay semántica sin pragmática. La proposición “llueve” no dice automáticamente que llueve; sólo lo hace cuando la usamos para decir que llueve, y no, por ejemplo, cuando en una clase de inglés, estamos explicando que “llueve” se dice “It is raining”. Sería absurdo que un alumno mirara por la ventana para comprobar la verdad de nuestra aseveración. Porque, en ese caso, no estamos aseverando nada: estamos haciendo ejercicios de traducción. La referencialidad de la proposición al mundo depende de nuestros actos de habla.

El lenguaje adquiere su significado en cuanto que la actividad lingüística se entrelaza con la praxis vital humana. En su abandono de la concepción del espectador imparcial del mundo, de la idea de que nos representamos un mundo que yace en frente (*objectum*), Wittgenstein es rotundo:

“Una expresión sólo tiene significado (*Bedeutung*) en medio del flujo de la vida”; “nuestro hablar adquiere su sentido (*Sinn*) a partir del resto de nuestra conducta”; “la praxis da su sentido a las palabras” (Malcolm, 1966: 80; 1988b: §229; 1995: §154).

Es su uso el que da su sentido a nuestras palabras. Pero aquí, por “uso” ha de entenderse utilización —y no utilidad—, pues, como ha explicado Kenny, no cabe “considerar el lenguaje en su conjunto como un medio para un fin extralingüístico” (Kenny, 1988: 150). Es cierto que no faltan en Wittgenstein ejemplos y afirmaciones que parecen indicar lo contrario, pero más que de una subordinación del lenguaje a unas tareas no lingüísticas, como si el lenguaje fuera un medio o un instrumento para otra cosa (la supervivencia, por ejemplo) se trata de la ligazón entre lo lin-

güístico y lo no lingüístico que supone la apertura de una nueva forma de vida que no puede ser juzgada desde fuera porque no se subordina a algo como a su fin. No interesa tanto preguntar si nuestro lenguaje es adecuado o no respecto de nuestra supervivencia cuanto de advertir que nuestra existencia es lingüística y, por ello, consciente.

Como es nuestra misma inhesión en el mundo la que es lingüística, consciente y reflexiva, resulta tan descabellado considerar que el lenguaje representa el mundo desde fuera como subordinarlo a una supervivencia biológica, a una existencia no reflexiva. En este punto, Wittgenstein concordaría con Dilthey. La reflexión es uno de los momentos de la vida que la caracteriza profundamente. Abandonar la idea de que el hombre es un espectador del mundo no implica considerar que el lenguaje y la reflexión se subordinen a algo distinto de ellos mismos; supone sólo advertir que, como es nuestra incardinación en el mundo la que es lingüística, la significatividad del lenguaje no depende de una representación sino de un entrelazamiento: el de las actividades lingüísticas y las no lingüísticas, que es a lo que Wittgenstein denomina "juego de lenguaje" (1988a: §7). Y, en este sentido, nuestra pertenencia lingüística al mundo es una cuestión práctica y no teórica; no se trata de construir teorías o imágenes del mundo sino de desenvolverse lingüística y reflexivamente en él. Es praxis y no teoría. O, mucho mejor: estamos antes de toda disociación entre teoría y praxis (Arregui, 1997). Eso es lo que nos distingue de los animales: que ellos no usan el lenguaje, salvo en sus formas más primitivas. Pero eso no nos convierte en teóricos, porque

ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar (1988a: §25).

El uso del lenguaje es parte de la conducta específicamente humana. El lenguaje no se basa en ningún tipo de reflexión sino que es la reflexión la que constituye un juego de lenguaje (1997a: §391).

2.2.2. Juegos de lenguaje y formas de vida

Como es su uso el que da sentido a nuestras palabras, como la significatividad del lenguaje es su entrelazamiento con las actividades no lingüísticas y como éstas forman parte de la historia natural del hombre, de un vivir humano, la expresión "juego de lenguaje" pretende "poner de relieve que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida" (1988a: §23). En ocasiones, Wittgenstein sostiene que imaginar un lenguaje es imaginar toda una cultura y en otras que imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida (1989: 173 y 1988a: §19). Y, sin duda, cada cultura configura un *ethos* diferente, un estilo o una forma de vida distinta. Pero, antes de que estas afirmaciones lleven a pensar que Wittgenstein está sosteniendo una concepción monádica de las culturas o de las formas de vida humanas, un solipsismo de las colectividades lingüísticas y culturales, como a veces se ha sostenido, hay que subrayar que —sobre todo— está contraponiendo una forma de vida humana a las no humanas.

Si un león pudiera hablar, escribe en una famosa anotación, no podríamos entenderle (1988a: 511). Justo porque no compartimos la forma de vida de un león, no podríamos entenderle aunque hablara. Si el lenguaje fuera eminentemente una representación del mundo, le podríamos comprender; si se tratara de fabricar teorías desinteresadas sobre la realidad, cabría entenderle; pero como es la totalidad de su vida la que da su sentido a sus palabras, tal comprensión no cabe. ¿De qué nos puede hablar un león? Lo que sucede es que si nos ponemos a imaginar que los leones hablaran, estamos modificando tanto su forma de vida que la convertimos en humana, con lo que terminamos pensando que la comunicación sería posible. Pero si la forma de vida del león sigue siendo la forma de vida del león, entonces no tiene nada que decirnos. O, mejor, lo que tenemos en común con un león, la forma de vida que compartimos con él, la de un mamífero, no requiere el lenguaje. Nuestra comunicación con él no es articuladamente lingüística: bastan los gruñidos o los rugidos. A veces, leemos sus emociones en su cara (lo que, por cierto, no podemos hacer con un insecto o con un pez), como él capta las nuestras, pero eso no requiere lenguaje articulado.

Es nuestro modo activo de estar en el mundo lo que subyace a nuestro lenguaje, no un conjunto de evidencias teóricas primeras ni, mucho menos, un convencionalismo. La verdad no es sólo adecuación, pero tampoco es sólo fruto de un consenso intersubjetivo.

¿Dices, pues, —se pregunta Wittgenstein—, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y falso?, y se responde: Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones sino de forma de vida (1988a: §241).

La verdad no funda desde abajo el lenguaje, porque habita en él, porque la verdad se entrelaza con nuestros juegos de lenguaje. Pero eso no permite decir que todo vale o instaurar un fácil relativismo, como si nuestro lenguaje no hablara del mundo al entrelazarse con nuestras acciones no lingüísticas. Rechazar el representacionismo no implica aceptar un relativismo tonto. Como indica el mismo Wittgenstein, aceptar que la verdad está en lo que decimos y que supone una concordancia en nuestro lenguaje y en nuestra forma de vida no lleva consigo abolir la lógica, porque “una cosa es describir los métodos de medida y otra hallar y formular resultados de mediciones”, y “lo que llamamos ‘medir’ está también determinado por una cierta constancia en los resultados de las mediciones” (1988a: §242).

Quien no conoce una forma de vida no puede comprender sus expresiones lingüísticas. Determinadas expresiones lingüísticas implican una forma complicada de conducta, y una forma complicada de conducta sólo es posible si se sabe utilizar un lenguaje. El ejemplo de la esperanza que Wittgenstein pone resulta iluminador: los fenómenos de la esperanza son modos de una forma de vida complicada que implica el uso del lenguaje (1988a: 409). Y, en general, como ha resumido Malcolm, “si nosotros queremos comprender cualquier concepto, debemos obtener un conocimiento de la conducta humana, las actividades, las expresiones naturales, que envuelven las palabras para ese concepto” (Malcolm, 1967). El lenguaje remite así a las formas de vida que, bajo esta perspectiva, son —como dice Wittgenstein— lo dado y lo incuestionable: “lo que hay que aceptar, lo dado —podríamos

decir— son *formas de vida*” (1988a: §517). De tal manera que, en una nueva formulación antifundacionalista, lo que subyace a nuestro lenguaje es nuestra forma de vida, la praxis humana. Nuestro lenguaje, incluidas nuestras maneras de describir la realidad, no se funda en un conjunto de proposiciones evidentes de suyo. Nuestras afirmaciones no descansan unas sobre otras, como si fueran realidades en sí independientes de nosotros, como si fueran objetos que reposan unos sobre otros ante la mirada de un sujeto, que es justamente lo que la metáfora arquitectónica sugiere. El presunto fundamento no es de orden teórico sino práctico: es nuestro actuar el que subyace a nuestro lenguaje.

Dar fundamentos, justificar la evidencia, tiene un límite; pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje (1988b: §204).

Y más adelante: “en el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos. Todo hombre ‘razonable’ se comporta así” (1988b: 253-254).

2.2.3. El relativismo

Es esta crítica wittgensteniana al representacionismo y al fundacionalismo la que permite encarar bien la cuestión del relativismo. Porque, en el fondo, el problema del relativismo es solidario de los planteamientos representacionistas. Si la cuestión fuera que el lenguaje representa un mundo que yace enfrente, tendría sentido preguntar por cuál es el valor de las diferentes representaciones; si se fundara en unas proposiciones evidentes de suyo, y éstas resultan ser diferentes, cabría formular un relativismo. Pero el lenguaje no se funda en unas representaciones sino en nuestra acción, en nuestra historia natural o, incluso, como a veces dice, en nuestras reacciones instintivas (1995: 76). Lo que no supone tanto sostener un naturalismo lingüístico (como si pudiera deri-

varse el lenguaje de unas reacciones biológicas), según se ha pretendido a veces, cuanto afirmar que nuestra forma de vida es lingüística, que nos insertamos activa y lingüísticamente en el mundo, y no nos limitamos a describirlo desde fuera.

Como es nuestra activa participación en el mundo la que presta su significado a nuestro lenguaje, como éste resulta significativo al entrelazarse con nuestra conducta no lingüística en el mundo y no al representarlo "objetivamente", puede entenderse en qué sentido nuestro lenguaje y, muy en especial, nuestra gramática resulta arbitraria, pues para Wittgenstein es nuestra gramática la que nos dice qué clase de cosa algo es (1988a: §373).

La arbitrariedad de la gramática remite a la de las formas de vida que son —como ya se ha dicho— lo dado para nosotros. Pero como caben muchas formas de vida, reales e imaginarias, la cuestión de la arbitrariedad de la gramática y, por tanto, del relativismo vuelve a surgir. Cabrían conceptos esencialmente distintos a los nuestros si la educación recibida fuera absolutamente distinta de la nuestra. Pero, entonces, sería la vida entera la que seguiría un curso diferente. Hasta el extremo de que quizá no pudiéramos ya entendernos con quienes mantuvieran esas formas de vida radicalmente diferentes, aunque podemos concebir formas de vida humana que nos resulten así de ininteligibles (1997a: §387-390). Continuando esta idea, no son pocos los intérpretes que han hecho de Wittgenstein un idealista trascendental, un solipsista de las colectividades, muy próximo a las tesis más duras del relativismo. Como es la gramática la que crea la esencia, la naturaleza de las cosas se determina por nuestra forma de hablar de ellas; es el juego de lenguaje el que determina lo que las cosas son. Con lo que Bernard Williams, por ejemplo, ha llegado a sostener que en Wittgenstein aparece una forma de solipsismo colectivo, lo que no se aleja mucho de sostener una concepción monádica de las culturas (Williams, 1974).

Pero, ¿es Wittgenstein realmente un idealista o sostiene una concepción monádica de las culturas? En una importantísima observación, Wittgenstein escribe

No empiria y sí realismo en filosofía, eso es lo más difícil (Frente a Ramsey) (1987: VI, §23).

Wittgenstein pretende encontrar un planteamiento realista sin convertirse por ello en un empirista, sin buscar una fundamentación última en unos presuntos hechos de experiencia. Lo que resulta característico del representacionismo, que necesita fundar nuestras representaciones en algo externo a ellas; postular que los hechos, nuestras experiencias sensibles, por ejemplo, son independientes de nuestras interpretaciones; que hay un nivel —suficientemente básico— en el que nos limitamos —como sujetos pasivos— a experimentar sensaciones o a anotar unos hechos prefabricados. Y es el derrumbe de estos fundamentos lo que provoca la bancarrota relativista.

Pero Wittgenstein busca un realismo —podemos usar nuestro lenguaje para hablar del mundo— no empirista, un realismo que no depende de una presunta sólida fundamentación de nuestras representaciones. Como ha resumido lúcidamente Sanfélix:

el carácter prático de nuestros conceptos, de nuestro lenguaje o de nuestra comprensión del mundo, no nos compromete entonces con ninguna forma de idealismo. En todo caso, nos obligaría a descartar sólo un tipo de realismo. El realismo metafísico o externo que, ingenuamente y dogmáticamente, considera que nuestros conceptos, nuestro lenguaje o nuestra comprensión del mundo debe concebirse como el reflejo de la realidad. Pero es perfectamente compatible con otro tipo de realismo que nos dice que nuestros conceptos, nuestro lenguaje y nuestra comprensión, aunque nuestros, lo son del mundo (2003: 229).

Al entrelazarse con nuestras actividades no lingüísticas, el lenguaje refiere al mundo o, de otro modo, la intencionalidad del lenguaje no depende de una representación. Cabe aquí aproximar la posición wittgensteniana a la de Merleau-Ponty: lo originario es la intencionalidad corporal, el remitir del cuerpo al mundo, pues es el vehículo de nuestro estar en el mundo, de pertenecer a él. Se plantea mal la cuestión de la intencionalidad cuando se hace de ella un fenómeno ante todo cognoscitivo, cuando se cree que su hogar viene dado por las representaciones. Si ya Anscombe señaló que es la conducta, y no el ámbito cognoscitivo, el hogar originario de la intencionalidad (1991),

cabe sostener en la misma línea que es nuestro cuerpo, el organismo vivo que somos, el que presta su intencionalidad a todo el ámbito lingüístico o cognoscitivo, a todas nuestras posibles representaciones; es el organismo el que primariamente refiere al medio o al mundo al que pertenece. Putnam lo ha expresado muy gráficamente al hablar de una trenza de tres cabos, la mente, el cuerpo y el mundo (Putnam, 2001). No hay una referencialidad directa de las representaciones mentales al mundo; lo que hay es un entrelazamiento de la mente (o las representaciones), el cuerpo y el mundo. No hay un sujeto que se representa un objeto; lo que hay es un organismo capaz de lenguaje entrelazado con el mundo al que pertenece. Y, seguramente, así ha de interpretarse la afirmación wittgensteniana de que nuestro lenguaje hunde sus raíces en nuestra instintividad, en nuestra historia natural, y no en la línea de un naturalismo evolucionista.

Es la gramática la que nos dice qué clase de cosa algo es y la gramática es arbitraria, pero eso no significa que sea fruto de una convención, de un acuerdo superficial, sino que en todo caso implica un acuerdo en la forma de vida, de manera que para imaginar unos conceptos distintos de los nuestros tenemos que imaginar toda una forma diferente o imaginar como distintos ciertos hechos muy generales de la naturaleza, como que el color y la forma no fueran independientes. Con lo que la gramática no es arbitraria en el sentido trivial de convencional.

Según explica Kenny, la gramática es arbitraria en el sentido de que no es justificable (1988: 157), porque si el lenguaje —como un juego— se define por sus reglas, una variación en las reglas no supone tanto un juego o un lenguaje mejor o peor cuanto un juego o un lenguaje diferente (1992a: §133). No tenemos un punto de apoyo fuera del lenguaje que lo funde. En ocasiones, respecto de gramáticas y juegos de lenguaje particulares, podemos señalar hechos en el mundo que limitan su variación o finalidades desde las que podemos juzgarlas como mejores o peores. Si el color y la forma de los objetos no fueran independientes, nuestra gramática debería ser distinta, porque de otro modo no nos permitiría discriminar los objetos, no nos permitiría manejarnos en un mundo de objetos coloreados. En este

sentido, nuestra gramática, nuestra manera de hablar de formas y colores, responde al hecho de que estos son independientes. De la misma manera en que podemos juzgar como buenas o malas nuestras clasificaciones de colores, pero sólo según finalidades concretas. Por eso, nuestra gramática es arbitraria y no se asienta en un mundo prefabricado, en una presunta naturaleza de las cosas. “La gramática no tiene que rendirle cuentas a ninguna realidad. Las reglas gramaticales determinan el significado (lo constituyen) y, de esa manera, no son responsables de ningún significado siendo también, en esa medida, arbitrarias” (Wittgenstein, 1992a: §133).

No hay un fin externo desde el que juzgar la totalidad de nuestro lenguaje o de nuestra gramática; no cabe definir la totalidad del lenguaje por unos efectos exteriores. Las reglas lingüísticas no son como las culinarias, porque la técnica culinaria puede definirse como buena o mala desde el propósito o el resultado, pero el lenguaje no se define por un propósito, “como una institución que cumple un propósito determinado” (1992a: §133; 1997a: §320-322). Así, de este modo, concluye Wittgenstein, “a las reglas de la gramática se las puede llamar ‘arbitrarias’, si con ello se quiere decir que el propósito de la gramática es sólo el mismo que el del lenguaje” (1988a: §497).

Pero, sobre todo, la interpretación idealizante de Wittgenstein parece no reparar en la importancia de su crítica al representacionismo porque parece hacer de los conceptos o de las redes conceptuales un *quod* del conocimiento, como si estas fueran *lo que* conocemos, una representación interior. Si esto fuera así, si conocer fuera representar, conceptos distintos supondrían representaciones diferentes. Pero, para él, “las reglas de la gramática son arbitrarias exactamente en el mismo sentido en el que lo es la elección de una unidad de medida” lo que significa solamente que “esa elección es independiente de la longitud del objeto de la medida y que la elección de una unidad no es ‘verdadera’ o ‘falsa’ a la manera en que un enunciado de longitud es verdadero o falso” (1992a: §133). En la medida en que los conceptos dependen de las prácticas humanas, son relativos a ellas; con lo que el significado de las expresiones depende de nuestras prácticas lingüísticas. Para decirlo con Anscombe,

la esencia está expresada por la gramática. Pero nosotros podemos concebir distintos conceptos, esto es, un lenguaje sin la misma gramática. La gente que usara ese lenguaje, no estaría usando un lenguaje cuya gramática expresara las mismas esencias, sin embargo, ellos podían de este modo no estar dejando de advertir algo que nosotros advertimos (1981: 115).

Una distinta conceptualización no implica necesariamente una pérdida de lo real, pues con distintos conceptos se pueden advertir las mismas cosas. Distintas redes conceptuales permiten describir lo mismo, aunque lo hagan de manera diferente, como ha señalado reiteradamente Putnam. Describir la luz como onda y como partícula es describir *lo mismo*, sin que ello suponga que tenemos que postular una realidad nouménica que sería describible desde el punto de vista de Dios. Tampoco, obviamente, se trata de que, si hay descripciones distintas de la realidad, no hay ninguna realidad que describir. De lo que se trata es, simplemente, de que no podemos describir una realidad al margen de nuestras formas de hablar. Pero, apuntilla Putnam, estableciendo el denominador común al realismo y al relativismo

¿Por qué habría que dar por sentado que la realidad puede ser descrita independientemente de nuestras descripciones? ¿Y por qué el hecho de que la realidad no pueda ser descrita independientemente de nuestras descripciones habría de hacernos suponer que no hay más que descripciones? (1994b: 178-179)

Si es cierto que la existencia de conceptos humanos puede ser igualada con la existencia de una gran variedad de prácticas lingüísticas, eso no lleva consigo la dependencia de las cosas que caen bajo esos conceptos del pensamiento y el lenguaje humano (Anscombe, 1981: 118). Malcolm ha puesto un buen ejemplo: supongamos que una tribu tiene determinada técnica de contar (de 1 a 100, por ejemplo). Para ciertos propósitos, hacen montones de piedras de tres columnas con seis piedras cada una. Y, como carecen de cálculos matemáticos, las tienen que contar para

saber su número. Nuestro cálculo aritmético nos justifica multiplicar 3×6 ; pero esa posibilidad no existe para ellos. Nuestra práctica de multiplicar carece para ellos de sentido, con lo que no constituye una prueba del número de piedras que hay. Tienen que contarlas. Pero, con todo, sostener que la multiplicación sea una justificación o una prueba del número de piedras que hay sólo dentro de una forma de vida, y no de otras, no constituye ningún idealismo: hay las piedras que hay. Dieciocho. Se cuentan o se multiplique (Malcolm, 1982: 254).

Como para Dilthey, también para Wittgenstein hay una pluralidad de imágenes del mundo, de formas de vida, que deben ser aceptadas y que no son reducibles a unidad, ni discutibles racionalmente. No cabe justificar una de ellas frente a las otras porque los argumentos, razones y justificaciones que cuentan en cada una de ellas no cuentan en las otras. "Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes". Y ya no es posible el razonamiento, sino sólo la persuasión (1988b: §611-612).

No cabe hablar de corrección de las imágenes del mundo como no tiene mucho sentido hablar de corrección de las formas de vida o de corrección de la gramática. Por eso, no hay base objetiva para compararlas. Para comprenderlo, es útil recurrir al ejemplo wittgensteniano de la tribu cuyo concepto de dolor es distinto al nuestro. Sólo muestran piedad, conmiseración, etc., si hay una herida visible. En este caso, la diferencia entre ellos y nosotros se sitúa en el nivel de la reacción instintiva, puesto que, si nosotros reaccionamos instintivamente ante el dolor oculto, ellos sólo lo hacen si hay una herida visible. Por lo que su concepto de dolor nos resulta muy extraño (1997a: §373). Pero decir que nuestro concepto de dolor es más verdadero que el suyo sería sólo usar nuestro juego de lenguaje y nuestra forma de vida para atacar a los suyos. Y, del mismo modo, si se llama equivocada la forma de vida de quienes no se guían en su conducta por la física sino por los oráculos, sólo estamos usando nuestro juego de lenguaje para combatir el suyo (1988b: §608-609).

Como las razones, las justificaciones, etc., que podemos dar para una conducta se vinculan a un juego de lenguaje o a una forma de vida, resultan carentes de sentido en otras imágenes del

mundo o formas de vida. Y, como el fundamento de estas formas de vida no son unas proposiciones teóricas evidentes de suyo sino nuestra manera activa de estar en el mundo, su pluralidad es irreductible.

En uno u otro momento se ha de pasar de la explicación a la mera descripción (1988b: §189).

Y es que, cuando la fundamentación racional se acaba, queda un modo de actuar sin fundamento (1988b: §110). No hay algo así como una certeza trascendental que sirva de fundamento:

Así se calcula. Calcular es eso. Lo que aprendemos en la escuela, por ejemplo. Olvídate de la seguridad trascendental que está ligada a tu idea de espíritu (1988b: §47).

Como no hay parámetros absolutos, como qué cuenta como evidencia, etc., está ligado a un juego de lenguaje y a una forma de vida, Wittgenstein sostiene una clara inconmensurabilidad. Pero eso no supone ninguna forma de idealismo o de monadismo, como se verá después más detenidamente. En muchas ocasiones, compara los juegos de lenguaje a los distintos barrios de una ciudad, que responden a criterios y regularidades diferentes. Pero, contra la lectura de Lyotard (1984), por ejemplo, eso no supone aislacionismo: se puede pasar —con más o menos dificultades y atascos— de un barrio a otro. Claro que las reglas de construcción, por ejemplo, son distintas y que no podemos hallar un patrón único con el que medir los diferentes estilos arquitectónicos y urbanísticos. Pero eso no nos sume en la incomunicación. Podemos transitar. Como podemos comprender con mayor o menor dificultad otras formas de vida en la medida en que somos capaces de describirlas con mayor o menor acierto. Volviendo al ejemplo del concepto distinto al nuestro de dolor, podemos describirlo, aunque sea distinto al nuestro; y podemos también describir las diferencias con el nuestro. Claro que esa descripción la hacemos desde nuestro juego de lenguaje, pero eso no nos imposibilita absolutamente describirlas. Ahora bien, lo que sí es cier-

to es que no podemos comprender a la gente que tenga ese concepto de dolor porque, como dice Wittgenstein en otra ocasión, estamos demasiado distantes de ellos (1988b: §110), porque entre ellos y nosotros habría una diferencia instintiva, lo que no apela tanto a una instancia biológica cuanto a nuestra forma humana misma de existir. Unos seres parecidos a nosotros pero que tuvieran ese concepto de dolor no nos resultarían humanos, no serían “nosotros”.