

El Naturalismo Trascendental del Último Wittgenstein

VÍCTOR J. KREBS
Universidad Simón Bolívar
Caracas

ABSTRACT

The present article considers an internal tension in Wittgenstein's late philosophy. In what I call his 'naturalism', Wittgenstein circumscribes philosophical reflection to natural objects, to «making natural history». In his 'transcendentalism', he focuses on the «possibility of phenomena» and distinguishes philosophical method from the method of the natural sciences. I show that his 'transcendentalism' is present in his discussion of rules and private language, arguing for an interpretation in terms of a kantian type of transcendental synthesis. But far from contradicting his 'naturalism', both tendencies are inseparable and essential to the main purpose of his *Philosophical Investigations*.

*Our botany is all names, not powers: poets and romancers
talk of herbs of grace and healing; but what does the
botanist know of the virtues of his weeds?*

—Ralph Waldo Emerson

INTRODUCCIÓN

El propósito de este artículo es examinar la relación entre dos tendencias aparentemente incompatibles en el pensamiento de Wittgenstein. Quisiera por ello empezar con dos grupos de citas tomadas de las *Investigaciones*, que aparte de servirnos de ilustración de las dos tendencias, harán evidente la tensión interna que nos ocupará en esta oportunidad.

Este es el primer grupo:

1. La filosofía meramente expone todo y no explica ni deduce nada.— Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. [L]o que acaso esté oculto, no nos interesa. (IF, §126)
2. Ordenar, preguntar, relatar, charlar [es decir todos los fenómenos del lenguaje] pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar. (IF §25)
3. Lo que proporcionamos [al hacer filosofía] son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre, [...] (IF §415)
4. Nosotros reconducimos nuestras palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano (IF §116)

Este grupo de citas ilustran bien lo que llamaré el ‘naturalismo’ de Wittgenstein el cual se caracterizaría entonces, por (i) la identificación de su objeto de estudio con los fenómenos naturales, (ii) la caracterización de su labor como la de «hacer historia natural», y (iii) el rechazo explícito de cualquier inclinación a la metafísica, en favor de una reflexión totalmente circunscrita al ámbito natural.

Este es el segundo grupo de citas:

1. ...nuestra investigación no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las ‘*posibilidades*’ de los fenómenos. (IF §90)
2. ... no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural —dado que también nos podríamos inventar una historia natural para nuestras finalidades. (IF, II, xii, p. 523)
3. La presencia del método experimental nos hace creer que ya disponemos de los medios para librarnos de los problemas que nos inquietan; cuando en realidad problemas y métodos pasan de largo sin encontrarse. (IF, II, xiv, p. 527)

Me parece que lo más impactante de este segundo grupo de citas es la tensión interna que crea en vista de lo que hemos identificado como el ‘naturalismo’ de Wittgenstein en el grupo anterior. Pues lo que vemos en estas citas es (i) la identificación de su objeto de estudio no con los fenómenos naturales, sino con las ‘posibilidades’ de los fenómenos, (ii) la negación explícita de que su labor sea «hacer historia natural», y (iii) la distinción del método experimental de las ciencias naturales de aquel método requerido por los problemas filosóficos. A esta segunda tendencia presente en el texto de las *Investigaciones* la llamaré el ‘trascendentalismo’ de Wittgenstein.

Es mi opinión que no podemos comprender cabalmente el propósito de la filosofía de Wittgenstein hasta que no veamos claramente que la tensión interna entre estas dos tendencias contrarias constituye la esencia misma de su investigación, y que la apariencia de incompatibilidad radica en asumir precisamente la perspectiva que Wittgenstein pretende hacernos abandonar. Sin embargo, el énfasis exclusivo en uno u otro de estos aspectos ha caracterizado en general a la literatura interpretativa de Wittgenstein (por lo menos en el mundo anglo-sajón), y aquellos intérpretes que han intentado la reconciliación de estas dos tendencias (tenemos, por ejemplo, el comunitarismo de Kripke y el pragmatismo de Rorty) lo han logrado diluyendo ilegítimamente lo que he llamado el ‘trascendentalismo’ de Wittgenstein.

Mi tarea será, en primer lugar, la de distinguir lo que entiendo como ese ‘trascendentalismo’, de la versión diluida que encontramos en la literatura, y,

en segundo lugar, la de mostrar la forma como se resuelve esta tensión con base en el texto mismo de las *Investigaciones*.

El trabajo lo divido en cuatro partes: En la primera sección muestro que los resultados de las discusiones sobre reglas y lenguaje privado en las *Investigaciones* requieren que interpretemos el trascendentalismo de Wittgenstein en un sentido robusto. Mientras los intentos de reconciliación de la tensión interna en los textos interpretan este trascendentalismo en función de los acuerdos sociales o comunales, Wittgenstein explícitamente rechaza tal solución en favor de algo equivalente a un acto de síntesis trascendental. En la segunda sección ofrezco apoyo para esta lectura a través de un paralelo con la noción de *reflectio* en el proyecto crítico de Kant.

Una vez establecido el sentido 'robusto' en que debemos hablar de un trascendentalismo en Wittgenstein paso, en la tercera sección, a mostrar que lejos de estar en contradicción con su naturalismo, ambas tendencias son parte esencial de la perspectiva total que propone las *Investigaciones*. Concluyo con algunas reflexiones acerca del propósito de la filosofía de Wittgenstein en vista de su naturalismo trascendental.

I. LENGUAJE PRIVADO Y REGLAS

En las *Investigaciones* Wittgenstein nos ofrece lo que podría ser una imagen de la génesis de un lenguaje privado al pedirnos que imaginemos a una persona que quiere llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin, nos dice, la asocia mentalmente con el signo «S», y escribe ese signo por cada día en que tiene la sensación (IF §258). El lenguaje que estaría creando de esta manera el diarista sería privado en el sentido que nadie más que él podría saber el significado (e.d., la referencia) de sus signos. La ironía que procede a mostrarnos Wittgenstein, sin embargo, es que en realidad ni siquiera el diarista mismo podría saberlo, porque concebido de esta manera, ningún lenguaje es posible.

El supuesto diarista tiene la idea de que al concentrarse en la sensación que siente y asociarla mentalmente con el signo «S» se imprime la conexión entre el signo y la sensación en la memoria. Esa impresión mental constituiría entonces el patrón según el cual el signo «S» tendría su significado; y así, en la siguiente ocasión en que tuviese la sensación, podría utilizar inmediatamente el signo para registrar su nueva ocurrencia: lo único que requeriría hacer sería comparar la nueva sensación con el significado de «S», el cual tiene impreso en su memoria.

Pero Wittgenstein inmediatamente pone esta suposición en tela de juicio porque a pesar de las apariencias, ese acto mental inicial es completamente ocioso e incapaz de fijar el significado de «S». Bajo circunstancias normales, observa Wittgenstein, «me la imprimo» sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*. «Pero en [este] caso», agrega, «[el diarista] no [tiene] criterio alguno de corrección.» El problema al que se refiere Wittgenstein con ese comentario es que la ceremonia privada por la que el diarista se imprimió la conexión entre la sensación y «S» no puede servir de patrón de corrección, que por lo tanto «S» aún no tiene ningún significado.¹ Y la ceremonia privada no puede servir de patrón de corrección porque mi subsecuente identificación de la sensación como la misma que le asigné a «S» en la primera ocasión *depende* ella misma de mi 'recuerdo'. En lugar de tener mi identificación presente al lado de mi recuerdo con qué compararla, mi recuerdo y mi identificación vienen a ser la misma cosa. Como dice Wittgenstein, el problema aquí es que la sensación *coincide* con el recuerdo. O sea que el diarista sólo ve una impresión y no dos (Cf. IF §605). Cualquier cosa que crea reconocer como la sensación correcta coincidirá, *ex hypothesi*, con su recuerdo.

El absurdo es el mismo, aunque por supuesto menos obvio, que el de alguien que compra una segunda copia del diario para verificar la veracidad de las noticias que reporta la primera copia (IF §265), o el de alguien que quisiese mostrarnos que él sabe cuánto mide colocándose la mano como señal sobre la cabeza (IF §279).

Para el lingüista privado, como nos dice Wittgenstein, será entonces correcto lo que le parezca correcto, lo cual quiere decir que «aquí no se puede hablar de 'correcto'» (IF §258). El acto mental de asociación por medio del cual pretenda fijar el significado de los términos de su lenguaje privado resulta ser completamente estéril.

La raíz del problema ilustrado por la discusión del lenguaje privado lo resumió Wittgenstein en la siguiente imagen:

Siempre pienso en esto como si fuese un cinema. Ves delante tuyo la película en la pantalla, pero detrás tuyo está el operador y él tiene un rollo a un lado *desde* el cual está corriendo la película, y otro *hacia* el cual corre. El presente es la película que está justo frente a la luz, pero el futuro está todavía en este rollo que aún no pasa y el pasado está en ese rollo que ya pasó. Ahora imagínate que sólo haya el presente. No hay rollo futuro, ni rollo pasado. Y ahora imagínate qué tipo de lenguaje

¹ No es, por lo tanto, que carezca de un criterio para verificar que «S» está siendo utilizado correctamente, pues no hay aún nada que verificar.

podría haber en tal situación. Uno simplemente podría mirar y decir "esto!" (Bouwsma 1986, p.16)

El diarista privado, como vemos aquí, no cuenta, entonces, con los recursos necesarios para conectar los diversos momentos de conciencia que pretende fijar mediante el uso de su signo. Lo único con lo que cuenta es con este momento de conciencia actual, y sus supuestas palabras privadas tienen la permanencia lingüística de la exclamación «esto!» que menciona Wittgenstein. Es posible que su empleo de «S» se esté refiriendo a la misma sensación, pero él no podría notarlo, o mejor: no podría saber la diferencia entre los casos en que acierta y los casos en que no. Pero esto es lo mismo que decir que la posibilidad de establecer un lenguaje, (así como de adquirir una conciencia de identidad)² le es negada, que carece de las condiciones mínimas necesarias para un lenguaje.

Parecería natural concluir de aquí que lo que le falta al lingüista privado es acceso a referencias públicas que le permitan establecer criterios de corrección. Entonces nos podría parecer también correcto pensar que la discusión del lenguaje privado en las *Investigaciones* establece la comunidad social (es decir, los acuerdos pragmáticos y convenciones sociales) como condición necesaria para la posibilidad del lenguaje. Esta conclusión sería muy conveniente pues reconciliaría las dos tendencias que hemos identificado al principio, ya que si esto es todo lo que implica el trascendentalismo de Wittgenstein, entonces no estaría en conflicto con su naturalismo: las condiciones necesarias para la posibilidad del lenguaje permanecerían seguras dentro del ámbito natural.

Pero esta solución es, a mi modo de ver, simplemente un error, aun cuando extremadamente común. Su plausibilidad inicial radica en ignorar que la crítica del modelo cartesiano que se desarrolla en las *Investigaciones* se da en dos partes, y lo que hemos visto hasta el momento es sólo una de ellas. La segunda trama se encuentra en la discusión paralela de las reglas. Mientras que el problema que presentaba el caso del diarista privado era el de la posibilidad de darle un uso regular, es decir un significado, a las palabras *por medio de una ostensión mental interna*, el problema detrás de la discusión de reglas es más bien el de la posibilidad de darle un uso regular a las palabras *por medio de un acto cognitivo* (de interpretación). Ambos casos juntos revelan la concepción errada del lenguaje que encarnan separadamente.

² La correspondencia entre este tipo de razonamiento en Wittgenstein y la refutación del idealismo en la primera *Crítica* de Kant lo he desarrollado en el segundo capítulo de mi disertación doctoral: *Wittgenstein's Transcendentalism*, University of Notre Dame 1992.

Entonces bien, ¿cómo es posible —pregunta Wittgenstein— que el uso de una palabra sea regular, es decir, que se ajuste a una regla? Para ilustrar la respuesta que quiere rechazar, nos pide que nos imaginemos un juego de lenguaje que funciona a través de correspondencias establecidas por medio de una tabla (IF §86). La tabla consta de dos columnas. En una columna están los signos, y en la otra los dibujos de los objetos a los que ellos corresponden. Cuando A le dice a B una palabra, B mira la tabla y, siguiendo las instrucciones que ha recibido con ella, (por ejemplo: «a cada signo le corresponde el objeto directamente frente a él»), escoge el objeto correspondiente.

Pero entonces, pregunta Wittgenstein, ¿no sería posible inventar un sinnúmero de opciones alternativas de conexión entre las dos columnas? Por ejemplo, en lugar de escoger el objeto cuya figura está directamente frente a la palabra en la tabla, se podría escoger más bien el de la línea inferior, (excepto por el último signo al que le corresponde el dibujo de la primera línea). Y en este caso también podríamos justificar la nueva interpretación de la relación entre las dos columnas especificando el método de proyección correspondiente.

Si este modelo representa la situación real por la que fijamos el significado de nuestras palabras, entonces parecería mostrar que no hay posibilidad de establecer un único modo correcto de usar nuestras palabras. Cada persona podría inventar su propio método de proyección, cada persona podría interpretar la correspondencia de sus términos de manera distinta, y entonces tendríamos que preguntar con Wittgenstein:

¿[c]ómo [podría] una regla enseñarme lo que tengo que hacer en este lugar? Cualquier cosa que haga [sería], según alguna interpretación, compatible con [ella]. (IF §198)

[y así, entonces]

[...] una regla no [podría] determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. (IF §201)

La suposición que nos lleva a esta paradoja es que les damos usos regulares a nuestras palabras conectándolas con sus referentes por medio de una interpretación. Pero el error está en no percatarse de que, como señala Wittgenstein:

[t]oda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado. (IF §198)

La paradoja resulta de pensar que el lenguaje se funda sobre alguna interpretación, cuando en realidad las interpretaciones adquieren su sentido sólo con base en un contexto no interpretativo. En otras palabras, para que sean posibles las interpretaciones debe haber antes «una captación de una regla que *no* es una *interpretación*, [y] que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos ‘seguir la regla’ y en lo que llamamos ‘contravenirla.’» (IF §201). Como se hace evidente en otros contextos (cf. Krebs 1995), Wittgenstein se refiere a una captación *pre-cognitiva* de las reglas. Y esto quiere decir que no es sobre un acto intelectual, como presupone el modelo que considera Wittgenstein, sino sobre *una reacción natural* que se funda el lenguaje. Como leemos en sus *Lecciones sobre los fundamentos de las matemáticas*:

No hay *opinión* en absoluto; no es una cuestión de opiniones. Las reglas están determinadas por un consenso de *acción*: un consenso en hacer la misma cosa, en reaccionar de la misma forma. Hay un consenso pero no es un consenso de opiniones. Todos actuamos de la misma forma, caminamos de la misma forma, contamos de la misma forma. (Cora Diamond (ed.), p.183-184)

Es un error, por lo tanto, pensar que Wittgenstein ubica las condiciones necesarias para la posibilidad del lenguaje en las convenciones sociales, en los acuerdos pragmáticos de la comunidad.³ Los acuerdos sobre los que basa la posibilidad del lenguaje no son «acuerdos de opinión» (IF §241), sino «acuerdos de juicio» (IF §242), es decir una concordancia de nuestra sensibilidad humana que se manifiesta en modos de actuar y reaccionar que nos son naturales y que Wittgenstein llama nuestra «forma de vida»(IF §141).⁴

Esta segunda trama es la que parece crear un conflicto con el naturalismo de Wittgenstein, pues, como paso inmediatamente a demostrar, lo que supone es algo análogo al acto sintético de un sujeto trascendental— y con eso ya parecemos movernos más allá de los confines naturales. Pero, como ya he mencionado antes, esta tensión que se hace evidente aquí constituye un elemento esencial de la posición wittgensteiniana, sin cuya apreciación seremos incapaces de comprenderla cabalmente.

³ Estas posiciones han sido desarrolladas por Saul Kripke (1982) y por Richard Rorty (1980) y (1982).

⁴ Como explico en Krebs (1995), la forma de vida incluye no sólo estos factores pre-cognitivos, sino una variedad de otros niveles cognitivos y lingüísticos. En el presente contexto, sin embargo, estaré refiriéndome específicamente a su dimensión pre-cognitiva.

II. LO TRASCENDENTAL

Si nos concentramos en la distinción entre lo lingüístico y lo pre-cognitivo que hemos visto en nuestra discusión anterior no es difícil ver ahí una afinidad entre la conclusión de Wittgenstein en su discusión de reglas y la presuposición metodológica del proyecto trascendental de Kant. Para Kant también es esencial a la posibilidad del conocimiento, que distingamos entre nuestra articulación (lingüística) del mundo y el nivel preconceptual de conciencia que la precede y hace posible.

Como dice Dieter Henrich, la labor central de las deducciones de Kant es mostrar que «ninguna operación (cognitiva) específica puede llevarse a cabo a no ser que otra operación implícita y más fundamental tenga lugar.» (cf. Henrich 1989, p. 43-44). Henrich explica que detrás de nuestra aplicación consciente de las categorías hay una operación implícita que manifiesta lo que Kant llama «reflectio». La deducción nos muestra, en efecto, que hay ciertos *entendimientos implícitos* que están activos detrás de la conciencia, sin los cuales no podríamos tener experiencias conscientes. Henrich escribe:

[las deducciones] dependen de principios y hechos fundamentales que sabemos de antemano por *reflectio*, aunque los comprendamos a ellos y su posición central dentro del discurso en cuestión sólo por medio de una investigación [...] Pero la investigación es precedida por, y hecha posible a través de *reflectio*, por lo cual el sistema multidimensional de nuestras capacidades cognitivas nos es accesible persistente y pre-filosóficamente. (p. 43)

Reflectio significa entonces la comprensión implícita de relaciones fundamentales e interconexiones que siempre subyace a nuestra experiencia y la hace posible al regular, por ejemplo, cuándo «seguir contando en lugar de calculando, analizando en lugar de componiendo, y así sucesivamente». Aunque esta comprensión implícita no sea el tema de la deducción trascendental, ella se manifiesta en la apercepción pura.

En Wittgenstein también, como hemos visto, la dimensión pre-cognitiva subyace a nuestras prácticas lingüísticas. Es nuestra orientación natural la que nos permite inferir, contar, seguir el índice en una dirección en lugar de la opuesta, etc. Ella regula nuestras interacciones y articulaciones lingüísticas correctas, nuestro reconocimiento de diferentes objetos como diferentes, como valiosos o indiferentes. Esta orientación natural constituye nuestra «forma de vida», y se manifiesta en la *lógica viva* de nuestro lenguaje, es decir, en nuestra 'gramática', en el sentido que ese término adquiere en el contexto wittgensteiniano.

Es por ello que todo lo que dice Henrich acerca de la *reflectio* en Kant es igualmente aplicable a la forma de vida. Así por ejemplo:

...*reflectio* tiene lugar, sin ningún esfuerzo de nuestra parte; nosotros siempre sabemos espontáneamente (aunque informalmente y sin articulación explícita) acerca de nuestras actividades cognitivas y acerca de los principios y reglas sobre las que dependen.

La distinción entre niveles cognitivos y pre-cognitivos constituye, de acuerdo con Heidegger, la esencia de la Revolución Copernicana de Kant. Heidegger arguye que el acto trascendental de síntesis que subyace al conocimiento en Kant consiste de un modo precursorio de conocimiento que precede y hace posible nuestro conocimiento discursivo de objetos. Heidegger llama al primero un conocimiento «ontológico» y al último un conocimiento «óntico». El sujeto es capaz de conocer al objeto discursivamente, entonces, sólo porque ya posee una receptividad, e.d., un 'conocimiento' precognitivo que define por adelantado la naturaleza del objeto por conocer. Para Heidegger esto es no sólo la esencia del giro trascendental sino además el punto de partida del proyecto kantiano.⁵

Pero, como espero haber demostrado, Wittgenstein también coloca la aprehensión pre-cognitiva en el origen del significado lingüístico. Y la 'solución' a la paradoja del significado que vimos en la primera sección no es sino la afirmación de la prioridad de un modo de aprehensión de reglas que no puede ser reducido a lo cognitivo,⁶ es decir la postulación de la necesidad de una síntesis trascendental como condición necesaria del lenguaje. Es en este sentido robusto del término que se justifica adscribirle a Wittgenstein un

⁵ Heidegger escribe: «Kant quiere decir: no 'todo conocimiento' es óntico, y donde se da tal conocimiento es sólo posible a través del conocimiento ontológico... El conocimiento óntico puede adecuarse al ente sólo si el ente es ya manifiesto de antemano como ente, es decir, si la constitución de su ser se conoce. Es a este último conocimiento que los objetos...deben conformarse.» (cf. Heidegger 1962, p.17-18) Si reemplazamos 'óntico' por cognitivo y 'ontológico' por pre-cognitivo podemos entender este pasaje de Heidegger como una descripción de la problemática de Wittgenstein.

⁶ Y entonces la suposición que produce la paradoja equivale a la suposición que el conocimiento óntico se puede dar sin el conocimiento ontológico. Nuestra habilidad para constituir la realidad y para saber «qué clase de objeto es algo» (IF §373) se manifiesta en nuestra práctica de obedecer reglas. Pero, como también explica Wittgenstein, esto es posible sólo si nuestra obediencia a las reglas no está basada en interpretaciones, sino en reacciones naturales pre-cognitivas. Podríamos decir, entonces, que el significado lingüístico es posible para Wittgenstein sólo si la síntesis de representaciones está fundamentada *a priori*. Por conocimiento *a priori* quiero decir conocimiento que puede producirse empíricamente pero que consiste en un conocimiento de rasgos que cualquier proceso empírico de la misma clase exhibe necesariamente.

‘trascendentalismo’.⁷ La referencia a un momento trascendental en el origen del lenguaje, el reconocimiento de un ámbito más allá de lo discursivo que he señalado como el rasgo central de ese trascendentalismo es, a mi modo de ver, esencial en el pensamiento de Wittgenstein a través de su vida.

Utilizando como base esta imagen del trascendentalismo y a través de una breve exposición de su visión del lenguaje y de la filosofía, intentaré mostrar en lo que resta que la tensión entre las dos tendencias señaladas en el pensamiento tardío de Wittgenstein manifiestan no una contradicción interna, sino el propósito de preservar dentro de una perspectiva naturalista la referencia al origen del lenguaje como un horizonte y un límite. El logro de las *Investigaciones* me parece que radica precisamente en haber devuelto ese horizonte trascendental, del ámbito de lo inefable al que lo había desterrado el *Tractatus*, al centro mismo de la reflexión filosófica, sin por ello reducirlo a lo natural (o empírico).

III. NATURALISMO TRASCENDENTAL

De acuerdo con Wittgenstein, ingresamos al mundo del lenguaje gracias a una orientación natural de la que no estamos conscientes pero que sin embargo define todos nuestros términos, y determina nuestra capacidad de utilizar las palabras. Un niño no podría aprender a usar el lenguaje si no reaccionara a la señal de su madre mirando en la dirección de su muñeca a su índice (en lugar de al revés), o si no se asustase o se riese, o se disgustase por los mismos tipos de cosas; no podría aprender de ella si no encontrase semejanzas donde ella, si no distinguiese entre rostros humanos, por ejemplo, o si los confundiese con objetos.

Es gracias a esa afinidad de sensibilidad que el mundo de su madre se convertirá en el suyo, y que entonces aprenderá a hablar de la altura del Mont Blanc, de la temperatura normal del cuerpo humano, de la fecha de la Revolución Francesa, de los precios exorbitantes en el mercado, del dolor que nos causa un martillazo en el pulgar, incluso del golpe de estado, y de la inflación. Y se hará también capaz de hablar no sólo del dolor físico, sino de sus sufrimientos, ansiedades, y esperanzas, y podrá explicarles a sus amigos cómo funciona una prueba matemática y decir cómo se usa la palabra «juego», y «análisis» e incluso «síntesis trascendental de apercepción». Y también aprenderá a reconocer los dobles sentidos, los juegos de palabras, la ironía y la crueldad. Y, si es afortunado, algún día también entenderá lo que quiere decir que «la

⁷Para una discusión general de las diferencias entre Kant y Wittgenstein, véase Krebs (1995).

belleza es el principio del terror»... En todos estos casos estará presente, como su sustento y contexto permanente, nuestra sensibilidad común, que no es otra cosa, como hemos visto, que la dimensión trascendental que constituye nuestro lenguaje para Wittgenstein.

Quien forme parte de nuestra comunidad humana, quien sea un miembro de nuestro mundo, reconocerá esa sensibilidad común en lo que Wittgenstein llama la «evidencia imponderable» (IF, II, xi, p. 521) de las circunstancias reales en las que usamos nuestras palabras. Es por eso que al considerar la pregunta «¿qué es entender una frase?» Wittgenstein nos dirige a las circunstancias concretas y reales y, en particular, a lo que reconocemos como *indicios* de que alguien ha entendido. Serán importantes entonces para nuestra respuesta sus gestos, su postura, sus acciones; no sólo las palabras que dice, sino la forma como las dice. Y es que entender una frase no es sólo saber *usarla* en los contextos correctos, sino saber *usarla bien*; el aprendizaje de la lengua no es sólo cuestión de reglas y técnicas de uso, sino también, y *por sobre todo*, de interiorización de la orientación sensible que informa nuestras palabras.

Esa sensibilidad interiorizada en nuestro lenguaje no sólo constituye lo que he llamado la «lógica viva» - es decir la *gramática*- de nuestra lengua, sino que además determina una postura natural hacia las cosas, lo que Wittgenstein llama «una actitud» (IF, §284; II, iv, p. 417; xi, p. 471) a partir de la cual el mundo toma su fisonomía inteligible para nosotros. Por eso, *en situaciones normales*, no tenemos que convencernos, por ejemplo, de que nuestro vecino no es un autómatas (aunque podamos empezar, en algún momento dado, a pensar que no es muy humano). *Dentro de nuestro mundo*, ese reconocimiento es espontáneo y natural. Y si alguien nos preguntara cómo sabemos que es un ser humano y no un autómatas, no sabríamos qué decirle, ni cómo tomarlo, a no ser como un chiste o un ejemplo de ciencia ficción.

Pero mientras que en nuestra experiencia diaria no sería natural o cuerdo... quisiera decir: *no sería posible* dudar (y este es un punto gramatical) acerca de la humanidad de nuestro vecino, cuando hacemos filosofía sí lo es. El filósofo sí se pregunta si los demás cuerpos humanos tienen mentes, y busca pruebas para responderse. Y es que lo que parece ignorar el filósofo es su «actitud» natural, esa postura ante el mundo que le permite reconocer el sentido de los comportamientos *inmediatamente* -es decir, sin necesidad de teorías o explicaciones que ya a estas alturas pocas posibilidades tendrán de resolver su perplejidad. El filósofo ha 'olvidado', o se ha hecho ciego, al sistema de conexiones tácitas y pre-cognitivas naturales que hemos identificado como el *locus* del suelo trascendental del lenguaje en Wittgenstein.

El olvido de esta dimensión de nuestro lenguaje -y la concepción del problema filosófico como un *falso* problema producto de la desorientación que éste ocasiona- es el *leitmotif* de la obra entera del segundo Wittgenstein (cf. Krebs 1994). Y ese olvido es el que se manifiesta, no sólo en problemas como el del conductismo, sino también, y tal vez más paradigmáticamente, en la búsqueda de definiciones y características comunes que justifiquen o expliquen el uso de las mismas palabras en distintas ocasiones. Es decir, en la búsqueda de *esencias*.

El problema que motiva esa búsqueda, como el problema del conductismo, es producto de la incapacidad de ver en nuestras palabras la expresión y articulación de las conexiones pre-cognitivas que constituyen el fundamento trascendental del lenguaje. Desprovistos de esa percepción espontánea sentimos la necesidad de fundamentar las semejanzas, relevancias y parentescos que conforman nuestro mundo natural por referencia a definiciones y reglas formulables y cerradas. El problema es en ambos casos completamente ilusorio, y la necesidad de explicación que intenta satisfacer el filósofo es totalmente falsa.

Nuestro problema es, según Wittgenstein, un problema de memoria, y lo que necesitamos no es nueva información sino «recordatorios» (IF §127).⁸ Por eso reconstruye a través de descripciones gramaticales los contextos vivos, las prácticas reales donde se insertan y adquieren sentido nuestras palabras, pues lo que pretende es hacernos nuevamente conscientes de las relaciones implícitas subyacentes a nuestro lenguaje. De la misma manera como colocamos rostros que no reconocemos con los de caras que sí nos son familiares para hacernos ver los aires de familia de los que no nos hemos percatado, así mismo las descripciones gramaticales intentan hacernos ver los ‘aires de familia’ que enlazan nuestros diferentes usos de palabras.⁹

Es en esa «complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan....a gran escala y en detalle», como los describe Wittgenstein, que sabemos, (de manera para-lógica, por así decirlo,) lo que es la *esencia* de los juegos, o del dolor, o de una silla, o del tiempo.¹⁰ Pero ese saber no es reductible a una lista de características necesarias y suficientes, como lo pretende el filósofo en su

⁸ En las *Lecciones sobre estética* (IV, §4, p. 101) dice que la memoria es de suma importancia para toda la filosofía.

⁹ El ejemplo paradigmático, con el que introduce Wittgenstein tanto el término ‘aires de familia’ (*Familienähnlichkeiten*) como el de ‘juego de lenguaje’ (*Sprachspiel*) se encuentra en IF §66-67).

¹⁰Cf. IF §89: «Lo que se sabe cuando nadie nos pregunta, pero ya no se sabe cuando debemos explicarlo, es algo de lo que debemos acordarnos.»

búsqueda, sino que se muestra en las conexiones implícitas que subyacen nuestras palabras, invisibles a la mirada literalista de la razón pero plenamente evidentes a la intuición estética.

Lejos de intentar explicar el sentido de las palabras *intelectualmente*, Wittgenstein las 'desata' de lo exclusivamente verbal para que ellas mismas empiecen a sugerirnos ese saber que no llega a explicitarse nunca, que no puede reducirse nunca a información, que no es 'conocimiento' sino 'reconocimiento' (Cf. Palacios 1976, p.27ss.). Al ir describiendo detallada y minuciosamente el contexto real y concreto de nuestras prácticas lingüísticas, Wittgenstein va delineando lo que podríamos llamar una topografía vivencial¹¹ en la que recordamos esos matices implícitos, esa red invisible de conexiones tácitas y pre-cognitivas, o en las palabras de César Vallejo, «los grandes movimientos animales, los grandes números del alma, las oscuras nebulosas de la vida, que residen [...] en los imponderables del verbo.» (Cf. Vallejo 1973, p.70)

Por eso dice Wittgenstein que «la esencia está en la gramática» (IF §371), es la gramática la que nos muestra «qué tipo de cosa es algo» (IF §373). Pero para entender estas afirmaciones adecuadamente es necesaria la mirada que se fija, no en los significados literales de nuestros términos, sino en la orientación sensible y trascendental articulada en la lengua misma.¹²

IV. CONCLUSIÓN: LA TRANSFIGURACIÓN DE LO NATURAL

Espero haber mostrado la manera como el énfasis en lo concreto que marca la tendencia naturalista de Wittgenstein, es al mismo tiempo esencial a su propósito trascendental.¹³ Para Wittgenstein cada palabra lleva consigo, en cada instancia particular y concreta de su empleo, el sello del momento trascendental, de la orientación sensible que articula. Por eso Wittgenstein puede negar y afirmar al mismo tiempo que estamos haciendo historia natural, pues en un sentido *no es* historia natural lo que estamos haciendo: cualquier ficción histórica sobre nuestras prácticas lingüísticas serviría igualmente nuestro propósito. Lo nuestro tiene que ver con las posibilidades de los fenómenos. Pero por otro

¹¹ He llamado métodos topográficos a los métodos de descripciones de Wittgenstein porque muestran la topografía de nuestra gramática (cf. Krebs 1993).

¹² Wittgenstein hace evidente que de lo que se trata aquí es de un tipo de conocimiento distinto del intelectual especialmente en IF, II. xi, p.519ss.

¹³ Aquí está Wittgenstein muy cerca del pensamiento de Schopenhauer, quien también habla de un modo de acercamiento a lo trascendental (él lo llama la voluntad) a través de lo concreto - no a través de un conocimiento racional sino intuitivo (cf. *WWV*, p.106. 112-113), aunque como vemos a continuación Wittgenstein rechazaría la «ontologización» de lo trascendental.

lado sí estamos haciendo historia natural, no solamente porque tengamos que lidiar siempre y solamente con los fenómenos mismos, sino también porque lo que nos interesa es nuestra naturaleza en su realidad concreta.

Ahora bien, lo que hemos llamado el suelo trascendental, o el punto de origen trascendental del lenguaje para Wittgenstein no es, de ninguna manera, una realidad inefable que determina desde su incognoscibilidad la estructura de nuestro lenguaje. No es, en otras palabras un *noumenon*. Y es por ello que no estamos haciendo metafísica. La supuesta inefabilidad de lo trascendental no evidencia ni una carencia nuestra frente a una realidad que nos es inaccesible, ni una característica de una cosa real. Es más bien el nombre que le ponemos a esa potencialidad abierta que es la fuente inagotable de la palabra. «[D]onde acaba el lenguaje empieza, no lo indecible, sino la materia [la materia prima, la pura potencia] de la palabra.» (cf. Agamben 1989, p.19)

En parte los métodos de Wittgenstein logran transfigurar lo natural a través del cultivo de una mirada que lo ilumina al hacernos conscientes de las posibilidades inagotables de la palabra, al situar al lenguaje en un nivel que no está regido por reglas sino por una orientación espontánea y natural de relaciones sensibles y estéticas. En este sentido, cada palabra se constituye para Wittgenstein en un campo de cultivo del misterio permanente de lo natural. Este es el propósito de la «reconducción de las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano» que es la auténtica labor del filósofo en las *Investigaciones*. Es erróneo, entonces, ver la obra de Wittgenstein como un ejemplo de la ‘naturalización’ de la filosofía. Muy por el contrario, sería más acertado ver su filosofía como una reacción *en contra de la ‘naturalización’ de la experiencia*.

Quisiera terminar con una reflexión que ilustra sucinta y claramente la dinámica y el sentido de lo que he llamado el naturalismo trascendental del último Wittgenstein. La cita es de Giorgio Agamben en su libro *Idea de la prosa*:

Enciendo la luz en una habitación a oscuras: ciertamente la habitación iluminada ya no es la habitación a oscuras, la he perdido para siempre. Y sin embargo, ¿no se trata acaso de la misma habitación?, ¿no es precisamente la habitación oscura el único contenido de la habitación iluminada? Aquello que ya no puedo tener, aquello que se queda infinitamente atrás y que, al mismo tiempo, me empuja hacia adelante, es sólo una representación del lenguaje, la oscuridad que se le propone a la luz; pero si abandono el intento de alcanzar este presupuesto, si centro mi atención en la luz misma, si la recibo -lo que la luz me da es, entonces, la *misma* habitación, la oscuridad no hipotética. [...] -la luz no es más que el sucederse de la oscuridad a sí misma. (p. 193)

Con Wittgenstein aprendemos no sólo a concentrarnos en la luz que es el lenguaje, sino a recordar que la oscuridad que creemos haber perdido se presenta siempre, en cada momento, en las infinitas formas que vamos develando en la palabra.

Referencias Bibliográficas

Agamben, Giorgio (1989)

Idea de la Prosa, Barcelona: Península.

Bouwsma, O.K. (1986)

Wittgenstein, Conversations 1949-1951. Indianapolis: Hackett.

Diamond, Cora (1976)

Wittgensteins Lectures on the Foundations of Mathematics. Ithaca: Cornell U. Press.

Henrich, Dieter (1989)

«Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique», en *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and Opus Postumum*, ed. por Eckart Förster, San Francisco: Stanford University Press, p.29-46.

Heidegger (1962)

Kant and the Problem of Metaphysics, trad. R. Taft, Boonington: Indiana U. Press.

Krebs, V.J. (1993)

«Against Idolatry and Toward Psychology» en *The San Francisco Jung Institute Library Journal*, v.12, N° 3.

Krebs, V.J. (1994)

«El Silencio de Wittgenstein», *Criterion* N°8, Caracas: Ed. Goliardos.

Krebs, V.J. (1995)

«La Dimensión tácita del sentido: Las formas de vida en Wittgenstein», en *Revista Venezolana de Filosofía*, N°31-32, p.71-110.

Kripke, Saul (1982)

Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition. Oxford: Blackwell.

Palacios, M. Fernanda (1976)

Sabor y saber de la lengua, Caracas: Monte Ávila Eds.

Rorty, R. (1980)

Philosophy and the Mirror of Nature, Oxford: Blackwell.

Rorty, R. (1982)

Consequences of Pragmatism: essays 1972-1980, Brighton: Harvester

Vallejo, César (1973)

El arte y la revolución, Lima: Mosca Azul Eds.

Wittgenstein, L. (1986)

Investigaciones Filosóficas, trad. A.García Suárez y U. Moulines, Barcelona: Critica.

Wittgenstein, L. (1992)

Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa, Barcelona: Paidós.