



VOL: AÑO 5, NUMERO 14

FECHA: SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1990

TEMA: SUBJETIVIDAD EN LO SOCIAL

TITULO: **El antropocentrismo lingüístico de Ludwig Wittgenstein**

AUTOR: *Alejandro Tomasini Bassols* [*]

SECCION: Ciclo de conferencias

TEXTO

Sospecho que el calificativo más adecuado para referirnos a la peculiar relación que existe entre el pensamiento humano y la vida social en la que se inserta es el de 'dialéctica'. Parece haber, en efecto, una relación de mutua interacción y dependencia entre las ideas de los hombres y las concepciones en que éstos se forjan del mundo y la vida, por una parte, y las instituciones gubernamentales, los modos de diversión, la planificación (o falta de planificación) urbanística, los regímenes de propiedad, las relaciones sociales de producción, etc. por la otra. Es obvio, asimismo, que esta conexión vale también para las concepciones del Hombre: la imagen que los hombres tienen de sí mismos y de lo que deben ser sus relaciones con los demás y con la naturaleza está condicionada por el marco social en el que se inscribe y a su vez contribuye a alterarlo. Ahora bien, una idea sugerida por Wittgenstein en lo que al estudio de dicha relación atañe (i.e., la relación entre ideas y condiciones materiales), es que es de vital importancia detectar una cierta asimetría entre pasado y futuro. Parecería que el estudio certero del pasado debe llevarnos a la conclusión de que las ideas de un período o de una civilización dados encajan perfectamente en él o en ella. Contemplado el asunto retrospectivamente, nos resulta "natural" el que en ciertos lugares del mundo y períodos de la historia se hayan construido templos de cierta clase, que se haya hecho música de o con tales o cuales características, que la literatura esté llena de ciertos temas más que de otros, etc. Comprender una época es en parte comprender eso. En cambio, las mismas correlaciones, que a primera vista y en principio deberían poder establecerse, entre ideas y realidad material en el futuro, resultan imposibles de trazar o descubrir. La imposibilidad de hablar sobre bases sólidas respecto a las relaciones entre ideas y situaciones en el futuro tiene un doble carácter. Si no podemos predecir cómo evolucionará una sociedad determinada, menos aún podremos determinar las ideas que prevalecerían en ella en una etapa ulterior de su desarrollo. A este respecto, Wittgenstein es claro. En su opinión, las leyes de acuerdo con las cuales se desarrolla la sociedad "son un libro cerrado inclusive para el más perspicaz de los hombres" (1980: 60). Pero la imposibilidad de la que hablo es más radical aún. Lo que sostengo es que, inclusive si tuviéramos una visión relativamente clara de la clase de organización social y de vida cultural que cobrará realidad dentro de, digamos, un siglo, ni siquiera así podríamos determinar el contenido de las ideas representativas o propias de dicho período y dicha sociedad. Antes de seguir adelante, empero, quisiera hacer dos observaciones. Primero, la tesis de la correspondencia entre vida social e ideas es, en cierto sentido, una tesis a priori, si bien está perfectamente reforzada por la experiencia; segundo, la comprensión y la aceptación de dicha tesis no nos garantiza automáticamente la comprensión de las ideas de otras sociedades, pasadas o contemporáneas. La comprensión de la racionalidad y el modus operandi de las ideas es fácil sólo para el ojo superficial. No deseo mantener la tesis, muy fuerte, de que es lógicamente imposible lograrlo y comprender otras culturas, pero sí que

ello exige muchos datos y mucha imaginación. Un caso paradigmático (hay muchos) de deformación transcultural lo constituyen las representaciones occidentales del modo de vida y de pensar de las sociedades de Europa del Este. Y es claro que si estamos expuestos a la incomprensión y a la deformación sistemática en relación con sociedades diferentes pero contemporáneas ¿qué podremos esperar del cuadro que se nos pinte o se tienda a pintar de, e.g., la Edad Media? No olvidemos las palabras de Wittgenstein: "Una época comprende mal a otra; y una época mediocre comprende mal a todas las demás a su tonta manera" (1980: 86). En cierto sentido, como argumentaré más adelante, el carácter liberador de la idea del Hombre que se desprende de los escritos de Wittgenstein, y en particular de su investigación del lenguaje, procede de su inmensa decepción ante la cultura occidental contemporánea, tan llena de contradicciones, prejuicios, injusticias, absurdos, irracionalidad, desperdicio, etc. y tan ridículamente convencida de su alta espiritualidad, perfección y superioridad moral frente a todas las otras. Sobre esto, regresaremos más abajo.

Habría, pues, que reconocer que si bien la investigación de la racionalidad, utilidad, importancia, etc. de conglomerados de ideas del futuro nos está vedada, la misma investigación orientada hacia el pasado, aunque difícil, en principio no lo está. Parecería que es perfectamente legítimo construir diversas hipótesis y confrontarlas con miras a explicar por qué cierta concepción era efectivamente la propia del período que se examina. Y esto vale no sólo para las grandes ideologías, religiones, concepciones del Hombre, etc., sino inclusive para decisiones humanas particulares, obras de arte, etc. Después de todo, es un hecho que hay explicaciones de fenómenos políticos, culturales, etc. más convincentes unas que otras. Más aún: es un hecho que, desde cierta perspectiva, por medio de ciertos aparatos conceptuales, gracias a ciertas teorías, se obtienen mejores explicaciones que mediante otros aparatos conceptuales y otras teorías. Es innegable que los fenómenos y las ideas del pasado se vuelven más inteligibles, mejor comprendidos, cuando se aplican ciertas teorías que cuando se aplican otras. Yo pienso que no hay sólo un criterio para determinar lo que es una buena explicación en casos así, pero me parece que hay un elemento de subjetividad, que no por ello es de arbitrariedad, que es imposible de desechar. La buena explicación resulta no de la mezcla de factores ni es la que enumera a muchos, sino la que les confiere su valor real y la base para pensar que ello se ha logrado la tenemos cuando la explicación final no suscita más dudas o extrañeza, no da lugar a paradojas, no lleva a resultados contraintuitivos, etc. Sin duda será útil ilustrar esto mediante un ejemplo.

Los miembros de la escuela pitagórica, que floreciera en el siglo V. a.C., gustaban de sostener que la esencia de las cosas está dada por o se identifica con los números. La tesis es, a primera vista, descabellada. ¿Cómo podría una mesa, por ejemplo, ser un número?. Sin embargo, antes de juzgar y condenar con seguridad dogmática, intentemos ubicarnos imaginativamente en la situación intelectual de aquellos hombres. Ciertos matemáticos, religiosos, hombres de ciencia y pensadores habían empezado, tras un gran esfuerzo intelectual, a plantearse preguntas muy generales sobre la vida y sobre la naturaleza última del mundo. Paulatina y penosamente, empezaron a establecer correlaciones entre su matemática, su geometría, su música y la realidad natural. Ellos observaron que prácticamente todo es medible y contable: los acordes, las escalas, las superficies, los cuerpos, etc. No olvidemos, por una parte, que ellos manejaban una matemática bastante rudimentaria, pues operaban sólo con números naturales y, por la otra, que seguramente su concepción del lenguaje era la intuitiva: cada vez que hablamos de algo nombramos algo. Los números, por lo tanto, son algo y, como dije, daban la impresión de estar en todas partes. En esas condiciones ¿no era perfectamente normal que infirieran que las cosas en el fondo son números? ¿No habría sido otra inferencia simplemente torpe y poco audaz o interesante? ¿Puede sorprendernos acaso que los pitagóricos hayan sido presa de la desesperación al comprobar que el célebre teorema de

su líder conducía directamente a los números irracionales, para los cuales ellos no tenían (ni podían tener) ninguna explicación y que echaba por tierra su tesis principal? ¿Podrá sorprendernos entonces que Hipaso de Metaponte haya sido (según se dice) asesinado por haber hecho públicos resultados que tendrían como efecto la aniquilación de su religión, su modo de vida, su organización social, y que por ello a toda costa deseaban mantener en secreto? Ahora bien ¿Cuál es la moraleja de todo esto? Es sencilla: las buenas reconstrucciones de ideas son las que, por ponerlas en conexión con lo que es externo a ello, son vistas posteriormente como inteligibles. Tal vez podríamos ir más lejos y decir que la buena reconstrucción de ideas es la que lleva a la convicción de que, en los momentos y circunstancias a las que pertenecen, eran, para muchos efectos, las únicas posibles.

Esto que he intentado ilustrar y que vale para ideas de toda clase vale en particular para las ideas del Hombre que han circulado y reinado (tengo en mente, ante todo, el mundo occidental). En relación con las ideas acerca del Hombre se requiere, pienso, el mismo esfuerzo, si han de ser comprendidas, que se requiere frente a las ideas pitagóricas acerca del número. Las grandes concepciones están históricamente justificadas. Es nuestra labor hallar y explicar su racionalidad.

En lo que concierne a las concepciones del hombre que han imperado a lo largo de la historia, parecería que podemos distinguir tanto un sinnúmero de variantes como algunos elementos constantes. Yo creo que una lectura sobria de los pensamientos de filósofos del pasado acerca del Hombre revela que una constante, un rasgo casi permanente en ellas ha sido el de ver al Hombre como sometido de uno u otro modo a algo. Se ha visto al Hombre como un ser irremisiblemente dominado por las incontrolables fuerzas del instinto; se le ha visto como un ser enteramente a merced de la voluntad divina; el Hombre ha sido concebido también como un mero instrumento en el desarrollo de las fuerzas productivas; al Hombre se le ha sometido al poder universal de verdades a priori y eternas, como las de la lógica y las matemáticas, y ante las cuales no puede más que inclinarse, etc. Deseo insistir en que, para todas estas concepciones, tan divergentes entre sí, y para otras semejantes a ellas, hay en principio una justificación como la que esbozamos para la teoría numérica del mundo defendida por los pitagóricos. Para lo que, tal vez, ya no sería tan fácil encontrar una explicación satisfactoria es, en cambio, para esta tendencia o inclinación por este elemento común de sujeción o sometimiento del Hombre frente a algo externo a él, sea esto lo que sea.

Con Ludwig Wittgenstein pisamos decididamente otro terreno. Creo que puede sostenerse con plausibilidad que es con su refrescante pensamiento que surge la concepción del Hombre auténticamente liberadora. No faltará quien proteste: ¿cómo puede afirmarse algo semejante si Wittgenstein prácticamente no habla acerca del Hombre, en general, y mucho menos ofrece una doctrina al respecto, ni liberadora ni no liberadora? A esto se puede responder dos cosas. En primer lugar, es simplemente falso que no haya en la obra de Wittgenstein multitud de reflexiones relevantes para nuestro tema. No es por casualidad que Wittgenstein se refiera al todo de su labor de este modo: "Lo que estamos proporcionando son realmente observaciones sobre la historia natural de los seres humanos; empero, no estamos contribuyendo con curiosidades, sino con observaciones de las que nadie ha dudado, pero que han escapado a la observación porque estaban permanentemente ante nuestros ojos" (1974:125, sec.415). En mi opinión, la lectura cuidadosa de los escritos de Wittgenstein excluye, tanto explícita como implícitamente, a la objeción mencionada. Pero, en segundo lugar y más importante aún, lo que sucede es que nos topamos aquí con un caso más de aplicación de la famosa doctrina wittgensteiniana de que hay cosas que no son expresables en el lenguaje, sino que sólo pueden recibir un tratamiento indirecto, hablando de ellas (por así decirlo) oblicuamente. La concepción wittgensteiniana del ser humano se muestra a través de sus

reflexiones y resultados acerca de cosas con las que está relacionada, como lo son el lenguaje, el arte, la ciencia, etc. En ningún momento pretende Wittgenstein elaborar de modo explícito una concepción, ya sea a priori ya sea a posteriori, una doctrina como la que podríamos hallar en ideólogos como Popper o en pensadores como Rousseau, Hobbes o Sto. Tomás. La idea del Tractatus de que una vez dichas ciertas cosas otras automáticamente se aclaran sigue vigente y es válida en este terreno.

Podría objetarse que estamos haciendo a Wittgenstein claramente contradictorio: por una parte, reconocemos en él a un crítico de la civilización occidental contemporánea pero, por la otra, sostenemos que las concepciones y los ideales de las diversas épocas son las que encajan en ellas. ¿Cómo puede eso ser posible? Mi respuesta es que no se trata de llevar al absurdo una idea sensata, a saber, la de que hay contextos propios y adecuados para la gestación y desarrollo de las concepciones del mundo. Ese hecho no implica que haya que negar la autonomía del pensamiento, dado que no es posible negarle autonomía al lenguaje. Las ideas pueden ser generadas y existir independientemente de los contextos en los que hicieron su aparición. Cuando las ideas proceden de un desacuerdo demasiado radical con el modo de vida al que está sometido quien las tiene, los miembros de la sociedad las excluyen, tachándoles de utópicas, desestabilizadoras, etc. o, simplemente, ignorándolas. Las gentes aspiran más bien a enterarse de pensamientos nuevos pero que contribuyan a que los valores socialmente aceptados se realicen. Ahora bien, aunque la gran mayoría de los hombres piensa y actúa de conformidad con las ideas propias de su período, existe siempre, gracias a la autonomía del pensamiento, la posibilidad de desligarse o separarse de ellas. Hay, pues, pensadores que se adelantan a sus respectivas épocas o, como dice Nietzsche, "hay quien nace póstumo" (sf:5). Y difícilmente se podría cuestionar la afirmación de que éste es, precisamente, el caso de Wittgenstein. ¿De qué modo se manifiesta este adelanto?.

Lo que quizá podríamos llamar la 'liberadora' concepción wittgensteiniana del Hombre emerge de la crítica de Wittgenstein a la cultura occidental, siendo en última instancia la columna vertebral de dicha crítica su meditación en torno al lenguaje. A más de su gran originalidad, es importante observar que fue su meditación sobre el lenguaje lo que llevó a Wittgenstein a cavar los cimientos de una nueva disciplina, no desarrollada todavía, un nuevo tipo de antropología, viz., el estudio del Hombre a que da lugar el examen de su medio de comunicación. Y esto, como veremos, quiere decir mucho, pues el lenguaje permea en su totalidad a la vida humana.

El no haber aquilatado debidamente la importancia del lenguaje para la vida humana y el no haber comprendido el modo como llena o inunda el todo de la vida humana de hecho tuvo como efecto en los hombres el que éstos erigieran una cantidad inmensa de prejuicios, mitos, ídolos, etc. ante los cuales después, de motu propio, se sometieron. La lucha en contra de ellos es, pues, una lucha de liberación. En concordancia con ello, creo que sería conveniente enumerar algunos de los más prominentes ídolos esclavizantes de la cultura occidental derribados por Wittgenstein. Me propongo examinar muy rápidamente el núcleo del mensaje de Wittgenstein en relación con cuatro de ellos, que son los de las matemáticas, Dios, la magia y la filosofía. Veámoslos someramente en ese orden.

a) Matemáticas

Desde sus inicios, las matemáticas siempre han sido vistas con reverencia y han sido consideradas como la expresión de un orden cósmico, del pensamiento de Dios, de las leyes más estrictas de la mente humana, etc. Por ello, se ha tendido a ver en el matemático a un especie de descubridor y explorador de un objetivo y prístino reino de números. Esto es pura mitología. Tomemos el caso de lo que es una prueba en

matemáticas. Una prueba es ante todo el resultado de un acuerdo humano. "En una demostración llegamos a un acuerdo con alguien" (Wittgenstein, 1975:21). Es legítimo preguntar: ¿Acuerdo en cuanto a qué? Acuerdo en cuanto al uso de cierta secuencia de signos que culmina en una determinada "proposición" o, lo que es más apropiado, en una regla, que después aplicamos de modo sistemático. Esto último es factible sólo gracias a que su uso está socialmente regulado. El punto importante, empero, es que detrás de una determinada prueba lo que encontramos es la praxis matemática y extra-matemática, el hábito institucionalizado de razonar o inferir de cierto modo. Lo que tenemos que comprender para tener una visión correcta de las matemáticas es el status de sus signos y de sus ecuaciones. La pregunta fundamental aquí es: ¿Para qué nos sirven las matemáticas? La respuesta es múltiple, pero por lo pronto podemos enfatizar los siguientes dos puntos: las matemáticas funcionan como un sistema general fijo para regular las transacciones que permiten la gestación, el mantenimiento y el desarrollo de la vida social; y las matemáticas sirven también como un lenguaje para los lenguajes teóricos, es decir, son un lenguaje para la ciencia. Su carácter a priori se lo damos nosotros: nosotros aprendemos a pensar de acuerdo con las reglas matemáticas (a las que llamamos 'verdades') y obligamos de modo inmisericorde a todo mundo a hacer lo mismo. Las matemáticas son una invención humana y parece indiscutible que otra matemática era posible, así como era posible otro ajedrez. Las matemáticas son, ante todo, un canal de experiencia y de pensamiento. No hay nada misterioso o sublime en esa "ciencia perfecta". Lo que ella revela es la voluntad férrea de la especie lingüística por mantenerse en la existencia y desarrollar su conocimiento y manipulación del mundo.

b) Dios

Si por algo han sentido reverencia y veneración los hombres a lo largo de su historia este algo ha sido la divinidad. Dios ha sido descrito de un sinnúmero de maneras: creador del mundo, dador de la vida, omnipotente, omnisciente, infinitamente bueno, justiciero, padre, eterno, etc. El mundo se ha visto plagado de religiones con todo lo que ello acarrea: modos de vida, construcción de templos, ritos, sacrificios, guerras, etc. La creencia en Dios, independientemente de cómo se le imagine, ha movido al mundo y ha mantenido encadenadas a las mentes de los hombres de uno u otro modo. Lo trágico del asunto es que la creencia religiosa (y lo que ella implica) ha sido sistemáticamente mal interpretada y, por lo tanto, mal empleada, porque el lenguaje religioso ha sido incomprendido. Hablar de Dios no es como hablar de animales, cosas, personas, etc., o sea, objetos ubicables en el espacio-tiempo y es claro que no tiene el menor sentido hablar literalmente de algo que rebasa el marco de la espacio-temporalidad. Es absurdo hablar de algo que estaría "fuera del mundo". 'Dios' no es un nombre propio y, por consiguiente, creer en Dios no es creer en la existencia de algo. Una vez más preguntémonos ¿con qué objeto, para qué empleamos expresiones como "Creo en Dios", 'Dios existe', etc? ¿Bajo qué circunstancias? El análisis detallado de la gramática profunda de las expresiones religiosas pone de manifiesto que para lo único para lo que no sirve el lenguaje religioso es para describir, predecir, etc. Más bien, la función del lenguaje religioso es permitir dar expresión a una clase especial de actitudes, sentimientos y emociones sui generis y que calificamos usualmente de 'religiosos', como por ejemplo cuando hablamos de arrepentimiento, beatitud, éxtasis, redención, etc. Una idea importante e iluminadora de Wittgenstein en conexión con esto es la siguiente: los cuestionamientos y preocupaciones religiosos son esencialmente de carácter lingüístico. Surgen porque el lenguaje genera en los seres lingüísticos el deseo (que es muy fuerte) de ir más allá de descripciones mecánicas del mundo, o si se prefiere, de rebasar en sus descripciones un mundo puramente mecánico, así como hace sentir en los seres que emplean el lenguaje la necesidad de hablar de su vida de otro modo que de un modo puramente biológico. Este deseo lingüístico, esta necesidad de hablar de las cosas y de la vida de otra manera, es perfectamente legítimo y es lo que se encuentra en la base de las religiones. El problema

es que en éstas algo ha sido reificado y convertido en objeto de insensata adoración, todo ello debido a la incompreensión de la gramática de expresiones como 'yo creo que' o por haber visto en 'Dios' el nombre propio de un objeto especial. Al aclarar el funcionamiento del lenguaje, Wittgenstein está, una vez más, invirtiendo o modificando radicalmente la situación: no es el hombre quien, de pronto, gracias a una intuición, una revelación, etc., descubre a Dios, sino que es la expansión natural del lenguaje la que lo engendra. Pero a su vez el lenguaje, si bien en cierto sentido es una entidad autónoma, debe su existencia al ser humano. Así, es el hombre a quien se coloca en el centro del mundo. Confirmamos así que la crítica del lenguaje puede efectivamente ser altamente liberadora.

c) Magia

Una de las obras que Wittgenstein criticó con la mayor severidad y cuyas tesis centrales de hecho desmanteló es la famosa obra de Sir James Frazer, *La Rama Dorada*. En esta voluminosísima obra, que es de una erudición extraordinaria, Frazer hace lo que tal vez sea el recuento más completo y fascinante de las prácticas mágicas desarrolladas por los hombres a lo largo de la historia, en los más variados lugares y en las más diversas épocas. Desde un punto de vista descriptivo, la obra de Frazer es un auténtico tesoro. El peligro con ella está en las inferencias que Frazer traza acerca de la condición humana y la evolución de las sociedades. Frazer, en tanto que ciudadano distinguido de una sociedad occidental industrializada, imperialista, etc., contempla las prácticas que describe como si él se encontrara situado en otra plataforma, de la cual todo el curioso primitivismo de las prácticas mágicas hubiera quedado definitivamente expulsado. Parecería que es un ser humano de una nueva especie, el ser humano de la época científica, quien estudia y juzga a un ser humano de otra especie, a saber, el ser humano primitivo del período pre-industrial. No podrá extrañarnos, entonces, que las prácticas de éste último (sacrificios, ritos, fiestas, manifestaciones artísticas, plegarias, ceremonias, etc.) le parezcan a Frazer meros prejuicios, actos de barbarie, productos de la ignorancia que sólo en épocas más avanzadas e ilustradas se ha logrado disipar. En eso precisamente consiste el progreso de la humanidad: en la transición de la etapa en la que la magia reina a aquella en la que domina la religión y de ésta a la etapa en la que es la ciencia la que impera.

Es evidente que pocas cosas hay más opuestas y ajenas al pensamiento wittgensteiniano que la posición que acabamos de presentar. En sus *Observaciones sobre "La Rama Dorada"* de Frazer, Wittgenstein demuestra (tal vez con la misma fuerza con la que demuestra en *On Certainty* que el problema del escéptico es un pseudo-problema) que la magia es independiente de la ciencia. Sólo una confusión inmensa respecto a la naturaleza del simbolismo y las prácticas mágicas podría haber impulsado la contraposición con la ciencia. A pesar de toda su erudición, Frazer parece haber sido incapaz de comprender cosas elementales, como por ejemplo que las representaciones y prácticas mágicas involucran sentimientos peculiares y que es absurdo pretender medir sus manifestaciones por medio de los criterios con que se miden representaciones y prácticas de otra índole, e.g., las científicas. El mago aprieta un cuerpo, se concentra y sale de cacería. Si tiene éxito se lo atribuirá a su poder para controlar a la naturaleza; si falla, su fracaso se deberá a la acción de algún espíritu enemigo a quien no controla. Pero su creencia de que, por ejemplo, el poder a distancia es algo real, es totalmente independiente del fracaso o del éxito de su empresa. Es obvio que sería imposible que algo así sucediera en ciencia: una hipótesis que de lugar a contra-ejemplos, que sea inverificable, etc. sencillamente no sirve. Luego una creencia mágica no es de la misma categoría lógica que una creencia científica: magia y ciencia son cosas lógicamente independientes. Por otra parte, como bien señala Wittgenstein, el primitivo mago que sale a cazar prepara lo mejor que puede sus flechas, es decir, recurre a su tecnología. Por otra parte, Frazer debería haberse dado cuenta de que el hombre actual (e.g., el inglés de

nuestros días) incluye como parte esencial de su vida a un sinnúmero de prácticas a las que no podemos llamar de otro modo que 'mágicas'. Gracias a ellas, su vida adquiere lustre. La diferencia está en que a él sus prácticas le parecerán "naturales", "obvias", etc. y desde luego sin ninguna relación con las de los "primitivos", en las que ve pura superchería. Pero es evidente que esto es un error grotesco. Un caso paradigmático de práctica mágica contemporánea nos lo proporcionan las fotografías. Salgo de viaje llevando conmigo la foto de un ser querido. Tres meses después, me encuentro en un estado precario y entonces, por esa razón, o bien he alcanzado el triunfo y entonces por esa otra razón, saco la foto y le doy un beso. ¿Estoy acaso creyendo que la persona fotografiada siente algo? ¿Se podría decir de mí que estoy convencido de que estoy comunicándole un pensamiento, etc., etc.? ¿Se reiría alguien de una persona que así se conduce? ¡Claro que no! Las prácticas mágicas son parte de la vida humana y satisfacen cierta clase de necesidades. Con Wittgenstein, por consiguiente, se recupera (en el sentido de que se acepta gracias a que ha sido comprendida) la dimensión mágica de la vida. El gran error cometido por Frazer, inducido a ello por el auge de la ciencia, es el de haber visto en la magia mera proto-ciencia. Ahora bien, esta re-valoración de la magia y de lo que ella acarrea procede, una vez más, del examen minucioso del lenguaje, en este caso del simbolismo mágico. En efecto, lo que Wittgenstein con fuerza muestra es que el simbolismo mágico tiene como función dotar de significación a cosas que son en principio enteramente neutras. Una vez más, la magia representa una expansión del lenguaje, lo cual es perfectamente legítimo. Su deformación procede de la incomprensión de su función real, la cual surge de interpretaciones simplistas del modo como opera el lenguaje. De este modo, un simple cambio de perspectiva nos libera de lo que en el fondo es superchería y nos coloca en posición de disfrutar de una dimensión de la vida abierta por el lenguaje.

d) Filosofía

Quizá la mayor contribución intelectual de Wittgenstein sea la de haber articulado una crítica global de la filosofía, la cual no tiene paralelo ni antecedentes en la historia del pensamiento. Es cierto que el ataque de Wittgenstein recoge muchas ideas expresadas previamente por muchos pensadores, pero también es cierto que las más de las veces éstas no rebasan el nivel de meras intuiciones e inconformidades intelectuales. La crítica wittgensteiniana de la filosofía es radical (casi me atrevería a decir 'brutal'), pero está poderosamente articulada y eso la hace particularmente atractiva y convincente. La idea central es simple: embrujados por el lenguaje, el cual parece haber paralizado a la inteligencia humana, los hombres han inventado problemas relacionados con lo que parecen ser los temas más excelsos que pudiere haber. Así, se han planteado los problemas de la naturaleza del infinito, las relaciones entre la mente y el cuerpo, la determinación de lo bueno y lo bello, la función de la percepción, la memoria y demás facultades de la mente, el status de la causalidad, etc. Vale la pena notar que ninguna discusión filosófica, por agria o intensa que haya sido, ha hecho avanzar el conocimiento, en ninguna de sus áreas. Esto sugiere con fuerza que los problemas de la filosofía son totalmente independientes del conocimiento humano. Cabe preguntar ¿Para qué entonces sirve la filosofía? Si de lo que hablamos es de la filosofía pre-wittgensteiniana, podemos decir que sirvió para la construcción de sistemas de supuestas verdades, con lo cual se satisfacía la ilusión de sus constructores de estar descubriendo y dando cuenta del mundo en sus rasgos más generales y abstractos. Había problemas y se ofrecían respuestas o "soluciones". Wittgenstein destruyó esa ilusión, pues hizo ver que todos esos problemas no apuntan a dificultades reales, sino que son el producto de sutiles incomprensiones acerca de cómo funciona el lenguaje, son pseudo-problemas. Para mostrar que en efecto así es, Wittgenstein laboró pacientemente durante años, aplicando a "problemas" concretos los nuevos métodos por él elaborados. Así, Wittgenstein transformó a la filosofía. Desde entonces la auténtica función de la filosofía es la de

disolver los problemas que antes eran calificados de 'filosóficos', hacer ver que no deberían plantearse. El filósofo wittgensteiniano es alguien que no aspira a descubrir los más ocultos secretos del universo, sino a dismantelar, como se le vayan presentando, los enigmas y perplejidades filosóficos engendrados por la incomprensión de la gramática profunda del lenguaje. Los problemas del pensamiento tienen sus origen en las oscuridades y complejidades del lenguaje natural y éste, automáticamente, nos incita a perseguir fantasmas. El examen del lenguaje a la Wittgenstein nos libera de una vez por todas de esa faena, que hace de nosotros Sísifos intelectuales. Deseo señalar en relación con esto que no se sigue que la labor del nuevo tipo de filósofo sea fácil de llevar a cabo. Lo que ahora se necesita, empero, es habilidad y ejercicio (discusión) y no, como antes, dotes especiales e inspiración.

En la historia de la filosofía siempre encontramos que, de uno u otro modo, alguien ya se nos adelantó, alguien ya dijo lo mismo o algo muy parecido (aunque, obviamente, sus razones y motivaciones pueden haber sido completamente diferentes). A mí me parece, por ello, que, con las modificaciones pertinentes, podríamos atribuirle a Wittgenstein un pensamiento expresado hace ya miles de años por un profundo y gran filósofo pre-socrático: Protágoras. En mi opinión, hay en verdad un sentido en el que Wittgenstein podría haber aceptado la tesis de que "El Hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son". Una diferencia primordial entre Protágoras y Wittgenstein es que este último no intenta conformar la realidad en función de la mente humana individual y, por consiguiente, no incurre en subjetivismos ni en idealismos de ninguna clase. No es que, por ejemplo, el Hombre haya imaginado o inventado a Dios a su imagen y semejanza, que la verdad sea lo que el individuo decide, etc., opiniones éstas que sí se le pueden achacar al pre-socrático, como bien lo vio Platón. El dictum de Protágoras es endosable a Wittgenstein sólo del siguiente modo: nuestra visión del mundo, sea la que sea, depende de los conceptos de que dispongamos y éstos emergen del lenguaje natural en uso. Ahora bien, aparte de los procesos y mecanismos de carácter colectivo, que son esenciales para que el lenguaje sea posible, parecería que podemos hacer nuestro el pensamiento del Tractatus, según el cual "El lenguaje cotidiano es una parte del organismo humano y no menos complicada que él" (1979:4.002b). En este sentido podemos legítimamente hablar de antropocentrismo lingüístico en el pensamiento de Wittgenstein. Al ser humano se le ha definido de muchos modos: animal social, animal racional, animal que se ríe, que entierra a sus muertos, etc. Aunque, indudablemente, todas estas definiciones aluden a diversas facetas del Hombre, se trata de caracterizaciones cuya justificación está en otro lado. Si el pensamiento de Wittgenstein diera lugar a alguna definición de esta clase, no hay duda que esta sería la siguiente: el Hombre es el animal lingüístico. Y sobre esta base sí podemos dar cuenta de su carácter social, de su racionalidad, etc. O sea, la clave para la liberación de cadenas mentales está, nos diría Wittgenstein, en la comprensión cabal del funcionamiento del lenguaje natural. Sólo sobre esa base podremos efectuar la auténtica contra-revolución protagoreana.

No podrá, pues, resultarnos paradójico el darnos cuenta de que el despiadado y técnicamente exitoso asalto wittgensteiniano en contra de la filosofía tradicional y por ende de la cultura de su tiempo haya hecho caer a Wittgenstein en un cierto y amargo pesimismo. Wittgenstein se percató de que el descubrimiento de la ruta de la liberación (el estudio de la gramática profunda de las expresiones, palabras, oraciones, etc.) por parte de un individuo no garantiza en lo más mínimo que será seguido por sus contemporáneos. Ese recorrido lo tiene que hacer cada persona por su propia cuenta y ¿quién desea de modo espontáneo enfrentarse a los ídolos de su tiempo? Wittgenstein comprendió que la comprensión individual, por completa que sea, no basta para la erradicación de los vicios de pensamiento en un nivel global o masivo. Eso sólo es obtenible (si es obtenible) con cambios de otra naturaleza. Tomando como ejemplo el

caso de las discusiones actuales acerca de la causalidad (en cuyo lugar, como es evidente, podría haber puesto cualquier otro tópico filosófico) y que infectan a la filosofía a la medicina, a la psicología, etc. Wittgenstein comenta que "nada está más mal encaminado, más semi-cocinado". E inmediatamente después viene su reflexión: "Pero ¿qué esperanzas se podría tener de poner un alto simplemente por decir eso? Sería como si se tratara de cambiar el modo como los hombres y las mujeres se visten simplemente hablando" (1980:62). Podemos, pues, inferir que Wittgenstein no se hacía ilusiones respecto a la utilidad y durabilidad de su enseñanza. Y de hecho hay signos inequívocos de que también en esto tenía razón: nada hay menos practicado que la filosofía wittgensteiniana. Para terminar, quisiera intentar conectar lo que hemos venido diciendo con algunas de las ideas introducidas al inicio del trabajo.

Afirmé que las cosmovisiones, los valores, etc. de una época son de esa época. Por lo tanto, la crítica de las ideas de una época es una crítica indirecta del período y el modo de vida al que pertenecen. En mi opinión, la crítica interesante de la cultura es la crítica no de sociedades a las que uno no pertenece y, por consiguiente, probablemente uno no comprende, sino de nuestra sociedad. Esto es posible porque, como afirmé, el pensamiento es autónomo. Vimos ya que Wittgenstein se enfrenta a toda una serie de concepciones y de prácticas culturales señalando que surgen de "descomposturas" y de incompreensión de los juegos del lenguaje. Ello tiene como consecuencia el que vivamos, en palabras de Wittgenstein, una "época tenebrosa", una época sin espíritu. Desde su perspectiva, una época sin espíritu es aquella en la que los hombres, desde los más insignificantes hasta los mejores y los más representativos, dedican su vida y sus esfuerzos a la promoción y obtención de "fines puramente privados". No hay grandes ideales, ideales comunitarios que absorban y encaminen los esfuerzos de los hombres. A esta concepción del Hombre y la sociedad occidental llegó Wittgenstein a través de su destructora y sana crítica de la filosofía. En este punto hay una interesante coincidencia entre la visión de Wittgenstein y el pesimismo (en verdad, el nihilismo) de Nietzsche. En los términos más generales posibles, el diagnóstico de Wittgenstein es que el pensamiento humano, en el sentido de cosmovisión, valores, aspiraciones, sistemas de ideas, etc., es producto del pensamiento humano, en el sentido de razonamiento, especulación, etc. y que si el pensamiento de los individuos en el segundo sentido es defectuoso, lo cual en parte queda explicado por su modo de vida, su pensamiento en el primer sentido también lo será. Se insinúa, pues, la idea de que algo parece estar mal en el modo de vida occidental que desde Tales de Mileto hasta nuestros días ha permitido la gestación de ideas absurdas, de confusiones conceptuales grandiosas y esclavizantes. Wittgenstein, desde luego, no nos da la solución, pero sí nos da una clave para ella y los instrumentos necesarios para dar con ella. Sin duda alguna, parte de la liberación del Hombre consiste en su liberación de ideas erróneas, producidas por la incompreensión de los mecanismos profundos del lenguaje natural. La aportación de Wittgenstein a la solución de problemas como esos consiste en proporcionarnos un aparato conceptual adecuado y métodos necesarios para impedir que los errores, como tumores, crezcan y se conviertan en malignos. Lo que Wittgenstein desea es simplemente obligar a quienes hacen filosofía, de modo profesional o no, a que no mutilen, alteren, deformen el lenguaje natural y los conceptos con él asociados. Su pronóstico es incierto. De hecho y siendo en ello perfectamente coherente, Wittgenstein no predice nada respecto a lo que pasará en edades futuras. Su único pronunciamiento a este respecto es que es sólo con cambios en nuestro modo de vivir que se harán posibles cambios en nuestro modo de pensar, con todo lo que esto implica. Sólo entonces podrá la mente humana liberarse de los fantasmas que la acosan y la agobian y tal vez puedan entonces los hombres vivir en paz.

CITAS:

[*] Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

BIBLIOGRAFIA:

Nietzsche, F. (sf), *El Anticristo*, Editorial Libros Económicos, México.

Wittgenstein, L. (1974), *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L. (1975), *Remarks on the Foundations of Mathematics*, The M.I.T. Press, Massachusetts.

Wittgenstein, L. (1979), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London.

Wittgenstein, L. (1980), *Culture and Value*, Basil Blackwell, Oxford.