

Wittgenstein y Gadamer: lenguaje, praxis, razón. El problema del pluralismo a través de la filosofía del lenguaje

Núria Sara Miras Boronat

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tesisenxarxa.net) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tesisenred.net) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tesisenxarxa.net) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Núria Sara Miras Boronat

**Wittgenstein y Gadamer: lenguaje, praxis, razón.
El problema del pluralismo a través de la filosofía
del lenguaje**

TESIS DOCTORAL

Director: José Manuel Bermudo Ávila
Programa de Doctorado: “Filosofía, Ètica, Política” (2000-2002)
Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica
Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona

Barcelona, 2009

*That which we are, we are;
One equal-temper of heroic hearts,
Made weak by time and fate,
But strong in will
To strive, to seek, to find and not to yield.*

ALFRED TENNYSON, "Ulysses"

*Träume gehen nicht in Erfüllung.
Ihre Erfüllung liegt in ihnen selbst.*

HANS-GEORG GADAMER, "Philosophische Lehrjahre"

*A la meva àvia Mercè Ferré i a la meva mare Mercè Boronat.
Sou els astres més resplendents en el meu cel habitat d'estels.*

ÍNDICE

Agradecimientos	11
INTRODUCCIÓN	15
Siglas utilizadas	29
CUESTIONES PRELIMINARES: EL PLURALISMO COMO DOCTRINA Y COMO PROBLEMA FILOSÓFICO	41
1. Notas para una “prehistoria del pluralismo”	46
2. El pluralismo como doctrina en la historia de la filosofía	50
2.1. La vida en el pluriverso. Pluralismo, metafísica y mística	50
2.2. “Dos estrellas arrojan luz sobre un planeta”: pluralismo de valores	55
2.3. Pluralismo político y liberalismo	62
2.4. El pluralismo en la actualidad, actualidad del pluralismo	68
3. El pluralismo teórico en el contexto del giro lingüístico-pragmático del siglo XX	73
3.1. El pluralismo y sus críticos	77
3.2. El pluralismo, a vueltas con la verdad	77
3.3. Pluralismo axiológico, inconmensurabilidad y virtudes pluralistas	80
3.4. Pluralismo político y multiculturalismo	83
3.5. ¿Un manifiesto pluralista?	88
4. Recapitulación y tesis que guían esta investigación	91
CAPÍTULO I. WITTGENSTEIN Y EL LENGUAJE	97
1. Wittgenstein como filósofo trascendental	100
1.1. Wittgenstein y la tradición filosófica	100
1.2. Las tradiciones de Wittgenstein	107
1.3. Wittgenstein como filósofo trascendental. La pregunta por las condiciones de posibilidad del lenguaje significativo	113

2. La teoría del significado del <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> y la ontología del atomismo lógico	131
2.1. La teoría del significado	132
2.2. El atomismo lógico	139
2.3. Los problemas de la teoría del significado del <i>Tractatus</i>	142
3. El modelo de los “juegos de lenguaje” versus la concepción augustiniana del lenguaje	153
3.1. La concepción augustiniana del lenguaje	154
3.2. El modelo de los “juegos de lenguaje”	159
3.3. El significado como uso	163
3.4. Uso y regla. El carácter normativo del significado	168
CAPÍTULO II. WITTGENSTEIN: DEL LENGUAJE A LA PRAXIS	171
1. Otra vez sobre la noción de “seguir una regla”	174
1.1. Qué no es “seguir una regla”	175
1.2. “Seguir una regla” es “ser adiestrado”, es adquirir una habilidad técnica	183
1.3. El lenguaje como sistema	188
2. Lenguaje y forma de vida	190
2.1. El lenguaje como actividad	190
2.2. La forma de vida como trasfondo del lenguaje	192
2.3. Dificultades de interpretación de lo que sea una “forma de vida”	193
2.3.1. La forma de vida como una actitud individual. <i>Lebensform</i> como <i>Lebensweise</i> y como <i>Art des Lebens</i>	197
2.3.2. La forma de vida como marco sociocultural. <i>Lebensform</i> como <i>Kultur</i>	203
2.3.3. “Esa compleja forma de vida”. <i>Lebensform</i> como <i>Lebewesen</i>	210
3. El fundamento práctico de nuestros juicios	219
3.1. Breve referencia del texto	220
3.2. Duda y certeza	222
3.3. Regla y proposición empírica	234
3.4. Imagen del mundo y dinámica de los juegos de lenguaje	241
4. Las consecuencias del giro lingüístico-pragmático de Wittgenstein para la razón	248
4.1. Razón pura y razón práctica sin filosofía práctica.	248

4.2. Ética del “retiro a la fortaleza interior”, misticismo y renuncia a la praxis. Conservación y revolución.	252
4.3. Convicción y Descripción vs. Deliberación y Explicación. Wittgenstein: ciencia, cultura y sociedad.	261
4.4. Pluralidad de los juegos de lenguaje y de las formas de vida: ¿pluralidad de la razón?	265
CAPÍTULO III. GADAMER Y EL LENGUAJE	271
1. <i>Wahrheit und Methode</i> y el proyecto de una “hermenéutica filosófica”	273
1.1. El punto de partida de Gadamer	274
1.1.1. La hermenéutica antes de Gadamer	278
1.1.2. La hermenéutica según Gadamer: el proyecto de una “hermenéutica filosófica” (o la suma de unos “Gad”)	288
2. El comprender como el modo primario de ser del <i>Dasein</i>	298
2.1. Hermenéutica de la facticidad	298
2.2. Mundo (<i>Welt</i>) y Entorno (<i>Umwelt</i>)	305
3. Las condiciones de posibilidad del comprender: pertenencia a la tradición y lingüisticidad	312
3.1. La situación en la tradición como condición del comprender	313
3.1.1. La rehabilitación del prejuicio	317
3.1.2. La fusión de horizontes: perspectiva diacrónica	323
3.1.3. Conciencia de la historia efectual y autoconciencia	326
3.2. Lingüisticidad y tradición	330
4. La ontologización del lenguaje. “<i>Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache</i>”	333
4.1. El giro ontológico de la hermenéutica al hilo del lenguaje	342
4.2. Historia de una coma, narración de una ambigüedad	343
4.3. La concepción del lenguaje de Gadamer a partir de la noción de “juego”	346
4.3.1. Historia del concepto “lenguaje”	346
4.3.2. Lenguaje como “juego”	349

CAPÍTULO IV. GADAMER: DEL LENGUAJE A LA PRAXIS	357
1. El diálogo como esencia del lenguaje	361
1. 1. La dialéctica pregunta-respuesta como juego y la primacía de la pregunta sobre la respuesta	362
1.2. Condiciones propicias para un diálogo auténtico	367
1.2.1. El acuerdo sobre la cosa y un lenguaje común	368
1.2.2. Anticipación de perfección de sentido y presunción de veracidad	372
1.2.3. Apertura al otro y una “conciencia formada hermenéuticamente”	377
1.2.4. La fusión de horizontes: perspectiva sincrónica	380
1.2. El diálogo como una “aventura de transformación” y formas inauténticas de diálogo	384
2. “Das Gespräch, das wir sind”. Notas al pie de un lema de Hölderlin	389
2.1. La tradición histórico-lingüística como consenso previo subyacente al diálogo	391
2.2. El diálogo con la tradición	392
2.3. La tradición como diálogo	395
3. Hermenéutica y praxis	400
3.1. Saber práctico	402
3.2. Comprender el mundo, interpretar el mundo, transformar el mundo. Reflexiones en torno a la 11 Tesis sobre Feuerbach	408
3.3. La tarea ética fundamental de la hermenéutica	419
3.4. Posibilidad de una “ética hermenéutica”	422
4. La cuestión de la verdad en la pluralidad de tradiciones y la unidad de la razón humana en sus diferentes manifestaciones.	428
4.1. Europa como “lugar natural” de la pluralidad	429
4.2. Un manifiesto “anticientífico”: por la pluralidad de métodos y en contra de la reducción técnica del mundo	432
4.3. La unidad de la razón en la pluralidad de sus manifestaciones	437
CAPÍTULO V. WITTGENSTEIN Y GADAMER: LENGUAJE, PRAXIS, RAZÓN	447
1. Wittgenstein y Gadamer en la literatura secundaria	449
1.1. Vida y obra. Las sendas paralelas que se cruzan sin tocarse en el tiempo	450
1.3. La “contienda” entre analíticos y continentales. ¿Una oposición superada?	457

1.3. Filosofía analítica y hermenéutica filosófica como ramas opuestas y complementarias del giro lingüístico-pragmático del siglo XX	463
1.4. Trabajos sobre Wittgenstein y Gadamer	465
1.4.1. De Wittgenstein a Gadamer, pasando por Heidegger	467
1.4.2. Gadamer, lector de Wittgenstein	480
2. Paralelos en la concepción del lenguaje de Wittgenstein y Gadamer	489
2.1. ¿Qué significa <i>poder</i> hablar un lenguaje o <i>comprender</i> una expresión lingüística?	490
2.2. El lenguaje como juego	494
2.3. El modelo dialógico	500
3. De la centralidad del lenguaje al primado de la praxis en Wittgenstein y Gadamer	502
3.1. Lenguaje y concepción del mundo: perspectiva horizontal-estática-sincrónica	504
3.2. Lenguaje y concepción del mundo: perspectiva vertical-dinámica-diacrónica	507
4. La constelación lenguaje-praxis-razón tras Wittgenstein y Gadamer y la cuestión del pluralismo de concepciones del mundo desde una perspectiva integrada	510
4.1. La constelación lenguaje-praxis-razón como el suelo móvil del pluralismo teórico	511
4.2. Convergencias de Wittgenstein y Gadamer con el pluralismo teórico	513
5. Epílogo	517
 CONCLUSIONES	 521
 BIBLIOGRAFÍA	 527

Agradecimientos

El presente trabajo de investigación no habría podido ser realizado sin el apoyo recibido por parte de personas e instituciones durante los arduos años de doctorado. A todos ellos quiero expresar mi agradecimiento y aprovechar la oportunidad que me brinda la finalización de la Tesis Doctoral para expresar con palabras lo que con el pasar del tiempo ha llegado a entenderse por sí mismo. Esto no quiere decir, sin embargo, que lo que se sobreentiende no deba ser expresado nunca: justo la expresión del sentimiento hace la diferencia y por ello quiero intentar traducir en palabras mi gratitud y reconocimiento por la ayuda prestada.

A nivel institucional debo agradecer el apoyo y financiación recibidos para mi proyecto en forma de becas y contratos de investigación. Por orden cronológico: Beca de “Introducción a la Investigación” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en el Instituto de Filosofía bajo la tutoría del Dr. Roberto Rodríguez Aramayo (2000), Beca de la Fundació Universitària Agustí Pedro i Pons de la Universitat de Barcelona (2001), Beca de Formació en la Recerca i la Docència bajo la dirección del Prof. Dr. José Manuel Bermudo Ávila (2001-2006), Beca para realizar estancias de investigación en la República Federal Alemana para jóvenes investigadores del Deutscher Akademischer Austausch Dienst en el Institut für Philosophie de la Humboldt-Universität zu Berlin bajo la tutoría del Prof. Dr. Volker Gerhardt (2006), Contrato como Profesora Asociada en la Facultad de Filosofía de la Universitat de Barcelona para cubrir la reducción de docencia atorgada por distinción de la Generalitat al Dr. Josep Maria Esquirol Calaf (2007).

Este proyecto se debe en una medida inconmensurable a las enseñanzas, guía y apoyo personal de mi director de tesis, el Prof. Dr. José Manuel Bermudo Ávila, privilegios de los que espero seguir disfrutando durante largo tiempo. Él supo encauzar todas las inquietudes filosóficas que pugnaban en mí cuando terminé la licenciatura y me mostró un vasto horizonte de caminos por seguir, dejándome siempre prudentemente la elección final y demostrando su confianza en mis capacidades. Con él adquirí un compromiso con mi trabajo y me he esforzado en mantenerlo desde entonces. Tuve además la suerte de ser uno de los primeros miembros del “Seminari de Filosofia

Política” (SFP-UB) que él coordina desde el año 2000: un círculo que se ha ido ampliando y que constituye para nosotros el primer lugar de exposición de nuestros ensayos filosóficos, un animado foro de discusión y un ámbito que ha propiciado que creyéramos juntos. Aprovecho por ello para agradecer a los componentes del Seminario el aprendizaje de todos estos años, sus acertadas y oportunas observaciones sobre mis trabajos y el infatigable entusiasmo para realizar empresas comunes. Confío en que juntos emprendamos muchas más.

Gracias al disfrute de varias becas y ayudas he podido ser en numerosas ocasiones “Gastwissenschaftlerin” en la Humboldt-Universität zu Berlin, por invitación del Prof. Dr. Volker Gerhardt. Lo que tenía que ser una estancia de tres meses en Berlín, para perfeccionar el idioma y empaparse del ambiente académico alemán, se convirtió en tres años y medio de una relación muy fructífera para mí, hasta el punto que prácticamente la mitad del tiempo de mi doctorado viví en Berlín o entre Berlín y Barcelona. Al Profesor Gerhardt quiero agradecer su generosa predisposición al admitirme en su Doktorandenkolloquium “Zur Philosophie der Gegenwart”, además del apoyo y consejo prestados durante todo este tiempo. También a los miembros del Kolloquium, venidos desde todos los rincones del mundo, con los que pude discutir largo y tendido acerca de todos los tópicos filosóficos posibles.

Además quisiera agradecer lo que he aprendido de otros profesores que he ido conociendo por el camino, que han atendido mis consultas, de los que he aprendido y de cuyas buenas indicaciones creo que se ha beneficiado la Tesis. Muchas de estas conversaciones siguen sin conclusión y espero retomarlas en el futuro. A Juan Carlos Velasco Arroyo del CSIC, con quien pude debatir sobre filosofía contemporánea y sobre todo de Habermas, el autor en el que él es especialista y quien se ha convertido en un buen amigo que siempre ha prestado generosamente su ayuda tanto en materias filosóficas como en lo personal desde que comencé el doctorado. A José María González del CSIC, también su buena predisposición y apoyo en sucesivas fases del doctorado. A Miguel Ángel Quintana de la Universidad Europea Miguel de Cervantes de Valladolid, que es capaz de conducir las conversaciones sobre Wittgenstein y Gadamer de un forma tan apasionante que hacen olvidar la noción del tiempo. A Ramón del Castillo de la UNED, quien no sólo ha mostrado siempre su disponibilidad para la discusión filosófica, sino que también me ha regalado su apoyo y amistad de forma

espontánea, sobre todo en estos últimos meses, y me ha hecho descubrir la música de Elliott Carter, por nombrar lo más reciente de una larga lista. A Ramon Cirera de la Universidad de Barcelona, con quien he tenido el placer de escuchar y aprender sobre Wittgenstein, Carnap y el Círculo de Viena. A mi buena amiga, Sandra Santana, que ha realizado una excelente y hermosa investigación sobre Karl Kraus y con quien durante meses leí los *Beiträge* de Fritz Mauthner en Berlín, un trabajo conjunto del que las dos disfrutamos mucho, aprendimos y que nos llevó a soñar con futuros trabajos de colaboración. Agradezco también las detalladas respuestas a mis consultas por parte de el Prof. Reiner Wiehl, profesor emérito de la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, el Prof. Pirmin Stekeler-Weithofer de la Universidad de Leipzig y el Profesor Allan Janik de la Universidad de Innsbruck.

A nivel personal quiero agradecer también el cariño recibido por mis amigos y seres queridos. Quiero tener un recuerdo especial para Núria Balaguer, Maria Ballester, Elena Baixas, Albert Bellmunt, Fran Conde, Jimena del Solar, Joan Galve, Núria Gavalda, Helena Gefaell, Mónica Gómez, Joan Mayans, Fátima Motas, Marta Olivé, Sergi Pascual, Ester Plana, Sílvia Rubió, Maite Santamaría y Luz Verdager. A mis amigos de Berlín, también un recuerdo sentido por su amistad y constante esfuerzo para que pudiera sentir Berlín como mi ciudad: Elia Calderón, Creixell Espilla, Richard Fonseca, Meritxell Guasch, Carolin Holtmann, Nikos Loukidelis, Henrik Mätze, Manos Perrakis, Heiko Pollmeier, Maria Pous, Claudia Pufahl, Stascha Rohmer y familia Waack.

Mi agradecimiento más profundo es para mi familia, sobre todo para mi madre Maria Mercè, mi padre Cisco, mis hermanas Mariona y Carina y mi abuela Mercè. Ellos han sabido entender lo importante que era para mí embarcarme en esta aventura de la filosofía, me han ayudado todo lo que han podido y más y han sufrido esta Tesis a mi lado. De ellos he aprendido las lecciones más valiosas, entre ellas: que las acciones hablan por sí mismas. Y sus acciones hablan de un amor y cariño incondicionales, integridad y entereza personales que superan las dificultades y salen fortalecidas de ellas. Espero que estén orgullosos.

Valls, 22 de diciembre de 2008

INTRODUCCIÓN

1. Genalogía del trabajo de investigación.

Wittgenstein y Gadamer: lenguaje, praxis, razón. El problema del pluralismo a través de la filosofía del lenguaje es un proyecto que empezó a gestarse, si bien al principio no del todo conscientemente, en la etapa final de mis estudios de Licenciatura en Filosofía. Mis intereses filosóficos se dividían entonces entre la filosofía del lenguaje, la filosofía política y la estética filosófica y no sabía muy bien hacia dónde dirigir mis esfuerzos. En el penúltimo año de carrera asistí a un curso llamado "Asaltos a la razón política I", impartido por el Prof. Dr. José Manuel Bermudo Ávila. En este curso se "reconstruían" las causas de la crisis de la razón práctica a partir de las contribuciones de diferentes autores desde Kant a los pensadores de la sospecha, siendo éstos los distintos frentes de desgaste de nuestra cada vez más maltrecha y agotada racionalidad, que a cada paso veía recortadas sus competencias, sus capacidades y sus fuentes de legitimidad. El planteamiento del curso me pareció interesante y atractivo, así que decidí en último curso asistir también a "Asaltos de la razón política II", que retomaba la historia del debilitamiento por asalto a la razón a partir de los pensadores de inicio del siglo XX hasta las más recientes tendencias de la filosofía política (liberalismo, comunitarismo, contextualismo, etc.). Al final del semestre de verano ya tenía claro que quería continuar profundizando en esta temática y que mi Director de Tesis tenía que ser el Prof. Bermudo, así que un día como tantos otros a finales de mayo del año 2000, me presenté en su despacho y le expuse mis intenciones. Él aceptó dirigir mi Tesis después de un par de conversaciones sobre mi formación, mis intereses filosóficos y mis proyectos de futuro y me exigió un compromiso y una dedicación absoluta para con mi trabajo, algo que a pesar de los tropiezos y dificultades lógicas inherentes a este proceso, he procurado mantener.

Paralelamente, en mis dos últimos años de carrera asistí a todos los cursos relacionados con la filosofía del lenguaje y con la estética. En filosofía del lenguaje me cautivó desde el principio el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, no sólo como obra de precisión lógica, sino también por su profundo valor estético y literario. En estética me dediqué en especial al romanticismo alemán y los distintos recursos de expresión, en especial las formas de la ironía. El lenguaje, su naturaleza, su funcionamiento, sus posibilidades, eran los temas que iban acaparando mi atención.

Inmediatamente después de concluir mis estudios tuve la enorme fortuna de recibir una beca de "Introducción a la Investigación" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Realicé una estancia de investigación en el Instituto de Filosofía, en Madrid, bajo la tutela del Dr. Roberto Rodríguez Aramayo, especialista en la filosofía práctica de Immanuel Kant y a este tema me dediqué en exclusiva durante dicha estancia en el último trimestre del año 2000. Al personal del Instituto de Filosofía les debo agradecer que me introdujeran generosamente a la "forma de vida" del mundo de la investigación, de haber formado mi idea de ésta *cómo debería ser*, hablando en términos kantianos. Y esto dicho no sólo desde un ideal de excelencia académica, sino también como disposición práctica.

A mi regreso a Barcelona me incorporé como miembro al Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona (SFP-UB) y comencé a esbozar los trazos de mi proyecto futuro. El Seminario ha sido para mí el escenario privilegiado de discusión filosófica en los últimos siete años, teniendo la suerte de que lo que en nuestra pequeña ágora se ha propuesto como tema común ha coincidido casi por entero con mis propios intereses y con mi propia evolución. De hecho, diría que el Seminario ha tenido un determinante en la evolución de mis intereses, intuiciones, sensibilidad y proyecto filosóficos. En este contexto fue cuando por primera vez oí hablar de la cuestión del pluralismo, tema que acabó resultando uno de los ejes fundamentales de esta investigación.

En el estado de dispersión natural a los inicios de una tesis doctoral, a principios de 2001, tuve que decidirme por un título para mi trabajo de investigación tutelado. En una conversación con el Prof. Bermudo surgió el de *Kant y Wittgenstein: del sujeto trascendental a los juegos de lenguaje* y aunque al principio me pareció una tarea irrealizable, debo decir que de ese texto aprendí mucho más de lo que era para mí esperable y que el marco dibujado en mi tesina sigue guiando ahora por ahora mis movimientos. En *Kant y Wittgenstein: del sujeto trascendental a los juegos de lenguaje*, Kant y Wittgenstein constituyen dos representantes fundamentales de dos paradigmas de conocimiento y acción: para Kant la instancia privilegiada es el sujeto trascendental,

que dicta leyes tanto en el mundo natural como en la esfera moral; para Wittgenstein, en cambio, es el lenguaje el que desempeña la fundamental función de "apertura del mundo". Este gesto podría ser, en su versión más simple, el gesto característico del llamado "giro lingüístico". Sin embargo Wittgenstein da un paso más que sus predecesores Frege o Russell: el giro lingüístico de Wittgenstein culmina en un giro pragmático. Este viraje hacia la praxis tiene más bien el carácter de una resituación del lenguaje en el ámbito que le es propio y romper con una concepción del lenguaje eminentemente mentalista que había sido dominante en la reflexión filosófica sobre el lenguaje. Éste es el sentido último de que el lenguaje se defina a partir de entonces como un conjunto de "juegos de lenguaje": una red de prácticas que no se puede separar del trasfondo de la forma de vida en el que tienen lugar. Así se llega a postular la "forma de vida" (una noción vaga e imprecisa pero crucial) como el fundamento del pensamiento, la acción y el juicio, cuyos márgenes delimitan (quizás análogamente a como lo hacían las categorías del entendimiento en Kant) nuestro "horizonte de comprensión". Wittgenstein nos dice que lo dado son, de hecho, "formas de vida". No una, sino una pluralidad de formas de vida que forman un mosaico diverso con el que debemos entendernos. Hasta ahí llega Wittgenstein dibujando un nuevo escenario, interesante pero no exento de problemas. Este "marco de la pluralidad" ha sido, a mi entender, el tema privilegiado de la filosofía en los últimos decenios: desde la teoría del conocimiento hasta la filosofía política, pasando por la estética, la filosofía social, la filosofía de la cultura, la ética y la filosofía de la religión.

En este punto me di cuenta que Wittgenstein no me proporcionaba elementos suficientes para resolver los interrogantes suscitados por su propia filosofía. Al menos no elementos inmanentes a su pensamiento: si existía algo así como una "solución wittgensteiniana" se daría siempre forzando lo escrito y yendo mucho más allá de las pretensiones del propio filósofo. Hasta qué punto estos interrogantes consistían para él una cuestión interesante o marginal, o si él creía que tales interrogantes eran formulables, o si estaban fuera de su percepción de sí, era algo que por aquel entonces no tenía muy claro. Al mismo tiempo me sentía agotada después de tanto esfuerzo de destrucción y reconstrucción y temía quedarme atrapada dentro de las redes wittgensteinianas, debido al enorme poder de seducción que éstas ejercen. Entonces, por indicación de mi buen amigo Sergi Pascual, se me ofreció la alternativa de Hans-Georg

Gadamer como una posible salida. Conocía la figura de Gadamer de mis estudios de licenciatura aunque de forma bastante superficial. Me parecía entonces que la voluntad sistemática y de claridad de exposición en Gadamer podía constituir una ventaja frente a los enrevesados, por minimalistas, aforismos de Wittgenstein. El problema que me seguía desvelando en esos momentos después de las dificultades señaladas por Wittgenstein, era el de determinar las condiciones de posibilidad de la comprensión ya sea entre individuos que mantienen una conversación como entre diferentes culturas con distinto bagaje simbólico. Ése es uno de los temas abordados por la hermenéutica filosófica de Gadamer. La hermenéutica es una "ciencia antigua" que tiene sus raíces en el arte o la técnica de la comprensión de los textos que podríamos denominar "clásicos". Es con Gadamer que la hermenéutica gana su dimensión filosófica: ya no se trata de disponer de herramientas metodológicas para descifrar textos religiosos, jurídicos o literarios, sino de entender qué hace posible el fenómeno de la comprensión en general, siendo la comprensión la orientación primaria del ser-ahí en el mundo.

Profundizando en la lectura de Gadamer observé muchas coincidencias con Wittgenstein. La primera de ellas y muy significativa es que tanto Gadamer como Wittgenstein consideran todavía vigente el planteamiento trascendental, es decir, que la filosofía debe consistir en la investigación de las condiciones de posibilidad de los fenómenos. Para Wittgenstein, se trata en su primera época con el *Tractatus Logico-Philosophicus* de las condiciones de posibilidad del lenguaje significativo. Este proyecto evoluciona en las *Philosophische Untersuchungen* y podría ser reformulado como la investigación acerca de aquello que hace posible el entendimiento entre los hablantes de una comunidad lingüística. De forma análoga se puede describir el interés prioritario de Gadamer en *Wahrheit und Methode*, que se declara abiertamente seguidor de lo establecido por Kant en la *Kritik der reinen Vernunft*: determinar qué hace posible la comprensión en general. Ambos parten de un *Faktum*, de algo que ya está dado, y enfocan su programa de investigación hacia sus condiciones de posibilidad. Mi intuición me indicaba que tal vez esta coincidencia fuera algo más que metodológica. Otros motivos kantianos o, mejor dicho, post-kantianos comunes a ambos autores, o el relato de la sospecha de su presencia se irán señalando conforme vaya avanzando la tesis.

La segunda coincidencia entre Wittgenstein y Gadamer es el papel privilegiado que el lenguaje adquiere para ambos. La contribución común a Wittgenstein y Gadamer es el haber desplazado el sujeto moderno del centro de pensamiento y haber trasvasado sus tareas epistemológicas y normativas al lenguaje. Pero el proceso de desplazamiento del sujeto al lenguaje se completa solamente cuando se alcanza el ámbito de la praxis. Para Wittgenstein está claro que el lenguaje es una actividad que tiene lugar en el seno de un entramado complejo de muchas otras actividades y que no es autosuficiente para la constitución de sentido y para eso hay que contar con el trasfondo de lo que él llama “forma de vida” (*Lebensform*). Para Gadamer, el lenguaje junto con la tradición, la tradición que vive en el lenguaje, constituyen las condiciones ineludibles del comprender, pero el lenguaje se entiende asimismo como un diálogo, un intercambio entre dos interlocutores (dos individuos, un texto, una tradición en su totalidad). El diálogo es una praxis que, como el juego de lenguaje, presenta los mismos rasgos de concreción y finitud y es a la vez inagotable.

La tercera coincidencia entre Wittgenstein y Gadamer tiene que ver con el papel que ambos juegan en la cuestión sobre el pluralismo. Por un lado, parece que tanto Wittgenstein como Gadamer han sido "apropiados" para la filosofía política contemporánea en líneas de interpretación bien dispares entre sí. Por otro lado, me parece posible hacer una lectura pluralista de Wittgenstein y Gadamer, aunque ellos mismos habrían vacilado, si no rehusado de plano, una afiliación de estas características. Qué relación tiene esta lectura con otras y con una posible articulación pluralista de la razón es el objetivo último de esta investigación.

No cabe terminar la genealogía de mi proyecto de investigación sin mencionar el hecho crucial que una parte muy importante de mi trabajo se ha desarrollado como investigadora invitada por el Prof. Dr. Volker Gerhardt en el Institut für Philosophie de la Humboldt-Universität zu Berlin. Mis estancias en Berlín desde 2003 se han ido combinando con los períodos de trabajo en Barcelona, hasta fijar en la última fase de redacción mi residencia habitual en Berlín. En Berlín he tenido la oportunidad de profundizar en los conocimientos de la lengua alemana, además de ampliar mi bagaje filosófico. En el Doktorandenkolloquium "Zur Philosophie der Gegenwart" coordinado por el Prof. Gerhardt he podido intercambiar puntos de vista con investigadores

alemanes y de todos los rincones del mundo. También tuve acceso a los fondos bibliográficos de la Zweigbibliothek von Philosophie de la Humboldt- Universität zu Berlin y de la Staatsbibliothek zu Berlin. En estos fondos conseguí acceder a muchísima bibliografía secundaria de la que hubiese sido imposible tener noticia desde Barcelona y sin la cual seguramente este trabajo habría sido otro.

2. Objetivos del trabajo de investigación.

En la tesis doctoral trataremos de aproximar la influencia común de Ludwig Wittgenstein y Hans-Georg Gadamer en los discursos contemporáneos sobre el pluralismo. Esta influencia se contempla bajo la luz de un desarrollo paralelo en ambos autores que les lleva a abandonar el sujeto moderno como instancia privilegiada, o dicho de otro modo, a dismantelar el "paradigma de la conciencia" para centrar su atención en el lenguaje y de ahí en la praxis. Por lo tanto, el discurso sobre el pluralismo deberá partir de los parámetros establecidos por Wittgenstein y Gadamer y acatar las consecuencias de lo que, según mi punto de vista, es la revolución filosófica más significativa desde el "giro copernicano" de Immanuel Kant. Wittgenstein y Gadamer, alineados con la tradición kantiana de pensamiento, se introducen en un debate más amplio sobre la razón, sus límites y sus competencias. Kant aparece en nuestra investigación como una forma de preguntar y de hacer filosofía que proporciona a Wittgenstein y Gadamer un punto de salida, pero no recibirá un tratamiento específico: ejercerá básicamente de "contramodelo" filosófico.

La tesis doctoral es un trabajo de comparación entre dos de los autores más relevantes de la filosofía del siglo XX, y a la vez una tesis temática, ya que su horizonte recalca en una problemática filosófica muy concreta. Para examinar el estado de la cuestión habrá que retomar: de un lado, la bibliografía secundaria que relaciona a Wittgenstein y Gadamer; de otro lado, el debate actual en lo referente al pluralismo.

La bibliografía secundaria sobre Wittgenstein o sobre Gadamer es ingente. La historia de su recepción y efectos, en términos hermenéuticos, todavía está lejos de

agotarse y pretender hacer una lectura exhaustiva de todo aquello que se ha dicho sobre uno u otro conllevaría más de una vida entera y no es el objetivo principal de esta tesis, sino que se centra en examinar elementos escogidos de las filosofías de los autores *bajo un aspecto*, en términos wittgensteinianos. Wittgenstein ha sido en la literatura secundaria comparado o relacionado con un gran número de autores de la filosofía moderna y contemporánea: con Gottlob Frege, Bertrand Russell, Immanuel Kant, Sören Kierkegaard, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Edmund Husserl, Jacques Derrida o Karl Marx. Sin embargo, en los últimos años parece que hay un frente que va ganando terreno a los demás y es el que relaciona a Wittgenstein con Theodor W. Adorno y con Martin Heidegger. Estos tres autores representarían a la filosofía alemana del siglo XX, constituirían algo así como su "Triunvirato", teniendo en común una "crítica del sentido".

Gadamer, por su parte, y seguramente debido a su pretensión de claridad en la exposición filosófica, no da alas a un espectro tan ancho en su recepción e interpretación como los crípticos aforismos wittgensteinianos. Se le relaciona la mayoría de las veces con aquellos autores de los que él expresamente se considera seguidor: su maestro y director de habilitación en filosofía, Martin Heidegger, Immanuel Kant, Aristóteles y los poetas a los que tantas y tan bellas páginas dedicó en sus textos sobre estética. La primera pista que lo vincularía a Wittgenstein la da él mismo en las aclaraciones a *Wahrheit und Methode* y esa es la primera pista que seguiremos.

Los paralelos realizados por otros autores entre Wittgenstein y Gadamer son muy escasos pero entre ellos hay que contar con figuras de gran solvencia filosófica. En primer lugar, nos encontramos con las reflexiones de los jóvenes Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Tanto Habermas como Apel han ido retomando los paralelismos Wittgenstein-Gadamer en sus desarrollos posteriores, si bien lo realmente interesante de Apel y Habermas es haber asimilado y digerido las aportaciones de Wittgenstein y Gadamer para su propio programa de investigación. En la misma línea cabría situar a Richard Rorty, de los primeros en saber calibrar los efectos del giro lingüístico y de la hermenéutica filosófica, y que luego con este impulso tomó su propia dirección. Wittgenstein y Gadamer han tenido sendas influencias en las tendencias filosóficas más

importantes del pasado siglo y del presente: del liberalismo al comunitarismo, del contextualismo al universalismo, la deconstrucción y los llamados postmodernos. Esta influencia no ha seguido una línea recta sino que ha sido muy productiva en muchas direcciones. De ahí una de las grandes dificultades de escribir el gran relato sobre esta recepción y de sus consecuencias.

Uno de los vínculos posibles entre Wittgenstein y Gadamer, sostendremos, es la cuestión del pluralismo. El pluralismo como doctrina filosófica no es una posición nueva sino que ha tenido sus momentos clave en la historia de la filosofía, aunque quizás no con tanta fortuna como otras doctrinas. En los últimos años, sin embargo, ha vuelto a ganar protagonismo hasta ocupar un lugar central entre los debates actuales. Este protagonismo se debe, en gran medida, a la escisión o deriva errática del proyecto universalista moderno, cuyo sustento se encontraba en la unidad de la razón humana común a todos los seres racionales. La crisis de fundamentación, la imposibilidad de encontrar un suelo común para los juicios, las creencias y los valores, ha hecho estallar en una multiplicidad inagotable las posibles fuentes de legitimidad alternativas a la malograda razón. El pluralismo es nuestro horizonte y nos abre con sus borrosos límites un gran interrogante. El pluralismo es también producto de los diversos ataques que ha recibido la racionalidad moderna, que ha visto truncada, suspendida o anquiladada su íntinseca uniformidad en todos los ámbitos donde se la suponía operativa: el religioso, el estético, el moral, el epistemológico. Por todo ello, el pluralismo ha reaparecido con fuerza en el centro de debate de la filosofía contemporánea. También es claro que la discusión actual acerca del pluralismo se debe a unas circunstancias concretas y que ha de adquirir matices muy distintos a los que ha tenido en otras épocas.

Según mi opinión, el protagonismo del pluralismo se juega principalmente en dos grandes frentes: el epistemológico y el ético. El pluralismo en epistemología implica un posicionamiento específico respecto la cuestión de la verdad, su existencia y nuestras posibilidades de acceso a ella. En este frente me parece muy nítida la influencia tanto de Wittgenstein como de Gadamer. El segundo frente, que me parece ser el más representativo de la discusión filosofía contemporánea, se juega en la filosofía política. Los primeros en hablar de "pluralidad de valores" o de "formas de vida" fueron, de hecho, los autores de la corriente liberal. La pluralidad de fines, escalas de valor y de

formas de vida o culturas que la sustentan y la conveniencia de su articulación en un marco político democrático fue el objetivo principal de la obra de John Rawls. Creo que desde el redireccionamiento en filosofía política iniciado por John Rawls en 1971 con la aparición de *A Theory of Justice* se marcaron las principales directrices de la discusión en los últimos treinta años.

Al lado de la discusión filosófica no hay que olvidar lo más importante: que la pluralidad, la diferencia, la multiculturalidad, la diversidad (o como queramos llamarlo) es una realidad social. El cambio de rostro de nuestros contextos sociales es una cuestión palpable, un fenómeno que no ha dejado de crecer en las últimas décadas debido al macrofenómeno de la globalización. La presencia de formas dispares en valores, cultura o sensibilidad en ámbitos territoriales o políticos reducidos y las consecuencias asociadas a ella están en el punto álgido de la discusión en filosofía y en ciencias sociales. Todos estos factores justifican la omnipresencia del pluralismo en los debates actuales. Por nuestra parte, restringiremos la investigación a los presupuestos en que el pluralismo se basa y para ello nos apoyaremos en una de sus vías, el giro lingüístico-pragmático de la mano de sus máximos representantes: Wittgenstein y Gadamer.

3. Estructura del trabajo de investigación.

Se ha dividido el trabajo en tres grandes partes, divididas en cinco capítulos más una capítulo de cuestiones preliminares. En el capítulo preliminar se hace una reconstrucción histórica del pluralismo como doctrina y como problema filosófico. Esta discusión sirve de marco de la investigación y presenta las premisas fundamentales sobre las que se basa el pluralismo y la vía que nos interesa, que es la resultante del giro lingüístico-pragmático.

La segunda parte está dedicada a la exposición de dicho giro lingüístico-pragmático en un tratamiento individualizado en cada uno de los autores, dividido a su vez en dos capítulos por autor. Los capítulos I y II están dedicados a Wittgenstein. En el

capítulo I analizamos el carácter del proyecto filosófico wittgensteiniano y cómo en éste el lenguaje adquiere su centralidad. Siguiendo un orden clásico de exposición en la investigación wittgensteiniana partimos del *Tractatus Logico-Philosophicus*, pasamos por su fase de transición y el capítulo termina en la presentación de sus tesis sobre el lenguaje en las *Philosophische Untersuchungen*. En el capítulo II arrancamos otra vez de las *Philosophische Untersuchungen* y avanzamos en dirección a *Über Gewissheit* para detallar la radicalización del planteamiento wittgensteiniano del lenguaje hasta la praxis. Intercalamos reflexiones críticas asociadas a las dificultades de interpretación de algunos de sus conceptos nucleares, conceptos que después jugarán un papel principal en su recepción y finalizamos con las implicaciones más significativas del giro lingüístico-pragmático de Wittgenstein para la razón.

Los capítulos III y IV están dedicados a Gadamer y están ideados para que reflejen una estructura simétrica al tratamiento de Wittgenstein y un espacio aproximadamente igual. En el capítulo III presentamos el proyecto gadameriano de una hermenéutica filosófica situándolo en una tradición de pensamiento milenaria. La especificidad del proyecto de Gadamer queda ejemplificada a partir de un determinado desarrollo de esta tradición que le lleva no sólo a replantear la cuestión metódica de la comprensión de textos clásicos o a defender el ámbito de verdad en el modo de comprensión de las ciencias espíritu, sino a formular una “hermenéutica filosófica”, esto es, una teoría sobre qué posibilita la comprensión en general. En este vasto proyecto el lenguaje adquirirá su función central como hilo conductor de una ontología hermenéutica. En el capítulo IV se observará la influencia de la clásica tradición de la filosofía práctica en el desarrollo del proyecto de una hermenéutica filosófica, así como sus derivaciones para la ética y la política. Como en el caso de Wittgenstein, se intercalan discusiones críticas de aspectos relevantes de la obra de Gadamer para la cuestión del pluralismo.

La tercera parte y capítulo final la constituye el capítulo comparativo de las obras de Wittgenstein y Gadamer. La comparación se inicia con una reflexión sobre la relación de cada uno de los autores con la tradición filosófica con que se los identifica, con el propósito de discutir la posibilidad de un diálogo entre ambas tradiciones filosóficas. Proseguiremos ese diálogo a partir de las siguientes afinidades conceptuales

entre Wittgenstein y Gadamer: sus orientaciones metodológicas, el concepto de juego, las nociones de *forma de vida* e *imagen del mundo* (Wittgenstein) en paralelo con la rehabilitación del prejuicio, la función de la metáfora del horizonte y el carácter cuasi-trascendental de la tradición histórica (Gadamer). Finalmente, reflexionaremos sobre las consecuencias de estos conceptos para el pluralismo, su influencia conjunta en el pluralismo teórico y esbozaremos un posible horizonte del pluralismo teórico tras Wittgenstein y Gadamer.

Tratándose de una tesis que tiene el lenguaje por objeto y de dos filósofos cuya producción filosófica está en su mayoría escrita en alemán, ocasionalmente en inglés, hemos optado por citar las fuentes en el idioma original junto con la traducción existente al castellano en el cuerpo del texto. Observaciones a las traducciones que se manejan se remiten a pie de página. Cuando no hemos encontrado una versión al castellano de las fuentes, hemos optado por ofrecer nuestra propia traducción. Siendo ésta nuestra primera experiencia con la traducción, hemos intentado que fueran las mínimas e imprescindibles. En la bibliografía secundaria, cuando ésta está en inglés o alemán y no se dispone de una versión al castellano, hemos seguido el mismo principio.

Siglas utilizadas

Con el fin de evitar un excesivo número de notas a pie de página y aligerar la lectura del texto se ha adoptado un doble sistema de citación bibliográfica. Para la bibliografía de referencia, aparecen indicados entre paréntesis : el nombre del autor, el año de la edición y el número de página. Por ejemplo: (Arregui, 2004: 77).

Para los dos autores objeto de la tesis doctoral se usará, dado lo numeroso de las citas, un sistema de abreviaturas omitiendo el nombre del autor y el año de edición. En el caso de Wittgenstein, existen textos con numeración de aforismos establecida y otros sin numeración. En las fuentes con numeración se indicará el número del aforismo después de la correspondiente sigla. Por ejemplo: (TLP, 4.0031: 26). Cuando la fuente además se encuentre dividida en partes se indicará también la parte correspondiente. Por ejemplo: (BGM, II, 15 : 129). El propósito de este sistema es hacer más sencilla la comprobación de los aforismos y su contrastación con las traducciones existentes. Resumidos en un solo principio guía : todo lo que aparece tras los dos puntos “:” refiere a la página exacta donde se encuentra la cita; lo que les precede son sucesivamente el nombre de la fuente, la parte (si la hay) y el número de aforismo.

En las fuentes sin numeración para ambos autores aparecerán solamente las siglas y el número de página. Por ejemplo: (VB: 476). El mismo sistema se aplicará a las obras de Gadamer. Por ejemplo: (GW1: 444). Siempre que ha sido posible, las citas textuales se han extraído de los volúmenes de sus obras completas. Cuando no es el caso, se recurre a los volúmenes publicados de forma independiente que especificamos bajo el rótulo “Otros textos y ediciones”. Excepcionalmente, y sólo cuando no se ha tenido acceso a una fuente original, se cita directamente su versión al castellano.

En cuanto a la citación de las fuentes en su idioma original, hay que tener presente que hubo una gran reforma ortográfica de la lengua alemana que entró en vigor el 1 de Agosto de 1998. Nosotros hemos optado por reproducir las fuentes tal y como están. Si existe alguna variación ortográfica, ésta se deberá al año de edición: dependerá

de si el texto ha sido publicado con anterioridad o posterioridad a la aplicación de dicha Reforma.

La lista de abreviaturas empleadas se ofrece a continuación. En su mayoría las abreviaturas se adaptan a las que ya se han establecido por el uso en las respectivas comunidades de recepción de los autores. Cuando no se ha podido seguir un uso establecido, las abreviaturas utilizadas por nosotros pretenden ser lo más intuitivas posible.

1. Tabla de abreviaturas de las obras de Wittgenstein.

Dentro de las *Gesamtausgabe* podríamos haber optado por un sistema más simple y haber indicado sólo el volumen donde se encuentra la cita, como por ejemplo: “G1”, “G2”, etc. Pero hay motivos de peso para no hacerlo sí. En primer lugar, la edición de las obras completas en la que nos basamos no respeta estrictamente el orden cronológico de la producción filosófica de Wittgenstein. Y en segundo lugar, las obras de Wittgenstein han ganado una entidad propia y el llamarlas por su nombre equivale prácticamente a delimitar el conjunto de problemas de los aforismos así agrupados en la mayoría de los casos por sus albaceas literarios o por editores al cargo de la publicación de sus incontables y dispersas notas. Así, referiremos por la inicial de los títulos que póstumamente recibieron las “obras” de Wittgenstein. El mismo criterio, cuando se ha podido, se ha seguido para la traducción de los textos al castellano.

1. 1. De la *Gesamtausgabe* (8 vol., Suhrkamp, Francfort del Meno, 1984).

- AL Aufzeichnungen über Logik (vol. 1, edición revisada por Joachim Schulte)
- AMN Aufzeichnungen, die G.E. Moore in Norwegen nach Diktat niedergeschrieben hat (vol. 1, edición revisada por Joachim Schulte)
- BF Bemerkungen über die Farben (vol. 8, editado por G. E. M. Anscombe, revisado por Joachim Schulte)
- BGM Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik (vol. 6, editado por G. E. M. Anscombe, Rush Rhees y G. H. von Wright)
- BPP1 Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie 1 (vol. 7, editado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, revisado por Joachim Schulte)
- BPP2 Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie 2 (vol. 7, editado por G. H. von Wright y Heikki Nyman, revisado por Joachim Schulte)
- EPB Eine Philosophische Betrachtung (Versuch einer deutschen Umarbeitung des *Brown Book*, ergänzt durch die englische Fassung) (vol. 5, editado por Rush Rhees)
- LSPP Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Vorstudien zum zweiten Teil der philosophischen Untersuchungen (vol. 7, editado por G. H. von Wright y Heikki Nyman, revisado por Joachim Schulte)
- PB Philosophische Bemerkungen (vol. 2, edición a partir del Nachlaß de Rush Rhees, revisada por Heikki Nyman y Joachim Schulte)
- PG Philosophische Grammatik (vol. 4, editado por Rush Rhees)

- PU Philosophische Untersuchungen (vol. 1, edición revisada por Joachim Schulte)
- TB Tagebücher 1914-1916 (vol. 1, edición revisada por Joachim Schulte)
- TLP Tractatus Logico-Philosophicus (vol. 1, edición revisada por Joachim Schulte)
- ÜG Über Gewissheit (vol. 8, editado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, revisado por Joachim Schulte)
- VB Vermischte Bemerkungen (vol. 8, fragmentos escogidos del Nachlaß, editados por G. H. von Wright en colaboración con Heikki Nyman, revisados por Joachim Schulte)
- WWK Wittgenstein und der Wienerkreis (vol. 3, conversaciones transcritas por Friedrich Waismann, editadas a partir del Nachlaß por Brian F. McGuinness)
- Z Zettel (vol. 8, editado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, revisado por Joachim Schulte)

1.2. Otros textos y ediciones.

- BBB The Blue and Brown Books (Basil Blackwell, Oxford, 1964)
- BFGB Bemerkungen über Frazers *Golden Bough* (traducido y editado por Joachim Schulte, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1999)
- BLF Bemerkungen über logische Form (traducido y editado por Joachim Schulte, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1999)

- BPE Paul Engelmann/Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen (editado por Brian F. McGuinness, R. Oldenbourg, Viena, 1970)
- CL Cambridge Letters. Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa (Oxford, Blackwell, 1997)
- DB Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932; 1936-1937 (editado por Ilse Somavilla, Francfort del Meno, Fischer, 1999)
- RFM Remarks on the Foundations of Mathematics (edición inglesa de las BGM, MIT Press, Cambridge-Londres, 1996)
- VE Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften (traducido y editado por Joachim Schulte, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1999)

1.3. Traducción de las obras al español.

- CAM Los cuadernos azul y marrón (Tr. Francisco Gracia Guillén, Tecnos, Madrid, 2007)
- CE Conferencia sobre ética (Tr. Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1989)
- CRKM Cartas a Russell, Keynes y Moore (Tr. Néstor Míguez, Taurus, Madrid, 1979)
- CV Aforismos. Cultura y valor (Tr. Elsa Cecilia Frost, Madrid, Espasa-Calpe, 1996)
- DF Diario filosófico (1914-1916) (Tr. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986)
- GF Gramática filosófica (Tr. Luís Felipe Segura, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2007)

- IF Investigaciones filosóficas (Tr. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona UNAM/Crítica, 2002)
- F Filosofía. Secciones 86-93 del *Big Typescript* (Tr. Ángel García Rodríguez, KRK Ediciones, Oviedo, 2007)
- FEN Fenomenología (Secciones 94-100 del *Big Typescript*) (Tr. Ángel García Rodríguez, en *Teorema*, vol. XXVII/2, 2008, 97-129).
- MP Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937 (Tr. Isidoro Reguera, Valencia, Pre-Textos, 2000)
- OC Observaciones sobre los colores (Tr. Alejandro Tomasini, Barcelona, Paidós/UNAM, 1994)
- OF Observaciones filosóficas (Tr. Alejandro Tomasini, México, UNAM, 1997)
- OFM Observaciones sobre los fundamentos de la matemática (Tr. Isidoro Reguera, Alianza, Madrid, 1987)
- OFP1 Observaciones sobre la filosofía de la psicología, vol. I (Tr. Luís Felipe, México, UNAM, 1997)
- OFP2 Observaciones sobre la filosofía de la psicología, vol. II (Tr. Luís Felipe, México, UNAM, 1997)
- ORDF Observaciones sobre la *Rama Dorada* de Frazer (Tr. Javier Sádaba, Madrid, Tecnos, 1992)
- SC Sobre la certeza (Tr. Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona, Gedisa, 2000)

- TLPE Tractatus Logico-Philosophicus (Tr. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1989)
- UEFP Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología (Tr. Edmundo Fernández, Encarna Hidalgo, Pedro Mantas, Luís Manuel Valdés, Tecnos, Madrid, 2008)
- WCV Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena (Tr. Manuel Arbolí, Fondo de Cultura Económica, México, 1973)
- ZE Zettel (Tr. Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines, UNAM/Instituto de Investigaciones filosóficas, México, 2007)

2. Tabla de las abreviaturas de las obras de Gadamer.

Las obras principales de Hans-Georg Gadamer se encuentran en su compilación de obras completas, publicadas en edición compacta por la editorial Mohr Siebeck y supervisadas por el mismo Gadamer. La edición de sus obras se concluyó en 1995, manejamos una reedición de 1999. En el caso de Gadamer, optamos por referirnos a ellas bajo la sigla “GW” y el número de volumen. El subtítulo de cada uno de los volúmenes informa suficientemente la temática tratada en cada volumen. Las traducciones al castellano se encuentran más diversificadas y fragmentadas, respondiendo a intereses temáticos o directivas editoriales que desconocemos, por lo que las siglas utilizadas emplean las iniciales de las traducciones.

2. 1. De las *Gesammelte Werke* (10 vol., Tubinga, Mohr Siebeck, 1999).

GW1	Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik
GW2	Wahrheit und Methode. Ergänzungen
GW3	Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl - Heidegger
GW4	Neuere Philosophie II. Probleme - Gestalten
GW5	Griechische Philosophie I
GW6	Griechische Philosophie II
GW7	Griechische Philosophie III. Plato im Dialog
GW8	Ästhetik und Poethik I. Kunst als Aussage
GW9	Ästhetik und Poethik II. Hermeneutik im Vollzug
GW10	Hermeneutik im Rückblick. Nachträge und Verzeichnisse

2. 2. Otros textos y ediciones.

- DUTT En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica-Estética-Filosofía Práctica (editado por Carsten Dutt, Madrid, Tecnos, 1998)
- GL Gadamer Lesebuch (editado por Jean Grondin, Mohr Siebeck, Tubinga, 1997)
- HM Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta (Tr. Luciano Elizaincín-Arrarás, Trotta, Madrid, 2004)
- LJ Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori (LIT, Münster, 2002)
- PCH El problema de la conciencia histórica (Tr. Agustín Domingo Moratalla, Tecnos, Madrid, 2003)
- PL Philosophische Lehrjahre (Vittorio Klostermann, Francfort del Meno, 1977)

2. 3. Traducciones de las obras al español.

- A Antología (Tr. Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2001).
- AB La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta (Tr. Antonio Gómez Ramos, Paidós, Barcelona, 1991)
- AP Mis años de aprendizaje (Tr. Rafael Fernández de Mauri Duque, Herder, Barcelona, 1996)

- AVP Arte y verdad de la palabra (Tr. José Francisco Zúñiga García, Paidós, Barcelona, 1998)
- CH Los caminos de Heidegger (Tr. Angela Ackermann Pilári, Herder, Barcelona, 2002)
- EE La educación es educarse (Tr. Francesc Pereña Blasi, Paidós, Barcelona, 2000)
- EH Estética y hermenéutica (Tr. Antonio Gómez Ramos, Tecnos, Madrid, 2001)
- ET Elogio de la teoría: discursos y artículos (Tr. Anna Poca, Península, Barcelona, 1993)
- GH El giro hermenéutico (Tr. Arturo Parada, Cátedra, Madrid, 2001)
- HE La herencia de Europa. Ensayos (Tr. Pilar Giralt Gorina, Península, Barcelona, 1990)
- HH Historia y hermenéutica (con Reinhart Koselleck, Tr. Faustino Oncina, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1997)
- IFO El inicio de la filosofía occidental (Tr. Joan Josep Mussarra, Paidós, Barcelona, 1999)
- MR Mito y razón (Tr. José Francisco Zúñiga, Paidós, Barcelona, 1997)
- PD Poema y diálogo. Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX (Tr. Daniel Najmías y Juan Navarro, Gedisa, Barcelona, 1993)
- VM1 Verdad y método, vol. 1 (Tr. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Salamanca, Sígueme, 2001)

VM2 Verdad y método, vol. 2 (Tr. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2002)

**CUESTIONES PRELIMINARES. EL PLURALISMO COMO DOCTRINA Y
COMO PROBLEMA FILOSÓFICO**

El tópico “pluralismo” ha devenido en las últimas décadas un lugar común, una etiqueta a la que se recurre con facilidad, al mismo tiempo que designa una virtud política para los abanderados de la diferencia y un fenómeno relativo a la convivencia de ideales que urge resolver. Sin embargo, si se ahonda en la cuestión que el pluralismo plantea, se observará ya a un nivel superficial la ambigüedad de la que adolece el término. Su invocación despierta pasiones encontradas: para algunos, el pluralismo es el *credo* al que todo el mundo se ha convertido o debería convertirse; para otros, “pluralismo” es el nombre que se da a la patología teórica resultante del fracaso del proyecto filosófico de la Modernidad, el postrero coletazo de la razón previo a su disolución por extenuación ante la imposibilidad de cubrir todos los frentes abiertos de disgregación de sentido. Aquellos que se confiesan fervientes defensores del pluralismo argumentan a su favor que es una postura que, por una parte, evita la insensibilidad del universalismo hacia la diferencia y, por tanto, reconoce aquello que nos distingue e individualiza. Por otra parte, escapa al *anything goes* del relativismo, puesto que el pluralismo contempla y admite criterios prudenciales de decisión, siempre y cuando las fuentes de legitimación de esos criterios no se postulen a sí mismas como las únicas y exclusivas. Contra el pluralismo no puede tomarse como estrategia el negar las situaciones de conflicto, menospreciar el disenso o denostar la natural diversidad de opiniones. Quienes rechazan las virtudes del pluralismo hoy día no pretenden restaurar un orden jerárquico de las cosas en el mundo, tampoco abogan por un régimen de opinión única. Habrá quienes sientan nostalgia del mundo felizmente perdido por aquellos, también quienes añoren la disciplina en las costumbres y quienes se resignen o consientan la actual situación de dispersión. La gama de actitudes ante esta situación es amplia. Lo que se reprocha al pluralismo es su sospechosa vecindad con el relativismo, en el sentido de que la suspensión de criterios universales (epistémicos o prácticos) para la resolución de conflictos, acabe por confluir con la ausencia total de criterios. Y todo ello mezclado con un seductor elogio de lo único en su irreducible multiplicidad, que no pocas veces conduce a la mera aceptación acrítica de lo dado y a la apatía. O lo que es lo mismo: a la abdicación del compromiso con lo uno y lo otro, o con todo lo contrario.

En sucesivos niveles de reflexión surgen otras cuestiones relativas a la definición del término “pluralismo”, dado que lo primero que se pone de manifiesto es la *matriz intrínsecamente plural del pluralismo*: la heterogeneidad de los autodenominados “pluralistas” entre sí, la variedad de fuentes de legitimación de la propia posición y el

dispar elenco de ancestros ilustres en una “tradición pluralista” que todavía se encuentra constituyéndose y consolidándose. Todas estas cuestiones puedan quizá resumirse en la siguiente recopilación de inquietudes y batería de preguntas.

El pluralismo es, en realidad, una teoría *antigua* que se remonta a la controversia entre los físicos griegos acerca del principio y la sustancia del mundo, de Empédocles a los atomistas Demócrito y Leucipo, pero irrumpe en el siglo XX con renovada vitalidad, como si de un reciente descubrimiento sobre la cualidad del mundo humano se tratara. Artículos, ensayos, monografías, cuyo número crece en sentido exponencial y cuyo alcance cubre lo largo y ancho de todo el espectro teórico, alimentan un nutrido e intenso debate sobre la necesidad del pluralismo o sobre la distorsión ideológica que éste oculta y que conviene desenmascarar. Todo esto no contribuye a la clarificación del problema sino a la confusión, y a un enmarañamiento en subproblemas hasta el punto que uno no sabe de qué hilo tirar. Si el pluralismo es una antigua doctrina pero se sigue hablando de pluralismo, ¿cuál es la especificidad del pluralismo de nuestra hora y qué retos nos plantea? Si aceptamos la novedad radical del pluralismo contemporáneo, ¿qué relación mantiene el pluralismo sobre el que hoy debatimos con su variante *clásica*? ¿Existe una “tradición pluralista” de pensamiento? Es más, ¿es una tradición pluralista *posible*? Si ése es el caso, ¿cuándo y dónde nace? Si no es ése el caso, ¿valdrá entonces para el pluralismo lo mismo que se dice del cinismo o del estoicismo, esto es, que es una filosofía útil para tiempos de crisis o de agotamiento de paradigmas filosóficos? ¿Es el pluralismo compatible con la irrenunciable pretensión de universalidad de la razón y, por consiguiente, de la filosofía? Estos interrogantes requieren, a nuestro juicio, un breve bosquejo del recorrido histórico de la doctrina del pluralismo que ha de permitir vislumbrar la peculiaridad del pluralismo contemporáneo. Propondremos una reconstrucción de la historia del pluralismo como doctrina en la historia de la filosofía sin pretensión de exhaustividad pero que ha de ayudar a ganar una visión panorámica sobre el problema.

Con estas reflexiones se conecta una cuestión relativa a la definición del pluralismo como doctrina. Una reconstrucción histórica de estas características se basa en el supuesto de que el pluralismo es una teoría filosófica con contornos preestablecidos, claros y distintos. El interrogante que se plantea al tiempo que se propone una reconstrucción de su historia es entonces: ¿qué tesis defiende el

pluralismo? Se aprecia inmediatamente que el pluralismo se coloca en el justo medio entre concepciones filosóficamente opuestas y en paralelo con concepciones opuestas a las primeras. Llegados aquí: ¿qué tesis de sus contrarios y con qué matices está el pluralista dispuesto a conceder? ¿Qué relación mantiene el pluralismo con el dogmatismo, el escepticismo, el relativismo o el perspectivismo? ¿Es una filosofía *sustantiva* o su función se reduce a ser un mero *correctivo* de los pecados y excesos de otras filosofías? Por supuesto resolver todas estas cuestiones excede la extensión que puede brindárseles en un capítulo introductorio y no son el objeto de nuestra investigación. Nuestro interés, por el momento, se centrará en la ilustración de estas dificultades a las que el pluralismo contemporáneo deberá enfrentarse si quiere pervivir como una opción teórica a ser tenida en cuenta. Partimos, pues, de la convicción de que todas estas tensiones no están resueltas y de que asistimos a uno de los momentos de mayor virulencia y cortocircuitos entre fuerzas en distintas direcciones, como vectores cuyos orígenes se superponen sin llegar a sumarse o a contrarrestarse.

Dada esta descripción de la situación del pluralismo en el debate en la actualidad, hemos optado por restringir nuestro enfoque a un tipo específico y concreto de pluralismo, cuyo origen debe situarse en el principio del fin del paradigma moderno de conocimiento por transformación, acción, erosión y desgaste operado por el giro lingüístico-pragmático del siglo XX. Nuestro propósito es, enunciado a modo minimalista, examinar el rendimiento de Wittgenstein y Gadamer, dos de los máximos representantes de este giro, en las corrientes contemporáneas que dan lugar a este tipo de pluralismo. El trabajo cuenta con la dificultad añadida de que ninguno de nuestros autores se declaró “pluralista”. Pero con frecuencia esta etiqueta se asocia a sus filosofías o a aspectos relevantes de ellas. Wittgenstein y Gadamer son importantes referentes para los pluralistas contemporáneos, por lo que nuestra intención es identificar qué elementos de estos autores podrían dar lugar a esta lectura o a una recepción de estas características. La materia prima será, por tanto, la obra de los autores y pasaremos posteriormente a un examen crítico de la literatura secundaria acotado a lo que viene predeterminado desde un punto de vista inmanente a sus obras. Este análisis se desarrolla en dos niveles: primero, en los capítulos individuales dedicados a cada uno de ellos; segundo, en un capítulo comparativo final donde se suman y complementan sus contribuciones personales en un escenario que los asume a ambos.

Pero previamente es necesario dibujar el escenario en que el planteamiento de la cuestión del pluralismo encuentra suelo fértil. Para ello procederemos en los tres pasos ya anunciados: (1) una reconstrucción histórico-crítica del pluralismo como doctrina filosófica que ha de servir para (2) avanzar un concepto mínimo de pluralismo y mostrar la especificidad del pluralismo contemporáneo y (3) seleccionar aquella variante del pluralismo en la que Wittgenstein y Gadamer pueden ser referentes, reflejar la problemática filosófica en la que ésta se inserta y enunciar las tesis que han de guiar nuestra investigación.

1. Notas para una “prehistoria del pluralismo”¹.

El término “pluralismo” aparece por primera vez en una obra filosófica de la pluma del metafísico dogmático Christian Wolff. Wolff realiza una clasificación de los sistemas filosóficos a partir de su tesis fundamental, esto es, su tesis acerca de la relación entre mundo y sustancia. Con este principio, los sistemas filosóficos se distinguen entre sí por el postulado de que el mundo se compone de una sola sustancia o de muchas². Otro principio de distinción tiene que ver con la naturaleza de la sustancia o sustancias que componen el mundo. La tipología propuesta por Wolff consta entonces de: escépticos *versus* dogmáticos, dualistas *versus* monistas, idealistas *versus* materialistas. Entre estas oposiciones se encuentra para Wolff la existente entre egoístas y pluralistas: “Die Idealisten geben entweder mehr als ein Wesen zu, oder halten sich für das einige wirkliche Wesen. Jene werden Pluralisten; diese hingegen Egoisten genannt.” (Wolff, 1983: 4) [“Los idealistas admiten más de una esencia o la toman por el único ser verdadero. Los primeros son llamados pluralistas; los segundos, por contra son los llamados egoístas.”]³. Llama la atención que los *pluralistas* queden definidos en

¹ Tomamos la expresión de John Kekes (Cfr. Kekes, 2000: 12).

² Este principio de distinción puede aplicarse, por ejemplo, a los filósofos griegos como Empédocles o Anaxágoras que, en contra del principio de la unidad eleática de Parménides resuelven el problema de lo uno y lo múltiple a favor de la multiplicidad de las sustancias (Cfr. Sandkühler, 1996: 28).

³ Según la entrada “Pluralismus” del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* el concepto original de pluralismo en Wolff queda recogido en algunos diccionarios de principios del siglo XIX. En el *Handwörterbuch* de W. T. Krug (1833) se distingue entre tipos de pluralismo: la acepción de Wolff como “pluralismo psicológico”, un “pluralismo cosmológico” (el supuesto de la existencia de varios mundos”) y un “pluralismo teológico” (como sinónimo de “politeísmo”). Posteriormente no quedaría rastro de esa acepción. Véase Kerber y Samson (1989).

oposición a los *egoístas*, epíteto que se aplica usualmente a un rasgo del carácter, en cuanto lo que se discute es una doctrina metafísica.

Su discípulo Immanuel Kant retomará el uso de Wolff y especificará: “Al egoísmo sólo puede oponérsele el *pluralismo*, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo.” (Kant, 2004: 29). Kant define el egoísmo como un tipo de arrogancia y esta arrogancia puede dividirse a su vez en tres clases: la del entendimiento, la del gusto y la del interés práctico. Habría según Kant tres clases de egoísmo y de pluralismo respectivamente: el lógico, el estético y el práctico. El pluralismo en cada uno de estos ámbitos es la virtud contraria a un vicio o exceso de autocomplacencia en la facultad de juzgar. El egoísta lógico es aquel que ve innecesario medir su propio juicio con el de los demás, se basta a sí mismo con sus propias razones. Kant defiende en este punto la ineludible necesidad de preservación de la libertad de prensa, ya que sólo así nos vemos obligados a contrastar nuestras opiniones con las de los demás evitando caer en actitudes cerradas y autosuficientes. El egoísta estético, por su parte, es el que hace oídos sordos a las opiniones de los otros en lo concerniente al gusto. Esa indiferencia al gusto ajeno iría en propio perjuicio del egoísta estético: su fijación en la propia preferencia le impide alcanzar grados más elevados de refinamiento en su apreciación y deleite de lo bello. Por último, el egoísta moral es el que busca su propio beneficio y felicidad sin tener en cuenta a los demás ni el respeto del deber por el deber lo que, como es sabido, constituye para Kant el canon de moralidad⁴. El egoísta moral no tiene por qué ser *inmoral*, según los términos establecidos por el formalismo ético kantiano: existe la posibilidad de que la máxima que guíe su acción pueda no entrar en contradicción con la que se derivaría del respeto puro por la ley práctica. Pero, y dado que su motivación es otra, no puede ser *moral*.

De la definición kantiana se sigue la conclusión que se puede hablar de pluralismo (y de sus contrarios) en distintos ámbitos del pensamiento y de la realidad: metafísico, religioso, ético, político, estético, etc. Sería lícito cuestionarse a este nivel si defender el pluralismo en un ámbito implica defenderlo en todos, aunque es concebible que algunas creencias sobre el mundo y la adquisición del conocimiento *predispongan* a

⁴ Según la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, véase Kant (1996).

determinadas convicciones morales o compromisos políticos. Este es el caso, por ejemplo, de William James, aunque no pueda postularse una conexión y continuidad necesarias entre el pluralismo defendido en distintos ámbitos de pensamiento y realidad⁵. Por ello cabría hacer un tratamiento sistemático del pluralismo a partir de sus hitos y afinidades conceptuales. Una aproximación sistemática e histórica al problema teórico del pluralismo podría poner de manifiesto el trasfondo que propicia su centralidad en determinadas coyunturas filosóficas y las posibles causas de que algunos aspectos y elementos del pluralismo tomen en cada una de sus fases más relieve que otros. El sucinto relato de esta historia todavía no escrita a la que dimos paso con las notas sobre su pre-historia ha de esclarecer lo que aquí referimos como una combinación entre factores históricos y contextuales con elementos teóricos y conceptuales.

El pluralismo, como concepto filosófico, atraviesa varias etapas, aunque sólo en el siglo XX adquiere un protagonismo y una notoriedad que no había gozado en épocas anteriores del pensamiento. Los procesos migratorios, la globalización que afecta a todas las esferas del mundo de la vida, la extensión de tecnologías de la información y de la comunicación; todos ellos son factores relativos al contexto hacen cada vez más difícil imaginarse sociedades monádicas. Siempre se supo de la existencia de otros pueblos, lenguas, costumbres y leyes, ya entonces se inventaron fórmulas para asegurar la convivencia, aunque no siempre hubiese acuerdo sobre la naturaleza y significado de estas diferencias, como atestigua la oposición entre Sócrates y Protágoras en los diálogos platónicos⁶. Lo que caracteriza al mundo contemporáneo no es la mera existencia de diferencias, sino la intensificación de procesos de diversificación dentro de las distintas regiones del mundo de la vida, así como la proliferación de mundos de la vida alternativos que se entrecruzan o que conviven en contacto permanente. La presencia de lo otro, la confrontación con la diferencia, han devenido parte de la cotidianidad. Lo ajeno es cada vez más próximo. Pero el cambio más significativo viene dado en las actitudes, que quizás quepa resumir con una sentencia de Jorge V. Arregui: “El pluralismo cultural es expresión de sobreabundancia, no de indigencia.” (Arregui, 2004: 29). Vivimos un tiempo que se ha hecho más sensible a la diversidad y que, además de celebrarla y arroparla, la problematiza y la cuestiona. En palabras de un

⁵ Esta es la opinión de William E. Connolly (2005) a partir del ejemplo de James.

⁶ Véase Guthrie (1969).

liberal pluralista confeso: “El pluralismo es nuestro destino histórico” (Gray, 2001: 47). No se nos escapa la ambivalencia de esta declaración de Gray. El pluralismo es nuestro destino histórico debido al avance irrefrenable de un modelo de sociedad que se va imponiendo: la sociedad multicultural. Y el pluralismo es también nuestro destino histórico porque, en opinión de Gray, la única forma de armonizar nuestras sociedades plurales pasará por la implementación de una filosofía y un *éthos* pluralista. En esta sentencia de Gray se solapan, pues, la dimensión descriptiva y la dimensión normativa del pluralismo.

Quizás se ofrezca una explicación un tanto simplificada de por qué el pluralismo está en la actualidad en el foco de atención. Sea como fuere, proliferan los filósofos con vocación pluralista (y antipluralista) mientras el pluralismo adquiere el estatuto de “filosofía pública” o a “filosofía de lo público” a mediados del siglo pasado⁷. Los pluralistas contemporáneos a menudo miran al pasado en busca de los conatos del fenómeno que en el siglo XX empieza a cobrar entidad, aunque el título de “pluralistas honoríficos” depende en gran medida de qué se entiende por “pluralismo”, lo que causa divergencias entre los mismos pluralistas. Como toda corriente filosófica tiene sus fisuras internas y no es homogénea. Así, en una “prehistoria del pluralismo” contaríamos, por orden cronológico, con: Protágoras, Aristóteles, Montaigne, Giambattista Vico, David Hume, Immanuel Kant, Johann Gottfried Herder, Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill, William James, Friedrich Nietzsche, John Dewey y Max Weber, entre otros. No siempre hay consenso. Por ejemplo: Nietzsche será alineado por muchos en las filas del relativismo, mientras que el rigorismo kantiano devendrá para otros paradigma del absolutismo ético. Hay quien aprecia trazas pluralistas en Aristóteles⁸, otros lo tienen por un “realista cultural”⁹. Al John Stuart Mill de *On Liberty* que se suma con entusiasmo a la máxima humboldtiana de “experimentar en la vida” e incita a no dejarse arrastrar por la tiranía del deseo mayoritario, se le reprochará, por contra, una concepción rígida y uniforme de la naturaleza humana¹⁰.

Presentamos algunas figuras escogidas relevantes para la historia del pluralismo. Hemos optado por dividir estos “hitos” históricos por tipos de pluralismo, en

⁷ Véanse Connolly (1969), Lowi (1969), Bachrach y Baratz (1969), Held (1987) y Eisenberg (1995).

⁸ Es el caso de John Kekes (2000).

⁹ Véase Evans (1996).

¹⁰ Véase Parekh (2005).

consonancia con aquella dimensión del pluralismo que en cada época está en primer plano: metafísico y teórico, pluralismo de valores y pluralismo político. Ello no coincide por entero con el tratamiento sistemático del pluralismo que se prometía entre líneas, pero avanza significativamente en esa dirección.

2. El pluralismo como doctrina en la historia de la filosofía.

2.1. La vida en el pluriverso. Pluralismo, metafísica y mística.

Nuestra primera parada en este breve recorrido histórico recalca en la contemplación de un universo pluralista. El término pertenece a William James, quien escribió un libro llamado *A Pluralistic Universe* (1909). Paralelamente, un escritor aficionado a la prensa local y autodidacta, Benjamin Paul Blood, relataba sus experiencias místicas con el consumo de óxido nitroso en “The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy” (1874), un panfleto que envió a todo personaje prominente a quien pudiera interesar su descubrimiento. Blood hubiese pasado desapercibido si no fuera porque logró captar la atención de renombrados intelectuales y poetas, como Tennyson, Emerson y James, con quienes entabló una fluida correspondencia¹¹. James dedicó además un artículo a Blood llamado “A Pluralistic Mystic” (1910), donde

¹¹ Véase Shook (2005). La historia de Benjamin Paul Blood puede sonar como una anécdota divertida. Su revelación mística fue resultado de un accidente cuando iba a visitar al dentista y hubo un descuido con el suministro del óxido nitroso, que se usaba en aquella época como anestésico. Sin embargo, esta experiencia captó el interés de los citados intelectuales y poetas, quienes empezaron a experimentar ellos mismos con esta sustancia. En las *Varietades de la experiencia religiosa* de James, da cuenta de esa experiencia: “El óxido nitroso y el éter, particularmente el primero, cuando están suficientemente diluidos en el aire estimulan la conciencia mística en un grado extraordinario. Parece que al inhalador se le revele lo más profundo más allá de la profundidad misma de la verdad. Pero esta verdad se desvanece o escapa en el momento de volver en sí, y si alguna palabra queda de lo que parecía revestirla resulta ser un auténtico sinsentido. De todas formas persiste la sensación de que se dio un significado profundo y conozco a más de una persona que está persuadida de que en el trance del óxido nitroso experimentamos una revelación metafísica genuina.” (James, 1986: 291). James relata que él mismo es incapaz de darle ningún significado metafísico al tránsito con el óxido nitroso. Para él “su nota dominante es invariablemente la una reconciliación; es como si los antagonistas del mundo, que con sus contrariedades y conflictos crean nuestras dificultades y problemas, se fundiesen en la unidad.” (James, 1986: 292). En una larga nota al pie cita la “revelación anestésica” de Blood. El panfleto de Blood junto con otros ensayos y poemas se publicaron bajo el título de *Pluriverse* en 1920 a instancias de James, quien encargó a su antiguo alumno y discípulo, Horace M. Kallen, la publicación de la obra de Blood. Tuve la fortuna de dar con un ejemplar de *Pluriverse* de 1925 en la Staatsbibliothek zu Berlin.

confiesa que su propio pluralismo encuentra su pleno sentido añadiéndole la mística de Blood¹².

La filosofía de James y la mística de Blood comparten intuiciones básicas y reaccionan contra la comprensión monista del mundo dominante dentro de la tradición metafísica. El enemigo monista de Blood es el idealismo alemán, aunque a veces su crítica suena un tanto ambivalente. El de James va mudando de rostro: el materialismo mecanicista, el racionalismo o absolutismo monista y el dualismo tradicional cristiano. James los somete a una crítica común: el pretender aprehender el absoluto como si estuvieran en la perspectiva de un ser externo¹³. James defiende contra sus adversarios un “empirismo radical”, que es una de las dos posibles vías de derivación de una creencia panteísta *fundamental*. La creencia panteísta puede ser ostentada, dice James, de modo monístico como filosofía del absoluto, o como empirismo radical. El modo monístico de la creencia panteísta concibe que lo divino existe sólo cuando el mundo es experimentado *de una sola vez como una totalidad absoluta*; el modo empirista radical, en cambio, no concibe una experiencia de la totalidad, según este modo una *aparición diseminada o incompletamente unificada* es la única forma de realidad que puede alcanzar el espíritu humano¹⁴. El monismo está equivocado, según James y Blood, porque quiere encerrar el universo en un espacio limitado y en la órbita prefijada de un solo centro de fuerzas. Al empirismo radical le corresponde un universo pluralista (o pluriverso) con muchos centros. Al respecto, Blood presenta un curioso argumento basado en la física newtoniana: la ley de la gravedad requiere que existan múltiples centros porque un solo centro de gravedad atraería toda la masa cósmica hacia sí y el resultado sería una masa compacta, sin forma ni movimiento. Un universo así no podría existir¹⁵.

Dos características, pues, distinguen principalmente al pluriverso (o universo pluralista) del universo monista: la pluralidad de centros y el movimiento. El universo es *estático*; el pluriverso, *dinámico*. Blood habla de una visión estática de las cosas, por

¹² Cfr. James, 1987b: 1295.

¹³ Véase Connolly (2005).

¹⁴ Cfr. James, 1987a: 649. Esto se corresponde también con la convicción de James de que el conocimiento se adquiere “a trozos”. A esta tesis la llama James “pluralismo noético”, es decir que “aun en el más amplio campo de conocimiento que haya existido o que pueda existir, contiene alguna ignorancia. Siempre cabe la posibilidad de que se escapen algunos fragmentos de información.” (James, 2000: 149).

¹⁵ Cfr. Blood, 1925: 81.

la que las cosas *son*, y una visión dinámica, por la que las cosas *devienen*. Ambas visiones se encuentran en una dialéctica no resuelta. James también cree que el punto de vista estático hace un retrato inexacto del cosmos: si quisiéramos hacer una foto instantánea de él, lo más probable es que saliera borrosa. El principio del universo pluralista de James reza: “What really *exists* is not things made but things in the making.” (James, 1987a: 751) [“Lo que realmente *existe* no son las cosas hechas, sino en proceso de hacerse”]. La visión dinámica tiene a su favor el estar más cerca de la experiencia humana del mundo: el cambio constante¹⁶. No obstante, James y Blood conceden ciertas ventajas del monismo como filosofía. Su apuesta por el pluralismo nunca es una imposición, sino más bien una invitación a escoger entre alternativas posibles¹⁷. El monismo, es cierto, simplifica las cosas, mientras que el pluralismo exige tolerancia al desorden. Como indica Connolly: “Pluralism is the philosophy of a messy universe” (Connolly, 2005: 70) [“El pluralismo es la filosofía de un universo desordenado”]¹⁸. James expresa esta idea de una forma muy hermosa cuando dice que la contribución más importante del monismo es el sentimiento de paz, la sensación de que, por muy desordenada que esté la superficie, en el fondo todo está bien con el cosmos. Es una idea bella desde el punto de vista estético, bella intelectualmente y moralmente (si el placer de la seguridad es “moral”). A pesar de esto y desde un punto de vista práctico, un universo estático y sin historia deja el alma sola ahí afuera¹⁹.

Blood se muestra más reticente que James a la hora de aceptar el monismo: una buena filosofía puede ser buena sin ser satisfactoria²⁰. Las razones de Blood para ser más taxativo en este punto se deban quizás a que él no aspira a explicar el universo desde el mero intelecto, sino que su interés radica en la iniciación del hombre en lo inmemorial, en el secreto abierto del ser, accesible sólo a través de la revelación²¹. Pero también hay razones más mundanas, que citamos aquí por la reminiscencia obvia a Wolff y Kant:

¹⁶ James, 1987a: 645. En el *Pragmatismo* dice James que las personas en sus vidas corrientes viven en “espacios y tiempos plurales, amalgamados y *Durcheinander* [entremezclados].” (James, 2000: 157).

¹⁷ En este punto han resultado inspiradoras y clarificadoras las múltiples conversaciones sobre William James, el pragmatismo, el pluralismo y la mística que he tenido con Ramón del Castillo, que pacientemente ha atendido mis consultas.

¹⁸ Traducción propia. Vertimos “messy” por “desordenado”, aunque también valdría decir aquí “turbio, sucio”. Nos ha parecido más adecuado en el contexto de la reflexión de Connolly en torno al universo pluralista de James.

¹⁹ Cfr. James, 1987a: 681.

²⁰ Cfr. Blood, 1925: 87

²¹ Cfr. Blood, 1925: 234

Why are we so egotistic and suburban as to require for our mental environment a “universe” as limited to unity, rather than a multiverse of cosmopolitan, democratic and uncentred continuity? The rims of the philosopher’s spectacles seem to determine a monism in his outlook. It would seem a not difficult viewpoint to attain, that there are no monistic limits to the world; that everything, great or small, is a monad in the Midst, not of a universe but a pluriverse of centres having no circumference or comprehension. We regard this as the unquestionable fact; its denial results in metaphysical confusion. No one claims a limit to space, yet finite sophistication keeps limiting existence to an All, or a One, not considering how these notions antagonize such an unlimited space. Egoism must have all things under a central and personal control, a mental *comprehension* of an *admitted infinite!* (Blood, 1925: 73)

[¿Por qué somos tan egoístas y suburbanos como para requerir para nuestra condición mental un “universo” como limitado a una unidad, en lugar de un multiverso de continuidad sin centro, cosmopolita y demócrata? Los límites del espectáculo filosófico parecen determinar un monismo en su punto de vista. No parece tan difícil de atender un punto de vista que no hay límites monistas en el mundo; que todo, grande o pequeño, es una mónada en medio no de un universo, pero sí de un pluriverso de centros que no tienen circunferencia o comprensión. Tomamos esto como un hecho incuestionable; su negación resulta en una confusión metafísica. Nadie reclama un límite al espacio, pero la sofisticación finita sigue limitando la existencia a un Todo, o a un Uno, no considerando como estas nociones son antagónicas a un espacio tal e ilimitado. El egoísmo debe tener todas las cosas bajo un control central y personal, una *comprensión* mental de un *infinito contenido* !]

Así, el monismo no es otra cosa que la proyección de un carácter egoísta, centrado en el propio yo, a un universo con centro único. La íntima relación entre visión del mundo, la sensibilidad y el carácter del filósofo es, como vimos, un tema sobre el que también insiste James²². James describe la historia de la filosofía como un “choque

²² James, 1987a: 639. En el *Pragmatismo* distingue entre dos tipos de “espíritus”: un “espíritu selecto” y un “espíritu rudo”. Según el temperamento, selecto o rudo, se tendrá más afinidad la primera o la segunda opción respectivamente entre las siguientes filosofías: “racionalista (se atiene a principios) / empirista (se atiene a hechos), intelectualista/sensacionalista, idealista/materialista, optimista/pesimista, religioso/irreligioso, a favor del libre albedrío/fatalista, monista/pluralista, dogmático/escéptico.” (James, 2000: 60). Según Gadamer en “Klassische und philosophische Hermeneutik” (1986), la sentencia “Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist” (la filosofía que se escoge depende del tipo de persona que se es), es original de Fichte y ha sido una de las sentencias más malinterpretadas de la filosofía (Cfr. GW2: 100). Bertrand Russell dedica unos cuantos ensayos a la teoría de la verdad del pragmatismo, que es la parte que vertebra la teoría pragmatista y al mismo tiempo la parte por donde se hunde, en la opinión de Russell. También observa la conexión desde el punto de vista intelectual entre pragmatismo, escepticismo y una nueva concepción de la naturaleza y la inducción científica; desde el punto de vista político, con la democracia, la fe en el progreso y la “confianza bismarckiana en la fuerza” (Russell, 2003: 127). Russell observa, no sin un toque entre ironía y perplejidad, que esa disposición democrática es novedosa en filosofía, acostumbrada a los hábitos dogmáticos del filósofo. Por ello se sorprendió cuando el Dr. Schiller trabajó en la elucidación de la cuestión de la vida futura tras someter el tópico a votación popular. A pesar de la simpatía que despierta el pragmatismo en Russell, expresa éste la sospecha que el “humanismo” de Schiller sea en realidad una filosofía apropiada sólo para “jóvenes, fuertes y viriles”. El criterio de resolución de las disputas filosóficas propuesto por el pragmatismo no puede excluir su “carácter agonal”: la lucha entre creencias es inevitable, mal que le pese a James, de talante más pacífico. Pero James debe aceptar que “el

de temperamentos humanos”²³. Aunque no exista una relación causal entre ambas, nuestra forma de ser nos predispondrá a adoptar determinadas convicciones y disposiciones, teóricas y prácticas: “Compromise and meditation are inseparable from the pluralistic philosophy” (James, 1987a: 772) [“Compromiso y meditación son inseparables de una filosofía pluralista”]. James utiliza una metáfora extraída de la política para explicar cómo es la vida en el pluriverso: “The pluralistic world is thus more like a federal republic than like an empire or a kingdom” (James, 1987a: 776) [“El mundo pluralista se parece más a una república federal que a un imperio”]. La filosofía que uno adopta revierte en la actitud hacia la vida en su totalidad: “Our attitude to concrete evils is entirely different in a world where we believe there are not but finite demanders, from what it is in one where we joyously face tragedy for an infinite demander’s sake.” (James, 1979: 161) [“Nuestra actitud hacia males concretos es completamente distinta en un mundo donde creemos que no existen nada más que demandantes finitos, que la que es en uno donde hacemos frente dichosamente a la tragedia por el favor de un demandante infinito.”].

Hemos ofrecido a grandes rasgos una descripción del pluriverso de James y Blood²⁴. Sin embargo, en opinión de Nelson Goodman, si se analiza tal descripción con lupa, la disputa entre monismo y pluralismo tiende a evaporarse. Lo que al final queda de la equívoca expresión “universo pluralista” es que “si sólo hubiera un mundo,

pragmatismo atrae el talante mental que halla en la superficie de este planeta todo su material imaginativo; que confía en el progreso y que es inconsciente de las limitaciones no-humanas del poder humano; que ama la batalla, con todos los peligros que le aguardan, porque no le cabe duda alguna de que alcanzará la victoria; que desea la religión como desea los ferrocarriles y la luz eléctrica, esto es, como una comodidad y una ayuda en los asuntos de este mundo, no como proveedora de objetos no-humanos para satisfacer el ansia de perfección y de algo de ser susceptible de ser adorado sin reservas. Pero para quienes creen que la vida en este planeta sería una vida en prisión de no ser por las ventanas que se abren a un mundo superior que está fuera de él; para quienes la creencia en la omnipotencia del hombre equivale a soberbia; para quienes prefieren la libertad estoica que procede del dominio de las pasiones a la dominación napoleónica que contempla a sus pies los reinos de este mundo; en suma, para los hombres que no consideran al hombre digno de culto, el universo pragmatista resultará estrecho y mezquino, será un mundo que quita a todo lo que da valor y que hace al hombre mismo más pequeño al privar al universo que contempla de todo su esplendor.” (Russell, 2000: 134).

²³ Cfr. James, 1987a: 135.

²⁴ William E. Connolly ve afinidades importantes entre la cosmología de James y otras cosmologías de la filosofía occidental: Epicuro, Lucrecio, Thoreau, Bergson, Whitehead, Deleuze, Foucault. También cita dos ejemplos de la física actual: Ilya Prigogine y Stephen Wolfram (Cfr. Connolly, 2005: 82-83). En este capítulo se podría haber hablado también de la metafísica de Hermann Lotze (como una de las piedras de toque de James) así como otras tesis de raigambre analítica que postulan la pluralidad de mundos, como es el caso del “realismo modal” de David Lewis en *On the Plurality of Worlds* y la tesis de pluralidad de mundos actuales a partir de Protágoras de Andrew L. Blais en *On a Plurality of Actual Worlds*. Por razones de acotación del trabajo se han dejado fuera de la discusión con la esperanza de poder estudiarlas con detalle en el futuro.

abarcaría multiplicidad de aspectos y contrastes; y, por su parte, si hubiera muchos mundos, su colección habría de formar una unidad” (Goodman, 1990: 18). El pluralismo que nos interesa no es el de una compilación potencialmente infinita de mundos posibles, sino el de visiones posibles del mundo construidas a partir de los medios simbólicos que ponen a nuestra disposición el lenguaje y la imaginación humanos. El pluralismo de marcos de referencia y formas de descripción refiere no sólo a una ponderación diferenciada de dimensiones y aspectos del mismo mundo, sino a la imposibilidad humana de acceder a el mundo en sí más allá de la descripción que se tiene a mano. La distinción entre el mundo y la interpretación se diluye. Quien expresó esto con más claridad y fuerza fue, sin duda, Nietzsche. Cabe despedirse de los fenómenos y asumir que nos encontramos inmersos en la lucha de las interpretaciones morales de los fenómenos. Esa es la condición del hombre moderno y anuncia otro tipo de pluralismo: el pluralismo de valores.

2.2. “Dos estrellas arrojan luz sobre un planeta”: pluralismo de valores.

James y Blood plantean una relación entre la contemplación de un pluriverso de centros en constante devenir, el carácter del filósofo, y su preferencia por un determinado tipo de ordenación del mundo social. Esta relación se puede plantear por otros medios, así como hablamos de “mundo” en referencia a fenómenos de orden distinto. Se dice que cada hombre es un mundo y que cada hombre ve el mundo a su manera. Ésta formulación coloquial se acerca a la verdad del *perspectivismo*.

Nietzsche llamó a “lo perspectivístico” la “condición fundamental de toda vida”²⁵. Todo conocimiento del mundo está ligado a una perspectiva: la finitud de todo conocimiento humano hace impensable, imposible, parafraseando a Nagel, el “punto de vista de ningún lugar”. Siguiendo a Volker Gerhardt, la tesis del perspectivismo de Nietzsche, aun bajo sospecha de caer en una contradicción performativa, está dirigida al rechazo de cualquier afirmación dogmática sobre la esencia del mundo²⁶. La tesis perspectivista está en conexión con el escepticismo, pero también tiene una vertiente práctica. Lo perspectivístico es una actividad de acción-reacción de un sujeto, un nudo

²⁵ Cfr. Gerhardt, 1989: 263.

²⁶ Cfr. Gerhardt, 1989: 271 y ss.

de fuerzas por el cual un cuerpo trata de ganar su espacio, el espacio en el que él puede ser señor. La perspectiva adquiere su significación práctica en cuanto es el espacio donde el que actúa determina su propia voluntad.

Pero Nietzsche no sólo nos interesa porque abre la *perspectiva de la pluralidad irreducible de perspectivas*. Nos interesa sobre todo porque en su genealogía de la moral reconoce la coexistencia de diversos grupos de virtudes. La voluntad no se determina necesariamente por su conexión íntima con uno de esos conjuntos de virtudes: a menudo las acciones del individuo no expresan clarividencia, más bien evidencian la mixtura de la propia condición moral. Ésa es la descripción del hombre moderno de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*²⁷:

Así como en el reino de los astros son a veces dos los soles que determinan la órbita de un único planeta, así como en determinados casos soles de color diverso iluminan un único planeta, unas veces con luz roja, otras con luz verde, y luego lo iluminan de nuevo los dos a la vez y lo inundan de una luz multicolor: así nosotros los hombres modernos, gracias a la complicada mecánica de nuestro «cielo estrellado», estamos determinados – por morales *diferentes*; nuestras acciones brillan alternativamente con colores distintos, raras veces son unívocas, - y hay bastantes casos en que realizamos acciones *multicolores*. (Nietzsche, 1995: 162)

El hombre moderno no se encuentra escindido entre el bien y el mal. La escisión moral moderna se encuentra en la justificación de la determinación de la voluntad por la apelación a un único sistema de valores. Distintos órdenes morales fundamentan máximas de acción, que pueden coincidir y entremezclarse, como vemos en Nietzsche o que pueden excluirse mutuamente, como posteriormente ilustrará Max Weber²⁸ en la dicotomía entre una *ética de la convicción* y una *ética de la responsabilidad*:

Nosotros debemos tener claro que toda acción que se oriente éticamente puede estar bajo *dos* máximas que son radicalmente distintas y que están en una contraposición irresoluble: una acción puede estar guiada por la «ética de las convicciones de conciencia» o «por la ética de la responsabilidad». No es que la ética de las convicciones de conciencia sea idéntica a la falta de responsabilidad y que la ética de la responsabilidad sea idéntica a falta de convicciones de conciencia. No se trata de eso, naturalmente. Pero hay una diferencia abismal entre actuar bajo una máxima de la ética de las convicciones (hablando en términos religiosos: «el cristiano obra bien y poner el resultado en manos de Dios» o actuar bajo la máxima de la ética de la

²⁷ Quiero expresar mi agradecimiento a Manos Perrakis y Nikos Loukidelis, ambos grandes especialistas en Nietzsche, por sus consejos a la hora de situar esta cita e interpretarla en relación al perspectivismo nietzscheano.

²⁸ Agradezco la ayuda recibida de Marta Olivé para facilitar mi lectura de Max Weber.

responsabilidad de que hay que responder de las *consecuencias* (previsibles) de la propia acción. (Weber, 1991: 153)

La causa de la confusión moral del hombre moderno es la rivalidad entre fuentes de legitimación de las máximas morales: por ejemplo, la razón y la fe. Esto puede ser vivido como un conflicto trágico. Pero gradualmente cambia la percepción de la variedad de opiniones y costumbres. En contra del monismo moral, la existencia de un solo bien humano o de un único fin pasará a ser algo más que la descripción del mundo moral, para las primeras generaciones de pensadores liberales. Los hombres persiguen fines distintos, a veces, incompatibles, sin que ello merme su legitimidad y su racionalidad. John Stuart Mill sería uno de los pioneros en el reconocimiento de la pluralidad de fines y de modos de vida legítimos que el individuo puede perseguir en el marco de las instituciones liberales y una de las fuentes de inspiración de uno de los liberales más renombrados del siglo XX: Isaiah Berlin. Sin embargo, la posición de Mill en esta historia es algo incómoda y no está exenta de ambivalencias que intentaremos mostrar con unas pocas pinceladas.

Mill parte de la pluralidad fáctica de modos de vida para legitimar un principio que ha de regir la relación entre el individuo y el Estado. Aunque sigue contándose entre los utilitaristas, él procura distanciarse de la ortodoxia de la doctrina pregonada por su padre James Mill y el gran amigo de éste, Jeremy Bentham²⁹. El gran inconveniente del “principio de la mayoría”, núcleo de esta ortodoxia, es que no permite distinguir entre lo que la mayoría *prefiere* de lo que a la mayoría *conviene*³⁰. Mill acepta los presupuestos básicos del utilitarismo, pero a su vez es crítico con Bentham en cuanto la máxima utilitarista tiende a nivelar todos los deseos y modos de vida sin introducir ninguna jerarquía entre ellos. Mill se debate entre la vocación democrática del utilitarismo y un elitismo de influencias románticas³¹ según el cual sí es posible ordenar las preferencias y opciones de vida de los individuos, apelando a qué es lo beneficioso para llevar una vida humana *plena*. Esta contradicción interna de Mill queda patente en sus dos grandes obras: *Utilitarianism* y *On Liberty*. Mientras la primera es la contribución de Mill al utilitarismo, la segunda es un alegato contra la “tiranía de la mayoría”.

²⁹ Véase Berlin (2005).

³⁰ Célebre es la sentencia de Mill: “Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho.” (Mill, 1991: 51).

³¹ Bhiku Parekh ha analizado a fondo esta ambivalencia (Cfr. Parekh, 2005: 73 y ss).

Contra la “tiranía de la mayoría” y el “despotismo de las costumbres”, Mill invoca una conocida cita de *De la esfera y los deberes del Gobierno* de Wilhelm von Humboldt: “El gran principio, el principio dominante, al que conducen los argumentos expuestos en estas páginas, es la importancia esencial y absoluta del desenvolvimiento humano, en su más rica diversidad” (Mill, 2005: 55). El propósito de *Sobre la libertad* no es otro, pues, que garantizar el pleno y libre desarrollo del individuo hasta el máximo de sus capacidades, minimizando la coacción que legítimamente pueda ejercer el Estado, sea ésta la coacción política o la censura moral. El principio formal queda establecido de forma negativa: la única intromisión permitida en la libertad del ciudadano en la persecución y realización de sus fines se justifica en base al daño a terceros. Al Estado compete castigar o reparar daños resultantes de las acciones irresponsables, pero sólo el individuo es responsable del diseño y consecuencias para sí mismo de su plan de vida³². Los dos polos, individuo y Estado, no se encuentran en perfecto equilibrio: el peso de la argumentación recae en el fomento de la creatividad personal para “iniciar nuevas prácticas, dando ejemplo de una conducta más esclarecida, de un mejor gusto y sentido en la vida humana” (Mill, 2005: 138). Mill aporta dos tipos de razones para justificar su principio, a los que nos referiremos como: (1) la falibilidad de la razón humana en juicios de conocimiento y acción; (2) la necesidad de genios morales como motor de progreso de la sociedad. En realidad estos dos argumentos están íntimamente conectados.

La justificación del principio formal que regula la relación entre Estado e individuo procede por fases que van de la libertad de opinión y prensa a la libertad de acción, y finalmente se concreta en un conjunto de aplicaciones. El argumento de la falibilidad de la razón humana se encuentra en la discusión sobre la libertad de opinión y de prensa y su función es prevenir al Estado de interferir en la vida individual erigiéndose como instancia moral y juez de las buenas costumbres. Mill sostiene la inevitable parcialidad de todos los juicios y los opiniones como revulsivo al forzado silencio al que se ven condenados modos de vida minoritarios o marginales. Por un lado, Mill cree que ninguna opinión, aun siendo ostentada por una amplia mayoría, puede representar *toda* la verdad sobre cualquier asunto, consecuentemente “sólo por la colisión de opiniones adversas tiene alguna posibilidad de ser reconocida la verdad

³² Cfr. Mill, 2005: 68.

entera” (Mill, 2005: 122). Por otro lado, aunque una teoría pudiera aportar la verdad completa sobre ese asunto, tiene el deber de seguir siendo refrendada frente otras teorías rivales, puesto que una opinión que no es validada puede acabar convirtiéndose en un prejuicio perdiendo su efecto sobre el carácter, la conducta y el corazón. Las verdades, si han de ostentar una función orientadora en el proyecto de vida del individuo, deben ser asentadas tras un examen crítico y experimentadas en la propia piel. Los prejuicios que se siguen a ciegas empobrecen la vida humana. Esta necesidad de examen continuo de las propias visiones y creencias morales era una convicción tan arraigada en Mill que, según Berlin: “declaró que si no hubiera verdaderos disidentes tendríamos la obligación de inventar argumentos contra nosotros mismos, con el fin de mantenernos en perfectas condiciones intelectuales.” (Berlin, 2005: 30).

La confrontación de opiniones es llevada a tal extremo que Mill parece depositar toda su confianza en el progreso moral de la sociedad en la existencia de personalidades excepcionales, “genios morales” capaces de ir a contracorriente y romper con las inercias sociales. El deber del Estado es proporcionar las “condiciones de cultivo” de este tipo de personalidades mejor dotadas para realizar experimentos y abrir nuevas vías. En el fondo se escucha un cierto pesimismo cultural: esas figuras no abundan, sólo de vez en cuando la Historia nos ha regalado con innovadores morales como Sócrates o Jesús de Nazaret. Mill se lamenta: “El mayor peligro de nuestro tiempo se muestra bien en el escaso número de personas que se deciden a ser excéntricas.” (Mill, 2005: 142). No es difícil sospechar de Mill un exclusivo esnobismo moral: sus modelos de conducta son la excepción y no la regla, quizás escondan un mal disimulado desdén hacia lo común de los mortales. Además, personalidades como las de Jesús o Sócrates ejemplifican bellos, sublimes ideales, pero esas vidas fueron tan hermosas como atravesadas de sufrimiento³³. Una vida que no es sometida a examen no merece ser vivida, pero, ¿debe una vida examinada acarrear tanto dolor y un cruel destino?

El punto fuerte de Mill en *On Liberty* podría ser esa vehemente defensa de la irreducible particularidad y ese ser único de la vida humana que cada individuo encarna, así como una sana competencia entre modos de vida en la búsqueda sin término de la excelencia y de la verdad. Según Parekh, esa defensa y ese respeto a lo único peculiar se

³³ “Mill fue, durante toda su vida, el defensor de los herejes, de los apóstatas y los blasfemos, de la libertad y la piedad.” (Berlin, 2005: 16).

traslada, en gran medida, a las sociedades³⁴. Sin embargo, el elogio de la diversidad y el individualismo están tan ligados en Mill, que esa apariencia se desmorona tan pronto el principio se aplica y se trata de discutir el colonialismo o la calidad moral de las culturas tradicionales conquistadas. Entonces Mill tiene problemas para reconocer el potencial creativo de las culturas no individualistas y su liberalismo deviene “missionary, ethnocentric and narrow, dismissing non-liberal ways of life and thought as primitive and in need of the liberal civilising mission.”³⁵ [“misionario, etnocéntrico y estrecho, desechando todas las formas de vida y pensamiento no liberales por primitivas y como necesitadas de la misión civilizatoria liberal”].

Isaiah Berlin retorna la pluralidad de fines humanos avanzada por Mill, pero dedica muchas páginas al “pluralismo cultural”, en tanto que no sólo los individuos sino también las culturas muestran formas alternativas de definir y perseguir ideales de felicidad: ésa es la lección que la historia de la Humanidad pone a nuestra disposición. Los hombres se han propuesto fines distintos, incluso incompatibles entre sí, ése es un hecho observable. La diferencia estriba en *cómo* las distintas doctrinas lo racionalizan y esa misma diferencia marca la línea divisoria entre hombres civilizados y bárbaros. La primera posibilidad es el monismo moral, que atribuye dependiendo de la versión esa incompatibilidad a la estupidez o al atraso de los pueblos. El monismo, dirá Berlin (a veces lo llamará “universalismo”, entre otros epítetos equivalentes) presenta evidentes ventajas, como la de proporcionar satisfacción tanto al intelecto como a las emociones³⁶. Pero la fuente de esa satisfacción es la quimera de que el mundo humano podrá parecerse en el futuro a la vida en el Edén, donde todos los seres racionales concuerdan en sus fines y no es menester ciencia política ninguna³⁷. Las utopías siempre tuvieron un gran poder movilizador, lo que en sí no es malo, pero el escarmentado siglo XX no puede seguir alimentándose del ideal platónico, revivido en las ideologías que tantos desastres humanos han causado. Para Berlin, quizás los bárbaros más peligrosos sean los dogmáticos, pues “son víctimas de formas de miopía autoprovocada, de anteojeras que pueden proporcionar satisfacción pero no una comprensión de lo que es ser humano.” (Berlin, 1992: 32). Contra el monismo, los padres del pluralismo cultural Vico y Herder, sí pudieron ofrecernos herramientas adecuadas para la comprensión de

³⁴ Cfr. Parekh, 2005: 77 y ss.

³⁵ Parekh en “Superior People”, citado según Tyler, 2006: 167.

³⁶ Cfr. Berlin, 1997: 241.

³⁷ Cfr. Berlin, 1997: 191.

la diversidad humana. Muchos intérpretes, incluido el mismo Berlin en sus inicios, habían identificado a Vico y Herder con el relativismo cultural. Pero ni Vico ni Herder están justificando en ningún momento el “todo vale”, sino que impondrían límites a la diversidad humana: “Los fines, los principios morales, son muchos. Pero no infinitos: han de estar dentro del horizonte humano.” (Berlin, 1992: 30). Así, aunque los fines y los modos de vida difieran, Berlin postula un horizonte humano, por el cual no estaríamos “encapsulados” en nuestra cultura (y eso es lo que distinguiría la filosofía de la cultura de Vico de la de Spengler o Westernack), y podríamos, a partir de un esfuerzo de la imaginación, entender a otros sin compartir necesariamente sus valores³⁸. El pluralista, más abierto y receptivo a lo humano, horizonte en el que él mismo está situado, entiende que un mundo humano no tiene nada de idílico, que la vida humana está condenada a desarrollarse a partir de elecciones, elecciones impuestas por conflictos inevitables, y que todos los dilemas comportan pérdidas³⁹. Pero no por ello hay que abandonarse a la desesperanza. Berlin cree que aunque los conflictos nunca puedan ser del todo exorcizados de la vida humana, sí podemos aspirar a suavizar las colisiones entre valores hasta alcanzar un “equilibrio precario”:

Las pretensiones pueden equilibrarse, se puede llegar a compromisos: en situaciones concretas no todas las pretensiones tienen igual fuerza, tanta cuantía de libertad y tanta de igualdad, tanto de aguda condena moral y tanto de comprensión de una determinada situación humana; tanto de aplicación plena de la ley y tanto de la prerrogativa de clemencia; tanto de dar de comer a los hambrientos, de vestir al desnudo, curar al enfermo, cobijar al que no tiene techo. Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas. (Berlin, 1992: 35)

Y todavía siendo conscientes de la precariedad de nuestra situación de partida así como de nuestra situación de llegada, para Berlin la grandeza se demostrará en la firmeza, en el seguir defendiendo nuestros propios principios y creencias. Nuestras convicciones no son absolutas, nuestros principios no son eternos, pero no por ello nos deben ser menos sagrados⁴⁰.

Con estas reflexiones hemos introducido también algunas de las dificultades con las que lidiarán las sucesivas generaciones de pensadores liberales en su intento de racionalizar o acomodar la diversidad humana en sus teorías. Pasaremos a ver la

³⁸ Cfr. Berlin, 1992: 29.

³⁹ Cfr. Berlin, 1997: 239.

⁴⁰ Cfr. Berlin, 1997: 242.

relación del liberalismo con el pluralismo centrando nuestra atención a tres conjuntos de problemas que son recurrentes: el papel de la comunidad de pertenencia y la tradición en la formación de la identidad y de las creencias morales del individuo, la naturaleza de lo político y las competencias del Estado como cuerpo político⁴¹. A nuestro entender, estos conjuntos de problemas reaparecen en las distintas fases del pluralismo político con distintos acentos.

2. 3. Pluralismo político y liberalismo.

El pluralismo como centro de debate en teoría política surge bastante más tarde que la doctrina metafísica pluralista y aunque no hay, aparentemente, una relación directa entre ambas es conocido que William James influyó en algunos de los representantes del pluralismo político. El pluralismo político suele asociarse con la tradición predominante de pensamiento en América, sin embargo la primera “corriente de pensamiento político pluralista”⁴² nace en la Gran Bretaña y tiene cierto protagonismo durante las dos primeras décadas del siglo XX. Los pluralistas políticos británicos parten de una crítica a la teoría política del XVIII y el XIX, cuyo núcleo es una teoría del Estado como fuente de poder y soberanía, centralizado y homogéneo. A la hegemonía política del Estado oponen la vitalidad de las asociaciones humanas espontáneas como factor de organización de la vida social y pretenden limitar la soberanía estatal para distribuir el poder entre los cuerpos voluntarios que conforman el tejido de la sociedad civil⁴³. Es hora, en palabras de Laski, de “release the creative energies of men” (Laski, 1989: 192) [“liberar las energías creativas de los hombres”]. Sólo en el seno de grupos humanos a los que los individuos se adhieren libremente

⁴¹ Véase McClure (1992).

⁴² Tomamos aquí la sugerencia de Paul Hirst de entender el pluralismo político británico más como una corriente de pensamiento que se extendió por Europa que como una escuela, dado que sus tres máximos representantes John Neville Figgis (1866-1919), G. D. H. Cole (1889-1959) y Harold J. Laski (1893-1950) guardaban importantes diferencias entre sí (Hirst, 1989: 4). A esta primera generación de pluralismo político en el Reino Unido, McClure (1992) y Eisenberg (1995) añaden a la norteamericana Mary Parker Follett (1868-1933). Pruebas de la popularidad de la que gozó esta primera generación en Gran Bretaña y en los Estados Unidos de América la encuentra Eisenberg en el hecho que dos prestigiosas revistas científicas le dedican sendos números monográficos: el *Philosophical Review* en 1919 y el *American Political Science* en 1920. Todos ellos estarían fuertemente influidos por las obras de James y Dewey, además de las teorías del desarrollo de la personalidad de Gierke y Maitland (Cfr. Eisenberg, 1995: 62 y ss).

⁴³ Las asociaciones que tienen en mente incluyen, por ejemplo, uniones comerciales o iglesias. Véase Hirst (1989).

pueden éstos desarrollarse plenamente y perseguir con eficacia sus intereses y fines comunes⁴⁴. Los teóricos pluralistas del Estado encontraron resistencia entre los partidarios de lo que ellos llamarían la “teoría monista del Estado” (entre ellos, Hobbes y Bentham). Nos parece ilustrativo contraponer a dos los máximos representantes de ambas corrientes: Harold J. Laski y Carl Schmitt.

Para Laski, el Estado de la teoría monista, como estructura jerárquica que concentra todo el poder, es administrativamente inviable y éticamente inadecuado⁴⁵. La concentración de poder en el Estado absoluto deja a los súbditos a la merced de los abusos y blindo al Estado, que puede ejercer el poder con total impunidad. La teoría pluralista afirma que ningún Estado puede reclamar lealtad incondicional para sí: su autoridad debe descansar en la libre decisión de los individuos. Al contrario que Carl Schmitt, quien en *Der Begriff des Politischen* (1927) ve en el pluralismo político el máximo síntoma de decadencia del Estado. Para Schmitt, el Estado no es una asociación más, sino la asociación política *por excelencia*, de ahí que sea la única que pueda pedir para sí lealtad incondicionada y deba concentrar todo el poder. La lucha de partidos en la persecución de sus propios intereses constituye el mayor impedimento para la formación de una voluntad de Estado, condición necesaria para cualquier Estado que quiera preservar su supervivencia. El poder, si se divide, se erosiona por las presiones de los grupos. Según Schmitt, el pluralismo de la teoría pluralista del Estado

consiste en negar la unidad soberana del Estado, esto es, la unidad política, y poner una y otra vez de relieve que cada individuo particular desarrolla su vida en el marco de numerosas vinculaciones y asociaciones sociales: es miembro de una comunidad religiosa, de una nación, de un sindicato, de una familia, de un club deportivo y de muchas otras ‘asociaciones’, que lo determinan en cada caso con intensidad variable y lo vinculan a una ‘pluralidad de obligaciones y lealtades’, sin que sepa decir de alguna de estas asociaciones que es la incondicionalmente decisiva y soberana. (Schmitt, 1998: 70)

Esta dispersión de “obligaciones y lealtades” entre grupúsculos y asociaciones significa la desintegración del poder que corresponde al Estado como único cuerpo político. Esta convicción de Schmitt se entiende con el trasfondo de su concepto de lo político: la relación amigo-enemigo. La fragilidad interna de un Estado despierta el apetito del enemigo externo, siempre dispuesto a pasar de la animadversión al ataque,

⁴⁴ Véase Cole (1989).

⁴⁵ Cfr. Laski, 1989: 188.

de la hostilidad latente y silenciosa a la empresa real de la destrucción física del contrario. La guerra o la posibilidad de ella es la única ley que rige las relaciones internacionales a partir de los cuales los Estados afianzan alianzas o escogen a sus potenciales oponentes bélicos. Pero si el pluralismo es perjudicial para la política interior es, en cambio, el “estado natural” de la política exterior. Donde hay un Estado dispuesto a elegir amigos o enemigos habrá otros con la misma disposición.

Del rasgo conceptual de lo político deriva el pluralismo en el mundo de los Estados. La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y con ella la existencia simultánea de otras unidades políticas. De ahí que, mientras haya sobre la tierra un Estado, habrá también otros y no puede haber un “Estado” mundial que abarque toda la tierra y a toda la humanidad. El mundo político es un *pluriverso*⁴⁶, no un universo. (Schmitt, 1998: 82-83)

La esencia de lo político sirve en Schmitt tanto para exorcizar el pluralismo dentro del Estado, como para adoptar el pluralismo como descripción de la política exterior y en base a él negar la posibilidad de un Estado mundial o de una federación mundial de Estados. Mientras exista lo político sobre la Tierra deberá haber Estados, en plural. En el programa del pluralismo político británico se encuentra también el federalismo al que Schmitt se opone, tanto como al liberalismo individualista con el que emparenta a los pluralistas británicos⁴⁷.

Tras las dos grandes guerras que sacudieron el mundo en el siglo XX, el pluralismo fue gozando cada vez de más buena prensa. Las catástrofes humanas causadas por los regímenes totalitarios de todo signo pusieron de manifiesto los peligros inherentes a las ideologías con vocación absolutista. Se fue imponiendo más y más el modelo de pluralismo social y político americano como ideal de ordenación política. Como apunta Kirstie McClure, pluralismo y democracia han devenido elementos centrales de la cultura política dominante, sobre todo en Estados Unidos, y extendiéndose de ahí a la mayoría de las democracias occidentales⁴⁸. Avigail I. Eisenberg añade: el pluralismo no es sólo tolerado sino que es percibido como “el

⁴⁶ La cursiva es mía. Nótese la coincidencia del término con el título de la obra póstuma de Benjamin Paul Blood. No tenemos por el momento referencias de que Schmitt conociera esa obra. Sería interesante poder establecer cómo llegó Schmitt a él, o si “pluriverso” llegó a ser una acepción corriente en los ámbitos en los que Schmitt se movía.

⁴⁷ Hirst, en cambio, sostiene que el pluralismo político británico se opone tanto al individualismo extremo del libre mercado como a la definición monolítica utilitarista de los fines últimos del hombre (Cfr. Hirst, 1989: 16-17).

⁴⁸ Cfr. McClure, 1991: 113.

auténtico pulso vital de una política saludable”⁴⁹. El pluralismo deviene la teoría política predominante en las sociedades industriales modernas, cuya cultura política contempla un sistema de competición de partidos. Parece haber un consenso extendido entre los politólogos que una variante u otra de pluralismo es deseable como filosofía pública y que además es útil como modelo de descripción de los procesos políticos⁵⁰. Es en América en las décadas de los cincuenta y de los sesenta donde renace la teoría del pluralismo político de la mano de una escuela de científicos sociales, los más conocidos de los cuales son David Truman, Arthur Bentley y Robert Dahl. Al pluralismo americano de la posguerra, se le conoce por otras denominaciones como “empirical democratic theory”⁵¹ o “conventional pluralist theory”⁵², pero fue popularizado bajo la denominación “Interest-Group Liberalism”. El movimiento se inspiró en Tocqueville, en William James y en los pluralistas británicos⁵³. Como en el caso de los británicos surge como reacción a las teorías políticas en boga⁵⁴, sobre todo contra Schumpeter. Pero a diferencia de los británicos, la primera pretensión de los pluralistas americanos no es normativa, sino descriptiva. El interés primario de esta teoría es el de conocer el impacto de las facciones en el seno de las democracias occidentales. Un estudio de la distribución del poder entre los diversos grupos de intereses llega a la conclusión que el poder no está organizado equitativamente, sino que algunos grupos tienen más dificultades para acceder a él. En la demanda de reconocimiento de los intereses los grupos se encuentran en competición entre ellos, en negociación con los concurrentes y con el Estado, que actúa de mediador en los conflictos de intereses. El Estado no concentra todo el poder: los procesos de decisión en asuntos que conciernen la vida pública están repartidos entre instituciones públicas y asociaciones privadas⁵⁵. Los

⁴⁹ Cfr. Eisenberg, 1995: 2.

⁵⁰ Cfr. Connolly, 1969: 4.

⁵¹ Véase Held (1987).

⁵² Véase Connolly (1969).

⁵³ Aunque el pluralismo político británico y el americano presentan notables diferencias, tienen muchos puntos en común. Parece haber habido algún tipo de influencia más o menos directa, pues Robert Dahl estudió con Francis Coker, quien había recibido las lecciones que impartió Laski en Yale en el año académico 1936-37 (Cfr. Eisenberg, 2006: 67). Según Hirst una relación analítica posible sería la siguiente: el desarrollo del pluralismo antagonista americano está propiciado por el tipo de Estado que está proponiendo del criticismo pluralista británico (Cfr. Hirst, 1989: 4).

⁵⁴ Según Connolly, la teoría pluralista convencional se desarrolla en contra de una mixtura variada de ordenaciones autoritarias, totalitarias y pluralistas de otras sociedades. (Cfr. Connolly, 1969: 22).

⁵⁵ Al respecto, Connolly distingue entre dos tipos de interpretación pluralista: el Arena-Pluralism y el Umpire-Pluralism. El Arena-Pluralism estaría en su mayoría formado por científicos políticos que piensan que el gobierno es la arena donde los conflictos entre los grupos son llevados a debate y posteriormente resueltos. Paradigmático de esta posición es *A Preface to Democratic Theory* (1956) de Robert Dahl. Mientras, el Umpire-Pluralism está integrado básicamente por economistas y sociólogos que se fijan en la implicación en los procesos de balance de las asociaciones sociales (sobre todo a las corporaciones y a las

pluralistas verían tanto en esa desigual situación de distribución del poder como en la división existente en la sociedad una salvaguarda de la democracia. Las elecciones harían visibles las tensiones existentes y prevendrían de la “tiranía de la mayoría” de la que alertan John Stuart Mill y Tocqueville, por ejemplo. Una sociedad democrática se beneficia del pluralismo porque las asociaciones funcionan como factor de cohesión y median la implicación política de los miembros de una sociedad, generando las lealtades necesarias para mantener un régimen estable con el mínimo de coacción.

Los Interest-Group Liberalists llegan también a la conclusión que la estabilidad social puede garantizarse mejor con un sistema por el que la política pública refleja el balance de poder entre los grupos que conforman la sociedad⁵⁶. La imposibilidad de imponer una sola voluntad a través de los canales políticos establecidos de toma de decisiones obliga a los grupos a negociar y a buscar consensos provisionales, que actuarían como una especie de equilibradores de fuerzas puntuales, como mecanismos de “check and balance”⁵⁷. El consenso es el auténtico corazón de la teoría del pluralismo político. Para Robert Dahl, sin el consenso subyacente ya existente entre amplias capas de miembros políticamente activos de la sociedad, una democracia no sobreviviría a las incesantes irritaciones y frustraciones provocadas por elecciones y competición entre partidos⁵⁸. El mantenimiento de la paz social involucra un amplio consenso en la sociedad civil en lo concerniente al interés público común y la necesidad de establecer acuerdos coyunturales acerca de los medios y concreciones de ese interés. Desde la perspectiva pluralista: como más extenso sea cualquier consenso, más segura

fuerzas de trabajo) y relegan al gobierno al papel de garante de las reglas de juego y de corrección de los desequilibrios dados. De esta interpretación sería un buen ejemplo *Power without Property* (1959) de Adolf Berle (Cfr. Connolly, 1969: 8 y ss).

⁵⁶ Cfr. Connolly, 1969: 4.

⁵⁷ Cfr. Eisenberg, 1995: 142 y ss. Eisenberg piensa que los pluralistas, y en particular Dahl, tienen en este punto un gran éxito como teoría descriptiva a la hora de explicar como funciona *de facto* la política americana, al menos en qué tres puntos la política americana es pluralista: (1) que la distribución pluralista del poder se sigue del pluralismo social; (2) que la maquinaria institucional y organizativa de los Estados Unidos está diseñada para proteger y perpetuar ese pluralismo; (3) que cuando el pluralismo es suficientemente amplio garantiza que ninguna mayoría o minoría dominará la sociedad durante demasiado tiempo. En el primer punto Eisenberg encontraría la oposición de Lowi (1969), que de forma reveladora dedica un epígrafe al tópico “Interest-Group Liberalism and How to Survive It”. Lowi asume el pluralismo social de la realidad americana, pero le parece erróneo asumir que el pluralismo *social*, que es un hecho innegable de la realidad norteamericana, produzca pluralismo *político* (Cfr. Lowi, 1969: 115).

⁵⁸ Cfr. Connolly, 1969: 10.

es la democracia⁵⁹. Consenso y unas sólidas normas constitucionales serían la suma necesaria para espantar el fantasma fascista.

Los pluralistas americanos recibieron airadas críticas en su momento. Connolly a finales de los sesenta sospecha que la interpretación convencional del pluralismo como teoría empírica descansa en presupuestos precarios y a menudo no reconocidos; como teoría normativa, proyecta ideales empobrecedores; como ideología fomenta la autocomplacencia cuando son necesarias reevaluaciones creativas⁶⁰. El principal problema de la teoría, según David Held, residiría en el deslizamiento encubierto desde una teoría descriptiva del funcionamiento de los procesos políticos en democracia al esbozo de una teoría normativa de la democracia. Dicho de otro modo más sencillo: los pluralistas confunden el estado de cosas existente con el estado de cosas deseable en una democracia. Sobre todo desde el marxismo se acusa al pluralismo de devenir en una “celebración ingenua o casi ideológica de las democracias occidentales”⁶¹. Para Lowi, el pluralismo político se limita a legitimar una estructura previa de privilegios y favorece la creación de otros tantos⁶². Como también señala Held, en ese borrador oculto de teoría política normativa no existe ninguna contribución clara al respecto de cómo podemos enriquecer la vida democrática pública⁶³. La crítica incide en que el pluralismo “descubre” que un número considerable de individuos no participativos y que no están representados en sus intereses por ninguna de las numerosas posibilidades que ofrece el entramado asociativo. La paradoja del pluralismo político es que un resto apático dentro de la población asegura la estabilidad política, pagando el alto precio de una potencial mejora del sistema en su conjunto⁶⁴.

Los pluralistas americanos han evolucionado bastante desde sus posiciones de los años sesenta y han ido introduciendo modificaciones a la teoría, sobre todo en el aspecto normativo, por lo que se habla de un “neopluralismo político” ya en los ochenta. Dahl, por ejemplo, reconoce en *A Preface to Economic Democracy* en 1985⁶⁵

⁵⁹ Cfr. Held, 1987: 194.

⁶⁰ Cfr. Connolly, 1969: vii. El caso de William E. Connolly es bien curioso. En el 1969 coordina un volumen colectivo sobre las paradojas del Interest-Group-Liberalism llamado *The Bias of Pluralism*. Pero en 2005 publica un pequeño opúsculo titulado *Pluralism* en el que él mismo se confiesa pluralista.

⁶¹ Cfr. Held, 1987: 186.

⁶² Cfr. Lowi, 1969: 106 y ss.

⁶³ Cfr. Held, 1987: 197. También Connolly, 1969: 28.

⁶⁴ Cfr. Eisenberg, 1995: 120.

⁶⁵ Cfr. Held, 1987: 201.

que el reto más grande para la democracia proviene de las desigualdades, e insta a los gobiernos a idear mecanismos de corrección que impliquen a la industria y al sector privado. Los pluralistas americanos y sus críticos de la izquierda acabarían convergiendo en muchos puntos en sus desarrollos posteriores, según Held. Sin embargo, la próxima vuelta de tuerca en el pluralismo político que nos interesa se da en los años noventa y a ello dedicaremos el apartado siguiente porque, a nuestro entender, implica un salto cualitativo que recoge elementos de lo que hemos venido tratando aquí, a saber: metafísica, epistemología, ética y política. El pluralismo en la actualidad se ha hecho sobre todo visible en el debate al entorno del liberalismo. Pluralismo y liberalismo se entienden en una relación de tensión que se resuelve principalmente de tres modos⁶⁶: (1) el pluralismo como reacción al agotamiento del liberalismo como teoría política descriptiva y normativa; (2) el pluralismo como un *mérito* del liberalismo; (3) el pluralismo como la redefinición necesaria de la versión clásica del liberalismo⁶⁷.

2.4. El pluralismo en la actualidad, actualidad del pluralismo.

David Held, en su *Models of Democracy* de 1987, señala que tanto los pluralistas Dahl y Truman como sus críticos marxistas analizan la democracia sólo desde la perspectiva de la esfera pública del Estado y las relaciones económicas, descuidando la esfera de las relaciones privadas. El signo de los tiempos ha cambiado: el siglo XXI está siendo, de momento, el siglo que está volviendo a poner lo privado en la agenda de debate de la esfera pública. Nuestras sociedades se encuentran cada vez más con una *pluralización de las formas de vida*, esto es, con la creciente multiplicación de grupos, culturas y subculturas, cada una de las cuales sostiene sus propias convicciones sobre la vida buena. Esas convicciones a menudo entran en conflicto. De algún modo el conflicto ya aparece contemplado en los principios del liberalismo, como por ejemplo, en *On Liberty* de John Stuart Mill, pero se da un cambio cualitativo importante. El conflicto en Mill se produce entre dos frentes muy desiguales: la masa de la opinión

⁶⁶ Ésta es nuestra conclusión provisional a partir de Lowi (1969), Eisenberg (1995), Taylor (2001), Gray (2001), Parekh (2005), Crowder (2004), Bermudo (2003a), Flathmann (2005), Rawls (1996), Habermas y Rawls (1998), MacIntyre (2001).

⁶⁷ Aquí cabría una discusión amplia y crítica sobre cuál es la “versión clásica” del liberalismo como, por ejemplo, la versión representada por Locke, véase Locke (1985). Al respecto remitimos también a Gray (2001), Bermudo (2003b) y Parekh (2005).

común *versus* la voluntad del individuo creativo, la mediocridad generalizada *versus* el genio moral marginado. En esta disputa al individuo excéntrico no le queda prácticamente otra salida que acabar siendo una figura heroica. Además, el principio político formal establecido por Mill es insuficiente para resolver los conflictos potenciales, puesto que se basa en el “perjuicio a terceros”, una noción muy vaga y problemática. Incluso Mill tiene dificultades para definirla y para discriminar qué acciones y efectos de éstas pueden ser sancionadas con pleno cargo de responsabilidad del individuo. Por ejemplo, ¿hay que penalizar al padre alcohólico que dilapida la fortuna familiar en la taberna? Si Mill fuera del todo coherente con ese principio debería estar en condiciones de defender el derecho inalienable para todo individuo de malograr su existencia sin intervenciones externas.

El conflicto entre modos de vida rivales, tal y como se concibe en la filosofía política contemporánea, aparece no entre individuos y la mayoría compacta sino entre comunidades de vida diferenciadas entre sí y cohesionadas desde el punto de vista de sus miembros. La comunidad de vida⁶⁸ vendría a ser el depositario de los ideales comunes y a configurar el horizonte de sentido de sus integrantes por el cual éstos se orientan en el mundo. Las propuestas de solución a los conflictos dados y potenciales entre las comunidades de vida se han venido dando en el seno del liberalismo y en sus críticos. Así describe José Manuel Bermudo el escenario resultante del pluralismo multicultural:

El pluralismo liberal, por tanto, no puede confundirse con el pluralismo multicultural. Aquí no se trata de reconocer la pluralidad de individuos y la bondad de la misma, sino la pluralidad de pueblos o culturas como realidades sustantivas que determinan la subjetividad e identidad individual. Este pluralismo pone en escena nuevos protagonistas. El protagonismo del individuo es desplazado por el de la etnia, como totalidad sustantiva, que impone su límite (su identidad) al individuo y que exige un

⁶⁸ Tomamos el término “comunidad de vida” de Berger y Luckmann (1997), dándole un uso análogo al de los autores. Para Berger y Luckmann las comunidades de vida se caracterizan, a grandes trazos, por un actuar repetitivo y recíproco en relaciones sociales permanentes, presuponiendo un mínimo de “sentido común”. Una “comunidad de vida” coincide, en condiciones normales, con una “comunidad de sentido”, con expectativas de sentido comunes. Las comunidades de vida disponen de un número limitado de mecanismos efectivos a la hora de minimizar las crisis de sentido subjetivas (de individuos concretos) o intersubjetivas (crisis colectivas) así como para reducir las disidencias en el seno de la comunidad. Característico del sentido compartido es, en circunstancias de normalidad, es su ser sobreentendido (su *Selbstverständlichkeit*), de modo que un miembro de la comunidad ni siquiera tiene la necesidad de tematizarlo. La tematización del fondo de sentido compartido por parte de los individuos sólo tiene lugar cuando el sentido colapsa, bien porque perdió su credibilidad, bien porque se ve confrontado con horizontes de sentido alternativos e igualmente atractivos. Éste fenómeno de colapso es, observan los autores, cada vez más frecuente en las sociedades modernas.

nuevo estado, no nacional, no estructurado en el esquema individuos/universal, sino como unidad de identidades colectivas fuertes, objetivamente determinadas. La identidad étnica o cultural no tiene nada que ver con la propia de una asociación ideológica. En el espacio étnico la adscripción, la pertenencia, no se elige, no es voluntaria, no es abierta ni reversible; en rigor, no sólo se impone al individuo como determinación exterior de su yo, la relación propia del liberalismo entre la patria y el individuo, sino como constitutiva del mismo. (Bermudo, 2003c: 171)

Los liberales han intentado conciliar esa pluralidad de formas de vida comunitarias dentro del marco del Estado liberal adaptando para ello ese modelo de Estado a las nuevas circunstancias. En el nuevo modelo de Estado, éste aparece como desprovisto de su “ropaje moral”, de modo que pueda ser aceptado por el máximo número posible de concepciones de la vida buena, ya que sin contenido moral estaría mejor predispuesto a no entrar en contradicción con las convicciones de base de ninguna comunidad particular. Esta es la intención explicitada de la segunda gran obra de John Rawls, *El liberalismo político* (1996). Para ello, Rawls propone separar lo *bueno* (lo que es objeto de disputa en el ámbito de la moralidad) de lo *justo* (lo que, dentro del ámbito de lo político, es susceptible de ser aceptado por todos más allá de los intereses particulares). El “faktum del pluralismo” es lo que obliga a Rawls a reelaborar su teoría de la justicia. Por “faktum” se entiende aquí el hecho ineludible de la pluralidad de concepciones de lo bueno. Ello no implica necesariamente que los liberales no acepten el pluralismo, de hecho, ya en la primera teoría de la justicia de Rawls se contaba con las tensiones internas intrínsecas de un contexto social también dividido, aunque más homogéneo en su conjunto. Veamos, pues, como Rawls explica el papel del pluralismo en su redefinición del liberalismo:

el liberalismo político da como un hecho el pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas, tanto religiosas como no religiosas. No considera ese pluralismo un desastre, sino el resultado natural de las actividades de la razón humana en contextos institucionales perdurablemente. Considerar un desastre el pluralismo razonable es considerar un desastre el ejercicio mismo de la razón en condiciones de libertad. En realidad, el éxito del constitucionalismo liberal tiene que ver con su descubrimiento de una nueva posibilidad social: la posibilidad de una sociedad pluralista razonablemente armoniosa y estable. Antes del triunfo de la pacífica práctica de la tolerancia en sociedades articuladas por instituciones liberales, no podía ni sospecharse esa posibilidad. (Rawls, 1996: 20)

A partir de esta cita se pueden extraer varias conclusiones acerca de cómo el pluralismo es confrontado en la teoría de Rawls. Primero, cuando se habla del “faktum del pluralismo” observamos que hay un juego entre el nivel descriptivo y el nivel

valorativo de la teoría, juego que no se da tan sólo en Rawls sino que es recurrente en el tratamiento del pluralismo en teoría política. Por ejemplo, también John Gray juega con esta dualidad cuando nos dice: “El pluralismo es nuestro destino histórico” (Gray, 2001: 47). Lo que *a priori* cabría desdeñar como confusión conceptual entre hechos y valores, es ya aceptado porque su uso se ha solidificado y establecido en el lenguaje. Hablando con propiedad se debería distinguir entre pluralidad y pluralismo. Pluralidad para referirse en el plano descriptivo a la existencia dentro de un mismo contexto social de más de una comunidad de vida sustentando lo que Rawls más adelante llamará “doctrina comprensiva”. Una formulación más neutra la encontramos, por ejemplo, en Marcil-Lacoste (1992) que haciendo una breve historia del pluralismo da cuenta de como en el siglo XX “pluralismo” ha pasado a designar la mera “coexistencia de creencias en diferentes áreas de la vida social”⁶⁹. “Pluralismo” debería usarse, sin embargo, en sentido estricto sólo en el plano normativo para designar aquella *actitud* que es favorable a la pluralidad. Rawls indica de forma implícita en este pasaje que ante la pluralidad caben, como mínimo, dos actitudes: identificarla con la situación normal en las condiciones de las democracias bien asentadas o considerar la diversidad de opiniones un desastre. Con “pluralismo” se quiere entender en este pasaje, según nuestra interpretación, tanto el *faktum* de la pluralidad social (lo que se llama a menudo “pluralismo social” siendo éste un término meramente descriptivo), como la percepción por parte de los ciudadanos de esta pluralidad (la actitud de aceptación de esta situación como lo normal, la valoración positiva de la diversidad). Como actitud valorativa, el pluralismo sería lo opuesto a aquella posición que ve la existencia de frentes diferentes dentro de un mismo contexto como algo desastroso o patológico. El discurso de Rawls se articula a partir de la noción “doctrina comprensiva” que, como hemos explicado con anterioridad, refiere a una especie de “horizonte de sentido” por el que los miembros de una comunidad de vida comparten una serie de creencias acerca del mundo, algo así como una cosmovisión que incluye tanto el mundo físico como el mundo moral. Que la razón ejercida en condiciones de libertad democrática dé como fruto concepciones distintas del mundo, dice Rawls, es simplemente lo normal. Se insinúa aquí sin sutilezas la íntima complicidad entre el orden liberal y el pluralismo: la institucionalización de la tolerancia liberal puede atribuirse el mérito del pluralismo. Sin embargo, Rawls limita las opciones de esa pluralidad de doctrinas comprensivas a un

⁶⁹ Cfr. Marcil-Lacoste, 1992: 129.

“pluralismo razonable”: son sólo aceptadas aquellas doctrinas que respetan las instituciones democráticas y se mueven dentro de las reglas de juego. Para ser tenidas en cuenta como interlocutores legítimos las doctrinas comprensivas deben incluir una robusta vocación democrática⁷⁰, sólo éstas son aptas para su propuesta de “consenso entrecruzado” (*overlapping consensus*).

Rawls da el pistoletazo de salida en el debate entre liberales y comunitaristas que ha venido siendo protagonista en filosofía política desde los años noventa, cuyo vasto alcance requeriría un espacio que excede, por el momento, nuestra intención y capacidades. Lo que se juega en este debate entre muchos tópicos es, a nuestro entender, partiendo de la situación de conflicto moral entre comunidades de vida y de sentido, el papel de la comunidad en la formación de la identidad individual y el establecimiento de las creencias de orden moral. El individuo como actor político es el sujeto de derechos; sin embargo, por el lenguaje se conecta a una realidad humana, su entorno social, a quien se debe⁷¹. El individuo tiene derecho a perseguir sus propios fines, pero estos fines detentan su sentido en el trasfondo de la comunidad humana en la que éste se socializa y desarrolla como persona. La tercera generación de pluralistas políticos (como Mouffe, Walzer o Laclau, entre otros) se ocupa principalmente de la redefinición de los derechos, la ciudadanía política y la democracia en el contexto presente⁷².

Los tres pluralismos tienen algo esencial en común: el rechazo a una definición monolítica o totalizante de lo político. Sin embargo, y ahí creemos que McClure (1992) tiene razón, la tercera generación en la que nos encontramos presenta un rasgo específico. Este rasgo específico sería la vertebración entre un pluralismo interpretativo que afecta a la visión del mundo y un pluralismo cultural, tal y como lo expresa Habermas en *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*:

el hecho del pluralismo cultural significa también que el mundo es percibido e interpretado globalmente de formas distintas desde la perspectiva de individuos distintos y grupos distintos (al menos, al principio). Existe una especie de pluralismo interpretativo que afecta a la visión del mundo y a la comprensión de uno mismo, al

⁷⁰ Cfr. Rawls, 1996: 14.

⁷¹ Véase Taylor (2001).

⁷² Véase al respecto las siguientes referencias que no tratan directamente el pluralismo de tercera generación pero sí problemáticas asociadas a él: Leca (1992), Mouffe (1992a y 1992b), McClure (1992), Marcil-Lacoste (1992), Skinner (1992), Walzer (1992), Bermudo (2003a y 2003c), Velasco (2006).

tipo y la relevancia de los valores y los intereses que perciben las personas, cuya historia vital se halla integrada en tradiciones y formas de vida particulares, y es configurada por ellas. (Habermas, 2003a: 22-23)

Habermas nos proporciona una ajustada descripción del escenario en la que el debate del pluralismo tiene lugar y para el que Wittgenstein y Gadamer tendrán algo significativo que aportar. La pluralidad de interpretaciones en la que el mundo se juega no es sólo resultado del inevitable pluralismo social de las sociedades tardomodernas: su equivalente teórico se articula paralelamente en el cambio de paradigma de conocimiento que se anuncia con la irrupción del giro lingüístico-pragmático del siglo XX. La “transformación de la filosofía”, según un conocido título de Karl-Otto Apel, arranca con fuerza en distintos focos del planeta y por ella la unidad trascendental entre mundo, pensamiento y lenguaje va a ser explosionada desde dentro hasta quedarse en sus retales mínimos. Vivimos la era del fin del metarelato de la Modernidad, como dijo Lyotard⁷³. El metarelato postmoderno invita a introducirse en los pequeños relatos arraigados en la insondable pluralidad de juegos de lenguaje.

3. El pluralismo teórico en el contexto del giro lingüístico-pragmático del siglo XX.

Lo que reseñamos como “unidad trascendental entre mundo, pensamiento y lenguaje” puede ser mostrado a partir de una metáfora visual: un triángulo con tres vértices, cuyos lados son las relaciones bidireccionales que se dan entre los distintos extremos. Una relación de identidad entre objeto, idea y palabra puede ser garantizada por un repertorio amplio de sistemas filosóficos monísticos articulados alrededor de un presupuesto fundamental de *realismo semántico* que podría formularse de forma general como sigue: las *ideas* en mi mente se corresponden con un *objeto* de conocimiento que puedo designar inequívocamente con un *nombre*, que no es más que la “traducción” al lenguaje de un *concepto* que ya poseo por la previa adquisición (directa o indirecta) de conocimiento de dicho objeto⁷⁴. Esa imagen no saldrá indemne de los numerosos asaltos a la univocidad de la razón, que se emprenderán casi coetáneamente a su momento álgido en la historia de la filosofía: la Ilustración. Uno de esos asaltos, quizás uno de los

⁷³ Véase Lyotard (1994).

⁷⁴ Esa unidad vendrá garantizada en Kant, señala Habermas, por la apercepción pura del “yo pienso” (Cfr. Habermas, 1990: 164).

más importantes y apasionados, sumará las fuerzas de los representantes del llamado giro lingüístico.

La Ilustración entra en escena según la divisa kantiana de abandonar de una vez por todas la autoculpable minoría de edad, deshacerse de los prejuicios propagados desde el púlpito con el fin de amansar la natural libertad del entendimiento y denunciar a toda aquella metafísica que pretenda ilegítimamente presentarse como ciencia. No obstante, en esencia el lenguaje había sido un tema relegado a un segundo plano en la historia de la filosofía. Salvo notables excepciones, hasta la apoteosis hegeliana del idealismo alemán, se podría afirmar que la conquista del mundo venía dada por el avance del espíritu, no de las palabras. El paradigma de la filosofía de la conciencia, articulado según Habermas, en términos de una teoría del objeto, recibe el golpe de gracia en el movimiento que se inicia con Frege, la lógica y la semántica⁷⁵.

Habermas dibuja de forma ejemplar el cuadro moderno de ruptura metafísica en un breve ensayo titulado “La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”. Unidad y pluralidad, recuerda Habermas, es un tema bajo cuyo signo la metafísica ha estado desde sus orígenes, esforzada en reducir el Todo al Uno⁷⁶. Sin embargo, esa batalla permanece irresuelta y reaparece desarrollándose con elevada intensidad en la segunda mitad del siglo XX. Mientras unos intentan por todos los medios rehabilitar el pensamiento metafísico recurriendo a figuras prekantianas de pensamiento, otros culpan de la crisis de sentido a las modernas filosofía del sujeto y de la historia y

conjurando al plural de las historias y formas de vida frente al singular de la historia universal y del mundo de la vida, la alteridad de los juegos de lenguaje y de los discursos frente a la identidad de lenguaje y diálogo, lo cambiante de los diversos contextos frente a la pretensión de univocidad de los significados. (Habermas, 1990: 155)

De entre estos partidarios de la pluralidad y de la particularidad, Habermas distingue dos ramas principales: el contextualismo (representado por Lyotard y Rorty) y la apología de lo efímero (propagada por Marquard en *Abschied vom Prinzipiellen*). Habermas a penas se detiene en la despedida de las cuestiones de principio, mientras que al primado metafísico de la unidad sobre la pluralidad y al primado contextualista

⁷⁵ Cfr. Habermas, 1990: 55 y ss.

⁷⁶ Cfr. Habermas, 1990: 155.

de la pluralidad sobre la unidad les sospecha una complicidad secreta. En el fondo, la metafísica negativa en que se apoya el contextualismo no hace más que reafirmar aquello que el idealismo metafísico ya había pensado por una vía errónea; tampoco tiene reparos en albergar cierta simpatía hacia un pensamiento de la Unidad en una metafísica renovada. En la opinión de Habermas, la disputa entre Unidad y Totalidad no puede resolverse a favor de la una o la otra. Por otra parte, ese cuadro está incompleto. La constelación sólo puede vislumbrarse con un tercer partido, el enemigo común a ambos: una especie de “humanismo de aquellos que, prosiguiendo la tradición kantiana, tratan de salvar en términos de la filosofía del lenguaje un concepto de razón escéptico y postmetafísico, pero no derrotista.” (Habermas, 1990: 156).

El tercer partido, con el que Habermas identifica a Putnam, presenta un concepto procedimental de razón comunicativa demasiado débil para los pensadores metafísicos, pues abre la puerta no sólo a la contingencia, sino además a una razón ella misma contingentemente surgida. Para los pensadores postmetafísicos contextualistas, una razón así es demasiado fuerte porque en el medio del entendimiento lingüístico los límites de mundos pretendidamente inconmensurables se revelan como siendo permeables. La constelación entera alrededor del problema de la Unidad y la Totalidad comprende, entonces, tres posiciones: el retorno pre-kantiano a la unidad, su reverso contextualista de primado de la pluralidad y el humanismo post-trascendental de la razón comunicativa, que también suscribirá Habermas, y que defiende la tesis de que la unidad de la razón sólo permanece perceptible en la pluralidad de sus voces⁷⁷. Ésa constelación es la propia y específica del paradigma filosófico en que estamos situados. El tema de la pluralidad y la unidad se plantea de forma distinta en los sucesivos paradigmas filosóficos que Habermas trae a colación: el paradigma ontológico, el paradigma mentalista y el paradigma lingüístico.

Habermas propone un recorrido por estos paradigmas a partir de sus figuras representativas: de Platón a Plotino, de Kant a Marx, Hegel y Kierkegaard. El giro lingüístico, cuyas motivaciones exceden el problema de lo Uno y lo Múltiple, se caracteriza como la convicción de que la materialización histórico-cultural del espíritu se representa en el medio del lenguaje⁷⁸. Dos alternativas opuestas cobran vida en

⁷⁷ Cfr. Habermas, 1990: 157.

⁷⁸ Cfr. Habermas, 1990: 175.

cuanto a la relación entre el espíritu y su realización concreta en las lenguas nacionales: por una parte, la gramática lógica que refleja la estructura profunda del mundo más allá de sus expresiones; por otra, la descomposición caleidoiscópica de la razón en sus inconmensurables manifestaciones concretas en los contextos de vida. El juego se da entre un objetivismo que se aferra a una representación unívoca de la realidad en el lenguaje y un contextualismo relativista que pierde el contacto con la realidad por el lenguaje. O como Goodman resume el motivo central de la obra de Cassirer: “Innumerables mundos, creados de la nada mediante el uso de símbolos” (Goodman, 1990: 17). Pero en esa lucha, ambas parecen anularse mutuamente: cuanto más discurso, más diferencia y contradicción; cuanto más pluralización de formas de vida, más individualización; cuanto más abstracto el consenso, más los disensos.

Frente esa dialéctica insoluble, Habermas recupera el sentido de un moderno humanismo anclado en la intersubjetividad que posibilitara un entendimiento no coercitivo entre individuos, la promesa de relaciones simétricas de libre reconocimiento recíproco. Su apuesta por el humanismo, que se reconoce históricamente situada, puede ser anulada por el desaliento o abandonada, pero se compromete a atender las ambivalencias y responsabilidades que salen al paso en espacios de acción cada día más estrechos⁷⁹. En el medio del lenguaje, se hace valer “una unidad débil, transitoria de la razón, que no cae víctima de la maldición idealista de una universalidad que triunfa sobre lo particular y lo individual.” (Habermas, 1990: 158).

No es nuestra pretensión decidir, por ahora, de qué lado cae la balanza en la constelación marcada por Habermas: más bien nos interesa su reconstrucción porque introduce de forma altamente ilustrativa los contornos del debate en torno al pluralismo de la razón que se da en la época del paradigma lingüístico. Ese debate viene propiciado por el agotamiento del paradigma mentalista: el unívoco sentido garantizado por la identidad entre lo real y lo ideal viene desintegrándose por la aparición de un tercero en discordia, lo material-lingüístico, que los aúna y a la vez separa por el carácter metafórico del lenguaje. La desmembración del sentido es algo que los sociólogos Peter Berger y Thomas Luckmann atribuyen a la Modernidad. Las sociedades modernas presentan una novedad respecto a sociedades arcaicas o premodernas: los mecanismos

⁷⁹ Cfr. Habermas, 1990: 187.

de producción de sentido se han diversificado de tal modo que los proveedores de sentido obedecen a una especie de ley de oferta y demanda⁸⁰. El diagnóstico de MacIntyre no distará en exceso de esto. Para estos analistas, el pluralismo es algo sintomático, un fenómeno que ha calado profundamente en la sociedad moderna. Como tal, el pluralismo no tiene una definición sustantiva: es entendido como dispersión de fuentes de legitimación moral, como “abdicación ontológica”⁸¹ o como estado de naturaleza que la teoría política tiene que domesticar. En lo sucesivo reproduciremos algunas definiciones y críticas contemporáneas al pluralismo para pasar a enunciar las tesis del pluralismo que han de guiar nuestra investigación.

3. 1. El pluralismo y sus críticos.

A pesar de su presencia en el debate acerca de la razón, el pluralismo como filosofía no es con la frecuencia que podría deducirse de lo dicho, el programa filosófico de una corriente homogénea de pensamiento. Aportaremos sólo algunas notas a título informativo de las problemáticas abiertas del pluralismo en notables contribuciones recientes. Dividiremos estos conjuntos de problemas en unos pocos epígrafes e iremos refiriendo también algunas críticas relevantes con las que el pluralismo debe lidiar. Este pequeño esbozo ha de hacer las veces de una recreación del “estado de la cuestión”. En él abordaremos problemáticas asociadas al pluralismo que ya se han mencionado con anterioridad en el recorrido histórico trazado y que reaparecerán directa o indirectamente en el tratamiento del pluralismo que abordaremos por separado en Wittgenstein y Gadamer.

3.2. El pluralismo, a vueltas con la verdad.

El monismo y el universalismo se sustentan en una teoría de la verdad que el pluralismo erosiona⁸². Hay múltiples maneras de articular un proyecto metafísico fundacionalista: lo esencial es que la verdad sea *una y reconocible* por todos los agentes

⁸⁰ Cfr. Berger y Luckmann, 1997: 40. Al respecto, véase Pla (2003).

⁸¹ Tal es el epíteto que emplea Marcil-Lacoste para designar el tono de la crítica a la metafísica pluralista de Rudolph Hermann Lotze (Cfr. Marcil-Lacoste, 1992: 129).

⁸² Véase Sandkühler (1996).

racionales competentes. El pluralismo, en cambio, adoptará alternativamente medidas de corrección o destrucción de la pretensión única basadas en el supuesto metafísico-antropológico de la finitud humana, su situación histórica y la falibilidad de la razón⁸³. La ecuación podría formularse como sigue: monismo, espíritu absoluto e infalibilidad de la razón van juntos; se le oponen pluralismo, finitud de la experiencia humana del mundo y consecuentemente, falibilidad de la razón y búsqueda sin término de la verdad. La concepción metafísica tradicional de la verdad como *adecuación* queda afectada al quedar desprovisto el espíritu humano de una confrontación no mediada con el objeto desnudo o con la realidad. El pluralista, sin embargo, dirá Goodman, no es un anticientífico. Lo que no acepta es la reducción de todas las versiones del mundo a una sola: la de la ciencia⁸⁴. Según John Kekes, los pluralistas son *realistas* acerca de los hechos, lo que reivindican es la variedad de significaciones que podemos atorgar a los hechos⁸⁵.

El mantenimiento de un realismo moderado hacia los hechos implica que el pluralista tampoco pueda abrazar una teoría *coherentista* de la verdad o una teoría de la verdad como *conveniencia* o *utilidad*. Los criterios de decisión de la verdad o falsedad de una teoría científica son relativos al marco de referencia, al plexo de descripciones sobre el mundo en que el fenómeno está inserto y, en este sentido, el conocimiento de los hechos supone el conocimiento de las teorías, valores e interpretaciones que están involucrados en el conocimiento de los hechos y viceversa⁸⁶. Pero no se trata de un *holismo epistemológico* sin fisuras. El progreso del conocimiento no es lineal y el pluralista ha de revisar sus juicios de conocimiento aplicando, como mínimo, dos mecanismos de corrección: (1) el comercio con el mundo y (2) la rivalidad con otros marcos interpretativos. Por ello, sugerirá Putnam inspirándose en William James, la verdad es el resultado de una confrontación racional prolongada. Esta confrontación racional se da dentro de nuestra tradición, pero no puede desarrollarse desde infiernos solipsistas individuales. Más bien ha de tomar la forma de un diálogo auténticamente humano sobre el concepto de racionalidad al que estamos invitados a entrar; un diálogo, añade Putnam: “que combine la colectividad con la responsabilidad individual” (Putnam, 1999: 213).

⁸³ Véase Arregui (2004).

⁸⁴ Cfr. Goodman, 1988: 21-22.

⁸⁵ Cfr. Kekes, 2000: 75.

⁸⁶ Véase Putnam (1999).

Como tal, pues, el pluralismo no presenta una concepción de la verdad, sino que sostiene la inevitable *pluralidad de la verdad* y su incardinación en juegos de lenguaje. Según Gajo Petrovic, desde el punto de vista lógico, la pluralidad de la verdad puede formularse en más de un sentido⁸⁷: (a) existe más de una proposición verdadera, en el sentido (si entendemos a Petrovic⁸⁸) de que existe la posibilidad de que varias proposiciones lógicamente independientes sean verdaderas al mismo tiempo sin contradecirse; (b) algunas proposiciones verdaderas son lógicamente independientes entre sí de modo que no pueden ser deducidas de otras proposiciones verdaderas, posibilitando que haya más de un sistema de proposiciones verdaderas; (c) hay más de un tipo de proposición verdadera⁸⁹; (d) hay diferentes grados de verdad⁹⁰; (e) la verdad proposicional no es el único tipo de verdad. Mientras (a) y (b) son triviales; (c) nos complica en exceso porque implica postular que hay más de dos valores lógicos de verdad. En cambio, (d) remite a una gradación dentro de la verdad desde la no-contradicción, a la correspondencia y a la certeza razonable y (e) apuntan a los límites de la lógica como garante racional de la verdad admitiendo verdades no-proposicionales; por ejemplo, verdades que no fueran establecidas por su relación con los hechos pero que tuvieran una función específica dentro de un sistema o verdades ajenas al dominio de la ciencia. El pluralista, según Petrovic, se sentirá inclinado a explorar estos dos últimos casos.

Con esto se conecta también una cuestión relativa al *método*. En el paradigma moderno de conocimiento, el ideal metódico guía la conquista del mundo: el establecimiento del método corre parejo a la posibilidad de llegar a la verdad completa sobre el mundo que reflejan nuestras representaciones. El pluralista, no comprometido con ninguna concepción de verdad en particular, e interesado en rescatar las verdades parciales procedentes de la aplicación discreta de métodos adecuados a cada problema en especial, se esforzará por evitar la unilateralidad en la adopción de métodos. El

⁸⁷ Cfr. Petrovic, 1989: 226 y ss.

⁸⁸ Petrovic no especifica en qué sentido la pluralidad de la verdad tiene que ver con el hecho que exista más de una proposición que sea verdadera. Esta aserción le parece tan trivial que no se detiene en ella. Inferimos que el caso coincide con la especificación que proponemos.

⁸⁹ Añadiendo tipos de proposiciones que no son ni a priori, ni analíticas, ni proposiciones sobre hechos. Cuántos tipos serían admisibles aquí, abre una larga discusión en la que Petrovic no se detiene ni tampoco nosotros, por el momento.

⁹⁰ Petrovic piensa en los grados de verdad que se dan de proposiciones atómicas a proposiciones complejas o analizables, cuya verdad depende de las primeras.

método dejará de encarnar la cumbre del conocimiento: se recurrirá a *métodos* como se echa mano de herramientas. El nexo insoluble entre *verdad* y *método* se torna quebradizo: puesto que nos las tenemos con distintos grados y tipos de verdad, también los procedimientos de comprobación, justificación y legitimación se diversifican. Sostendremos la profunda conexión entre la *pluralidad de la verdad* y el *pluralismo metodológico*.

A partir de esto puede darse otro paso, que es consecuencia de la pluralidad de verdades, métodos, teorías y versiones del mundo. Siendo el espíritu humano finito, situado en la historia e incardinado en interpretaciones; nos encontramos conviviendo con distintas versiones del mundo. Putnam aprecia un “pluralismo incipiente” en Kant que se mantiene hasta Rorty⁹¹. Hay, como mínimo dos imágenes del mundo: una imagen científica y una imagen moral del mundo. Y a ellas se podría incluso añadir una imagen religiosa, del tipo que se propone en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Las imágenes del mundo pueden convivir, podemos desplazarnos por ellas como nos desplazamos a otras perspectivas, y complementarse entre ellas cuando por separado son insuficientes⁹². Pero también puede darse, como sugiere Goodman, que estén en conflicto y que los mundos necesiten de ese conflicto para subsistir⁹³.

3.3. Pluralismo axiológico, inconmensurabilidad y virtudes pluralistas.

En la entrada “Pluralismus” preparada por Jörg Sandkühler, el pluralismo en filosofía tiene, alternativamente, una función *descriptiva*, una función *comparativa* y una función *normativa*⁹⁴. Dicho de otro modo: el pluralismo puede presentarse como la mera constatación de pluralidad de teorías y atribución de significación acerca de los mismos hechos; como la necesidad de medirse las teorías o valoraciones rivales sobre los hechos entre sí; o como posibilidad de armonizar y preservar esa pluralidad preexistente. Por otra parte, el pluralismo como teoría filosófica, se ha dividido principalmente en una vertiente *teórica*, en la que cabrían pluralismo ontológico, epistemológico y metodológico; y una vertiente *práctica*, construida sobre la primera,

⁹¹ Véase Putnam (1999).

⁹² Cfr. Goodman, 1988: 42.

⁹³ Cfr. Goodman, 1988: 162.

⁹⁴ Cfr. Sandkühler, 1996: 24.

de pluralismo político y moral⁹⁵. Es la opinión de Sandkühler que el pluralismo *práctico* se sustenta en un fundamento teórico⁹⁶: la apología de la pluralidad de los modos de vida no encuentra su espacio en una metafísica y teoría del conocimiento que emana de la inquebrantable unidad de lo bello, lo bueno y lo verdadero, cuya contemplación esté reservada al rey filósofo.

Esto también funciona en el camino inverso: hemos visto como ya James comparaba la vida en el universo con una república federal de astros. El pluralismo teórico no conduce necesariamente al pluralismo en materia de moralidad ni tampoco a una preferencia por un determinado sistema político. Sin embargo, sí predispone: siendo el pluralismo lo contrario de la cerrazón dogmática o de la instalación egocéntrica en la propia opción ética. Los defensores del pluralismo a menudo sacan a colación el repertorio de virtudes y la apertura dialogante hacia lo diferente como su mayor baza. Por ejemplo, William E. Connolly, quien escribe un pequeño tratado sobre pluralismo y relata como su vocación nació de haber escuchado durante su infancia los discursos de un sindicalista amigo de su padre, Charlie Shin, que sufrió la caza de brujas de McCarthy. Connolly caracteriza a Shin como “marxista por convicción y pluralista por disposición”⁹⁷. Estos términos juntos pueden resultar, a primera vista, incompatibles. Defender el marxismo con y por convicción significa defender su verdad, competencia, su carácter normativo y vinculante: en cuanto propuesta teórica ha de ser más capaz que las otras disponibles de describir las contradicciones de la economía capitalista y las desigualdades de los más desfavorecidos por el sistema; por tanto, ha de estar en condiciones de diseñar las consecuentes medidas de superación de esas contradicciones y el programa político asociado a la teoría ha de ser vinculante en su desarrollo y consecución. Por otra parte, ser pluralista por disposición conlleva el integrar, como mínimo en los márgenes de una teoría (que se presenta a sí misma como carente de márgenes), descripciones regionales oportunas provenientes de otras teorías, así como incluir en su agenda política procedimientos previamente no contemplados, cuya legitimación posiblemente colisione con los mecanismos de legitimación que caben dentro de la dimensión normativa de la propia teoría. Connolly pretende entender esta aparente incompatibilidad como una “orientación bicameral”, que consiste en: (1) un

⁹⁵ Véase también Kekes (2000).

⁹⁶ Cfr. Sandkühler, 1996: 32.

⁹⁷ Cfr. Connolly, 2005: 1.

compromiso con la fe existencial, doctrina o ideología que hemos adoptado como propia y (2) una receptividad respecto a los compromisos adoptados por otros. La fe existencial tiende a una adhesión dogmática, mientras que la receptividad requiere un trabajo vigilante del sujeto para relajar lo suficiente esa adhesión y posibilitar así la apertura a otras convicciones. Es un trabajo que no tiene conclusión, concede Connolly, dado que mientras seamos humanos habrá una fe existencial que se sentirá tentada a anatemizar lo diferente, pues lo diferente es un desafío a nuestras certezas. La orientación bicameral, pues, requiere compromiso y fidelidad a sí mismo sumados a esfuerzo y tolerancia a la incertidumbre. Por ello, es habitual que el pluralismo sea tachado de *esnobismo moral*: algo que le queda muy bien defender a la élite académica. En su contra, se arguye que “la gente corriente no tolerará tanta ambigüedad”⁹⁸.

Cuando el pluralismo práctico se presenta en su versión fuerte, esto es, como pluralismo de valores o como una “teoría de la vida buena”⁹⁹, ha de pronunciarse asimismo sobre la naturaleza de los valores, su jerarquía, los conflictos de valores y la resolución de los dilemas éticos. En este punto, el número de pluralismos de valores es más amplio, pero hay dos tesis sobre las que hay un consenso más o menos generalizado. El pluralismo de valores no tiene una tesis sustantiva sobre la naturaleza de los valores, o se conforma con un “agnosticismo” en lo relativo a los valores¹⁰⁰. Sea como fuere, no puede conciliarse con la creencia en una esfera de valores o de una idea de la vida buena independiente de su concreción material, social e histórica. Por lo tanto, si en el ámbito teórico el pluralismo no es un antirrealismo; en cambio, en cuanto a la praxis: “El pluralismo de valores y una *concepción irrealista del bien* van de la mano.” (Gray, 2001: 79)¹⁰¹. La segunda tesis refiere al conflicto ético, la comparación y jerarquización de valores: el pluralista defiende la *inconmensurabilidad de los valores*¹⁰². Los pluralistas se cuidan mucho de distinguir entre inconmensurabilidad e incompatibilidad de los valores¹⁰³: la inconmensurabilidad se esgrime en contra del monismo, absolutismo e universalismo morales, pues les interesa distanciarse de la univocidad o el formalismo racionalista de los criterios de decisión morales; por otra

⁹⁸ Cfr. Connolly, 2005: 4.

⁹⁹ Cfr. Kekes, 1996: 11-12.

¹⁰⁰ Véase Kekes (1996).

¹⁰¹ El subrayado es nuestro.

¹⁰² Así es en la mayoría de autores que se autodenominan “pluralistas axiológicos” contemporáneos que hemos tenido ocasión de estudiar. Véase Kekes (1996), Parekh (2005), Arregui (2004), Gray (2001), entre otros.

¹⁰³ Sobre la distinción entre inconmensurabilidad e incompatibilidad, véase Bernstein (1983).

parte, tampoco quieren ser confundidos con los relativistas y reclaman la imposición de ciertos límites a la tolerancia¹⁰⁴. La inconmensurabilidad de los valores se justifica por una creencia en la estructura holística del lenguaje y su vertebración con prácticas y formas de vida. Pero no es un holismo radical, pues como advierte Gray:

sostener que algunos valores son inconmensurables *no* significa que todos los valores sean igualmente válidos. La inconmensurabilidad es una propiedad relacional. Dos bienes que son inconmensurables entre sí pueden ser mesurables cuando, uno o ambos, se comparan con otros bienes. [...] Decir que dos bienes no pueden compararse en valor no significa que no haya contextos en los que su valor pueda compararse, significa que su valor sólo puede compararse en unos contextos particulares.” (Gray, 2001: 56)

Admitir esto significa admitir que el conflicto entre valores es la primera experiencia moral del ser humano. Para Kekes, supone aceptar que los conflictos pueden ser conflictos entre valores morales y valores no morales y llevarnos a la subversiva creencia que nuestro compromiso a vivir una vida buena puede, legítimamente, involucrar algo de inmoralidad¹⁰⁵. Esta afirmación de Kekes tiene más bien una intención provocativa y es la de llamar la atención sobre la idea que la satisfacción, bienestar y autorrealización de un individuo está conectada con la moralidad, pero implica igualmente perseguir fines que no son de orden moral. En cuanto a la resolución de conflictos, el pluralismo muestra una doble aspiración: de un lado, la necesidad de llegar a soluciones de compromiso o intermedias que concilien perspectivas opuestas; de otro, el aceptar la tragedia, la indeterminación, el fracaso o la imposible reconciliación de los contrarios¹⁰⁶.

3.4. Pluralismo político y multiculturalismo.

El pluralismo político ha gozado en las últimas décadas de un protagonismo destacado en comparación con otros tipos de pluralismo debido a los factores contextuales que ya han sido señalados: la globalización, la intensificación de procesos migratorios y la consolidación de un modelo de sociedad multicultural en el seno de las

¹⁰⁴ Cfr. Kekes, 1996: 31.

¹⁰⁵ Cfr. Kekes, 1996: 163.

¹⁰⁶ Véase Mouffe (1992a).

democracias occidentales. En los años noventa, el debate quedó monopolizado por dos focos de discusión antagónicos, liberales y comunitaristas, así como soluciones intermedias que querían situarse en terreno de nadie y ganarse el favor de todos. El debate liberales-comunitaristas, ésta es nuestra impresión, acusa cierto cansancio y la temática nuclear ha ido desplazándose de los fundamentos epistemológicos y normativos del liberalismo a tópicos más propios de la teoría política y la ciencia social: ciudadanía, derechos, gestión de los recursos medioambientales, discriminación positiva, etc. Sin embargo, el pulso entre el individualismo liberal y el reconocimiento de las minorías comunales y culturales se mantiene, y en este pulso es donde cabe, otra vez, recuperar el pluralismo político. El pluralismo político, en conjunción con un renovado pluralismo cultural, se perfila como un candidato óptimo para avanzar en la dirección de la democracia que ha de convenir al modelo de sociedad que se impone con la hora histórica. Así lo ve, por ejemplo, Eisenberg, para quien la reconstrucción de la tradición de pluralismo político que inaugura Harold J. Laski y es proseguida por Robert Dahl, es tanto la ocasión de volver a ganar una oportunidad perdida con el triunfo de un tipo de liberalismo, como la anhelada superación de la dicotomía entre comunitaristas y liberales. En la tradición pluralista estaría la alternativa a “la comunidad universal del liberalismo y a lo parroquiano del comunitarismo”¹⁰⁷.

Mientras la contribución de Eisenberg sigue enmarcándose en el rumbo inexplorado de la tradición liberal, otras contribuciones apuestan por una renovación más radical de los presupuestos básicos del liberalismo. Ello requiere también repensar su agenda política. Interesante es, a nuestro juicio, la propuesta de Parekh, quien en su formulación de un *universalismo mínimo dialéctico y pluralista*, quiere colocarse en continuidad con propuestas de democracia deliberativa próximas a Gadamer y Habermas¹⁰⁸. Parekh realiza para ello un extenso trabajo de descripción de la situación para la que este tipo de universalismo está pensado, pasa posteriormente a una crítica detallada del monismo moral en sus tres acepciones clásicas (griega, cristiana y liberal) y da lugar a una articulación entre pluralismo y multiculturalismo. Culmina en una serie de aplicaciones concretas, que no creemos necesario detallar. Nos interesa, en cambio, resaltar algunos aspectos de su defensa del universalismo pluralista.

¹⁰⁷ Cfr. Eisenberg, 1995: 23.

¹⁰⁸ Cfr. Parekh, 2005: 34.

En lo que atañe a la descripción de la diversidad cultural en nuestras sociedades modernas, Parekh introduce un criterio de diferencia dentro de la diferencia, por el cual la diversidad se subdivide en tres tipos: (a) diversidad subcultural, (b) diversidad de perspectiva y (c) diversidad comunal¹⁰⁹. La diversidad subcultural tiene que ver con grupos que, compartiendo la cultura dominante en un sentido amplio, pluralizan algunas regiones de ésta con prácticas y creencias alternativas en alguno de sus ámbitos. Por ejemplo, las reivindicaciones de gays y lesbianas, los yuppies, la bohemia, etc. La diversidad de perspectiva es una agudización de esta alternativa intracultural por la cual determinados grupos se muestran críticos con principios o valores centrales de la cultura e intentan reformarlos. Parekh piensa principalmente en feministas o ecologistas. La diversidad comunal es la inclusión y convivencia en sociedad de comunidades que viven según sus propios sistemas de creencias y prácticas. Parekh tiene en mente aquí las comunidades de gitanos o la comunidad judía, por ejemplo. Teniendo esta tipología de la diferencia bien establecida, el universalismo pluralista está relacionado sobre todo con la existencia de una diversidad comunal dentro de la sociedad. La diversidad comunal presenta un rasgo específico desde el punto de vista de la pertenencia de los miembros, un rasgo que no está quizás tan marcado en algunas subculturas, esto es, la relación entre cultura e identidad. Mientras algunas adscripciones individuales son voluntarias, la relación con la cultura comunal no es siempre una adhesión con derecho de salida. Algunas dimensiones de la cultura son irrenunciables y sentidas así por algunos de sus miembros, como piezas constituyentes de sí mismos¹¹⁰.

La discusión crítica del monismo moral y del pluralismo cultural desde sus inicios en Vico y Herder, pone de manifiesto que se han erigido en dos teorías de la vida buena que se han vuelto inoperantes por sus deficiencias internas y de formulación. Sus versiones más extremas se apoyan en un naturalismo exacerbado y un culturalismo relativista que, en el fondo, comparten el mismo pecado. Pues el monismo moral clásico se construye sobre una fijación esencialista de la naturaleza humana que determina desde dentro un único fin y bien supremo de esta naturaleza. El monismo moral, llevado a sus últimas consecuencias, termina en un “desastre hermenéutico”¹¹¹: el empecinamiento en una concepción unívoca de lo humano lo hace ciego para las

¹⁰⁹ Cfr. Parekh, 2005: 16-17.

¹¹⁰ Cfr. Parekh, 2005: 245.

¹¹¹ Cfr. Parekh, 2005: 84-85.

plurales materializaciones de la humanidad en su riqueza cultural. El culturalismo, por su parte, esencializa la cultura y la convierte en un nuevo sujeto impenetrable, en una mónada sin ventanas ni posibilidad de comunicación con otras culturas. Además, las culturas no son esencias: tienen una estructura, pero ésta es laxa y alterable, cambia con el tiempo y permite variaciones y pluralizaciones internas dentro de ciertos límites¹¹². El multiculturalismo de Parekh, con el pluralismo cultural sin culturalismo como base teórica, se erige no en doctrina política con contenido programático ni en teoría filosófica sobre el hombre y el mundo, sino que tiene una pretensión más modesta: abastecer a las sociedades modernas con una *perspectiva*¹¹³ sobre la vida humana con un paquete de principios mínimos aptos para solventar sus dificultades de convivencia y garantizar su relativa estabilidad.

La alianza entre los tipos de diversidad descritas por Parekh y pluralismo político, que resulta en el *pluralismo interpretativo* del que nos hablaba Habermas, da la mejor descripción del escenario actual del pluralismo. En ese escenario, hay una serie de presupuestos que juegan un papel crucial: la situación y formación del individuo en contextos, tradiciones y formas de vida que configuran su identidad y sus creencias existenciales básicas; el carácter fundamentalmente interpretativo de la vida humana¹¹⁴; el pluralismo político como *teoría* y como *éthos* capaces de preservar el pluralismo social existente y garantizar el futuro de la democracia en el contexto de la sociedad multicultural.

Pero no todos son capaces de contagiarse de este entusiasmo pluralista. Incluso uno de sus acérrimos partidarios, como John Kekes, reconoce que el pluralismo tiene muchas virtudes, pero no la de proveer de inspiración moral. A este respecto, concede Kekes, la retórica pluralista es deflacionaria¹¹⁵. Louise Marcil-Lacoste restringe la relevancia histórica del pluralismo a períodos de transición entre programas teóricos sustantivos y sólidos. Según ella, el pluralismo es un juego de suma cero y se revela contradictorio en tres niveles: filosófico, ético y político. Filosóficamente, el pluralismo sucumbe a la falacia naturalista expuesta por Hume: pasa ilegítimamente de la

¹¹² Cfr. Parekh, 2005: 232.

¹¹³ Cfr. Parekh, 2005: 491.

¹¹⁴ En esta línea, véase Abel, (1996), Arregui (2004), Taylor (2001), Parekh (2005), MacIntyre (2001), entre otros.

¹¹⁵ Kekes, 1996: 92.

constatación de la pluralidad a la postulación de que la diversidad en sí constituye un valor. Éticamente, el pluralismo es ambiguo, se mueve entre la plenitud y la vacuidad de su propuesta: por un lado, evoca la abundancia o el reconocimiento de la pluralidad como una expansión de las libertades; por otro lado, decir de un entorno moral o político que es “pluralista” no es decir nada acerca de su naturaleza o de las relaciones entre sus partes constituyentes. Políticamente, el pluralismo tiene un tremendo éxito en combinar crítica y evasión. Funciona como una crítica efectiva contra el absolutismo, el totalitarismo, e istmos de toda índole. Pero es una evasión que banaliza los temas a debate y hace imposibles tanto el consenso como el inevitable hacer instrumental de la política.

El pluralismo es, entonces, un potente revulsivo contra racionalizaciones totalizantes y un corrector blando de los vicios relativistas. Nos queda la duda de si un punto medio es una posición realmente sustantiva. Richard J. Bernstein, quien ha dedicado notables esfuerzos a la noción de racionalidad humana y a la idea de comunidad, hace una pertinente reflexión a propósito de la disyuntiva entre objetivistas y relativistas. Esa disyuntiva se basa en la tácita aceptación de lo que él denomina “ansiedad cartesiana”, que se escribe con un gran “Either/Or”. O se es objetivista o se es relativista: hay que decidirse por un fundamento último (Dios, la razón, la filosofía, la ciencia, la poesía) o por ninguno¹¹⁶. La ansiedad cartesiana tiene múltiples manifestaciones sintomáticas (metafísica, religiosa, moral), pero siempre el mismo resultado: una poder paralizante sobre la razón. Dice Bernstein: cuando exorcizamos la seducción que la persuasión cartesiana ejerce sobre el entendimiento, la disyuntiva pierde su plausibilidad y nos abre a la auténtica posibilidad de movernos, de ir más allá. Ese ir más allá de la razón es, para Bernstein, la puerta de entrada a la filosofía práctica. Nos preguntamos si el pluralismo es la tercera vía que permite el ir más allá y recuperar el reino genuinamente humano, la praxis. O si, por el contrario, es un mero paliativo a esa ansiedad, todavía parasitario de ella. Todas estas cuestiones salpicarán nuestra investigación cuando examinemos las filosofías de Wittgenstein y Gadamer que son, podemos ya avanzar, una advertencia en mayúsculas sobre los efectos perniciosos de la ansiedad cartesiana.

¹¹⁶ Cfr. Bernstein, 1983: 19 y ss.

3.5. ¿Un manifiesto pluralista?

A modo de cierre de esta reflexión sobre la cuestión del pluralismo en la filosofía contemporánea, querríamos reseñar un breve opúsculo de Odo Marquard con el llamativo título de *¿El manifiesto pluralista?*, que por su calidad literaria nos gustaría citar entero. Su provocativo y sugerente principio, con alusión al manifiesto de Marx y Engels, consigue enseguida atrapar al lector:

“Un fantasma recorre Europa”, pero, ¿por qué cuernos sólo “un” fantasma? Yo alego por muchos. Debería haber muchos fantasmas, y no sólo fantasmas, sino, sobre todo, no fantasmas, y de éstos también una pluralidad.

Me temo que ahora se espere de mí el manifiesto pluralista. Admitir esto me resulta fácil porque ya no figuro en la lista de los filósofos profesionales, sino en la de los receptores de compras de suministros. En ese carácter, no puedo dárme las de “misionero” – para el caso, misionero del pluralismo-. Me parece bien que no haya sólo pluralistas. Fueron precisamente no pluralistas, como Marx y Engels, quienes llegaron a importantes conclusiones, como que el comunismo pertenece a los fantasmas, y hay que recordar que los fantasmas no están condenados a vivir, sino a rondar por la casa. (Marquard, 2006: 131).

El pluralismo, observa Marquard (y en esto coincide con otros pluralistas¹¹⁷), es hoy día todo menos una tradición de pensamiento cohesionada. Y, añade Marquard: así es como debe ser. Pues nada es más contradictorio para el pluralismo, como señala Sandkühler, que un pluralismo que quiere afirmarse a sí mismo dogmáticamente¹¹⁸.

Por esta razón, el manifiesto pluralista que se esperaría de Marquard, nunca será escrito. No obstante, sí desea Marquard legar tres observaciones sobre el pluralismo a la posteridad, que se resumen en: (1) la necesidad de pluralismo en determinadas situaciones; (2) pluralismos como réplicas históricas; (3) división de poderes y blanda obligación. La primera observación tiene que ver con el propio trabajo científico. Cuando se trata de aprender algo de la propia disciplina, esto sólo puede darse cuando damos con colegas que ni nos dejen mudos, ni nos hagan bostezar. Sacamos más provecho de aquellos que piensan diferente que de los “igualpensantes”. Si debemos de examinar una propuesta filosófica, exige Marquard, no sólo debemos saber en qué consiste la calidad filosófica, sino también ser capaces de juzgar planteamientos ajenos

¹¹⁷ Véase Eisenberg (1995), Arregui (2004), Kekes (2000).

¹¹⁸ Cfr. Sandkühler, 1996: 25.

a los nuestros e imponerlos activamente. Es menester *pluralismo evaluativo* como filósofo: no solo para extender la propia sombra, sino para poder saltar sobre ella¹¹⁹. La sana consideración que los filósofos no han podido alcanzar “el gran entendimiento” en el transcurso de 2500 años y que probablemente esto no se logre en catorce días, ha de llevarnos a pensar que un *pluralismo filosófico* no es sólo deseable, sino que a nivel institucional tiene un “saludable efecto pragmático” (Marquard, 2006: 133). Pero hay situaciones en que el abuso de “pluralismo” puede ser perjudicial para la salud democrática. Marquard pone el ejemplo de cuando en los años setenta, el marxismo luchó por entrar en las instituciones científicas de la República Federal Alemana y para ello enarboló la bandera del pluralismo. Paradójicamente, allí donde el marxismo se impuso, se cerraron las puertas a los pluralistas. En este caso, el uso del rótulo “pluralismo” devino en abuso. Por ello, como filósofos, tenemos el deber de defender que coexistan a nivel fáctico muchas filosofías diferentes.

La segunda observación refiere al carácter no absoluto y, por tanto, contingente del pluralismo. Por su propia naturaleza, no puede absolutizarse la posición que reclama que no hay posición absoluta. Por ello, el pluralismo surge contingentemente como respuesta a un desafío histórico. Cabe entonces preguntarse a qué desafío está respondiendo cada pluralismo. Marquard relaciona el pluralismo con el nacimiento de la hermenéutica en la era moderna: la hermenéutica literaria surge en el contexto de las guerras civiles confesionales, como reacción a la masacre por el Libro Absoluto. Frente a esto, la hermenéutica se toma un serio que no hay un solo libro, sino muchos libros y que no hay una posibilidad, sino muchas posibilidades de comprensión de un texto. Por este motivo recomienda Marquard el cultivo de la hermenéutica literaria, y ésta implica necesariamente un *pluralismo hermenéutico*.

Paralelamente, el mundo moderno se ve atravesado por dos fenómenos potencialmente totalizantes y aniveladores: las racionalizaciones (de la ciencia natural, la tecnología, la economía, el estado) y el relato unificante de la historia como progreso emancipatorio. El pluralismo tiene frente a la racionalización una función *conservadora* de los tradicionales mundos de la vida. “Donde florecen las universalizaciones también deben florecer, compensatoriamente, los pluralismos; y cuanto más igualitario y

¹¹⁹ Cfr. Marquard, 2006: 132 y ss.

universalista es el mundo moderno, tanto más inevitables son, como réplica, los pluralismos.” (Marquard, 2006: 136). Del mismo modo, frente a la historia única de la Humanidad, el pluralismo debe salvar las muchas historias particulares a través de un *pluralismo de historias*.

La tercera observación remite al principio fundamental del pluralismo, la división de poderes, y su deber práctico que se traduce en una obligación blanda. Como principio de división de poderes, el pluralismo es efectivo en abrir espacios de libertad. Pero dada su condición, su deber se ejerce con suavidad, puesto que las posiciones contingentes han de poder liberarse del corsé de lo absoluto para poder intercambiarse, desplazarse y moverse. Al respecto, insiste Marquard:

Por el hecho de que son contingentes las posiciones no son arbitrarias, es decir, caprichosamente intercambiables. Nadie en el momento de elegir está en el punto cero de la elección ante un abanico de posiciones. Cada cual está ya en una posición. Se necesitan razones para abandonarlas (no para asumirlas, pues ya se las tiene); por eso, para abandonar una posición se necesita tiempo. Pero tiempo es lo que nos falta, debido a la brevedad de nuestra existencia: la muerte llega demasiado pronto. (Marquard, 2006: 137)

El pluralismo, en el mundo moderno, revive como una dialéctica entre un *pluralismo de la competencia* y un *pluralismo de las peculiaridades*, en términos de Werner Becker. De acuerdo con el primero, tenemos la exigencia de obtener una posición; por el segundo, de atender a la peculiaridad que los otros representan, ahuyentando el temor de que aceptar que el hecho que todos seamos iguales signifique que todos somos distintos. El pluralismo de peculiaridades suministra la base del pluralismo de la competencia. Son perspectivas que invitan a escoger e imponen el deber de “ver más mientras se vive” (Marquard, 2006: 137). La comunicación con otros nos atorga la oportunidad de vivir más a pesar de la finitud de nuestra vida; las posibilidades rivales de vida, nos obligan a examinar más y a experimentar más con ellas. Pero esta obligación sólo se verá cumplida cuando en el trato con los otros, los participantes en la reunión salen de ella siendo “otros”. El pluralismo no debe ser adoptado temerariamente: la obligación blanda no se concreta en que todos pensemos igual, sino en que todos pensemos, interrogamos, nos movemos. Toda universalización,

concluye Marquard, debe promover las diferencias, *los pluralismos*. De lo contrario, su pretensión es estéril.

Y “Toda filosofía es una ciencia triste, que de una misma cuestión no puede pensar ahora así, después asá, y dejar que unos piensen esto y otros aquello. Lo únivoco es sospechoso; ¡viva lo vario!” (Marquard, 2006: 138)

4. Recapitulación y tesis del pluralismo que guían esta investigación.

Repasemos las tesis del pluralismo que se han visto hasta aquí:

1. El pluralismo vive en la tensión entre monismo (o sus formulaciones alternativas “universalismo” y “absolutismo”) y relativismo. Constatamos una vasta coincidencia entre los pluralistas en que, por una parte, desean contrarrestar el ímpetu monista a reducir lo múltiple a la unidad; por otra, no quieren ser encasillados con los relativistas como dando la bienvenida a la absoluta arbitrariedad.

2. El pluralismo puede presentarse bajo múltiples formas: metafísico, religioso, epistemológico, axiológico, político, estético. Afirmarse pluralista en uno de estos ámbitos no implica necesariamente afirmarse pluralista en todos los demás, sin embargo el pluralista tiende a mostrar, como veíamos en James y Connolly, que existe una conexión íntima entre el pluralismo teórico y cierta disposición práctica (apertura, antidogmatismo, laicismo, tolerancia a lo diferente, a lo complejo, al desorden).

3. El pluralismo defiende la *a priori* pretensión legítima de verdad y de corrección de los juicios de conocimiento y de los juicios de valor, oponiéndose al relativismo, que las pone en suspenso. James, Berlin, Petrovic, Gray, Arregui y Mill (éste último con muchas contradicciones) hablaron expresamente de un concepto finito de razón y de un acceso parcial a la verdad que obliga a poner en suspenso la pretensión de toda teoría a reunir en ella la verdad completa. Admiten un realismo moderado por el que cada teoría puede ostentar verdades completas en regiones sectoriales del ser, pero también la verdad del ser admite gradaciones y saltos cualitativos. Por ello no cabría esperar que una creencia religiosa detentara el mismo tipo de verdad que una teoría científica sobre la fusión atómica. En cuanto a los valores, el pluralismo raramente

podrá postular un reino independiente de valores. Como mucho, esos valores universales tendrán concreciones socio-históricas y culturales *plurales* (Kekes, Parekh).

4. Como consecuencia, el pluralismo defiende la inconmensurabilidad entre determinados sistemas cognitivos y entre valores en su totalidad, oponiéndose al “patrón único” del monismo. Las jerarquías entre ellos atendiendo a algunos de sus elementos o consecuencias prácticas, las soluciones concretas y prudentiales son posibles pero nunca generalizables, en contra de la premisa monista. La coexistencia de distintas visiones del mundo, sistemas de valores y conjuntos de intereses hace conveniente, por extensión, el principio de división del poder político y medidas de armonización de las tensiones sociales. Así, el pluralismo político y el pluralismo cultural extraerían conclusiones prácticas de las tesis expuestas por el pluralismo teórico.

5. El pluralismo admite la incompatibilidad coyuntural de juicios de conocimiento y de juicios de valor. El conflicto y la tragedia son posibilidades inherentes a la vida humana, concede Berlin, las catástrofes intelectuales y morales, las pérdidas, las vías muertas, simplemente suceden. Pero el pluralista niega que todos los conflictos sean irresolubles o que el conflicto sea el “estado natural” de los asuntos humanos, en contra de la premisa relativista. El pluralismo bascula entre lo agonal y el ansia de reconciliación. Esa tensión se ve claramente en las propuestas de Kekes y Parekh, quienes buscan términos medios y soluciones de compromiso entre antagónicos *a priori* irreconciliables.

6. El pluralismo no puede postularse dogmáticamente a sí mismo sin caer en una contradicción performativa, como han insistido pluralistas y antipluralistas. De ahí extrae Marquard la conclusión de que no exista una única tradición pluralista sino muchas.

Estas tesis estarán presentes en nuestra investigación, pero nuestro foco privilegiado de atención será mucho más restringido, por lo que presentaremos a Wittgenstein y a Gadamer como referentes del *pluralismo teórico resultante de la desvertebración de la epistemología moderna operada por el giro lingüístico-*

pragmático del siglo XX. Wittgenstein y Gadamer se cuentan entre los representantes de la filosofía analítica y la hermenéutica filosófica respectivamente, y como dos ramas del denominado giro lingüístico-pragmático de la filosofía. Y sostendremos que conjuntamente son importantes referentes del pluralismo que es consecuencia de la transición del paradigma mentalista al paradigma lingüístico. La epistemología moderna puede caracterizarse a partir de las filosofías de Descartes y de Kant. La epistemología moderna, por Descartes, se basa en una concepción de la verdad como certeza o evidencia racional y la epistemología misma deviene el proyecto de fundamentación del conocimiento. Por Kant, la instancia privilegiada de la teoría del conocimiento moderna es el sujeto trascendental. A Kant le debemos también la división de competencias entre razón pura y razón práctica.

Wittgenstein y Gadamer, por su parte, son herederos del proyecto de fundamentación moderno, pero acaban por rechazar la reducción de verdad a certeza metódica y la primacía del sujeto trascendental. Destronarán al sujeto para colocar el lenguaje en su lugar, pero mantendrán el primado de la praxis. Nuestra primera tarea será la de evidenciar este gesto en cada uno de los autores, prestando especial atención a los aspectos relativos al pluralismo que hemos extraído de nuestra breve introducción histórica en la ulterior reflexión sobre las derivaciones de sus empresas filosóficas.

La relación de Wittgenstein y Gadamer con sus predecesores adolece de cierta ambivalencia. Por ello nos parece más adecuado tomarlos primero por separado para ver como realizan la transición de la razón al lenguaje y del lenguaje a la praxis, y para ver qué aspectos de la epistemología moderna son demolidos por su crítica. Después recuperaremos su rendimiento común para ver qué resultados pudieran ser fructíferos para el pluralismo. Ello nos fuerza a hacer alguna aclaración más sobre el pluralismo teórico, que será el objeto de nuestra investigación.

El pluralismo teórico (que también podría llamarse “perspectivismo”), según Jörg Sandkühler, sostendría la relatividad histórica fundamental de las imágenes del mundo, de las religiones, de las formas artísticas, del conocimiento científico, de la moral, y formula los fundamentos de un pensar y actuar no totalitario sino consciente de su relatividad cultural-antropológica, socio-estructural y socio-histórica. Apoyándose en

la teoría del conocimiento de von Kutschera, sostiene que el pluralismo teórico se basa en las siguientes premisas¹²⁰:

- (1) Una pluralidad de visiones del mundo heterogéneas y cerradas en sí mismas;
- (2) Una inconmensurabilidad de las visiones del mundo en el sentido de que no existen criterios racionales o empíricos sin presupuestos por los cuales se pudieran comparar por razón de su fundamentación o de su rentabilidad. Las comparaciones entre aspectos especiales son posibles pero una ponderación de esos aspectos no se deja justificar teóricamente, sino sólo prácticamente;
- (3) Relación y continuidad entre experiencia, pensamiento, lenguaje y forma de vida;
- (4) Dependencia del pensar y experiencia individual de los modos de experiencia y pensamiento heredados y practicados en la sociedad;
- (5) Dependencia de las visiones del mundo de hechos biológicos, psicológicos, históricos y sociales.

El pluralismo se abre a la posibilidad que las distintas interpretaciones del mundo puedan presentarse como verdaderas. Este hecho implica necesariamente que nuestra relación con el mundo no es directa, sino que se da sólo por la mediación de un aparato simbólico: el lenguaje. Hay dos maneras de defender esta tesis. La primera, que lo que existe es un solo mundo que es interpretado de formas diversas. Por la adición de los distintos aspectos del mundo que cada teoría ilumina accederíamos a la pintura completa. La segunda, que el mundo y las interpretaciones de él son lo mismo, es decir, que sólo tenemos interpretaciones. Entonces, las distintas interpretaciones del mundo habrían de convivir, sin pisarse, en el sentido que apuntaba Putnam a propósito del mundo visto desde el punto de vista de la eternidad de la religión y el mundo terreno conquistado por la ciencia y el conocimiento progresivo. O bien, las distintas interpretaciones del mundo competirían entre sí por erigirse en la interpretación definitiva, más lograda, del mundo.

El problema de la interpretación afecta al de la comprensión del mundo. Por ello remitimos al ensayo de Günter Abel acerca los fundamentos del pluralismo teórico en la

¹²⁰ Cfr. Sandkühler, 1996: 25.

filosofía del lenguaje y los símbolos. El carácter plural e interpretativo de los procesos de realización de la vida, según Abel, conduce a que la vida individual, social y política, como el hablar y el actuar, no pueden ser descritos por el seguimiento de las reglas de un cálculo o a partir de un algoritmo. No existe la *traducción* directa de un proceso a otro. La perspectividad y el poder ser de otro modo de las alternativas no se puede eliminar, sino que son condiciones de la posibilidad de que algo sea una interpretación. Para Abel, cuentan como aspectos internos que abren a la pluralidad los siguientes¹²¹:

- (i) que en el comprender se ve envuelto no sólo un tipo de interpretación, sino que están presentes otros componentes (además de cognitivos, también éticos o estéticos);
- (ii) que el comprender no es una comprensión de uno a uno sino que lo interpretado (sobre todo si es la circunstancia intencional de otra persona) no funciona como un computador analógico que uno pudiera simular para sí;
- (iii) que el comprender a otra persona es en cierta medida una capacidad individual que se puede practicar pero que no se puede aprender teóricamente;
- (iv) que el comprender exitoso consista en el situar la interpretación entrante en el entramado de otras interpretaciones ya aceptadas;
- (v) que lo extraño de las expresiones sígnicas de otra persona no se puede subsumir al propio horizonte de comprensión;
- (vi) que en el comprender no podemos aspirar a una conclusión definitiva, general y vinculante, sino que sólo será así en un sentido pragmático;
- (vii) que somos nosotros mismos los que debemos procurar el comprender, por lo que el comprender depende individualmente de cada uno;
- (viii) que el comprender no es una acción unívoca.

En lo que concierne a la formulación de la pregunta por el pluralismo en Wittgenstein y Gadamer, nuestro cuestionamiento tomará la siguiente forma. Dado que el pluralismo contemporáneo toma impulso del hundimiento de la epistemología moderna y de la fragmentación de las fuentes de conocimiento, nos interesará ver hasta qué punto han contribuido ambos autores a esa diseminación. En segundo lugar, nos interesará ver, si es posible articular un *pluralismo de las visiones del mundo* a partir de

¹²¹ Cfr. Abel, 1996: 57. No ofrezco una traducción completa sino un resumen de lo fundamental de estos aspectos. Abel se basa en gran medida en Nelson Goodman.

sus apuestas filosóficas. La naturaleza de nuestra investigación será pues, en primera instancia, teórica, indicando algunas sendas en dirección del pluralismo de valores, pero no se tratará esta cuestión en ambos autores sistemáticamente. Nuestro interés primario está en los fundamentos epistemológicos de este movimiento que pueden ser, en segunda instancia, responsables de un cambio de disposición en la práctica. En tercer lugar, se discutirá a partir de las fuentes de ambos si ellos mismos podrían tener percepción o estar en condiciones de defender abiertamente una posición pluralista y a discutir las posibles ambigüedades.

I WITTGENSTEIN Y EL LENGUAJE

“Der Gruß der Philosophen unter einander sollte sein: »Laß dir Zeit!«” (VB: 563) [“El saludo de los filósofos entre sí debería ser: «¡Date tiempo!»” (CV: 145)] escribe Wittgenstein en 1949. Uno se imagina a Ludwig Wittgenstein diciendo esto con un simpático ademán con la cabeza, quizás acompañado por un guiño y una sonrisa cómplice, o quizás como un gesto de reverencia análogo al saludo budista «Namasté!». Y, sobre todo, uno desearía devolver el gesto de reconocimiento de la mutua camaradería. Pues estas palabras evocan un profundo y sentido compañerismo entre filósofos, como un mágico lema que diera entrada a la comunidad de los que, como Wittgenstein, saben que “(Der Philosoph ist nicht Bürger einer Denkgemeinde. Das ist, was ihn zum Philosophen macht.)” (Z, 455: 380) [“El filósofo no es ciudadano de una comunidad de pensamiento. Esto es lo que lo convierte en filósofo.” (ZE, 455: 85)]. En nuestra experiencia con la literatura secundaria wittgensteiniana todavía no hemos dado con nadie que se ocupara de contextualizar la alusión de Wittgenstein al saludo de los filósofos. Sin embargo, nos parece que en ella hay contenida una advertencia y un consuelo de la filosofía. La advertencia de no precipitarse en los juicios y en las conclusiones, puesto que todos ellos, incluso las anheladas metas, pueden revelarse como ilusorias, y sin embargo habrá que proseguir en el empeño. También el consuelo y el consejo de alguien que conoce esto por experiencia en sus propias carnes: ten paciencia contigo mismo y con los demás, pues la soñada claridad a la que aspiras y la serenidad de tu entendimiento bien podrían valerte una vida entera. La filosofía es una tarea de maduración a menudo perturbada por el desasosiego, pero hay tiempo para la siembra y hay tiempo para la cosecha¹²². E incluso en lo que en un principio podría parecer el yermo deshecho cual hoja seca o un suelo infértil puede florecer un pensar robusto, sin que lo esperáramos¹²³. La filosofía es amiga de la sorpresa y enemiga de las prisas. No se trata de llegar el primero sino que: “Im Rennen der Philosophie gewinnt, wer am langsamsten laufen kann. Oder: der, der das Ziel zulezt erreicht.” (VB: 498) [“En la carrera de la filosofía gana el que puede correr más despacio. O aquel que alcanza el último la meta.” (CV: 81)].

Si Wittgenstein hubiera vivido más tiempo, quizás hubiera apreciado el principio hermenéutico del rendimiento productivo de la distancia temporal, pues es el tiempo el que actúa de filtro y nos ayuda a separar el grano de la paja de los propios

¹²² Cfr. VB: 489 y VB: 561.

¹²³ Cfr. VB: 534 y VB: 564.

pensamientos, o como escribía Umberto Eco, a distinguir entre lo importante y lo esencial. La preocupación con un tono fuertemente existencial sobre la filosofía es una de las constantes en la trayectoria filosófica de Wittgenstein que permite entrever una unidad última en una carrera con no pocos obstáculos y sobresaltos. La filosofía de Wittgenstein se suele separar en dos etapas, aunque sobre este punto no hay un consenso generalizado en la literatura secundaria¹²⁴. Para nuestros propósitos nos es más ventajoso mantener la distinción entre un primer y un segundo Wittgenstein, pues esto permite ver con más claridad el paso del lenguaje a la praxis. Por este motivo nos ceñiremos a esta distinción clásica, para mostrar cómo se da el giro lingüístico-pragmático en Wittgenstein.

1. Wittgenstein como filósofo trascendental.

1.1. Wittgenstein y la tradición filosófica.

Si se hiciera caso a algunas de las categóricas afirmaciones de Wittgenstein (y sobre todo a algunas exageraciones que a menudo, justificadamente o no, se hacen en su nombre) se podría llegar a la conclusión de que Wittgenstein sería de los contados filósofos de la historia de la filosofía que nace “por generación espontánea”. La leyenda que pervive del personaje Ludwig Wittgenstein fomenta con buenas razones ésa impresión. Su disciplina de trabajo, caótica a simple vista, responde a una pulsión orientada por un genuino impulso ordenador que sólo él podía comprender. Poco tenía que ver con manuales de historia de la filosofía o con comentarios de textos y citas de otros filósofos en un porcentaje ínfimo en comparación con lo que se sería esperable de

¹²⁴ Por ejemplo, Wolfgang Stegmüller (1989) distingue entre Wittgenstein I y Wittgenstein II. Stanley Cavell (1995) acepta esta distinción pero tiene serias dudas sobre la utilidad pedagógica de introducir a los estudiantes las *Philosophische Untersuchungen* sólo después de haber presentado el *Tractatus*, pues en el fondo hay algo insatisfactorio en esa forma de presentación que parece traicionar el tono de Wittgenstein. Rudolf Haller (1988) sostiene que la distinción entre dos Wittgenstein no tiene ningún sentido. Habría intérpretes como George Pitcher que, según Alois Pichler (2002) dividen la obra de Wittgenstein en cuatro etapas: 1. la fase del *Tractatus* (193-1929), 2. el período de transición (1929-1935), 3. el período de las *Investigaciones* (1936-1951), 4. la filosofía de las matemáticas tardía (1936-1944). Tampoco está claro en la literatura secundaria el momento exacto en que se comienzan a redactar las *Philosophische Untersuchungen*. Para algunos es en 1929, pues algunos aforismos de las *Philosophische Bemerkungen* avanzarían ideas de su filosofía posterior. Para otros, cuenta 1931, superada la fase fenomenológica y verificacionista de su transición. La mayoría lo fecha en 1936-1937, pues Wittgenstein empezaría a escribir las *Untersuchungen* a partir de una reelaboración del *Brown Book*.

un respetado catedrático de filosofía de Cambridge. Como docente sus clases en nada se parecían a las lecciones magistrales: más bien se invitaba a los presentes, cuidadosamente escogidos por él, a seguirle en sus aventuras intelectuales y a examinar desde distintos ángulos los aspectos de los problemas filosóficos. Además hacía gala de tener en poca estima a la filosofía como profesión y no pocas veces había desaconsejado a sus amigos hacer filosofía. Según él sus mejores alumnos no fueron filósofos sino matemáticos o médicos¹²⁵. Y, según los cronistas, fueron la conferencia del matemático holandés Brouwer en Viena en 1928 y los paseos filosóficos con el economista italiano Piero Sraffa, en Cambridge durante el 1929, los acontecimientos decisivos que llevaron a Wittgenstein de vuelta a la filosofía después de una radical y teatral ruptura¹²⁶.

Sin embargo, como han ido demostrando los historiadores de la filosofía (a los que él por cierto no consideraría filósofos de pleno derecho), no existen filósofos sin tradición filosófica e incluso Ludwig Wittgenstein, poco amigo de las citas textuales o de la exégesis, tuvo importantes influencias intelectuales que dejaron en él una impronta reconocible en el tránsito de sus propios movimientos del pensar.

Hay muchas formas de abordar la compleja e inagotable obra de Ludwig Wittgenstein. Su particular estilo de escritura, su búsqueda inortodoxa y su atrayente personalidad dan pie a una infinidad de lecturas, sin que ninguna pueda pretender excluir del todo a sus posibles alternativas. En el ya clásico libro de Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*¹²⁷, los autores parten de que, a grandes rasgos, existen dos grandes familias entre la recepción de Wittgenstein: una de corte empiricista y predominante en el mundo anglosajón en el que Wittgenstein está en relación directa con sus maestros Frege y Russell; la otra sería la línea austriaca, que recibe el *Tractatus Logico-Philosophicus* como un gesto ético. Sin duda el mérito de Janik y Toulmin está en la reconstrucción de los elementos históricos, de las condiciones de posibilidad contextuales que pudieron ser la semilla de la gestación de una obra tan singular como el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Entretanto, señalan los autores, se habría generado una corriente de apertura en la interpretación de Wittgenstein que habría ocasionado más de una docena de tradiciones interpretativas y

¹²⁵ Wittgenstein y Bouwsma, 2004: 47.

¹²⁶ Véase Monk (2002). Sobre el posible impacto de Brouwer en Wittgenstein, véase Hintikka (1994).

¹²⁷ Cfr. Janik Y Toulmin, 1998.

se hace un recuento de las líneas más influyentes en la recepción de su legado filosófico: Wittgenstein como seguidor de Kierkegaard, Frege, Schopenhauer, la “crítica del lenguaje” de Karl Kraus¹²⁸, Mauthner y Landauer o del proyecto de filosofía crítica de Immanuel Kant. Incluso esta enumeración, aun sentando cátedra, puede que no sea exhaustiva¹²⁹. Hay buenos argumentos para trazar vínculos del filósofo austriaco con otros “padres intelectuales” pues la pista la deja anotada Wittgenstein en sus cuadernos alrededor de 1931:

Ich glaube, ich habe nie eine Gedankenbewegung *erfunden*, sondern sie wurde mir immer von jemand anderem gegeben. Ich habe sie nur sogleich leidenschaftlich zu meinem Klärungswerk aufgegriffen. So haben mich Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa beeinflusst. (VB: 476)¹³⁰

[“Creo que nunca he *descubierto* un movimiento intelectual, siempre me fue dado por algún otro. Lo único que he hecho es apresararlo apasionadamente de inmediato para mi labor de aclaración. Así, han influido sobre mí Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa.” (CV: 57)]

¹²⁸ Wittgenstein se sentía fascinado por el estilo satírico y humorístico de Karl Kraus. Cuenta Paul Engelmann que esta fascinación llegó al punto de hacerse enviar ejemplares de *Die Fackel* a su cabaña de Noruega (Cfr. BPE: 102). Además, señala Janik, ambos estaban enzarzados en una batalla contra el lenguaje, como ilustra el asombroso parecido entre un aforismo de Kraus y otro de Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen* (Cfr. Janik, 2006: 156). Kraus escribe: “Si no hago ningún progreso, me he dado de cabeza contra el muro del lenguaje. Entonces retrocedo con una cabeza ensangrentada. Y me gustaría continuar.” Wittgenstein escribe: “Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinn und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat. Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen.” (PU, 119: 301) [“Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento.” (IF, 119: 127)].

¹²⁹ Arregui (1984), por ejemplo, nombra tres líneas dominantes de interpretación de Wittgenstein en relación con la tradición filosófica anterior: (1) Wittgenstein como lógico y, por lo tanto, estrechamente vinculado a Frege, Russell y el Círculo de Viena. En esta línea estarían G. E. M. Anscombe y Anthony Kenny. (2) Wittgenstein como filósofo (post) transcendental. Aquí se encontrarían, aun con notables diferencias, Eric Stenius, Karl-Otto Apel, David Pears, Wolfgang Stegmüller, David Pears y Paul Engelmann. (3) Wittgenstein como filósofo existencialista. Entre los representantes de esta recepción estarían Ferrater Mora y Stanley Cavell. Aunque en lo esencial esas líneas se mantienen, desde el momento en que escribe Arregui hasta ahora se podría ampliar la lista, por ejemplo, con iniciativas como las de *The New Wittgenstein* cuyo esfuerzo es el de ver la obra de Wittgenstein en continuidad con el profesor de Jena (Cfr. Janik, 2006: 98).

¹³⁰ Una aportación reciente muy interesante en cómo cada uno de ellos por separado influyó en Wittgenstein, sobre todo en su concepción de la filosofía como “trabajo de clarificación” se encuentra en Janik (2006). Allan Janik pone en paralelo a Wittgenstein con nueve de ellos, puesto que sobre la influencia del economista italiano Piero Sraffa, a quien Wittgenstein conoció en Cambridge en 1929, prácticamente no hay testimonios a parte de la dedicatoria de las *Philosophische Untersuchungen*. Sobre la relación Wittgenstein – Sraffa – Gramsci hay unas interesantes notas en “Wittgenstein’s Friends” de Terry Eagleton, véase Eagleton (1986). Según Rudolf Haller, la influencia de Spengler en Wittgenstein no se puede rastrear en el contenido de los análisis de Spengler sino en su *método*, esto es, en la idea directriz de las formas de la historia, que es a su vez una reformulación de la *Urbild* de la morfología de Goethe (Cfr. Haller, 1988: 78).

No puede pasar inadvertido, apunta Allan Janik, que Wittgenstein deja de mencionar un número importante de pensadores de los que Wittgenstein se estuvo ocupando toda su vida: Kierkegaard, Agustín, Tolstoy, Freud¹³¹, William James¹³², Lichtenberg o Frank Ramsey¹³³. Antes y después de 1931 Wittgenstein habría

¹³¹ Con respecto a Freud puede que Wittgenstein tuviera con él una relación ambivalente y cambiante con el paso de las décadas, véase McGuinness (1979). Notoria es la afinidad estructural entre las obras de los dos grandes filósofos vieneses del siglo XX: se trata de resolver los embrollos que el lenguaje (Wittgenstein) o la psique (Freud) mismos han *causado* con los medios que la el lenguaje o la psique ponen a nuestra disposición. Tanto la patología como su cura vendrían dadas por el agente y paciente de la enfermedad. Es posible que Wittgenstein simpatizara con esto, ya que una vez escribió que el filósofo trata una pregunta filosófica como una enfermedad (Cfr. PU, 255) y que la enfermedad incurable es la regla, no la excepción (Cfr. LSPP, 110). Pero a la vez es crítico con Freud en no pocos lugares. Una reflexión obvia es que el “conductista enmascarado” del segundo Wittgenstein no pudiera aceptar una psicología de las profundidades del alma. Pero también se encuentran las oscuras reflexiones sobre genio y talento de las *Vermischte Bemerkungen*. Ocasionalmente también reconoce Wittgenstein su proximidad intelectual a Freud, aunque su análoga posición en la historia del pensamiento pudiera no mostrarse en su cara más amable. Por ejemplo, confesó a su amigo Bouwsma lo siguiente: “(Anteriormente, en el banco, Wittgenstein también había dicho que todos sus años de docencia habían hecho más mal que bien. Y los comparó con las enseñanzas de Freud. Tales enseñanzas, como si fuesen vino, habían emborrachado a mucha gente. No habían sabido utilizarlas sobriamente. ¿Le entendía yo? Sí, claro, lo que esa gente había hecho era encontrar una fórmula. Exactamente).” (Wittgenstein y Bouwsma, 2004: 30). Una vía bastante explotada en la literatura secundaria es la afinidad entre el segundo Wittgenstein y la misión “terapéutica” de la filosofía con el psicoanálisis, como por ejemplo, en Cavell (2002a).

¹³² Wittgenstein habría leído *Las variedades de la experiencia religiosa* a partir de 1912 (Cfr. Monk, 2002: 63). Comenta en una carta a Russell de junio de 1912 que el libro le hace mucho bien pero que no está seguro de si la lectura le mejorará como él quiere mejorar y que tampoco está seguro de si se convertirá por él pronto en un santo (Cfr. CL: 14). Ejemplos de James son discutidos en las notas de Wittgenstein. Sobre William James tiene una curiosa observación en el *Brown Book*: “In which cases would you say that a word of a foreign language correspond to our “perhaps”? – to our expressions of doubt, trust, certainty? You will find that the justifications for calling something an expression of doubt, conviction, etc., largely, though of course not wholly, consists in descriptions of gestures, the play of facial expressions, and even the tone of voice. Remember at this point that the personal experiences of an emotion must in part be strictly localized experiences; for if I frown in anger I feel the muscular tension of the frown in my forehead, and if I weep, the sensations around my eyes are obviously part, and an important part, of what I feel. This is, I think, what William James meant when he said that a man doesn't cry because he is sad but that he is sad because he cries.” (BBB: 103) [“¿En qué casos dirían ustedes que una palabra de un lenguaje extranjero corresponde a nuestro «quizás»? – o a nuestras expresiones de duda, confianza, certidumbre –. Descubrirán ustedes que las justificaciones de llamar a algo una expresión de duda, convicción, etc., consisten en buena medida, aunque naturalmente no por completo, en descripciones de gestos, el juego de las expresiones faciales e incluso el tono de la voz. Recuerden en este punto que las experiencias personales de una emoción tienen que ser en parte experiencias estrictamente localizadas; pues si yo frunzo el ceño enfadado, siento la tensión muscular del ceño en mi frente, y si lloro es evidente que las sensaciones de los alrededores de mis ojos son una parte, y una parte importante, de lo que siento. Esto es, según pienso, lo que quiso decir William James cuando dijo que una persona no llora porque esté triste, sino que está triste porque llora.” (CAM: 145)].

¹³³ Cfr. Janik, 2006: 19-20. La tesis de Janik se desarrolla a partir del concepto de “influencia” como la posibilidad de que determinados pensadores habrían pasado con un peso comparativamente mayor que otros por Wittgenstein en vistas a lo que él consideraba fundamental para la filosofía: la tarea de clarificación y la introducción de nuevas comparaciones. No en vano el extracto citado de las *Vermischte Bemerkungen* viene precedido por la anotación que “Das jüdische »Genie« ist nur ein Heiliger. Der größte jüdische Denker ist nur ein Talent. (Ich z.B.) Es ist glaube ich, eine Wahrheit darin, wenn ich denke, daß ich eigentlich in meinem Denken nur reproduktiv bin.” (VB: 476) [“El «genio» judío es sólo un santo. El mayor pensador judío es sólo un talento. (Yo, por ejemplo). Creo que hay una verdad si pienso que, de hecho, mi pensamiento es sólo reproductivo.” (CV: 57)]. El extracto termina diciendo: “Kann man als ein Beispiel jüdischer Reproduktivität Breuer und Freud heranziehen? – Was ich erfinde, sind neue *Gleichnisse*.” (VB: 476) [“¿Podrían ponerse como ejemplos de capacidad judía de reproducción

reconocido otras fuentes de inspiración entre sus predecesores y entre filósofos renombrados del momento. Poco antes de su muerte comenta en una conversación informal a su amigo Oets Kolk Bouwsma que había recibido cruciales impulsos de Moore, Russell, Ryle, Whitehead, Platón y Agustín, aunque al único filósofo que le gustaba leer era a Platón¹³⁴. En las notas de Waismann de las reuniones de Wittgenstein con el círculo de Viena aparece un breve protocolo de las reflexiones sobre Heidegger¹³⁵ y se menciona que en algunas sesiones Wittgenstein leía versos de Rabindranath Tagore de espaldas al público¹³⁶. A principios de los años treinta Wittgenstein se hizo con un ejemplar del primer volumen de la obra de antropología de Frazer¹³⁷, con el que estuvo peleándose por un tiempo con inusitada intensidad y cuyas notas se han publicado posteriormente como *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*. Tampoco debe olvidarse que en la segunda parte de las *Philosophische Untersuchungen*, derivada de reelaboraciones de sus notas sobre filosofía de la psicología, Wittgenstein trabaja con dibujos sacados de la psicología de la *Gestalt* como el pato-conejo de Nestroy. Notas sobre Kant y Nietzsche están con cuentagotas desperdigadas en su obra, así como referencias a músicos de la talla de Brahms, Beethoven o Mahler; científicos como Einstein, Copérnico, Galileo o Newton; poetas y hombres de letras de la envergadura espiritual de Goethe, Gottfried Keller, Friedrich Schiller y William Shakespeare, de quien quiso tomar prestado el “I’ll teach you differences!” del *King Lear*.

Con lo precedente esperamos haber ofrecido un semblante más completo y más complejo de Ludwig Wittgenstein en relación con la tradición filosófica. Quien quiera, sin embargo, emparentar a Wittgenstein con cualquiera de estos padrinos intelectuales

a Breuer y a Freud? Lo que descubro son nuevas *metáforas*.” (CV: 57)]. Es sabido que por aquellas fechas Wittgenstein leía con atención a Spengler y Weininger. Pero para Janik, el *pathos* de estas consideraciones acerca del talento y el carácter reproductivo judío no deben confundirse con lo que no son. El ejemplo de Freud y Breuer indica otra cosa: que Freud fue capaz de llegar a partir de lo que en Breuer estaba en germen a una profundidad de la que éste siquiera podía sospechar. (Cfr. Janik, 2006: 15). Este es un tema controvertido del que se puede inferir poco a partir de las evidencias textuales contenidas en las *Vermischte Bemerkungen* y que requiere un concienzudo trabajo hermenéutico que excede nuestra pretensión. Remitimos a los ensayos de Rudolf Haller (1988), Joachim Schulte (2004b), McGuinness (2001) y David G. Stern (2001).

¹³⁴ Wittgenstein y Bouwsma, 2004: 81. Entre sus diálogos favoritos se contarían el *Teeteto* y el *Parménides*.

¹³⁵ WWK: 68.

¹³⁶ WWK: 15. Wittgenstein escribe a Engelmann el 23 de Octubre de 1921 que está leyendo *El rey del salón oscuro* aunque de momento no le gusta demasiado (Cfr. BPE: 34). Con el paso de los años cambió de opinión.

¹³⁷ Monk, 2002: 291.

se encontrará con serias dificultades, empezando por las escasas y escuetas referencias de Wittgenstein a otros autores y terminando por otra dificultad de tipo teórico más trascendental que proviene de la ambigüedad del uso que hace Wittgenstein de la palabra “filosofía”. El término “filosofía” se deja interpretar en relación con al menos tres motivos constantes de la obra wittgensteiniana: como crítica a la metafísica (o a la “filosofía tradicional”), como tarea de clarificación lógica del pensamiento a través del lenguaje, o como terapia. Con estos tres motivos se puede tanto describir el desarrollo temático de Wittgenstein como reconstruir la continuidad de su pensamiento en lo que al alcance y tarea de la filosofía concierne¹³⁸. En efecto, se puede describir el tránsito de Wittgenstein por la filosofía como una reacción ante una concepción de la filosofía que pretende autoproclamarse la “reina de las ciencias”, para luego postular que los problemas filosóficos surgen por enredarse el pensamiento en confusiones causadas por la falta de claridad de nuestro lenguaje y que, consecuentemente, la filosofía en sentido estricto debe proporcionar los medios para deshacer los nudos del entendimiento¹³⁹, y que en gran medida esta tarea consiste no en resolver los problemas filosóficos sino en disolverlos¹⁴⁰. Así descrito ese mismo tránsito puede leerse como la expresión de uno y el mismo *pathos* wittgensteiniano. Es el *pathos* de alguien que contempla con extrañeza que: “Die Klassifikationen der Philosophen und Psychologen: sie klassifizieren Wolken nach ihrer Gestalt” (Z, 462: 382) [(“Las clasificaciones de los filósofos y de los psicólogos: clasifican las nubes atendiendo a su figura.”) (ZE, 462: 86)¹⁴¹]. Frente a eso le desespera lo tortuoso (*quälend*) de la confusión filosófica¹⁴²: filósofo no es quien se empeña en buscar la puerta de salida del laberinto del lenguaje sino el que aspira a la paz en los pensamientos¹⁴³. La filosofía, con Wittgenstein, deja de ser en primer lugar la edificación de una sólida y fundamentada doctrina para devenir una *actividad* con la claridad como meta¹⁴⁴. A nuestro juicio, más que un *pathos*, la preocupación por los

¹³⁸ Véase Hartnack (1972), Kenny (1979), Fann (1992), Janik (2006) y Valdés (2007).

¹³⁹ Cfr. LSPP, 756.

¹⁴⁰ Cfr. VB: 463.

¹⁴¹ Esta nota proviene de las *Philosophische Bemerkungen* (Cfr. PB, XIII, 154).

¹⁴² Cfr. BF, III, 33.

¹⁴³ Cfr. VB: 511.

¹⁴⁴ Nos gusta especialmente una reflexión al respecto de Pirmin Stekeler-Weithofer a vueltas con la concepción de la filosofía como actividad, concepción que permitiría resituar a Wittgenstein en una determinada tradición de pensamiento. La reflexión filosófica, así concebida, nos dice Stekeler-Weithofer, debe ser inmanente, aforística, dialógica, dialéctica, deíctica. Es lo que ya habrían mantenido los discípulos románticos de Fichte: Novalis, los hermanos Schlegel, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche. Esa tradición es continuada hoy día en algún sentido por Feyerabend, Rorty y Derrida, entre otros. Todos ellos acuerdan en que la filosofía es el cultivo del *bon sense* o del buen juicio y como tal

límites, alcance, tarea y desaguisados de la filosofía deviene en Wittgenstein a menudo una obsesión y al acecho de ésta se podría hacer una lectura transversal de toda su obra a través de los aforismos donde aparece la palabra “filosofía”¹⁴⁵. Por ello iremos haciendo referencia a los distintos aspectos de la filosofía en los múltiples sentidos wittgensteinianos cuando lo estimemos necesario para ampliar la argumentación.

Una observación obligada en referencia al *corpus* wittgensteiniano es la complicación añadida, en un pensador voluntariamente asistemático, a la hora de definir qué constituye una *obra* de Wittgenstein. Como señala Joachim Schulte, el índice de la *Werkausgabe* se compone de una veintena de entradas de títulos de textos, junto a los cuales hay una serie de trabajos menores y dictados de sus clases, más las compilaciones de su correspondencia¹⁴⁶. Pero hay que tener en cuenta que los escritos publicados de Wittgenstein están muy lejos de abarcar su obra: tras su muerte se encontraron numerosos escritos y su *Nachlaß* alcanzaría el vertiginoso número de unas 30 000 páginas, por lo que el grueso de la obra de Wittgenstein sería todavía inédito. Es ese escaso porcentaje de líneas de Ludwig Wittgenstein sobre el cual se construye su figura, lo que obliga en parte a relativizar lo contenido en sus obras publicadas y a ponderar en un ejercicio hermenéutico constante la importancia, significación y originalidad del “pedazo” de Wittgenstein del que se trate. Por otro lado, las circunstancias de edición de sus obras no están exentas de polémica, puesto que el título, extensión y pertinencia de los fragmentos editados a partir de los documentos disponibles (un caos de manuscritos, libros de notas en variados formatos, mecanoscritos, hojas prendidas con alfileres y reestructuración de esos materiales en más libros de notas, mecanoscritos, sistemas de subrayado y anotaciones a los márgenes., etc.), pasan por distintas manos con distintos criterios y no están exentos de ser sospechosos las elecciones por acción u omisión de qué es lo representativo y susceptible de ser publicado de Wittgenstein. Por ejemplo, la segunda parte de las *Philosophische Untersuchungen* es uno de los objetos de controversia: se sabe que Wittgenstein la concibió al mismo tiempo que reelaboraba sus observaciones de la

pude ser también un modo de polémica y de provocación del pensamiento (Cfr. Stekeler-Weithofer, 2004: 298).

¹⁴⁵ En esto coincido plenamente con la observación de K. T. Fann: "La filosofía era una obsesión para WITTGENSTEIN; ser un filósofo significa preocuparse de los problemas de forma tan concentrada que en cualquier momento uno puede volverse loco. Al igual que el filósofo existencialista, WITTGENSTEIN siempre estaba en la agonía cuando hacía filosofía."(Fann, 1992: 127).

¹⁴⁶ Cfr. Schulte, 2001: 43.

filosofía de la psicología y nunca la terminó, dejando lista para su posterior publicación sólo la primera parte. Entre ambas partes hay una notable diferencia estilística, formal, estructural y temática. Por este hecho no pocos intérpretes se niegan a aceptar la segunda parte como una prolongación de las *Philosophische Untersuchungen*¹⁴⁷.

En todo el material que Wittgenstein legó es acertado ver que, en comparación con otros filósofos, su pensamiento rumiante vuelve una y otra vez sobre sí mismo sin preocuparse a penas por lo que se hubiese podido decir antes en la comunidad filosófica tradicional sobre esto o aquello. La libertad absoluta frente a los complejos, el irreverente enfoque de problemas filosóficos y no la fidelidad textual o el interés sistemático de la cuestión le caracterizan y le han hecho ganar a pulso una posición incómoda en el continuo de la historia de la filosofía. Pero no por ello hay que renunciar, según Hans Veigl, a verlo dentro de una tradición¹⁴⁸, como se hace con Aristóteles, Kant o Hegel. Él mismo, dice Veigl, presentó un movimiento del pensar que sobrecogió distintas direcciones filosóficas y Wittgenstein deja de representar un cuidado pluralismo del método filosófico cuando ése variado ímpetu no es proseguido. Así, sólo se haría justicia al legado filosófico de Wittgenstein si, en lugar de ser visto como un eslabón en una única concatenación de pensamientos, lo apreciáramos como un nudo entre distintas corrientes del pensar que confluyen en él, pero no se detienen.

1.2. Las tradiciones de Wittgenstein.

Si la filiación filosófica de Wittgenstein (o la ausencia de ella) sigue generando una dilatada bibliografía y nulo consenso, algo parecido ocurre con su recepción de y la continuación de métodos y estilos wittgensteinianos entre los que se reclaman sus herederos. Entre ellos los parecidos de familia a menudo se reducen a la etiqueta “Wittgenstein”. Justo de etiquetas versa la anécdota que cuenta Miguel Ángel Quintana a propósito de la librería MacMillan de Londres. Alguien interesado en filosofía que buceé por los estantes de la librería topará con tres estantes de la materia que han de

¹⁴⁷ Por ejemplo, Joachim Schulte (2001).

¹⁴⁸ Cfr. Veigl, 2004: 238. La opinión de Veigl concuerda con la de Putnam expresada por la cual una vez dejamos de ver en el “wittgensteinianismo” una máquina de refutar la filosofía tradicional, éste se nos aparece más en continuidad con la filosofía que practicaba Sócrates que lo que parece a primera vista (Cfr. Putnam, 2001: 23).

facilitar la búsqueda de la lectura adecuada. En el primer estante el rótulo indica “Filosofía analítica”. El segundo estante alberga los tomos de “Filosofía continental”. Y el estante del medio, simplemente “Ludwig Wittgenstein”¹⁴⁹. Wittgenstein: ¿punto de intersección o necesaria mediación? La útil cartografía de Quintana de la *Wirkungsgeschichte* de Wittgenstein muestra que, topográficamente hablando, la recepción de Wittgenstein está poblada por las siguientes dicotomías, tanto más dispares en la esfera de lo sociopolítico. Según la apreciación del autor, estas dicotomías son ilustrativas de “nuestros trabajos y días”:

formal-coloquial, millonario-pobre, modernidad-postmodernidad, fe-increencia, totalitarismo-democracia, clásico-vanguardista, filosofía-ciencia, catolicismo-protestantismo, nacionalista-apátrida, tecnofilia-tecnofobia, apocalíptico-integrado, silencio-locuacidad, homo-hetero, conservador-revolucionario y (permítasenos añadir, aunque ahora se vea con más transparencia que es esta una pequeña bifurcación, sólo interesante para el reducido negocio de los que se laboran en la filosofía actual) analítico-continental. (Quintana, 2006: 100)¹⁵⁰

Acaso el mérito de Wittgenstein sea, a juicio de Quintana, el de retornar a ellas haciéndolas inútiles o absurdas. Sobre ello deberemos volver en el próximo capítulo cuando discutamos la recepción de la segunda filosofía de Wittgenstein.

En cuanto a la recepción de Wittgenstein en su totalidad, quizás quepa realizar una fisura entre los llamados “primer” y “segundo” Wittgenstein. Poco después de la publicación del *Tractatus Logico-Philosophicus*, la obra fue recibida con entusiasmo por los miembros del Círculo de Viena, sobre todo por Moritz Schlick, quien gracias a la intervención de la hermana de Wittgenstein, Gretl, consiguió enrolar al por aquel entonces arquitecto en colaboración con Paul Engelmann, para sus sesiones periódicas

¹⁴⁹ Cfr. Quintana, 2006: 91.

¹⁵⁰ Un vistazo por la bibliografía secundaria es informativo de cuanto cuesta atribuir a Wittgenstein una sola etiqueta: tanto cuando se trata de estimar la influencia de una figura de la tradición anterior en la evolución del pensamiento de Wittgenstein, como cuando tomándole a él como referencia es preciso analizar la medida de su contribución en alguna tradición posterior. Muchos intérpretes optan por formularse una pregunta sobre qué etiqueta conviene a Wittgenstein, y las respuestas no suelen admitir un simple “sí” o “no”, y un “depende” tampoco resulta del todo satisfactorio. Acaso esa tendencia fuera inaugurada por Rudolf Haller, quien en sus *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen Philosophie* (1986, manejamos la versión inglesa de 1988) formula preguntas tan pertinentes como: “¿fue Wittgenstein un neokantiano?”, “¿fue Wittgenstein un neopositivista?”, “¿influyó Spengler en Wittgenstein?”, “¿qué tienen Wittgenstein y Weininger en común?”, “¿fue Wittgenstein un escéptico?”. Otros intérpretes siguieron su ejemplo: Jorge W. Arregui se pregunta “¿Fue Wittgenstein Pragmatista?” (1997), David G. Stern “Was Wittgenstein a Jew?” (2001), Katalin Neumer “¿fue Wittgenstein un filósofo austríaco?” (2004) y recientemente entre nosotros Vicente Sanfélix plantea “¿Fue Wittgenstein un liberal? (2008). Quizás el artículo que esté pendiente de escribir para generaciones futuras llevaría por título algo así como “¿Fue Ludwig Wittgenstein *realmente* Ludwig Wittgenstein?”.

de debate filosófico a las que asistían regularmente Rudolf Carnap, Friedrich Waismann, Herbert Feigl, Maria Kasper, entre otros, a partir de 1929. El *Tractatus* se convirtió en el libro de cabecera del neopositivismo, pero atribuir a Wittgenstein su paternidad no está exento de problemas. Es probable que en aquellos años Wittgenstein experimentara una fase verificacionista, algunas de las anotaciones en los protocolos de Waismann de las sesiones reforzarían esta interpretación. Pero en opinión de K.T. Fann, el giro pragmático de Wittgenstein es cada vez más acusado, por lo que sería erróneo interpretar a Wittgenstein como neopositivista después de 1929¹⁵¹. La colaboración de Wittgenstein con el Círculo, en especial con Waismann, con quien estuvo trabajando en la redacción de un libro por unos años, se truncó a raíz de la publicación del “manifiesto” del Círculo en honor a Schlick llamado *Wissenschaftliche Weltauffassung* (1929). El contacto se interrumpió para siempre tras el asesinato de Schlick en 1936¹⁵².

¹⁵¹ Véase Fann (1992). Como indica Rudolf Haller, es sin embargo digna de reparo la reacción de Wittgenstein al artículo de Carnap “Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft”. En una carta a Carnap fechada del 30 de agosto de 1932, Wittgenstein reprocha a Carnap que no reconozca su deuda con las ideas de Wittgenstein en ese trabajo. La *Prioritätsstreit* entre Wittgenstein y Carnap reflejaría, según Haller, la creencia de Wittgenstein que las tesis fundamentales defendidas por Carnap ya estarían en el *Tractatus* (Cfr. Haller, 1988: 36).

¹⁵² Para Rudolf Haller, habría que terminar con la idea general de que el Círculo de Viena se debe a Wittgenstein y de que ellos habrían aceptado la etiqueta “neopositivista” para describir la intención programática del grupo, que era mucho menos uniforme de lo que se suele suponer. En realidad habría dos Círculos de Viena. El primer Círculo de Viena se forma en 1907 y perdura hasta por lo menos 1912. Sus miembros más importantes fueron Hans Hahn, Phillip Frank y Otto Neurath. Los temas principales de las sesiones de los jueves serían problemas de filosofía de la ciencia y de metodología, pero también se discutieron cuestiones políticas, históricas y religiosas, lo que no es evidente des de una supuesta actitud antimetafísica. Los miembros del primer Círculo estarían bajo el influjo de Ernst Mach y estudiaron también a Henri Poincaré, Pierre Duhem y Abel Rey (Cfr. Haller, 1988: 36). El primer Círculo habría llamado a la vida a la segunda generación. Hahn llama a Schlick a Viena y reúne a los miembros del seminario de matemáticas, Theodor Radakovic, Friedrich Waismann, Kurt Gödel y posteriormente Hugo Bergmann, quienes visitaron las sesiones de Schlick. Fue también Hahn quien impulsó la lectura del *Tractatus* y, apunta Haller, puede ser que esa lectura estuviera orientada a dilucidar las tesis de Mach. Por lo tanto y en contra de la idea general, el influjo de Wittgenstein no estuvo al principio ni causó la formación del Círculo. Tampoco fue el predominante, sino que el autor del *Tractatus* sería como la aparición repentina de un cometa en un cielo estrellado que los fascinó (Cfr. Haller, 1988: 38). En cuanto a la tesis programática del neopositivismo, nunca fue adoptado ése epíteto por el grupo. Feigl propuso la denominación “positivismo lógico”, Neurath habla de un “empirismo racional”, puesto que había releído a Comte y rehusaba identificarse con él. En cuanto al influjo de Wittgenstein, éste también se debería relativizar. Mientras Waismann y Schlick a menudo tomaban el punto de vista de Wittgenstein, Neurath estaba con frecuencia en oposición expresa a él. (Cfr. Haller, 1988, véase también Haller, 1998). La influencia de Wittgenstein sobre cada uno de los miembros del Círculo de Viena es un trabajo por sí mismo. Remitimos a los que conocemos que tratan el tema. Sobre Wittgenstein, Carnap y Schlick, véase Cirera (1990), Padilla (1998), Hochkeppel (1998), Abreu y Neto (1998). Sobre Wittgenstein y Neurath, véase Roser (1998). En cuanto a la ruptura de Wittgenstein con los miembros del Círculo, Hans-Johann Glock sostiene que había dos grandes cuestiones en disputa en las conversaciones que se mantuvieron a finales de los años veinte y principios de la década de los treinta: el rechazo de la religión como una peligrosa forma de superstición y la demolición de la metafísica, cuestiones con las que Wittgenstein no estaba de acuerdo. Además, Wittgenstein se mostraba molesto con el cientificismo y la prioridad al punto de vista científico sobre el mundo y tenía muchas menos esperanzas que los miembros del Círculo en la reforma social y política de la sociedad (Cfr. Glock, 2001: 207 y ss).

El referente intelectual de Wittgenstein para el neopositivismo se deja emparentar a su vez con una poderosa corriente de pensamiento filosófico que se ha denominado “filosofía analítica”. No son corrientes idénticas, pero tienen común la preferencia por el análisis como método filosófico y la pretensión de dejar de lado las cuestiones metafísicas, éticas, estéticas y religiosas, aunque la tendencia de la filosofía analítica en las últimas décadas muestra un interés creciente en ocuparse también de estas cuestiones, así como de un tímido pero sostenido acercamiento a la tradición que hasta ahora se había considerado su antípoda, la “filosofía continental”. El neopositivismo podría presentarse como una fase temprana de dicha filosofía analítica pero en su desarrollo posterior ésta habría contenido en parte su pulsión antimetafísica y habría abandonado la ilusión de poder construir un lenguaje ideal. Tras el Círculo de Viena, Wittgenstein influyó decisivamente en autores como Ryle, Strawson, Geach, Austin, Hart y Urmson¹⁵³.

La aparición póstuma de las *Philosophische Untersuchungen* significa el inicio de la total eclosión de la que nos hablaba Quintana. El Wittgenstein neopositivista va cediendo espacio a nuevas y radicales formas de hacer filosofía. La transición de su pensamiento ya se podría haber conocido en ambientes reducidos que hubieran tenido acceso a los *Blue y Brown Books*. Allí ya se veía que la riqueza de los ejemplos, de los lenguajes inventados por Wittgenstein, apuntaban a una nueva y excitante aventura de la filosofía. Finalizando los cincuenta y en los años sesenta, se tomó especialmente en serio la divisa de retroceder del uso metafísico del lenguaje a su uso corriente. Florece la “Philosophy of Ordinary Language” en Oxford¹⁵⁴. También la “filosofía continental” labrada por la epistemología moderna, el idealismo alemán, el romanticismo, la filosofía existencial y la necesidad de rehabilitar la filosofía en la dura posguerra, reconoce en Wittgenstein un interlocutor válido y lo incorpora a sus grandes temas restableciendo y recreando en gran medida el hilo invisible que une al filósofo vienés con el diálogo filosófico que iniciaron los clásicos griegos. Son inestimables las contribuciones de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas a este respecto, entre otros¹⁵⁵. El diálogo entre estas corrientes de pensamiento y dentro de la vasta tradición filosófica prosigue. Por ello

¹⁵³ Véase Hartnack (1972).

¹⁵⁴ Véase Rorty (1990). Una entusiasta defensa de las tesis de la filosofía del lenguaje ordinario se encuentra en Cavell (2002a).

¹⁵⁵ El diálogo entre analíticos y continentales recibirá una atención específica en el capítulo V.

también son cada vez más recurrentes las comparaciones de Wittgenstein con filósofos contemporáneos o posteriores en búsqueda de “afinidades electivas”. Estas investigaciones tienen, a nuestro juicio, un elevado interés sistemático. Adoptadas las precauciones hermenéuticas necesarias de delimitación del tema, atención al contexto, elaboración del aparato conceptual y conciencia de los posibles contrafácticos, este diálogo de Wittgenstein con otros autores puede contribuir a arrojar luz sobre complejas problemáticas filosóficas actuales poniendo la estrategia wittgensteiniana en paralelo con otras estrategias de solución y enfoque de problemas filosóficos¹⁵⁶. Nuestro trabajo se ampara en esta consideración y en la esperanza que en la medida de nuestras propias posibilidades, tiempo y destreza, pueda mostrarse lo valioso de pensar a Wittgenstein y Gadamer como dos gestos paralelos y a la vez afines.

Es este sólo un breve extracto de la amplísima resonancia que ha tenido Wittgenstein en el siglo veinte y que sigue teniendo en nuestro siglo. La reflexión precedente ha de servir para dar cuenta de la enorme dificultad de situar a Wittgenstein en un horizonte cerrado de reflexión: los horizontes no están cerrados, sino que están abiertos de par en par, son porosos y se solapan. Por este motivo, la interpretación de Wittgenstein (y esto es algo que de cierto modo pasa con todas los filósofos, pero que se da en Wittgenstein con más intensidad), ante la variedad de la oferta es forzada a hacer una apuesta teórica y a asumir compromisos. Es una decisión costosa que nosotros justificamos así: se presenta un aspecto de su filosofía y ello conlleva que otras facetas permanezcan oscurecidas por el foco escogido. Pero confiamos poder poner en relación el aspecto que destacamos con otros y producir la impresión que no pretendemos excluirlos sino que, de momento, para la problemática que nos ocupa, es obligado renunciar a la figura completa para poder iluminar algunas de sus aristas con suficiente claridad.

Poner el acento en la filiación kantiana de Wittgenstein sirve mucho mejor a nuestros propósitos. En primer lugar, porque se puede leer una profunda coincidencia en la declaración de intenciones entre el proyecto kantiano y el proyecto wittgensteiniano,

¹⁵⁶ Interesantes intentos de construcción de paralelos filosóficos entre Wittgenstein y otros hay numerosos. Remitimos a los que hemos tenido ocasión de estudiar hasta este momento. Sobre Wittgenstein y Hegel, véase Stekeler-Weithofer (2007). Sobre Wittgenstein y Peirce, véase Gullvåg (1981). La bibliografía especializada de la relación entre Wittgenstein y Heidegger y entre Wittgenstein y Gadamer será objeto de un comentario detallado en el capítulo V.

de manera que puede verse el programa de investigación de Wittgenstein como un heredero legítimo del programa de Immanuel Kant en cuanto a programa de “crítica”. En segundo lugar y consecuentemente con ése programa, el planteamiento trascendental descansa en una “decisión ontológica”, y esa estructura, con sus modificaciones, se repite en los tempranos planteamientos de Wittgenstein para ser abandonados, a primera vista, en su obra posterior¹⁵⁷. La filosofía trascendental kantiana se basa en la distinción entre la *Ding an sich* y el fenómeno. También Wittgenstein comienza su *Tractatus* con consideraciones acerca de lo que es el mundo, su sustancia, forma y estructura. El Wittgenstein tardío revoca la decisión ontológica del *Tractatus*, pero admite dos lecturas trascendentales a partir del concepto de “gramática” y de “forma de vida”. En tercer lugar, la filosofía trascendental se define a grandes rasgos por un modo de preguntar a partir de algo dado y la investigación está orientada a mostrar sus condiciones de posibilidad. Y la forma de la pregunta ha de dirigir la mirada, a la forma de la respuesta, como en distintos lugares Wittgenstein parece advertirnos¹⁵⁸. En cuarto lugar, porque pensamos que este mismo enfoque, con los matices que indicaremos en su momento, lo comparte con el otro protagonista de la tesis doctoral, Hans-Georg Gadamer. La reformulación de la tarea crítica como la demarcación de los límites del discurso, la decisión ontológica o la renuncia a ésta (que en el fondo es otro tipo de decisión) y la investigación de las posibilidades de lo dado son motivaciones que Wittgenstein y Gadamer habrían heredado, aunque no siempre por vía directa, del filósofo de Königsberg. Ésa es una de las razones con más peso: intentamos ver a Wittgenstein y Gadamer como aportando algo fundamental al debate contemporáneo sobre la naturaleza y los límites de la racionalidad. En este gesto vemos a Immanuel Kant, a contraluz.

¹⁵⁷ Cfr. Schwyzer (1986).

¹⁵⁸ Como por ejemplo nos dice en las *Philosophische Bemerkungen*: “Ich will sagen: Einer Frage entspricht immer eine *Methode* des Findens. Oder man könnte sagen: Eine Frage *bezeichnet* eine Methode des Suchens.” (PB, IV, 43: 77) [“Quiero decir: para cualquier pregunta hay siempre un *método* correspondiente de solución. O se podría decir: una pregunta *denota* un método de búsqueda.” (OF, 43: 67)]. La observación está contenida en una reflexión más amplia sobre voluntad, figura y realidad y el espacio físico, pero nos ha parecido que esta sentencia se podía entender aislada del resto.

1.3. Wittgenstein como filósofo trascendental. La pregunta por las condiciones de posibilidad del lenguaje significativo.

En su *Crítica de la razón pura*, Kant presenta el magno proyecto de una “crítica de la razón” para el cual se requiere una investigación “trascendental” y que se define como sigue: “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (Kant, 1998, A12/B26: 58). El método trascendental, a grandes trazos, opera del siguiente modo: se parte de un *faktum*, de algo que ya está ahí, dado, y después se trata de descubrir sus *condiciones de posibilidad*, es decir, qué hace ese fenómeno posible. Kant se propone establecer las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, de los que presume de antemano su existencia. Una posible reformulación de la pregunta kantiana sería la siguiente: existen juicios sintéticos *a priori*, dado que la matemática y la física (las llamadas “ciencias estrictas”) funcionan *efectivamente* y se construyen sobre la base de éstos juicios, por tanto, debemos investigar qué es aquello que los hace posibles. Análogamente se pregunta en la moralidad y en el juicio teleológico, en sendas *Críticas*: existe juicio moral y conciencia del deber, ergo, debe haber algo que los haga posible; existe juicio sobre lo bello, por lo tanto, nuestra razón debe de contener ya en sí misma los elementos que posibiliten efectivamente tal deliberación. Es por este motivo necesario, para Kant, emprender una crítica de la razón que aclare de una vez por todas de qué manera procede la razón misma con sus objetos de conocimiento y cómo puede acceder a ellos. Un aspecto esencial de este tipo de investigación es el hecho que esta sea *a priori*, lo que en términos kantianos significa “previa a la experiencia”. Se trata pues, no en primera instancia de una investigación empírica de las cualidades y modo de ser de los objetos de conocimiento, sino de una búsqueda que queda confinada a la razón y a sus límites en cuanto ésta es capaz de algún modo de acceder a dichos objetos. En otros términos más llanos diríamos que es, pues, una búsqueda “interna” o una búsqueda que va de dentro hacia fuera, puesto que parte de las estructuras de la razón que dan lugar a toda experiencia para luego llegar a los objetos de conocimiento que ya no serán, como los antecesores de Kant pretendían, los objetos desnudos en sí, sino los objetos tal y como se nos aparecen en nuestras *representaciones* de ellos. El objeto es *nouménico* y no podemos saber más allá de nuestra forma de aprehenderlo qué aspecto tiene, sólo podemos tratar con ellos en tanto que *fenómenos*, es decir, después de haber pasado el

“molde” de las estructuras del sujeto trascendental. A esta inversión de términos de la epistemología previa (que iba del objeto al sujeto) y que consiste en que el sujeto sale al encuentro del objeto de la experiencia, Kant la llama “revolución copernicana”. Kant describe así la revolución copernicana como la adopción de un nuevo: “método de pensamiento, a saber, que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas.” (Kant, 1998, BXVIII: 21).

Wittgenstein seguirá en parte este planteamiento y en parte lo transformará. Es difícil rastrear las influencias kantianas en Wittgenstein, dado que el nombre de Kant aparece en raras ocasiones en su obra, cosa que hace difícil afirmar inequívocamente que siga al filósofo de Königsberg a pies juntillas¹⁵⁹. Alrededor de 1931 escribió Wittgenstein:

Die Grenze der Sprache zeigt sich in der Unmöglichkeit, die Tatsache zu beschreiben, die einem Satz entspricht (seine Übersetzung ist), ohne eben den Satz zu wiederholen. (Wir haben es hier mit der Kantischen Lösung des Problems der Philosophie zu tun.) (VB: 463-464)¹⁶⁰

[El límite del lenguaje se revela en la imposibilidad de describir el hecho que corresponde a una frase (que es su traducción), sin repetir justo esta frase. (Aquí tenemos que ver con la solución kantiana del problema de la filosofía) (CV: 45)]

Que conoce la filosofía de Kant por haberle dedicado horas de conversación y estudio sólo podemos inferirlo de forma indirecta. Tenemos el citado texto de Janik y Toulmin que demuestra que, de alguna manera, en la atmósfera intelectual de la Viena de los años previos al nacimiento de Ludwig Wittgenstein, los tópicos kantianos circulaban en salones y círculos literarios y eran tema común de debate. Nos relatan los autores que: "En la Viena de Wittgenstein toda persona instruida discutía sobre filosofía y consideraba que las conclusiones centrales del pensamiento kantiano se ajustaban

¹⁵⁹ Nos parece encontrar una cierta “reminiscencia a Kant” en alguna de las afirmaciones de Wittgenstein. Por ejemplo, en las notas que Waismann. Allí encontramos que Wittgenstein dice: “Die Axiomen der Geometrie haben also den Charakter von Festsetzungen über die Sprache, in der wir räumlichen Gegenstände beschreiben wollen. Sie sind Regeln der Syntax. Die Regeln der Syntax handeln von nichts, sondern wir stellen sie auf. *Wir können nur das postulieren, was wir selbst tun.*” (WWK: 62) [“Los axiomas de la geometría tienen también el carácter de convencionalismos sobre el lenguaje en que queremos describir los objetos espaciales. Las reglas de la sintaxis no tratan de nada, sino que solamente las formulamos. *Sólo podemos postular lo que hacemos.*” (WCV: 56)].

¹⁶⁰ En opinión de Jaakko Hintikka, con “la solución kantiana al problema de la filosofía”, Wittgenstein se referiría expresamente a la idea que la filosofía no es otra cosa que la demarcación de los límites de lo pensable. En este sentido, la noción kantiana de *Ding an sich* serviría a Kant como límite de los usos legítimos de la razón, incluyendo los límites de lo cognoscible (Cfr. Hintikka, 1986: 15 y ss).

precisamente a sus propios intereses, ya fuesen artísticos o científicos, ya legales o políticos."(Janik y Toulmin, 1998: 30).

Según la tesis defendida por Janik y Toulmin, se podría decir que la crítica de la razón deriva en la “crítica del sentido” y la “crítica del lenguaje” reinante en los más diversos ámbitos de la cultura de la época. Esta deriva se concretaría más bien en una “sospecha del lenguaje” al estilo nietzscheano, una crítica en su vertiente negativa, puesto que se pone en tela de juicio si realmente el lenguaje puede servir de medio de expresión a pretensiones discursivas y artísticas¹⁶¹. El joven Wittgenstein había crecido en este ambiente intelectual dado que su familia contribuía generosamente a la vida cultural vienesa ejerciendo el mecenazgo y recibiendo con hospitalidad a los más diversos escritores, arquitectos, artistas, músicos, etc. Otro testimonio biográfico contenido en la excelente biografía de Ray Monk *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, es el hecho de que Wittgenstein disponía en el campo de prisioneros de Como (Italia), donde permaneció cautivo después la Primera Guerra Mundial, un tomo de la *Crítica de la razón pura*, que leyó y discutió largamente con su amigo, el profesor Ludwig Hänsel¹⁶². Otra vía hermenéutica que podría dar sus buenos frutos es pensar la asimilación de Kant por parte de Wittgenstein a través de la decisiva influencia que tuvo la lectura de Arthur Schopenhauer¹⁶³ en su juventud y cuyos motivos aparecen en sus notas en distintos momentos de su vida.

Por lo tanto, y más allá de la anécdota biográfica, nos decantamos por pensar que Wittgenstein asimiló en el proceso de su primera formación intelectual los temas kantianos y que su rastro se puede seguir en sus textos. Creemos que, aún y la ruptura explícita entre su primera y su segunda filosofía, hay en su forma de abordar su problema fundamental los rasgos del planteamiento trascendental¹⁶⁴. La pregunta clave

¹⁶¹ Cfr. Janik y Toulmin, 1998.

¹⁶² Cfr. Monk, 2002: 158.

¹⁶³ Cfr. Leinfeller, 1981. Véase también López (1998) y Janik (2006). También Gadamer en su primera lectura del *Tractatus* confiesa que los aforismos sobre el sujeto metafísico le parecían poco claros y le sonaban mucho a Schopenhauer aunque más perplejo le resulta el movimiento de Wittgenstein que pasa por encima del idealismo y hace finalmente coincidir solipsismo y realismo (Cfr. GW3: 143).

¹⁶⁴ En este punto debemos reconocer la fuerte influencia de Erik Stenius en nuestro planteamiento: “The task of (theoretical) philosophy is for Wittgenstein as for Kant to indicate the limits of theoretical discurs. But since what belongs to theoretical discurs is what can be ‘said’ at all in language, the investigation of this limit is the investigation of the ‘logic’ of language, which shows the ‘logic of the world’. [...] *What Kant’s transcendental deductions are intended to perform: this is performed by the logical analysis of language.*” (Stenius, 1996: 218) [“La tarea de la filosofía (teórica) es tanto para Wittgenstein como lo

del *Tractatus Logico-Philosophicus* podría ser reformulada como sigue: el lenguaje representa el mundo, ¿cómo es eso posible? O bien: dado que existe un lenguaje significativo, ¿cuáles son las condiciones que hacen posible que el lenguaje *signifique*?¹⁶⁵ Para saberlo se debe proceder a examinar el lenguaje mismo y su forma de acceder a la representación del mundo. Se trata, pues, de una “crítica del lenguaje”, pero a diferencia de Kant, el resultado de la investigación no es el hallazgo del fundamento seguro del conocimiento, sino que termina en mística y silencio¹⁶⁶. Esta

fue para Kant el indicar los límites del discurso teórico. Pero dado que lo que pertenece al discurso teórico es lo que puede ser ‘dicho’ en absoluto en el lenguaje, la investigación de este límite es la investigación de la ‘lógica’ del lenguaje, lo que muestra la ‘lógica del mundo’. [...] *Lo que las deducciones trascendentales de Kant pretenden realizar se realiza a partir del análisis lógico del lenguaje*”]. En términos análogos se expresa Stegmüller: “Die Grenzen des sinnvollen Theoretisierens sind damit abgesteckt durch das, was wir in einer logisch perfekten Sprache beschreiben können. Kants transzendente Untersuchungen sind zu ersetzen durch eine *logische Analyse der Sprache*.” (Stegmüller, 1989: 557). [“Los límites del teorizar con sentido están demarcados con aquello que podemos describir con un lenguaje perfecto. Las investigaciones trascendentales de Kant deben sustituirse por un *análisis lógico del lenguaje*.”]. Sólo habría que evitar aquí la confusión de pensar que Wittgenstein quiere construir un lenguaje ideal, porque como él repite insistentemente, en nuestro lenguaje natural ya existe una ordenación lógica perfecta. En la cita de Stegmüller no parece del todo claro que esto sea así. Para Werner Leinfeller, la influencia de Kant en el primer Wittgenstein es indirecta: alcanza a Wittgenstein a través de Schopenhauer y Mauthner y posteriormente por algunas tendencias kantianas en el Círculo de Viena, especialmente de Schlick y Carnap (Cfr. Leinfeller, 1981: 63). En opinión de Hans-Johann Glock, la influencia de Kant es mucho más diluida e indirecta que la de Schopenhauer. Cuando Wittgenstein lee a Kant, ya ha madurado muchas de las nociones centrales del *Tractatus*. Sin embargo, su gesto kantiano es inconfundible: su propósito se define como la delimitación del discurso con sentido (Cfr. Glock, 2001: 198 y ss).

¹⁶⁵ También Susanne Fromm indica que Wittgenstein hace suyo ese “transzendental Ansatz” (principio trascendental), véase Fromm (1979). Una opinión parecida aparece en el análisis de Stegmüller: “Mit einem Schlagwort könnte man sagen, *daß er [Wittgenstein] Kants transzendentalen Idealismus von der Ebene der Vernunft auf die Ebene der Sprache transformierte*.” (Stegmüller, 1989: 555) [“Como palabra clave se podría decir, *que él [Wittgenstein] transforma el idealismo trascendental kantiano del nivel de la razón al nivel del lenguaje*.”].

¹⁶⁶ Cfr. Schulte, 2001: 64-65. Stenius lo llama una “Critique of Pure Language” (Stenius, 1996: 220) Rudolf Haller, en cambio, sostiene una opinión muy distinta: “Wittgensteins Verständnis dessen, was unter Sprachkritik zu verstehen ist, leitet sich nicht von einem Verständnis, der Kritik der Vernunft her und hat auch nicht das gleiche Ziel, wenngleich natürlich alle Metaphysikkritik in ihrem Objekt übereinstimmt. Aber die *Kritik der reinen Vernunft* ist nicht vornehmlich Metaphysikkritik, sondern auch Methodentraktat und Rechtfertigung der Bedingungen von Mathematik und Physik, als der Grunddisziplinen der Wissenschaft von der Natur, soweit sie unter dem Gesetz der Kausalität erklärbar ist. Und das Ziel der Kantischen Philosophie ist nicht die Aufhebung der Vernunft im Bereich der „Lebensprobleme“, sondern die Aufhebung der selbstverschuldeten Unmündigkeit des Menschen.” (Haller, 1981: 38-39) [“La comprensión de Wittgenstein de lo que debe entenderse por crítica del lenguaje no se deriva por la crítica de la razón y tampoco tiene el mismo objetivo, aún cuando naturalmente coincide con ella en su objeto de crítica de la metafísica. Pero la *Crítica de la razón pura* no es principalmente crítica de la metafísica, sino también un tratado del método y de la justificación de las condiciones de la matemática y de la física como disciplinas fundamentales de la ciencia de la naturaleza en tanto que ésta se explica por la ley de la causalidad. Y el fin de la filosofía kantiana no es la abolición de la razón en el ámbito de los problemas de la vida, sino la revocación de la autoculpable minoría de edad de los hombres.”]. Véase también Valdés (2007). Rudolf Haller observa además que el *Tractatus* tiene una coloración kantiana (*eine Kantische Tönung*) y que por ello sería acertado llamarlo una “obra de filosofía crítica” y que salvando las distancias esa coloración se mantiene hasta *Über Gewissheit*. Pero a la vez hay que tener en cuenta importantes disparidades entre Wittgenstein y Kant. Para Kant, necesidad y validez universal son criterios del a priori, criterios que Wittgenstein se encarga concienzudamente de desechar. Por otra parte, Kant nunca tuvo en consideración el lenguaje, como ya le re reprocharon

parece ser la principal tarea del tratado y que él enuncia escuetamente en uno de sus párrafos más crípticos: “Alle Philosophie ist »Sprachkritik«. Allerdings nicht im Sinne Mauthners)” (TLP, 4.0031:26) [“Toda filosofía es «crítica lingüística»¹⁶⁷. (En todo caso, no en el sentido de Mauthner.)” (TLPE, 4.0031: 51)]. En el *Tractatus* Wittgenstein no ofrece ninguna explicación de por qué su crítica del lenguaje no es idéntica a la de Mauthner. La entrada prosigue: “Russells Verdienst ist es, gezeigt zu haben, daß die scheinbare logische Form des Satzes nicht seine wirkliche sein muß.” (TLP, 4.0031: 26) [“Mérito de Russell es haber mostrado que la forma aparente de la proposición no tiene por qué ser su forma real.” (TLP, 4.0031: 51)¹⁶⁸]. Janik y Toulmin en *La Viena de Wittgenstein* contribuyen a matizar esta afirmación de Wittgenstein, puesto que en alguna medida el problema de la crítica de sentido y de los medios de expresión había sido anticipada por Mauthner y se respiraba en la atmósfera intelectual de la Viena de fin de siglo¹⁶⁹. Pero hay buenas razones para el distanciamiento de Wittgenstein de Mauthner. Por ejemplo: es significativo que Mauthner, periodista de profesión y epistemólogo después por vocación, llega a su “nominalista crítica del lenguaje” como reacción contra “la brujería política que observó se practicaba por doquier en torno a él mediante el empleo de grandilocuentes términos abstractos como *Volk* y *Geist*.” (Janik y Toulmin, 1998: 153). Su crítica del lenguaje está encaminada a liberar el pensamiento, pero aunque el referente es Kant, de éste critica la división del pensamiento en tres niveles: entendimiento (*Verstand*), razón (*Vernunft*) y lenguaje (*Sprache*). Mauthner recurre a la división de Schopenhauer en *Sobre el cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, heredada de Kant pero reducida a entendimiento (como operación directa de los sentidos en relación con el mundo externo) y razón

Hamman y Herder, por lo que Kant no pertenecería a la serie de pensadores con los arriba nombrados y añadiendo a Fritz Mauthner, para los cuales la crítica del lenguaje representaba el alfa y omega de la filosofía (Cfr. Haller, 1981: 38). Por último, Wittgenstein nada tendría que ver con los neokantianos del círculo de Maburgo como Natorp y Cohen. En esta apreciación coincide con Wolfgang Röd, para quien se puede distinguir claramente entre el solipsismo del *Tractatus* y el fenomenalismo filosófico-transcendental de los neokantianos. Más significativa es la diferencia entre ellos cuando Wittgenstein afirma que la filosofía no es una de las ciencias naturales, mientras los neokantianos adoptan con entusiasmo el *faktum* de la ciencia natural.

¹⁶⁷ Nos parecería más acertado traducir *Sprachkritik* como “crítica del lenguaje”, de modo análogo a como *Metaphysikkritik* se traduce en “crítica de la metafísica”. La traducción es gramaticalmente correcta, pero en ella se pierde la contundencia que se adivina al aforismo de Wittgenstein.

¹⁶⁸ La traducción exacta debería ser: “Mérito de Russell es haber mostrado que la forma *lógica* aparente de la proposición no tiene por qué ser su forma real”. Sin la inclusión de “lógica” el aforismo también tiene sentido, pero no reproduce lo que Wittgenstein quería decir y no es del todo coherente con las tesis sobre la forma lógica en el *Tractatus*. En particular, que la forma aparente de la proposición no coincide con su forma lógica implica que hemos de “desvestir” el lenguaje natural para que su forma lógica pueda hacerse patente a partir del análisis.

¹⁶⁹ Véase también Glock (2002).

(como operación con conceptos)¹⁷⁰. Mauthner reivindica el entendimiento como fundamento de la ciencia, porque sólo por el entendimiento se establece una relación con el mundo no mediada por palabras¹⁷¹. Por el entendimiento podría progresar la cultura mucho más que con la razón o el lenguaje. Otra reflexión curiosa de Mauthner es el de identificar los hábitos de pensamiento (*Denkgewohnheiten*) con las lenguas nacionales (*Volkssprachen*). El lenguaje contiene la memoria de una cultura, algo que recuerda ligeramente a Alexander von Humboldt. Pero al mismo tiempo, Mauthner rechaza la *Volkspychologie*. Según él, una psicología o historia del lenguaje debería tener el aspecto de una recopilación de las posibilidades de mostrarse el alma humana en sus variables históricas y geográficas.

De todas estas consideraciones no hay el más mínimo rastro en el *Tractatus*, aunque la conclusión de Mauthner aboga por una especie de “suicidio del lenguaje”¹⁷². Pero sí hay algunos motivos en los *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* que luego reaparecen en los escritos de Wittgenstein, no sólo en el *Tractatus* sino también en escritos posteriores. Por ejemplo, la famosa imagen de la escalera:

Si quiero yo trepar en la crítica del lenguaje, que es la ocupación más importante de la humanidad que piensa, debo, pues, acabar con el lenguaje que hay tras de mí; paso tras paso, debo, pues, destruir, al pisarle, cada peldaño de la escala. El que quiera seguir, construirá unos nuevos peldaños para romperlos a su vez. (Mauthner, 2001: 31)

Mauthner dedica una buena parte de sus *Beiträge* a la discusión de los conceptos de la psicología, en especial al concepto del “yo”. En ese contexto se reflexiona acerca de la verdad del solipsismo en un tono que recuerda al Wittgenstein del *Tractatus* y al Wittgenstein de *Über Gewißheit* y a algunas anotaciones sobre filosofía de la psicología donde se examina la flagrante proximidad entre las expresiones del solipsista, del filósofo y las del loco:

¹⁷⁰ Me baso en el epígrafe “Verstand, Sprache, Vernunft” de los *Beiträge* de Mauthner, contenido en la edición electrónica de Austrian Literature Online (véase “Bibliografía”). No he localizado ninguna traducción completa de los *Beiträge* al castellano, por lo que recurriré cuando pueda a la traducción y cuando no quede más remedio a la versión electrónica en alemán.

¹⁷¹ El pensamiento de Mauthner sobre el lenguaje raya a menudo en la inconsistencia. En el epígrafe “Denken und Sprechen” parece estar sosteniendo la tesis que no existe pensamiento sin lenguaje, más que eso: que no hay pensamiento, sólo lenguaje. En “Verstand, Sprache, Vernunft”, sin embargo, el pensamiento es la cadena intermedia entre la percepción y la acción.

¹⁷² Véase el epígrafe “Selbstmord der Sprache” de los *Beiträge*, donde Mauthner sostiene que como en cualquier mártir de la filosofía: “Auch die Sprache muss sterben können, wenn sie noch einmal lebendig werden will.” [“También el lenguaje debe poder morir si quiere otra vez resucitar.”].

Der Solipsismus, das ist die Behauptung oder das Gefühl eines Individuums, sein ich allein sei wirklich, alle seine übrigen Vorstellungen seien eben nur Vorstellungen, also unwirkliche Träumereien, - dieser Solipsismus ist einerseits logisch unwiderlegbar, andererseits verrückt, denn nicht einmal zur Prüfung alles Verrückten taugt die Logik.¹⁷³

[El solipsismo, esto es la afirmación o el sentimiento de un individuo de que sólo yo es real y que el resto de sus representaciones sean sólo representaciones, esto es, ensoñaciones irreales – ese solipsismo es por un lado lógicamente irrefutable; por otro, loco, pues para la prueba de todo lo que es loco nunca sirve de nada la lógica.]

Otra imagen típicamente wittgensteiniana como la de que el lenguaje disfraza el pensamiento, como tendremos ocasión de ver, tiene una reminiscencia a Mauthner, aunque éste la escriba con otro propósito:

Las palabras pueden, al mismo tiempo, evocar imágenes bellas, como, por ejemplo: el lenguaje es el vestido del pensamiento, como el cuerpo es el vestido del alma. Pero también la discusión sobre la relación entre el cuerpo y el alma es asimismo un duelo en el que los contrincantes descargan pistolas sin bala. (Mauthner, 2001: 196)

También aparece en Mauthner la idea de que deberíamos volver a aprender a permanecer en silencio: “... eigentlich müsste man verstummen. Aber ein Bild der Welt tritt ein, wenn die trüben Begriffe der Sprache beseitigt sind.”¹⁷⁴ [“... en realidad se debería enmudecer. Pero una figura del mundo acontece cuando los turbios conceptos del lenguaje se han eliminado”]. Pero no hay rescate posible. Mauthner tiene la profunda convicción que las lenguas nacionales están podridas hasta la médula y que la única posibilidad que nos resta es el suicidio del lenguaje y el silencio, que son lo mismo

Aparte del lenguaje, el confort sube hasta la locura y se cree, por ello, en la cúspide de la humanidad. En el lenguaje se delata su baja situación. Y por vez primera desde que los hombres aprendieron a hablar, sería bueno que el lenguaje precediera a la sociedad reconociendo su culpa y admitiendo su anhelo suicida. Para entenderse entre sí aprendieron los hombres a hablar. Los lenguajes culturales han perdido la facultad de servir a los hombres para comprender fuera de cuatro rudezas. Sería tiempo de aprender a callar. (Mauthner, 2001: 227-228)

Mauthner define la crítica como la actividad del entendimiento humano que separa o distingue los fenómenos a partir de la concienzuda observación de los mismos. Si esta crítica funciona bien ha de poner de manifiesto que no existen hechos (*Thatsachen*) idénticos. Su buen funcionamiento depende enteramente no de la

¹⁷³ Véase el epígrafe “Doppel-Ich”.

¹⁷⁴ Véase el epígrafe “Das Ichgefühl”.

voluntad, sino de la realidad y de la agudeza de los órganos sensitivos. La crítica del lenguaje no ha de confundirse con una investigación gramatical, ni con una etimología ni con una genealogía, ni tampoco con una ciencia del lenguaje (*Sprachwissenschaft*). Si bien la definición de la crítica es sencilla, no ocurre lo mismo, dice Mauthner, con el término “lenguaje”. El dilema de si la propia lengua materna no es lógica ni digna de confianza acompaña con tristeza y resignación la crítica del lenguaje que Mauthner se propone emprender¹⁷⁵. La necesidad de mitología pervive en el hombre desde la época arcaica, pero restos de esta mitología son identificables en la ciencia lingüística, que asume tranquilamente que el lenguaje es el instrumento del pensamiento. Pero para Mauthner el lenguaje es una realidad viva, fluida, sometida a imperceptibles pero irreversibles variaciones.

Es justamente a esa concepción excesivamente metafórica del lenguaje de Mauthner con la que Wittgenstein no podría estar de acuerdo, según Janik y Toulmin. Aunque Wittgenstein proponga también echar al vacío la escalera después de haber trepado por ella, no todo el lenguaje tiene cimientos tambaleantes. Hay un reino del lenguaje, el lenguaje significativo, cuyo uso es legítimo y que puede ser distinguido claramente del sinsentido y de lo absurdo, y éste es el de la ciencia natural. Wittgenstein pensaría en una *bildliche Darstellung* radicalmente diferente de la descripción metafórica de Mauthner, la representación del mundo estaría pensada como “modelo matemático” en el sentido que Heinrich Hertz había analizado las representaciones teóricas de las ciencias físicas¹⁷⁶. Cuando Wittgenstein dice que lo que hace es crítica de lenguaje no en el sentido de Mauthner y reivindicando el mérito de Russell, parece que fue Russell quien le enseñó como desvestir el lenguaje para poder mostrar su forma lógica¹⁷⁷.

La crítica del lenguaje, pues, tiene una vertiente negativa, en cuanto se justifica por la sospecha de que el lenguaje oculta y ensombrece su forma lógica. Esta sospecha, que seguramente remite a la ya traída a colación “crítica del sentido” tan presente en su sensibilidad vienesa, se enuncia muy al inicio de la carrera de Wittgenstein, de la siguiente y contundente manera en las *Aufzeichnungen über Logik* de 1913: “Mißtrauen

¹⁷⁵ Cfr. Mauthner, 2001: 34 y ss.

¹⁷⁶ Cfr. Janik y Toulmin, 1998: 166.

¹⁷⁷ Cfr. Janik, 2006: 123 y ss.

gegenüber die Grammatik ist die erste Bedingung des Philosophierens” (AL: 206) [“La desconfianza respecto de la gramática es la primera condición del filosofar”]. Paralelo a este primer momento estaría un segundo momento en el que Wittgenstein exterioriza la convicción profunda de que hay que abordar directamente el lenguaje ya que el lenguaje “disfraza” el pensamiento:

Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, daß man nach der äußeren Form des Kleides nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schließen kann; weil die äußere Form des Kleides nach ganz anderen Zwecken gebildet ist als danach, die Form des Körpers erkennen zu lassen. (TLP, 4.002: 26)

[El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del ropaje está construida de cara a objetivos totalmente distintos que el de permitir reconocer la forma del cuerpo. (TLPE, 4.002: 49)]

Habrá que “desvestir” a la gramática de nuestro lenguaje de todo aquello que nos haga perdernos en laberintos o en trechos intransitables. Parece que el lenguaje tiene el poder de hechizar¹⁷⁸ nuestro entendimiento, de que éste se quede enredado en las redes aquél: “Ein gescheiter Mann hat sich in diesem Sprachnetz gefangen! Also muß es ein interessantes Sprachnetz sein.” (BGM, II, 15: 129) [“¡Una persona inteligente se ha dejado atrapar en esta red lingüística! Debe tratarse, por tanto, de una interesante red lingüística” (OFM, II, 15: 103)]¹⁷⁹. Sin embargo, este despojar a la gramática de todo aquello que provoque un andar errático por sus tentáculos, no conduce nunca a la construcción de un lenguaje ideal, sino que implica atender con más detalle a la gramática de nuestro lenguaje natural, o de nuestros lenguajes naturales¹⁸⁰. La vertiente

¹⁷⁸ “Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.” (PU, 109: 299) [“La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje.” (IF, 109:123)].

¹⁷⁹ La traducción inglesa dice: “A clever man got caught in this net of language! So it must be an interesting net.” (RFM, II, 15: 129). A mis oídos la traducción española pierde fuerza expresiva respecto las versiones alemana e inglesa. Quizás se deba esto a que en lugar de traducir “Sprachnetz” o “net of language” por “red del lenguaje” se opta por “red lingüística”, cosa que no es gramaticalmente incorrecta, pero que le resta vivacidad.

¹⁸⁰ “Man kann in der Philosophie nichts entdecken. Ich hatte das aber selbst noch nicht klar genug verstanden und habe dagegen gefehlt. Die falsche Auffassung, gegen die ich mich in diesem Zusammenhang kehren möchte, ist die, daß wir auf etwas kommen könnten, was wir heute noch nicht sehen, daß wir etwas ganz neues *finden* können. Das ist ein Irrtum. In Wahrheit haben wir schon alles, und zwar *gegenwärtig*, wir brauchen auf nichts zu warten. Wir bewegen uns im Bereich der Grammatik unserer gewöhnlichen Sprache, und diese Grammatik ist schon da. Wir haben also schon alles und brauchen nicht erst auf die Zukunft zu warten.” (WWK: 183) [“En filosofía no se puede descubrir nada. No lo acababa de entender y pequé contra ello. La falsa concepción de la que quisiera tratar a este propósito es pensar que podríamos llegar a algo que hoy aún no vemos; que podríamos *encontrar* algo totalmente nuevo. Esto es un error. En verdad, poseemos ya todo, por cierto, *presentemente*, y no

positiva de la crítica pretende poner al descubierto los ámbitos en que el uso del lenguaje es legítimo y no se enreda consigo mismo. Esta investigación sólo puede ser emprendida desde dentro del lenguaje. Como en Kant sería una investigación “interna”, pero en lugar de tomar como objeto el pensamiento, su objeto es el lenguaje. Wittgenstein dice que su intención es “trazar los límites del pensamiento” y esto sólo se puede hacer con aquello que es accesible del pensamiento, esto es, su expresión en el lenguaje:

Aber haben wir denn hier nicht die alte Erkenntnis, daß wir die Sprache nur von außen beschreiben können? Daß wir also nicht erwarten dürfen, durch eine Beschreibung der Sprache in andere Tiefen zu dringen, als die Sprache selbst offenbart: Denn die Sprache beschreiben wir mittels der Sprache. (PG: 283-284)

[Pero en realidad, ¿no tenemos aquí la vieja idea de que solamente podemos describir el lenguaje desde afuera? Así, no podemos esperar llegar mediante la descripción del lenguaje a una mayor profundidad que la que el lenguaje mismo evidencia; porque es por medio del lenguaje que describimos el lenguaje. (GF: 555)]

Como él nos hace entender: para poder trazar estos límites en el pensamiento deberíamos poder pensar al otro lado de lo que es pensable, por lo tanto, pensar lo que de por sí no se deja pensar.

Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder, vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt). (TLP: 9)¹⁸¹

[El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable). (TLPE: 11)]

Según Jaako Hintikka, el gesto de Wittgenstein en este sentido es puramente kantiano. La *Ding an sich* es el límite de los usos legítimos de la razón y de lo

debemos esperar nada. Nos movemos en el recinto de la gramática de nuestro lenguaje corriente y esa gramática ya existe. Por lo tanto, lo tenemos todo y no tenemos por qué esperar nada del futuro.” (WCV: 161)]. También en la *Philosophische Grammatik*: “die Aufgabe der Philosophie ist nicht, eine neue, ideale Sprache zu schaffen, sondern den Sprachgebrauch unserer Sprache – der bestehenden – zu klären.” (PG, VI, 72: 115) [“la tarea de la filosofía no es la creación de un lenguaje nuevo e ideal, sino aclarar el uso de nuestro lenguaje, del lenguaje existente. (GF, VI, 72: 223)]. Es un pensamiento recurrente en la obra de Wittgenstein.

¹⁸¹ En el *Tractatus* dice: “Im Satz drückt sich der Gedanke sinnlich wahrnehmbar aus.” (TLP, 3.1: 17) [“En la proposición se expresa sensorialmente el pensamiento.” (TLPE, 3.1: 31) Con este aforismo se inicia la exposición de la complicada teoría de la proyección (Véase Arregui, 1984). Sobre la relación entre lenguaje, mundo y pensamiento se volverá más adelante.

cognoscible. Lo cognoscible y lo pensable irían de la mano en Kant y el primer Wittgenstein identificaría lo expresable por el lenguaje con lo pensable, con lo cual, nos las estaríamos viendo con un “kantismo semántico”¹⁸².

En la *Crítica de la razón pura* Kant advierte en la dialéctica trascendental¹⁸³ que la razón humana muestra una dialéctica natural e inevitable en la que se enreda constantemente no por ignorancia o por causa de un sofisma sino que esa dialéctica afecta también a la gente sensata¹⁸⁴. La dialéctica de la razón implica que existen “inferencias que pretenden rebasar el campo de la experiencia posible” y que

la razón humana posee una tendencia natural a sobrepasar ese campo; que las ideas trascendentales son tan naturales a la razón como las categorías al entendimiento, si bien con la diferencia que, mientras las últimas nos conducen a la verdad, es decir, a la concordancia de nuestros conceptos con su objeto, las primeras producen una simple ilusión, pero una ilusión que es irresistible y apenas neutralizable por medio de la crítica más severa. (Kant, 1998, A642/B670: 530)

Como en Kant, existe la preocupación en Wittgenstein de que la razón o respectivamente el lenguaje, no sucumba a la siempre peligrosa tentación de ir más allá de lo que le está permitido y caer en los mismos excesos que la metafísica tradicional. Así lo indica Wittgenstein en el Prólogo de su *Tractatus*: “Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.” (TLP: 9)¹⁸⁵ [“Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar.” (TLPE: 11)]. Del mismo modo que Kant, también Wittgenstein nos previene de los peligros de exceder el límite y andar en el vacío o lo que es lo mismo, el sinsentido. A pesar pero, de poder vincular a Wittgenstein con una renombrada tradición de pensadores antimetafísicos, hay que apuntar para hacerle justicia, aunque sea

¹⁸² Cfr. Hintikka, 1986: 19.

¹⁸³ Me baso en Dwyer (2004), quien relaciona las ilusiones trascendentales kantianas con las tentaciones de la razón en Wittgenstein y en Husserl.

¹⁸⁴ Cfr. Kant, 1998, A298/B355: 300.

¹⁸⁵ Casi las mismas palabras usa en una carta a Bertrand Russell en la que intenta aclarar algunas dudas de éste sobre la lectura del *Tractatus*: “The main point is the theory of what can be expressed (gesagt) by prop[osition]s – i.e. by language – (and, which comes the same, what can be *thought*) and what can not be expressed by prop[osition]s, but only shown (gezeigt); which, I believe, is the cardinal problem of philosophy.” (CL: 124) [“El punto principal es la teoría de lo que puede expresarse (gesagt) por las prop[osiciones], 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 prop[osiciones], sino sólo mostrado (gezeigt); creo que éste es el problema cardinal de la filosofía.” (CRKM: 68)].

brevemente que se muestra respetuoso con esta tendencia natural del espíritu humano que subyace en los discursos éticos y metafísicos:

Mi único propósito – y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión – es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética, no añade nada, en ningún sentido a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría. (CE: 43)

La sospecha contra la gramática es algo con lo que Wittgenstein lucha una y otra vez, también en su segunda etapa. Su actitud ha cambiado significativamente en lo que se refiere a su “manera de pensar más antigua”¹⁸⁶, puesto que ya no tiene el propósito de establecer de una vez y para todas la “naturaleza de la proposición”¹⁸⁷. Sin embargo, los elementos kantianos siguen presentes. Su filosofía tardía puede ser la respuesta a la pregunta: nos entendemos con otros, dado que el lenguaje no puede ser privado, ¿cómo es eso posible? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del carácter intersubjetivo de nuestras comunicaciones cotidianas? Pero Wittgenstein ha abandonado la *Sprachkritik* para llevar a cabo otro tipo de investigación: la investigación gramatical.

Es ist uns als müßten wir die Erscheinungen *durchschauen*: unsere Untersuchung aber richtet sich nicht auf die *Erscheinungen*, sondern, wie man sagen könnte, auf die *›Möglichkeiten‹* der Erscheinungen. Wir besinnen uns, heißt das, auf die *Art der Aussagen*, die wir über die Erscheinungen machen. Daher besinnt sich auch Augustinus auf die verschiedenen Aussagen, die man über die Dauer von Ereignissen, über ihre Vergangenheit, Gegenwart, oder Zukunft macht. (Dies sind natürlich nicht *philosophische* Aussagen über die Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.)

Unsere Betrachtung ist daher eine grammatische. Und diese Betrachtung bringt Licht in unser Problem, indem sie Mißverständnisse wegräumt. Mißverständnisse, die den Gebrauch von Worten betreffen; hervorgerufen, unter anderem, durch gewisse Analogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache. – Manche von ihnen lassen sich beseitigen, indem man eine Ausdrucksform durch eine andere ersetzt; dies kann man ein »Analysieren« unsrer Ausdrucksformen nennen, denn der Vorgang hat manchmal Ähnlichkeit mit einem Zerlegen. (PU, 90: 292)

[Nos parece como si tuviéramos que *penetrar* los fenómenos: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las ‘*posibilidades*’ de los fenómenos. Nos acordamos, quiere esto decir, del *tipo de enunciado* que hacemos sobre los fenómenos. De ahí que Agustín se acuerde también de los diversos enunciados que se hacen sobre la duración de los sucesos, sobre su

¹⁸⁶ Cfr. PU, 232.

¹⁸⁷ Cfr. TLP, 6: 69.

pasado, presente o futuro. (Éstos no son, naturalmente, enunciados *filosóficos* sobre el tiempo, el pasado, el presente y el futuro.)

Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y éste arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje.—Algunos de ellos pueden apartarse sustituyendo una forma de expresión por otra; esto puede llamarse un «análisis» de nuestras formas de expresión, pues el proceso tiene a veces semejanza con una descomposición. (IF, 90: 113)]

Hubert Schwyzer cree que la respuesta de Wittgenstein a Agustín es una versión de la revolución copernicana: los significados de las palabras no están determinados por la naturaleza de las cosas, sino que la naturaleza de las cosas de las que hablamos está determinada por el uso del lenguaje, por su gramática¹⁸⁸. Sin embargo, la gramática no coincide con la forma lógica de la proposición completamente analizada hasta sus unidades últimas de sentido. Cuando Wittgenstein utiliza aquí el término “análisis” no lo hace del mismo modo que en el *Tractatus*: el examen de las expresiones del lenguaje puede parecerse a veces a una descomposición, pero no se trata de buscar un sentido unívoco sino de observar como los significados de las palabras van dibujando su fisonomía en los juegos de lenguaje. Hay distintos tipos de enunciados sobre los fenómenos y éstas serían las “posibilidades de los fenómenos”. La investigación gramatical abandona el “kantismo semántico” y su pretensión de trazar los límites del pensamiento a través del mostrar los límites del lenguaje. Pero para Hintikka, esto no es una traición de su kantismo original: la inefabilidad de las relaciones semánticas se transforma en la inefabilidad de los juegos de lenguaje, por lo que el lenguaje sigue siendo un medio universal, cuyos límites continúan siendo infranqueables para nosotros¹⁸⁹. Los límites del lenguaje en el segundo Wittgenstein, sostiene Janik, no son sintácticos sino que están pragmáticamente determinados¹⁹⁰. Si los juegos de lenguaje se sustentan en una forma de vida, los límites de mi forma de vida habrán de significar los límites de mi lenguaje. El segundo Wittgenstein aún se alejaría más de Kant en su pretensión de fundamentación de la ciencia: su filosofía tardía sustituiría el *a priori* de la ciencia por un “fundamentalismo praxeológico”, según Haller¹⁹¹. La vuelta a la praxis es en el fondo el último tributo al profesor de Königsberg de Wittgenstein, quien dedico el magno esfuerzo de la crítica de la razón pura a demostrar el primado de la razón

¹⁸⁸ Cfr. Schwyzer, 1986: 2. Véase también Cavell (2002b) y Stekeler-Weithofer (2004).

¹⁸⁹ Cfr. Hintikka, 1986: 19.

¹⁹⁰ Cfr. Janik, 2002a: 173.

¹⁹¹ Cfr. Haller, 1981: 39 y ss.

práctica¹⁹². Esto encamina la reflexión a un vasto conjunto de problemas al que nos dedicaremos en el próximo capítulo. Antes querríamos hacer un par de observaciones más sobre la relación entre Kant y Wittgenstein.

Hemos dicho que Kant se hizo el máximo responsable e incitador de la por él llamada “revolución copernicana” en el pensamiento. Sin duda fue una revolución iniciada con toda la intención de subvertir los esquemas de la epistemología clásica y de encarrilar de una vez por todas a la filosofía en una vía segura que la colocara en un lugar de honor al lado de las “ciencias estrictas”, ciencias con pretensión y derecho de legitimidad. Salvando las distancias, y como se ha encargado de hacernos ver la literatura secundaria más que el propio Wittgenstein, él iniciará esa próxima revolución. Curiosamente, tanto Kant como Wittgenstein son conscientes de la transformación que se está a punto de iniciar en la historia del pensamiento¹⁹³. Que el carácter e implicaciones de esta revolución de pensamiento son muy distintos se puede apreciar en la siguiente entrada de Wittgenstein en sus diarios de los años treinta: “Wenn mein Name fortleben wird, dann nur als Terminus ad quem der großen abendländischen Philosophie. Gleichsam wie der Name dessen, der die Alexandrinische Bibliothek verbrannt hat.” (DB: 39) [“Si mi nombre pervive, sólo será como el terminus ad quem de la gran filosofía occidental. Igual, por así decirlo, que el nombre de aquél que incendió la Biblioteca de Alejandría.” (MP: 52)].

Wittgenstein nunca tuvo en el horizonte la pretensión de hacer de la filosofía una ciencia estricta porque las proposiciones filosóficas no pueden ostentar ese carácter. Tampoco se trata, pues, de construir un edificio filosófico con fundamentos sólidos y bien arraigados, sino que a veces nos vemos obligados a destruir. Así reza una anotación recogida en las *Vermischte Bemerkungen* de 1932: “Es fiel mir heute ein, als ich über meine Arbeit in der Philosophie nachdachte und mir vorsagte: »I destroy, I destroy, I destroy -«.” (VB: 479) [“Se me ocurrió hoy al reflexionar sobre mi trabajo en

¹⁹² Cfr. Haller, 1981: 40. Véase también Janik (2002a).

¹⁹³ La relación de Wittgenstein con la filosofía, su concepción de la filosofía y de su propio quehacer filosófico es uno de los temas más apasionantes porque permite recorrer toda su obra de forma transversal y vertebrarla de nuevo a partir de este eje. Ha generado bibliografía de lo más dispar. Un buen ejemplo son dos publicaciones recientes en sentido completamente opuesto: mientras Christoffer Gewert titula su monografía *Wittgenstein on Thought, Language and Philosophy: From Theory to Therapy* (2000), Daniel D. Hutto sostiene una interpretación contraria con su *Wittgenstein and the end of philosophy; Neither Theory Nor Therapy* (2003). Un texto clásico sobre la multiplicidad de los significados de la palabra “filosofía” en Wittgenstein es el de Fann (1992).

filosofía y decirme: «*I destroy, I destroy, I destroy.*» (CV: 62)]. Cójase un martillo y repítase el mantra. La asociación con la expresión “filosofar con el martillo” de Nietzsche es casi inmediata. Pero lo cierto es que la destrucción de la filosofía o su punto final, sin más, no eran el objetivo de Wittgenstein, según nuestra lectura, sólo la disolución de los elementos perturbadores para el entendimiento humano, algo que puede recordar lejanamente al *tetrafarmakon* de Epicuro. Una vez se ha eliminado todo aquello que obstaculiza una despejada mirada filosófica se llega a la ansiada meta: una contemplación adecuada de las cosas¹⁹⁴.

El impulso propiciado por Wittgenstein hace que la mirada se desplace de las estructuras de la conciencia al lenguaje y ese giro de tuerca se conoce desde entonces como “giro lingüístico”, término popularizado a partir de un artículo de Richard Rorty en los años setenta, aunque la denominación la tomó de un artículo de Gustav Bergmann titulado “Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics”¹⁹⁵. La expresión “linguistic turn” ha pasado a formar parte del bagaje filosófico básico del siglo XX. Según Rorty, su tesis principal es que los problemas filosóficos son problemas que pueden ser resueltos (o disueltos) a través de la reforma del lenguaje o de la comprensión de cómo funciona el lenguaje que ya usamos¹⁹⁶. Sin embargo y como hemos apuntado más arriba, la revolución wittgensteiniana tiene una especificidad con respecto de la kantiana y de las anteriores revoluciones del pensamiento y que nos parece que tiene que ver con el modo de ser propio del pensamiento contemporáneo. La revolución copernicana podría compararse con un cambio en el sistema de referencias, así como el sol y la tierra intercambiaron sus papeles en la física, pero sin dejar de existir un punto fijo alrededor del cual se ordenaba todo lo demás. El giro lingüístico, del cual quiero sostener que Wittgenstein y Gadamer son dos posibles vertebraciones, podría llamarse “revolución einsteiniana”¹⁹⁷. Como en Einstein, los

¹⁹⁴ Piénsese en el *Tractatus* y el punto de vista de la eternidad. La contemplación adecuada es un tema recurrente en Wittgenstein, sobre todo en sus últimos escritos. Repite una y otra vez la necesidad de ganar una “Übersicht” o una “übersichtliche Darstellung”, esto es, una vista panorámica, ya sea de un campo de conceptos o de un conjunto de fenómenos. (Cfr. PU, 122 y BFGB: 37). Una interesante reflexión sobre las diferentes acepciones del término “Übersicht” en los escritos de Wittgenstein se encuentra en el artículo de Hacker (2004), el de Viggo Rossvaer (1981) y el de Dwyer (2004).

¹⁹⁵ Véase Bergmann (1992).

¹⁹⁶ Véase Rorty (1990).

¹⁹⁷ Wittgenstein no se comparó a sí mismo con Einstein sino con Galileo. Así lo reseña Moore en sus notas de las clases que dio Wittgenstein en Cambridge en 1930: “Me quedé bastante sorprendido por algunas de las cosas que dijo sobre la diferencia entre “filosofía”, en el sentido en que se podía llamar “filosofía” lo que estaba haciendo (a esto lo llamaba “filosofía moderna” y lo que tradicionalmente se

puntos de referencia fijos dejan de tener sentido porque todo se desplaza y lo único que puede medirse es el movimiento relativo. Así, en el giro lingüístico todo se diluye en una realidad móvil, el lenguaje. Pero para entender los fundamentos de ese complejo mecanismo hay que ir más allá: a la praxis, puesto que el lenguaje es una actividad que se da en el seno de otras actividades humanas. Los sistemas de referencia se multiplican, las perspectivas no son miradas situadas a extremos opuestos de un plano estático: el paisaje se mueve mientras nosotros mismos también nos vamos moviendo en él. Se requiere una enorme flexibilidad y acaso también, imaginación.

Subrepticamente hemos anunciado también que Wittgenstein y Kant, al adoptar un planteamiento trascendental, están presuponiendo una ontología. En Kant, parece claro que no hay modo de conocer la cosa en sí en su estado previo al hacerse objeto de conocimiento. Esa ontología es la razón de ser del método trascendental, puesto que se parte del hecho de que sólo podemos acceder al mundo aprehendiéndolo y no existe ninguna otra vía de acceso al mundo que sea “directa” o no “mediada” por alguna estructura de conocimiento. Dicho de forma contundente: sin la distinción entre *noumeno* y *fenómeno* no puede entenderse el idealismo trascendental kantiano. Querremos mostrar en los apartados sucesivos que en Wittgenstein también subyace una ontología que, si bien no es el punto de partida anunciado, sirve de base a su desarrollo filosófico. Es decir, que aunque la pregunta a contestar sea sobre los límites del sentido, la respuesta y la posibilidad de la pregunta se fundamentan en pilares ontológicos.

Por último, no se puede dejar de mencionar que existe otro modo de afrontar la relación de Wittgenstein con Kant y éste consiste en mostrar los profundos motivos antikantianos en su obra¹⁹⁸. Una sugerente propuesta es la de Wolfgang Stegmüller, que pone énfasis en el rechazo de Wittgenstein sobre la base de Hume del “apriorismo sintético”¹⁹⁹. En el segundo Wittgenstein esta distinción deja de tener sentido.

llamaba “filosofía”. Dijo que lo que estaba haciendo era un “nuevo tema” y no simplemente un estadio de un “desarrollo continuo”; que en filosofía ahora había un “rizo” en el “desarrollo del pensamiento humano” comparable al que había ocurrido cuando Galileo y sus contemporáneos inventaron la dinámica; que se había descubierto un “nuevo método”, como había ocurrido cuando la “química se había desarrollado a partir de la alquimia” y que ahora era posible por primera vez que hubiese filósofos “diestros”, aunque naturalmente en el pasado había habido “grandes” filósofos.” (Moore, G.E., 1972: 368-369). Si nos atenemos a lo que dice Moore parece claro que Wittgenstein era plenamente consciente de lo que estaba haciendo y de la ruptura que introducía con su “nueva materia” en la historia de la filosofía.

¹⁹⁸ Esto también lo señalan Erik Stenius (1996) y Wolfgang Röd (1981).

¹⁹⁹ Véase Stegmüller (1989).

Wittgenstein sería un legítimo precursor de los dogmas que luego Quine habría desenmascarado en el empirismo.

Un esfuerzo muy notable lo encontramos en el texto de Susanne Fromm *Wittgenstein Erkenntnisspiele contra Kants Erkenntnislehre*, que parte de la tesis que Wittgenstein elaboraría una crítica contra los “actos mentales”, esto es, contra la pretensión de Kant de que el sujeto conozca el mundo a partir de la actividad espontánea de las propias estructuras de la razón. Una buena base para apoyar esta crítica la suministran los textos sobre filosofía de la psicología de Wittgenstein²⁰⁰. Convenimos con ella en lo fundamental de que la segunda filosofía de Wittgenstein debe entenderse como una crítica a la llamada “filosofía de la conciencia” y a la teoría del conocimiento moderna: en el *Tractatus* el sujeto metafísico se contrae hasta ser un punto inextenso y queda fuera del mundo reduciéndose su papel al mínimo. En sintonía con Fromm estaría Jürgen Villers, quien ve a Wittgenstein, en la línea de Herder y Austin, como un crítico de la “metáfora mentalista de la representación”²⁰¹. Según el punto de vista de Villers, el problema fundamental de la filosofía trascendental se expresa como un dualismo entre fuerzas cognoscitivas y el postulado de su simetría: entre razón y sensibilidad, espontaneidad y pasividad. La sensibilidad (factor pasivo) presupone una relación pre-lingüística con el mundo a partir de la cual se constituye la intuición sensible, que después será la base sobre la que se aplican las categorías, a su vez la “materia prima” sobre la cual la razón (factor activo, espontáneo) elabora los conceptos. El dualismo sensibilidad-razón sería la síntesis kantiana entre las vías racionalista y empirista. No obstante, en la solución kantiana, según Villers, Kant no habría podido superar la “teoría del significado como objeto”²⁰² y la estática ontología vinculada a ella. La teoría del significado como objeto implica²⁰³:

²⁰⁰ Cfr. Fromm, 1979: 19 y ss.

²⁰¹ Cfr. Villers, 2000: 8 y ss.

²⁰² Cfr. Villers, 2000: 12. Traduzco *Gegenstandstheorie der Bedeutung* por “teoría del significado como objeto” porque me parece la traducción más ajustada y que mejor expresa la tensión con el segundo Wittgenstein. Otra posibilidad sería “teoría objetiva del significado”, pero me parece que puede añadir confusión porque “objetivo” en alemán puede referir a *Gegenständlichkeit* (el ámbito de los objetos) o *Objektivität* (objetividad), dos cosas que no tienen que coincidir necesariamente y que dependerán en su definición de la teoría en la que se circunscriban.

²⁰³ Cfr. Villers, 2000: 12-13.

- (1) que las palabras designan o nombran los previamente constituidos objetos de conocimiento (si son cosas o son representaciones es, en principio, indiferente), esto es, la *teoría nominal del significado*;
- (2) el significado de una palabra es el objeto que designa o representa y nada más que ese objeto, esto es, la *tesis de la extensionalidad*;
- (3) las proposiciones son conexiones de denominaciones y por ello verdaderas o falsas. Otros tipos de expresión lingüística son filosóficamente irrelevantes, esto es, el *paradigma de la apofanticidad*;
- (4) cada palabra tiene un y exactamente un significado y este coincide con el objeto, esto es, el *ideal de exactitud*;
- (5) en la filosofía de la conciencia la relación entre nombre y objeto está dada por un acto mental original. El nombrar o designar acontece a partir de especiales estados o procesos mentales (previos o contiguos al lenguaje), y sólo por estos actos internos se le confiere a la palabra su significado; esto es, el *paradigma del mentalismo*.

El Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen* opondría a esa perspectiva ontológica estática correlativamente una perspectiva dinámica y una “teoría del significado como acción”²⁰⁴. Esta alternativa incluye no sólo la función referencial del lenguaje, sino también sus componentes ilocutivos y perlocutivos. Por otro lado, es capaz de distinguir en complejos actos de significado entre tipos de expresión lingüística, perdiendo su lugar de honor el enunciado apofántico. La diferencia entre el signo lingüístico y significado extralingüístico es disuelta para postular una unidad y mediación entre forma lingüística y significado lingüístico. El lenguaje como entidad autónoma tiene una capacidad creativa en cuanto puede vincular distintos significados a partir de nuevas formas lingüísticas y también crear nuevos significados y significantes. El lenguaje, además, recupera su dimensión intersubjetiva e histórica al tiempo que pierde su univocidad en la relación entre palabra y significado y los conceptos devienen principalmente borrosos. Con ello la crítica de Wittgenstein contrarrestaría los dos principios cognoscitivos del kantismo: la receptividad de la sensibilidad y el hacer espontáneo del a priori de la subjetividad, para reconocer la ineludible mediación lingüística entre mundo y razón²⁰⁵, y denunciando el problema fundamental kantiano, la

²⁰⁴ Así traduzco provisionalmente *Handlungstheorie der Bedeutung* (Cfr. Villers, 2000: 13).

²⁰⁵ Véase también Stekeler-Weithofer (2004).

conexión entre sensibilidad y entendimiento, como pseudoproblema. Wittgenstein contribuye, a ojos de Villers y de otros intérpretes, a restaurar la unidad entre mente y cuerpo superando la escisión del dualismo psicofísico dominante en la filosofía tradicional. Kant y Wittgenstein serían extremos en un hipotético repertorio de teorías epistemológicas. Pero, aun contemplados como extremos, Wittgenstein reconoce lo vinculante de la problemática a la que Kant está reaccionando. Todos los puntos señalados por Villers irán apareciendo en nuestra exposición, conforme vayamos avanzando en el desarrollo de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein.

La relación de Wittgenstein con la filosofía trascendental contiene todos los matices de una asimilación no directa, que reconoce en sus planteamientos un rasgo crucial de la tarea filosófica y que afronta los problemas expuestos por Kant no por medios kantianos sino por los medios que el verdadero problema, a los ojos de Wittgenstein, requiere²⁰⁶. El primer y crucial asalto lo emprende Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

2. La teoría del significado del *Tractatus Logico-Philosophicus* y la ontología del atomismo lógico.

Hemos explorado a partir de unas pocas pinceladas las posibilidades de hacer una lectura de Wittgenstein en sintonía o en disonancia con la filosofía trascendental de Kant. Hemos atendido tanto a elementos biográficos y evidencias textuales de Wittgenstein, como a los principales testimonios de una recepción post-trascendental de su obra. Creemos con esto haber reflejado la pluralidad de ese espectro, así como algunas de las dificultades de esta lectura. Bastará, por ello, recalcar en qué sentido nosotros introducimos la filosofía del primer Wittgenstein como una continuación del proyecto trascendental kantiano. En primer lugar, la tarea fundamental de la filosofía se concibe como *crítica*, es decir, como el trazar los límites del discurso. Si en Kant la crítica se lleva a cabo desde un punto de vista interno a la razón; en Wittgenstein, en cambio, el medio por el que se realiza la crítica es el lenguaje. En segundo lugar, la

²⁰⁶ Hans-Johann Glock sostiene que la lectura kantiana como la lectura en consonancia con Frege y Russell son, por separado, parciales e insuficientes para explicar qué es lo que Wittgenstein se propone en el *Tractatus* (Cfr. Glock, 2002: 46).

investigación trascendental se define como una indagación acerca de las condiciones de posibilidad de los fenómenos, bajo el presupuesto que éstas deben de estar dadas a *priori*. Tras pasado este principio trascendental de la razón al lenguaje, el *Tractatus* se ocupará de identificar las condiciones de posibilidad del lenguaje significativo, en tanto que éstas vendrán dadas por el carácter *figurativo* del lenguaje. En tercer lugar, la filosofía trascendental se apoya en lo que hemos llamado una “decisión ontológica”, esto es, una decisión sobre la naturaleza de los objetos de conocimiento y del acceso de la razón al conocimiento de dichos objetos. También el *Tractatus* se fundamenta en una determinación de los objetos, estructura y esencia del mundo, tal y como éstos se hacen presentes por el lenguaje. Pero lejos de aspirar a una arquitectónica de la razón, la llave maestra del *Tractatus* es una teoría del significado por la que palabra, objeto y pensamiento se encuentran entrelazados en la proposición con sentido.

2.1. La teoría del significado.

El *Tractatus Logico-Philosophicus* es una obra sumamente compleja y en sus escasas setenta páginas se abordan temas que van desde la naturaleza de la lógica a la teoría del significado, pasando por la metafísica, la ausencia de sentido de las proposiciones filosóficas, la ética o el sentido de la vida. Hablar del texto siguiendo el orden de exposición nos parece poco útil para nuestro tema y hay ya una extensa bibliografía cualificada al respecto. Nuestro interés está en la obra tardía de Wittgenstein, el comenzar por el *Tractatus* obedece a que su segunda gran obra, las *Philosophische Untersuchungen* requiere tener ese contramodelo presente, como indica Wittgenstein en el Prólogo:

Vor zwei Jahren aber hatte ich Veranlassung, mein erstes Buch (die “Logisch-Philosophische Abhandlung”) wieder zu lesen und seine Gedanken zu erklären. Da schien es mir plötzlich, daß ich jene alten Gedanken und die neuen zusammen veröffentlichen sollte: daß diese nur durch den Gegensatz und auf dem Hintergrund meiner älteren Denkweise ihre rechte Beleuchtung erhalten könnten. (PU: 232)

[Hace cuatro años tuve ocasión de volver a leer mi primer libro (el *Tractatus Logico Philosophicus*) y de explicar sus pensamientos. Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos esos viejos pensamientos y los nuevos: que éstos sólo podían

recibir su correcta iluminación con el contraste y en el trasfondo de mi viejo modo de pensar. (IF: 13)]²⁰⁷

Intentaremos seguir la indicación de Wittgenstein, pero por ahora nos conformaremos en trazar las líneas fundamentales de la semántica del *Tractatus* con la perspectiva que la contraposición de las dos filosofías de Wittgenstein nos servirá de ilustración de la evolución de una “teoría monista del significado” a la apertura de la teoría a favor de la pluralidad de escenificaciones del mismo significado en los múltiples juegos de lenguaje²⁰⁸.

Como hemos explicado en el epígrafe anterior, decidimos tomar una estrategia kantiana en nuestra exposición. Hemos dicho que la pregunta fundamental de Wittgenstein se puede reconstruir en términos kantianos, esto es, como una pregunta por las condiciones de posibilidad de algo dado. En el caso de Kant era la existencia de los juicios sintéticos *a priori*. El *faktum* de Wittgenstein en el *Tractatus* se expresa en el aforismo 2.1: “Wir machen uns Bilder der Tatsachen” (TLP, 2.1: 14) [“Nos hacemos figuras de los hechos.”(TLPE, 2.1: 23)]. Es decir: el lenguaje tiene, *de hecho*, una capacidad figurativa o un carácter pictórico²⁰⁹ por el que le es posible representar el mundo. Establecido esto, se trata pues de responder cómo es esto posible, cuáles son las condiciones que hacen posible que el lenguaje *figure* o *represente* el mundo. Queremos mostrar esto a partir de una exposición simplificada de la “semántica tractariana”, de su teoría del significado.

²⁰⁷ El prólogo a las *Philosophische Untersuchungen* que se publica en la *Werkausgabe* está fechado en enero de 1945, lo que indica que la relectura por parte de Wittgenstein del *Tractatus* tuvo lugar alrededor de 1943. Por aquella época mantiene una conversación sobre su *Logisch-Philosophische Abhandlung* con el filólogo ruso Nicholas Bachtin y fue entonces cuando a Wittgenstein se le ocurrió la idea de publicar ambas obras juntas. Nos llama la atención que en la edición bilingüe alemán-castellano en lugar de “dos” se señale “cuatro”. Esto puede deberse a que la edición de Suhrkamp que manejamos es de 1984, mientras que la versión bilingüe del Fondo de Cultura Económica del que disponemos es una traducción de la tercera edición (1967) levemente modificada por los editores ingleses de la primera edición bilingüe alemán-inglés de Basil Blackwell (Oxford, 1953). Si hay otro motivo para esta diferencia no hemos dado todavía con él.

²⁰⁸ Coincido con Allan Janik en que la segunda filosofía de Wittgenstein se puede describir como un “pluralistic account of language” (Cfr. Janik, 2006: 105). Volvemos sobre esto más adelante.

²⁰⁹ En la *Philosophische Grammatik* se habla del carácter figurativo o pictórico del pensamiento, su *Bildhaftigkeit*, esto es, de su capacidad de figurar (Cfr. PG, IX, 113: 163), pero Wittgenstein dice ahí que cuando se piensa el carácter pictórico hay que ensanchar convenientemente el término “Bild”, puesto que él está pensando en algún tipo de coincidencia entre la figura y lo figurado en la *forma*. Cuando se dice en el *Tractatus* que nos hacemos figuras de los hechos, hemos de procurar resistir la fácil identificación entre figura e imagen especular, recurrencia por otro lado comprensible por la polisemia de *Bild*.

La teoría del significado contenida en el *Tractatus* se puede resumir en dos tesis²¹⁰:

- (a) El significado como bipolaridad²¹¹ lógica. Sabemos qué significa una proposición cuando sabemos qué es lo que es el caso cuando es verdadera. El sentido de la proposición es *poder ser* verdadera o falsa²¹².
- (b) La independencia lógica de las proposiciones elementales. Que una proposición elemental sea verdadera no depende de la verdad o de la falsedad de otras proposiciones elementales. Las proposiciones no elementales son *funciones* de verdad de proposiciones elementales: la proposición elemental es el *argumento* de la proposición²¹³. La independencia lógica de las proposiciones elementales se explica porque los hechos atómicos que ellas representan ocurren independientemente los unos de los otros²¹⁴.

Para entender estos dos principios hay que retroceder a lo que aquí se entiende por proposición (*Satz*) y a su relación con aquello que es el caso, el mundo (*Welt*)²¹⁵, que hace que concuerde con él y detente su *sentido*. Una proposición *representa* un estado de cosas, un hecho (*Tatsache*), es decir, muestra una posibilidad de cómo en la realidad los objetos pueden relacionarse entre sí, cómo se pueden comportar los unos respecto de los otros²¹⁶: “Daß sich die Elemente des Bildes in bestimmter Art und Weise zu einander verhalten, stellt vor, daß sich die Sachen so zu einander verhalten.” (TLP, 2.15: 15) [“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

²¹⁰ Nos apoyamos en Arregui (1984).

²¹¹ Este término aparece también en las *Aufzeichnungen über Logik* de 1913, por ya se puede inferir que la teoría del significado como bipolaridad lógica es uno de los desarrollos más tempranos del *Tractatus*. Comprender una proposición *p* significa saber qué implica cuando “*p*” es verdadera y cuando “*p*” es falsa, y eso muestra la bipolaridad de la proposición (Cfr. AL: 189).

²¹² La bipolaridad lógica, así entendida, constituye un criterio para distinguir entre tipos de proposiciones. Por ejemplo: de las tautologías, proposiciones siempre verdaderas, no puede decirse con propiedad que tengan sentido porque no pueden ser falsas (Cfr. TLP, 4.461). Por otro lado, las proposiciones no susceptibles de ser verdaderas o falsas, porque su valor de verdad no depende de lo que ocurra en el mundo, tampoco tienen sentido.

²¹³ Cfr. TLP, 5 y ss.

²¹⁴ Cfr. TLP, 2.061 y 2.062.

²¹⁵ “Die Welt ist, was der Fall ist.” (TLP, 1: 11). [“El mundo es todo lo que es el caso” (TLPE, 1: 15)].

²¹⁶ Como se desprende del original alemán, *Sachverhalt* remite a *sich verhalten*, esto es, el comportarse de las cosas respecto de otras.

otras.” (TLPE., 2.15: 25)]. Al “hecho”, “estado de cosas” posible que la proposición representa Wittgenstein lo llama el “sentido” (*Sinn*)²¹⁷ de la proposición. El sentido de la proposición será, pues, la representación de un estado de cosas posible, de algo que puede darse o no en el mundo. O en otras palabras: sabemos cuál es el sentido de una proposición cuando sabemos qué debe ocurrir en el mundo para que sea verdadera, cuando conocemos sus *condiciones de verdad*²¹⁸. Esto es posible, a su vez, porque las partículas elementales de la proposición, los nombres, *significan* los objetos en el mundo. Los nombres ocupan en la proposición el mismo lugar que los objetos en el estado de cosas²¹⁹ y a esta relación entre nombre y objeto la llama Wittgenstein su “significado” (*Bedeutung*)²²⁰. Así, la proposición no es otra cosa que una suerte de *imagen* del estado de cosas, es su “figura” (*Bild*).

Resumiendo: la semántica del *Tractatus* se compone de dos tipos de relaciones semánticas: por un lado, los nombres *significan* (o hacen las veces de) objetos; por el otro, las proposiciones como configuraciones de nombres a partir de constantes lógicas *figuran* su sentido en cuanto muestran una posible configuración de los objetos por los cuales los nombres están en la proposición. La verdad o la falsedad de la proposición dependerá de la concordancia entre el sentido figurado por la proposición con el estado de cosas en el mundo.

A las relaciones semánticas entre lenguaje y mundo deben de ser añadidos dos principios que comúnmente conocemos como “principio de composicionalidad” y “principio de contexto”²²¹. De la combinación de ambos principios resulta que el

²¹⁷ “Was das Bild darstellt, ist sein Sinn.” (TLP, 2.221: 16) [“Lo que la figura representa es su sentido.” (TLPE, 2.221: 29)].

²¹⁸ “In der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung seines Sinnes mit der Wirklichkeit besteht seine Wahrheit oder Falschheit.” (TLP, 2.222: 16) [“Su verdad o falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad.” (TLPE, 2.222: 29)].

²¹⁹ “Der Name vertritt im Satz den Gegenstand” (TLP, 3.22: 19) [“En la proposición el nombre hace las veces del objeto.” (TLPE, 3.22: 35)] También: “Die Elemente des Bildes vertreten im Bild die Gegenstände.” (TLP, 2.131: 15) [“ Los elementos de la figura hacen en ella las veces de los objetos.” (TLPE, 2.131: 25)]. “Vertreten” tiene aquí el sentido de “ocupar el lugar de”, “hacer las veces de”.

²²⁰ “Der Name bedeutet den Gegenstand. Der Gegenstand ist seine Bedeutung. (»A« ist dasselbe Zeichen wie »A«.)” (TLP, 3.203: 19) [“El nombre significa el objeto. El objeto es su significado. (“A” es el mismo signo que “A”.)” (TLPE, 3.203: 33)].

²²¹ Un lenguaje figurativo, según Manuel García-Carpintero, se atiende a los dos principios fregeanos de composicionalidad y contexto. “El significado de los enunciados no está dado por enumeración, sino que está determinado por los significados de las palabras que los componen: por las relaciones de subrogación, que vinculan a los nombres con sus referencias, y por los significados lógicos de los nombres – y los de las constantes lógicas, si las hay – (Principio de Composicionalidad). El significado de las palabras, por otro lado, sí está dado por enumeración. Pero las palabras no constituyen el lenguaje,

conjunto y las partes de la proposición se necesitan recíprocamente para que la proposición detente su sentido y viceversa, que los nombres signifiquen: “Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhange des Satzes hat ein Name Bedeutung.” (TLP, 3.3: 20) [“Sólo la proposición tiene sentido; sólo en la trama de la proposición tiene un nombre significado.” (TLPE, 3.3: 37)].

Sin embargo, y dados estos dos escuetos principios semánticos, esto no basta para entender cómo es posible que nos hagamos figuras de los hechos. Necesitamos la llave maestra del *Tractatus*: el isomorfismo lógico. A esto se refiere Wittgenstein cuando dice que figura y realidad comparten su *forma de figuración*: “Was das Bild mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie auf seine Art und Weise – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist seine Form der Abbildung.” (TLP, 2.17: 15) [“Lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera – correcta o falsamente - es su forma de figuración.” (TLPE, 2.17: 27)]. La forma de figuración contiene todas las configuraciones posibles entre los elementos (de la proposición y del estado de cosas) y para que él lenguaje pueda representar al mundo ha de contener pues el mismo número de configuraciones posibles entre nombres²²².

Lo dicho hasta aquí habría de ser suficiente para dar cuenta del sentido de la proposición como *bipolaridad lógica*. En cuanto a la *independencia lógica de las proposiciones elementales entre sí*, consiste en que para que una proposición sea verdadera no debe depender su verdad o falsedad del hecho de que otra sea verdadera, del mismo modo que para que un hecho exista no ha de depender de que otro hecho exista o no efectivamente. Este segundo principio sea quizá más complicado de explicar y se basa en aquello que también es común al mundo y al lenguaje: su *contingencia*. Un hecho atómico no depende en su poder acaecer en el mundo de otro hecho atómico. En

sino que lo hacen los enunciados; y los enunciados no son meras listas de nombres, sino que están necesariamente conformados por nombres de diferentes categorías lógicas, de maneras determinadas por las categorías lógicas en cuestión, de modo que las palabras sólo tienen significado en el contexto de los signos proposicionales en los que aparecen (Principio del Contexto).” (García-Carpintero, 1996: 303). Cuando veamos a Gadamer, los principios de composicionalidad y contexto sonarán al círculo hermenéutico por el cual la comprensión es un movimiento que va del todo a las partes y de las partes al todo de la oración.

²²² “Am Satz muß gerade so viel zu unterscheiden sein, als an der Sachlage, die er darstellt. Die beiden müssen die gleiche logische (mathematische) Mannigfaltigkeit besitzen. (Vergleiche Hertz’ »Mechanik«, über dynamische Modelle.” (TLP, 4.04: 29). [“En la proposición tiene que poder distinguirse exactamente lo mismo que en el estado de cosas que representa. Ambos deben poseer igual multiplicidad lógica (matemática). (Cfr. La mecánica de Hertz sobre modelos dinámicos.)” (TLPE, 4.04: 59)].

el lenguaje también se ha de *reflejar* la independencia causal entre hechos atómicos: ninguna proposición elemental puede depender de otra para tener sentido. Para comprender esto, sin embargo, requerimos adentrarnos un poco más en la ontología del atomismo lógico, sobre la que habremos de volver más adelante.

La pregunta por las condiciones de posibilidad del lenguaje significativo se responde, entonces, a partir de la semántica del *Tractatus* que, en su concepción más minimalista, se compone de: dos *relaciones semánticas* entre mundo y lenguaje (el *significado* de los nombres que hacen las veces de los simples en la proposición y el *sentido* de la proposición como una disposición entre nombres que se corresponde con la de los simples en los estados de cosas), los principios de *composicionalidad* y de *contexto* (que postulan la reciprocidad de relaciones semánticas entre los elementos y la totalidad de la representación) y el *isomorfismo lógico* (el hecho que lenguaje y mundo compartan la misma forma lógica y que se den las mentadas relaciones y principios semánticos). Así reformulada, se puede apreciar la continuidad de una investigación trascendental en el marco de la racionalidad transferida a los lindes del lenguaje. Como indica Richard Rorty: de la misma manera que Kant indaga sobre las condiciones de posibilidad de tener experiencia de algo (*Erfahrungsbarkeit*), Wittgenstein nos detalla qué es lo que hace posible la descripción (*Beschreibbarkeit*) de algo²²³.

Por último, no se puede pasar por alto la distinción entre *decir* y *mostrar*, que es otra de las piedras angulares del *Tractatus*. Esta distinción se enuncia como sigue:

Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm. Was sich in der Sprache spiegelt, kann sie nicht darstellen. Was *sich* in der Sprache ausdrückt, können *wir* nicht durch sie ausdrücken. Der Satz *zeigt* die logische Form der Wirklichkeit. Er weist sie auf. (TLP, 4.121: 33)

[La proposición no puede representar la forma lógica; ésta se refleja en ella. El lenguaje no puede representar lo que en él se refleja. Lo que *se* expresa en el lenguaje no podemos expresarlo *nosotros* a través de él. La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad. La ostenta. (TLPE, 4.121: 67)]²²⁴

²²³ Véase Rorty (1991b).

²²⁴ La distinción entre *decir* y *mostrar* ya está anticipada en las notas que tomó G.E.R. Moore en Noruega durante el 1914 (Cfr. AMN: 211).

Que el lenguaje represente efectivamente el mundo implica a su vez que aquello que hace posible la representación no pueda ser representado. La forma de figuración no puede ser figurada: no se explica en la proposición sino que se *muestra* en ella²²⁵. El límite de lo decible está, pues, trazado, como pretendía Wittgenstein, y sólo queda ahora ceñirse a lo que puede *ser dicho* con sentido. El conjunto de proposiciones con sentido se identifica con el conjunto de proposiciones posiblemente verdaderas y la suma de proposiciones que describen el mundo tal y como lo encontramos ahora coincide con la *ciencia natural completa*²²⁶. La argumentación de Wittgenstein llega a uno de sus momentos más conocidos: el lenguaje sólo puede apresar aquello contingente, variable, lo que puede ser de otra manera²²⁷. Y él mismo es también contingente en tanto que representa lo contingente²²⁸. Por ello todas las proposiciones “valen lo mismo”²²⁹.

Hay dos tipos de cosas que no pueden ser representados con el lenguaje: lo ilógico (lo que atenta contra las reglas del lenguaje, *unsinnig*) y lo absoluto (lo que está más allá de la contingencia y lo que no representa nada, por lo tanto, no tiene sentido, *sinnlos*). Lo primero es ininteligible; lo segundo, inexpresable. A este segundo conjunto pertenecen, como es sabido, la metafísica, la ética²³⁰, la estética y las cuestiones relativas al sentido de la vida. A la inexpresabilidad parece aludir Wittgenstein cuando dice que la ética es “trascendental”²³¹. Intentar decir algo que atenta contra las reglas de la expresión sólo podría dar lugar a un barullo de sonidos indescifrable. Intentar decir

²²⁵ “Seine Form der Abbildung aber kann das Bild nicht abbilden; es weist sie auf.” (TLP, 2.172: 16). [“Pero la figura no puede figurar su forma de figuración; la ostenta.” (TLPE, 2.172: 27)].

²²⁶ “Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft (oder die Gesamtheit der Naturwissenschaften)” (TLP, 4.11: 32). [“La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales)” (TLPE, 4.11: 65)].

²²⁷ En las *Philosophische Bemerkungen* escribe Wittgenstein que sólo podemos decir aquello que nos podemos imaginar que pueda ser de otra manera y que por lo tanto no podemos expresar lo que pertenece a la esencia del mundo (Cfr. PB, V, 54: 84).

²²⁸ De ahí también que en el *Tractatus* se diga que la figura es un “hecho” porque ostenta su mismo carácter contingente: “Das Bild ist eine Tatsache” (TLP, 2.141: 15) [“La figura es un hecho” (TLPE, 2.141: 25)].

²²⁹ Cfr. TLP, 6.4.

²³⁰ En una de sus reuniones con el Círculo de Viena, parece que Wittgenstein dijo: “Das Ethische ist kein Sachverhalt” (WWK: 93) [“Lo ético no es un hecho atómico.” (WCV: 82)]. Esta sentencia culmina una reflexión de que toda tendencia de rebasar los límites de lo expresable señala la ética pero aún teniendo la descripción más exhaustiva de todos los hechos (por ejemplo, un asesinato), lo ético quedaría fuera de esta descripción. No existe ninguna proposición ética porque el lenguaje sólo sirve a la descripción de fenómenos contingentes, de estados de cosas y la ética no “cabe” (como nos dice en la “Conferencia sobre ética”) entre ellos.

²³¹ Cfr. TLP, 6.421 Wolfgang Röd detecta una inconsistencia entre el uso de “trascendental” por parte de Wittgenstein. Para Kant, lo trascendental designa el conocimiento que no versa sobre objetos, sino sobre las condiciones por las cuales los objetos son experimentados (Cfr. Röd, 1981: 44 y ss). Wittgenstein, en cambio, parece confundir “trascendental” con “trascendente” cuando lo usa para designar aquello que no puede ser expresado por el lenguaje.

algo acerca del sentido de la vida es algo que rebasa lo que el lenguaje puede contener en sí mismo y, para prevenirnos de ello, más vale guardar silencio. De ahí ese lapidario final, quizás el aforismo más citado en la filosofía de los últimos cincuenta años: “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.” (TLP, 7: 85) [“De lo que no se puede hablar, hay que callar.” (TLPE, 7: 183)].

El sentido de estas notas finales culmina en que, para ser coherente, debemos abandonarlas cuando las hayamos comprendido. La investigación trascendental ha concluido, los límites de lo decible están marcados y, con ello, los problemas filosóficos que se deben al uso indebido del lenguaje, se tornan pseudoproblemas. La semántica del *Tractatus* y la ontología del atomismo lógico en la que ésta se sustenta, como veremos, podrán por fin abrir las compuertas atascadas con las que el entendimiento humano, empeñado en atravesarlas por acoso y derribo, se golpeaba sin descanso. Sin embargo, aquello que esperábamos encontrar al otro lado puede que no se ajuste a nuestras expectativas. Nos resta un pensamiento inquietante. ¿Y si al otro lado sólo hubiera un espejo?

2.2. El atomismo lógico.

La ontología subyacente al *Tractatus* se conoce como “atomismo lógico”. La filosofía del atomismo lógico es concebida por Bertrand Russell en su intento de reducir la matemática a la lógica, trata de llegar “como último residuo en el análisis” no a átomos físicos sino a “átomos lógicos” (Russell, 1974: 141). En el *Tractatus* no está expuesta como doctrina metafísica de forma sistemática y debe extraerse también de los aforismos que versan sobre el *mundo* y su *sustancia*, la *realidad*, el *objeto* y el *sujeto metafísico*. Hay que advertir aquí que no se usan esos términos como en tratados tradicionales de ontología sino que su empleo es cuasi técnico, como se hace patente en los primeros aforismos del *Tractatus*²³². Lo que nos interesa ver es cómo se definen estos términos para poder luego dar cuenta del desmoronamiento del atomismo lógico que da pie a la transición del pensamiento de Wittgenstein a una nueva teoría del significado.

²³² Anthony Kenny prefiere usar la expresión “metafísica del atomismo lógico” (Cfr. Kenny, 1995: 73 y ss). Sobre este punto es extremadamente difícil pronunciarse.

El *mundo*, como dijimos, se define como todo aquello que es el caso, todo lo que *sucede*. También define Wittgenstein mundo como la totalidad de los *hechos* (*Tatsachen*)²³³ y éstos como el existir de *estados de cosas*²³⁴ que, como se ha visto, son maneras determinadas de relacionarse los objetos. Cuando Wittgenstein habla de *realidad*, ésta se entiende como un conjunto más abarcante que el *mundo* o lo que es el caso. La realidad es el conjunto de los hecho que efectivamente se dan y de los que no se dan pero *pueden* darse²³⁵. Todas las posibilidades de un estado de cosas, se dé este o no, dice Wittgenstein, están contenidas ya en el *objeto* (*Gegenstand*)²³⁶, que es la partícula elemental, lo simple²³⁷. Así, lo que permanece, lo que forma la *sustancia del mundo* (*Substanz der Welt*) es el conjunto de objetos²³⁸, mientras que lo cambiante, variable, contingente, es la configuración²³⁹.

Para que el lenguaje figure el mundo, habíamos dicho, era necesario que los nombres representaran (*vertreten*) a los objetos en la proposición y que sus elementos puedan disponerse entre sí con el mismo número de variaciones posibles. La conexión entre lenguaje y mundo, sin embargo, debería quedar explicada si se atiende sólo a las nociones de *sentido* y *significado*, implicándose recíprocamente. ¿Cómo es posible que los nombres *signifiquen* objetos? ¿Cuál es la conexión última entre la materia del pensamiento y la sustancia del mundo? Aquí sólo se puede entender que los objetos

²³³ “Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.” (TLP, 1.1: 11). [“El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.” (TLPE, 1.1: 15)] Obviamos aquí la distinción entre “hecho” y “hecho atómico”. En último término, vale tanto para los hechos como para las proposiciones que se puedan descomponer hasta llegar a sus últimas partículas, simples e indivisibles. A esto se refiere Wittgenstein cuando dice que existe un y sólo un análisis completo de la proposición. “Es gibt eine und nur eine vollständige Analyse des Satzes.” (TLP, 3.25: 20). [“Hay un análisis completo, y sólo uno, de la proposición.” (TLPE, 3.25: 35)].

²³⁴ “Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.” (TLP, 2: 11). [“Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas.” (TLPE, 2: 15)] También Wittgenstein habla de “hechos positivos” y de “hechos negativos”, aunque hemos prescindido de esta distinción en vistas a la claridad de la exposición (Cfr. TLP, 2.06).

²³⁵ “Das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten ist die Wirklichkeit” (TLP, 2.06: 14). [“El darse y no darse efectivo de estados de cosas es la realidad” (TLPE, 2.06: 23)].

²³⁶ “Wenn ich den Gegenstand kenne, so kenne ich auch sämtliche Möglichkeiten seines Vorkommens in Sachverhalten. (Jede solche Möglichkeit muß in der Natur des Gegenstandes liegen.)” (TLP, 2.0123: 12). [“Si conozco el objeto, conozco también todas las posibilidades de su ocurrencia en estados de cosas. (Cualquier posibilidad de este tipo debe radicar en la naturaleza del objeto.” (TLPE, 2.0123: 17)].

²³⁷ “Der Gegenstand ist einfach.” (TLP, 2.02: 13). [“El objeto es simple.” (TLPE, 2.02: 19)].

²³⁸ “Die Gegenstände bilden die Substanz der Welt. Darum können sie nicht zusammengesetzt sein.” (TLP, 2.021: 13). [“El objeto es simple” (TLPE, 2.021: 19)].

²³⁹ “Der Gegenstand ist das Feste, Bestehende; die Konfiguration ist das Wechselnde, Unbeständige.” (TLP, 2.0271: 15). [“El objeto es lo fijo, persistente; la configuración es lo cambiante, inestable.” (TLPE, 2.027: 21)].

queden “marcados” con sus nombres a partir de una *definición*. Es decir, por señalar al objeto y darle su definición, nombrar sus propiedades o cualidades (*Eigenschaften*)²⁴⁰.
¿En qué tipo de cualidades está pensando Wittgenstein cuando habla de objetos?

Der räumliche Gegenstand muß im unendlichen Raume liegen. (Der Raumpunkt ist eine Argumentstelle.)

Der Fleck im Gesichtsfeld muß zwar nicht rot sein, aber eine Farbe muß er haben: er hat sozusagen den Farbenraum um sich. Der Ton muß *eine* Höhe haben, der Gegenstand des Tastsinnes *eine* Härte, usw. (TLP, 2.1031: 13)

[El objeto espacial debe encontrarse en el espacio infinito. (El punto espacial es un lugar argumental.)

La mancha en el campo visual no tiene, ciertamente, por qué ser roja, pero ha de tener un color: tiene por así decirlo, el espacio cromático en torno suyo. El tono ha de tener *una* altura, el objeto del sentido del tacto *una* dureza, etc. (TLPE, 2.1031: 19)]

La referencia al “sentido del tacto” y al “objeto espacial” sería una buena razón para pensar que los objetos del *Tractatus* son datos de la experiencia sensible. “Rojo” es una cualidad de la mancha en el campo visual en un espacio cromático atravesado por relaciones entre colores que determina su ocurrencia o no en un estado de cosas. Esto implica que dos colores no pueden estar al mismo tiempo en el mismo punto del campo visual. Esta no es sólo una imposibilidad física sino una imposibilidad lógica²⁴¹. Pero el ejemplo aquí funciona en cierta medida sólo como analogía²⁴². Pues al principio nos dice que la sustancia del mundo sólo puede tener una forma y ninguna cualidad material²⁴³ y que los objetos no tienen color²⁴⁴. Parece pues que los elementos últimos e indivisibles de la proposición son de naturaleza lógica y que sus propiedades lógicas son las que determinan las posibilidades de configuración en la proposición con sentido y estas coinciden plenamente con las posibilidades dadas por los objetos que significan²⁴⁵.

Se plantean las siguientes cuestiones: ¿qué tipo de realidad es la que representa el lenguaje? ¿Qué figura una proposición elemental? ¿Qué es un objeto? Estas preguntas vienen motivadas por el hecho que en la parte final del *Tractatus* Wittgenstein acabe identificando el solipsismo con el realismo. Según Anthony Kenny, la falta de ejemplos

²⁴⁰ Cfr. TLP, 2.01231. Wittgenstein distingue entre cualidades internas y cualidades externas del objeto. Conocer un objeto significa conocer sus propiedades internas, no necesariamente las externas.

²⁴¹ Cfr. TLP, 6.3751.

²⁴² Ésta es la opinión de Kenny (1995).

²⁴³ Cfr. TLP, 2.0231.

²⁴⁴ Cfr. TLP, 2.0232.

²⁴⁵ Cfr. TLP, 3.21.

concretos de simples en el *Tractatus* se debe a que su existencia es postulada, se conoce *a priori*²⁴⁶. Aunque no sepamos qué y cómo son los simples debemos presuponer que hay cierto tipo de entidades últimas e indivisibles a las que conseguiríamos llegar una vez hubiéramos analizado la proposición completamente y que se corresponden con los nombres en la proposición. La indeterminación por parte de Wittgenstein acerca de los simples es tematizada en la correspondencia con Russell inmediatamente anterior a la publicación del *Tractatus*: “Does a Gedanke consist of words? No! But of psychical constituents that have the same sort of relation to reality as words. What those constituents are I don’t know.” (CL: 125) [“¿Consiste en palabras un Gedanke? ¡No! Consiste en constituyentes psíquicos que tienen el mismo tipo de relación con la realidad que las palabras. Cuáles esos constituyentes, no lo sé.” (CRKM: 69-70)].

A partir de 1929 los dos pilares del atomismo lógico y de la semántica del *Tractatus* empiezan a ser puestos en entredicho por el propio Wittgenstein: la independencia lógica de las proposiciones elementales y la naturaleza de los objetos²⁴⁷. Pasaremos a examinar algunas de estas dificultades con el objetivo de realizar la transición a la innovadora propuesta de solución expuesta en las *Philosophische Untersuchungen*.

2.3. Los problemas de la teoría del significado del *Tractatus*.

Años después de la publicación del *Tractatus*, en sus reuniones con Waismann y Schlick, Wittgenstein sugiere que la teoría del significado, o en sus propios términos, su concepción de la naturaleza de la proposición elemental contenida en ése libro, se puede resumir en dos ideas básicas acerca de la naturaleza de la proposición elemental y de la posibilidad de una descripción del mundo a partir del producto de proposiciones elementales.

Ich hatte früher zwei Vorstellungen vom Elementarsatz, von welchen mir die eine richtig zu sein scheint, wogegen ich mich in der zweiten vollkommen geirrt habe. Meine erste Annahme war die, daß wir bei der Analyse der Sätze schließlich auf Sätze kommen müssen, die eine unmittelbare Verbindung von Gegenständen sind, ohne

²⁴⁶ Cfr. Kenny, 1995: 83. También Mounce, 2007: 35.

²⁴⁷ Cfr. Kenny, 1995: 110. Véanse los aforismos 46 y 47 de las *Philosophische Untersuchungen* donde se discute la existencia y la naturaleza de los “simples”.

Zuhilfenahme logischer Konstanten, denn »nicht«, »und«, »oder« und »wenn« verbinden die Gegenstände sind[nicht, NSMB]. Daran halte ich auch jetzt fest. Zweitens hatte ich die Vorstellung, daß die Elementarsätze voneinander sein müßten. Die vollständige Weltbeschreibung wäre gleichsam ein Produkt von Elementarsätzen, die teils positiv, teils negativ sind. Hierin habe ich mich geirrt, und zwar ist folgendes daran falsch [...] Die Regeln für die logische Konstanten bilden vielmehr nur einen Teil einer umfassenden Syntax, von der ich damals noch nichts wußte.” (WWK: 73-74)

[“Tenía dos ideas sobre las proposiciones elementales, de las cuales una todavía me parece correcta, mientras que la otra ahora me parece completamente equivocada. Mi primera suposición era que, analizando las proposiciones, tenemos que llegar por fin a algunas que son la unión inmediata con los objetos, y esto sin ayuda de constantes lógicas, puesto que “no”, “y”, “o” y “si” [no] unen los objetos. Así lo creo aún. En segundo lugar, opinaba que las proposiciones elementales debían ser independientes unas de otras. La descripción completa del mundo sería a la par un producto de proposiciones elementales, que en parte serían positivas y en parte negativas. En esto me he equivocado y, por consiguiente, lo que diré ahora es erróneo. [...] Las reglas de las constantes lógicas forman sólo una parte quizás de una comprensiva sintaxis de la que antes nada sabía.” (WCV: 66)]

En los años treinta empieza a renunciar a esta segunda idea en favor de un incipiente “holismo”, pero mantiene todavía la tesis de que existe un y sólo un análisis completo de la proposición, postulado todavía muy apegado a la primera teoría. Esta convicción la acabará abandonando también como se muestra en esta anotación de la *Philosophische Grammatik*:

Die Idee, Elementarsätze (wie dies z.B. Carnap versucht hat), beruht auf einer falschen Auffassung der logischen Analyse. Das Problem dieser Analyse ist nicht: es sei eine *Theorie* der Elementarsätze zu finden. Als seien Prinzipien der Mechanik zu finden. Meine Auffassung in der *Logisch-philosophischen Abhandlung* war falsch: 1) weil ich mich über den Sinn der Worte »in einem Satz ist ein logisches Produkt *versteckt*« (und ähnlicher) nicht klar war, 2) weil ich auch dachte, die logische Analyse müsse verborgene Dinge an den Tag bringen (wie es die chemische und physikalische tut). [...] Ich habe selbst in früheren Zeiten von der ‚vollständigen Analyse‘ geredet, in dem Gedanken, die Philosophie müßte alle Sätze endgültig zergliedern, um so alle Zusammenhänge klarzustellen und jede Möglichkeit des Mißverständnisses zu beseitigen. Als gäbe es einen Kalkül, in dem diese Zergliederung möglich wäre. (PG, I, Anhang 4, A: 210-211)

[La idea de construir proposiciones elementales (como, por ejemplo, lo ha intentado Carnap) descansa en una concepción equivocada del análisis lógico. La tarea de este análisis no es el descubrimiento de una *teoría* de las proposiciones elementales, es decir, algo parecido a descubrir los principios de la mecánica. Mi concepción, expuesta en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, era equivocada: 1) porque no me era claro el sentido de las palabras “un producto lógico se encuentra *oculto* en una proposición” (ni de las analogías); 2) porque también pensaba que el análisis lógico debía traer a la luz lo que se encuentra oculto (como lo hacen los análisis químicos y físicos. [...] Anteriormente hablaba yo de un ‘análisis completo’ pensando que la filosofía debía hacer una disección definitiva de todas las

proposiciones, a fin de aclarar todas sus relaciones y eliminar por completo cualquier posibilidad de un malentendido. Hablaba como si existiera un cálculo en que esa disección fuera posible.” (GF, I, Apéndice 4, A: 411/413]

Junto con el abandono de la idea del análisis completo de la proposición, empieza a quebrarse la idea de la existencia de los simples por la dificultad de decidir acerca de qué tipo de objetos se trata. Joachim Schulte resume en tres las posibilidades de interpretación de qué sean los objetos o simples predominantes en la literatura secundaria²⁴⁸:

- (1) los objetos deben interpretarse de forma realista como átomos físicos, en algún sentido “reales”, como partículas inmutables, mientras que su combinación es variable²⁴⁹;
- (2) los objetos son datos de los sentidos o elementos del campo de la percepción del particular²⁵⁰;
- (3) la constitución de los objetos sólo se puede concebir con dependencia de la función de la expresión que los determina, una esencia independiente no les pertenece²⁵¹.

Seguramente se podrían dar buenas razones a partir de la lectura del *Tractatus* para cada una de estas interpretaciones. Sin embargo, tendemos a decantarnos por (2) porque, a nuestro juicio, puede explicar mejor la coincidencia entre realismo y solipsismo y el trabajo de Wittgenstein sobre una especie de “lenguaje fenomenológico” en las *Philosophische Bemerkungen*.

La cuestión del solipsismo aparece casi al final del *Tractatus*. El isomorfismo lógico entre lenguaje y realidad hace comprensible la afirmación del aforismo 5.6: “*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*” (TLP, 5.6: 67) [“*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.*” (TLPE, 5.6: 143)]. Si los simples son datos de los sentidos y los nombres los representan en la proposición,

²⁴⁸ Cfr. Schulte, 2001: 73 y ss.

²⁴⁹ Esta interpretación es defendida por Norman Malcolm y David Pears.

²⁵⁰ Como los piensan Jaako y Merrill B. Hintikka. Merrill B. Hintikka sostiene que hay suficientes evidencias textuales en el *Tractatus*, las *Philosophische Bemerkungen* y la *Philosophische Grammatik* para inferir que cuando Wittgenstein habla de “objetos” no está pensando sólo en individuales sino también en predicados y relaciones. Véase Hintikka (1982).

²⁵¹ Brian McGuinness y Peter Winch serían entre otros los principales partidarios de esta posición.

entonces la concordancia entre lenguaje y realidad es la misma, tanto en el realismo como en el solipsismo. Con esto, no obstante, es indiferente qué componga la esencia del mundo: su acceso a él viene dado por el lenguaje cuya combinatoria coincide con la del mundo. Pero al mismo tiempo parece que se abandona la idea de un mundo compartido con otros, puesto que se habla de *mi* lenguaje y no de una lógica trascendental que asegurara a todos los sujetos metafísicos el estar hablando del *mismo* mundo. Wittgenstein, tras postular que el sujeto metafísico es el punto inextenso que está fuera del campo visual, prosigue:

Das hängt damit zusammen, daß kein Teil unserer Erfahrung auch a priori ist.
Alles, was wir sehen, könnte auch anders sein.
Alles, was wir überhaupt beschreiben können, könnte auch anders sein.
Es gibt keine Ordnung der Dinge a priori.

Hier sieht man, daß der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt. Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität. (TLP, 5.634- 5.64: 68)

[Esto guarda relación con el hecho de que ninguna parte de nuestra experiencia es tampoco *a priori*.
Todo lo que vemos podría ser también de otra manera.
En general, todo lo que podemos describir podría ser también de otra manera.
No hay orden alguno *a priori* de las cosas.

Se ve aquí cómo, llevado a sus últimas consecuencias, el solipsismo coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad con él coordinada. (TLPE, 5.634- 5.64: 145)]

Seguimos a Manuel García-Carpintero en su opinión que estos aforismos sólo pueden entenderse en el supuesto fenomenalista de que el “mundo” esté fabricado a partir de sensaciones, de constituyentes de vivencias²⁵². A favor de este supuesto habla el lenguaje fenomenológico que Wittgenstein parecía tener en mente y que en las *Phenomenologische Bemerkungen* ya no le parecía una prioridad:

Der Satz ist vollkommen logisch analysiert, dessen Grammatik vollkommen klargelegt ist. Er mag in welcher Ausdrucksweise immer hingeschrieben oder ausgesprochen sein.

²⁵² Cfr. García-Carpintero, 1996: 373. En el curso de licenciatura de introducción al *Tractatus* impartido por el Prof. Manuel García-Carpintero, estuvimos discutiendo sobre si el simple podría ser un *qualia*. Esta tesis demostraba ser plausible puesto que los *quale* tienen el carácter de vivencia, es decir, son cognoscibles de forma inmediata y autoevidente para el sujeto que las experimenta, a la vez que son privadas e incommunicables. Un *qualia* se define como el carácter repetitivo y reconocible de un contenido de conciencia dado inmediatamente haciendo abstracción de su interpretación conceptual, como por ejemplo, el contenido inmediato de “rojo” (Cfr. Prechtel, 2004: 68).

Die phänomenologische Sprache oder ›primäre Sprache‹, wie ich sie nannte, schwebt mir jetzt nicht als Ziel vor; ich halte sie jetzt nicht mehr für nötig. Alles was möglich ist, ist das Wesentliche *unsere* Sprache von ihrem Unwesentlichen zu sondern.

D. h., wenn man quasi die Klasse der Sprachen beschreibt, die ihren Zweck erfüllen, dann hat man damit ihr Wesentliches gezeigt und damit die unmittelbare Erfahrung unmittelbar dargestellt.

Jedesmal, wenn ich sage, die und die Darstellung könnte man auch durch diese andere ersetzen, machen wir einen Schritt weiter zu dem Ziele, das Wesen des Dargestellten zu erfassen.

Eine Erkenntnis dessen, was unserer Sprache wesentlich und was ihr zur Darstellung unwesentlich ist, eine Erkenntnis, welche Teile unserer Sprache leerlaufende Räder sind, kommt auf die Konstruktion einer phänomenologischen Sprache hinaus.

Die Physik unterscheidet sich von der Phänomenologie dadurch, daß sie Gesetze feststellen will. Die Phänomenologie stellt nur die Möglichkeiten fest. Dann wäre also die Phänomenologie die Grammatik der Beschreibung derjenigen Tatsachen, auf denen die Physik ihre Theorien aufbaut. (PB, I, 1: 51)

[Una proposición está completamente analizada desde un punto de vista lógico si su gramática queda por completo aclarada. No importa cuál sea el modo de expresión en el que esté escrita u oralmente enunciada.

No tengo ahora como mi objetivo el lenguaje fenomenológico o ‘lenguaje primario’, como solía llamarlo. Ya no lo considero necesario. Todo lo que es posible y necesario es separar lo que es esencial a *nuestro* lenguaje de lo que es inesencial.

Esto es, si, por así decirlo, se describe la clase de lenguajes que cumplen con su propósito, entonces al hacerlo habremos mostrado lo que es esencial en ella y habremos dado una representación inmediata de la experiencia inmediata.

Cada vez que digo que en lugar de tal y cual representación se podría también usar esta otra, damos un paso adelante hacia el objetivo de atrapar la esencia de lo que es representado.

El conocimiento de lo que es esencial e inesencial en nuestro lenguaje para que éste represente, el conocimiento de qué partes de nuestro lenguaje son manivelas que giran de manera ociosa, desemboca en la construcción de un lenguaje fenomenológico.

La física difiere de la fenomenología por cuanto se ocupa de establecer leyes. La fenomenología sólo establece las posibilidades. Así, la fenomenología sería la gramática de la descripción sobre las cuales la física elabora sus teorías. (OF, I, 1: 41)]

Wittgenstein no usa aquí “fenomenología” en el mismo sentido en que lo hicieron Hegel o Husserl²⁵³. Por aquella época se plantea la posibilidad de construir una teoría fenomenológica de los colores *pura*, es decir, una teoría sobre lo estrictamente perceptible y sin objetos hipotéticos como ondas, células o algo por el estilo²⁵⁴. Según el

²⁵³ Cfr. Spiegelberg, 1986: 252.

²⁵⁴ En un fragmento de una conversación con Waismann el 30 de diciembre de 1930, de la que se conservó una copia estenográfica ahora publicada en las *Philosophische Bemerkungen*, Wittgenstein habla de una “teoría fenomenológica *pura* de los colores” a partir de “colores simples”, algo así como

detallado estudio de Herbert Spiegelberg sobre la “fase fenomenológica” de Wittgenstein (entre 1929 y 1933, en el *Blue Book* el vocablo desaparece), no se puede concluir que Wittgenstein atribuyera a “fenomenología” un significado unívoco, sino que parece estar manejando dos concepciones distintas. En un primer sentido, la fenomenología es el estudio de los fenómenos tal y como están dados a la experiencia. Ése estudio se caracteriza por²⁵⁵:

- (1) su tarea es descriptiva y no explicativa;
- (2) se distingue de la física, que trata de las leyes explicativas de entidades hipotéticas tales como las ondas;
- (3) se distingue de la fisiología, que se concentra en los órganos sensoriales y en procesos neuronales;
- (4) se distingue de la psicología en la medida en que ésta es una ciencia *a posteriori* que procede a partir de experimentos, mientras que la fenomenología es un estudio *a priori* ejemplificado en el octaedro cromático²⁵⁶;
- (5) su objetivo es describir los rasgos esenciales o la esencia de la experiencia.

El uso incidental de “fenomenológico”²⁵⁷ en otros pasajes, Spiegelberg, anuncia una concepción radicalmente nueva de “fenomenología” : no como teoría de los fenómenos sino sobre sus posibilidades, una especie de “gramática de la descripción”²⁵⁸. Si Spiegelberg está en lo cierto, es posible que la primera acepción de “fenomenología” tuviera que ver con la búsqueda por parte de Wittgenstein del fundamento necesario del atomismo lógico²⁵⁹. Pero la segunda acepción da noticia del gradual abandono del atomismo lógico a favor de una explicación *gramatical*, que acaso sería la continuación de la investigación *fenomenológica*²⁶⁰. La época en la que

“fenómenos psicológicos”, pero una teoría sobre ellos debería ser sólo “fenomenológica” (Cfr. PB, XXI, 218). En las *Bemerkungen über die Farben*, en cambio, dice Wittgenstein que no existe algo así como una fenomenología pero sí “problemas fenomenológicos” (Cfr. BF, 53).

²⁵⁵ Cfr. Spiegelberg, 1986: 253.

²⁵⁶ Véase PB, I, 1.

²⁵⁷ Véase PB, I, 4.

²⁵⁸ Cfr. Spiegelberg, 1986: 254.

²⁵⁹ Cfr. Spiegelberg, 1986: 257.

²⁶⁰ Una razón posible para el abandono de la fenomenología en las *Philosophische Untersuchungen*, según Spiegelberg, es que Wittgenstein decide proceder en su análisis a partir del lenguaje ordinario y dejar de lado el argot técnico o filosófico. Entre nosotros ha aparecido recientemente una traducción de las secciones 94-100 del *Big Typescript* bajo el título de “Fenomenología”. Se trataría de un fragmento mecanoscrito en 1933, a partir de la reorganización de materiales anteriores por parte de Wittgenstein. En aquella época trabajaba en la *Philosophische Grammatik* y quizás también en el *Blue Book*. En la sección

Wittgenstein daba vueltas a la posibilidad de un lenguaje fenomenológico coincide con lo que se ha dado a llamar su “fase verificacionista”. En las *Philosophische Bemerkungen*, así como en las notas tomadas por Waismann en las reuniones en Viena, Wittgenstein insiste sobre la idea de que el sentido de una proposición viene dado por su posibilidad de verificación: “Der Sinn eines Satzes ist die Methode seiner Verifikation).” (WWK: 227)²⁶¹ [“El sentido de una proposición es el método de su comprobación” (WCV: 199)]. ¿Cómo casa el lenguaje fenomenológico con el principio positivista de verificación? ¿Se trata de una verificación empírica? Bueno, depende del caso. Está claro que la naturaleza de la verificación y su posibilidad depende del tipo de proposición. En la matemática la verificación de una proposición encierra un procedimiento distinto al de, pongamos, por caso, una proposición sobre un estado de cosas. Una proposición sobre un estado de cosas deberá tener alguna relación con la realidad para poder ser verificada, ha de existir algún patrón de medir que permita que se la compare con ella. ¿Qué querrá decir Wittgenstein en las *Philosophische Bemerkungen*, Wittgenstein cuando insinúa que las proposiciones sólo pueden ser verificadas en el instante, en presente?²⁶² Podríamos pensar a que se refiere que habría que comparar lo que la proposición describe con el corte espacio-temporal exacto de su preferencia. Pero luego, en una conversación en marzo de 1930 en casa de Schlick, retoma la cuestión de la verificación ésta vez para enunciados del tipo “esto es amarillo”. El que reconozcamos algo como amarillo no ha de excluir que luego lo podamos reconocer como rojo. Para Wittgenstein debemos poder efectuar las mismas

94, Wittgenstein identifica “fenomenología” con “gramática”: “El estudio de las reglas de uso de nuestro lenguaje, el reconocimiento de esas reglas y su representación sinóptica, equivale a lo mismo, esto es: tiene el mismo efecto, que el que a menudo se intenta lograr mediante la construcción de un lenguaje fenomenológico.

Cada vez que reconocemos que tal y cual modo de representación puede reemplazarse también por otro, damos un paso más hacia esa meta.” (FEN: 97). En estas secciones sigue reflexionando sobre el octaedro de colores como una “representación *sinóptica* de las reglas gramaticales” (FEN: 100). La representación sinóptica o perspicua tomará el lugar que antes ocupaba el análisis completo de la proposición en cuanto al horizonte de la reflexión sobre el lenguaje. Wittgenstein apunta que la relación entre el lenguaje cotidiano y el modo de expresión “lógicamente clarificado” son equivalentes, “sólo que en uno las reglas de la gramática se expresan mediante la expresión exterior” (FEN: 129). En cuanto a la física, Wittgenstein expone una distinción entre la geometría de nuestro espacio visual, como una investigación ni física ni psicológica, con la geometría práctica del espacio físico. Incluso sugiere que hay una geometría externa y otra interna: la geometría de la física tiene que ver con los hechos y ostenta, en parte el carácter de hipótesis; mientras que la geometría del espacio visual tiene que ver con las posibilidades y es *a priori* (Cfr. FEN: 102).

²⁶¹ También está anotado entre paréntesis en WWK: 79. Compárese con PG, II, VI, 39. Ahí se dice que la verificación no es mero signo de la verdad de la proposición sino que determina su sentido. El contexto en que se hace esa afirmación es el de la discusión de la generalidad en la aritmética y la demostración matemática.

²⁶² Cfr. PB, V, 48.

operaciones con nuestras representaciones de color que la multiplicidad que tiene el color en sí²⁶³. Una hipótesis para entender al unísono la verificación de la proposición en presente y la verificación de lo dado inmediatamente quizás se pudiera reconstruir a partir de un lenguaje fenomenológico, si las palabras designan vivencias fenoménicas inmediatas y accesibles sólo para mí.

Todas estas reflexiones de Wittgenstein en ese breve lapso de tiempo son bastante oscuras y quizás sean más indicativas del tipo de problemas que Wittgenstein se está planteando por aquel entonces asociados a la concepción del lenguaje del *Tractatus*. Ideas de sus dos filosofías aparecen a veces entremezcladas, dando a entender que en Wittgenstein se estaba gestando algo nuevo²⁶⁴. Otra idea que nos resulta bastante confusa y que apenas mencionaremos es la idea de que el lenguaje sea un cálculo. En la *Philosophische Grammatik*: “Ich sagte, die Bedeutung eines Wortes sei die Rolle, die es im Kalkül der Sprache spiele. (Ich verglich es einem Stein in Schachspiel.)” (PG, I, II, 30: 67) [“Dije que el significado de una palabra es el papel que desempeña en el cálculo del lenguaje. (Lo comparé con una pieza en el ajedrez.)” (GF, I, II, 30: 127)]²⁶⁵. Esta anotación colinda con la crítica a su concepción del significado

²⁶³ Cfr. WWK: 97.

²⁶⁴ La escasa disponibilidad de evidencias textuales directas, en comparación con otras épocas más prolíficas de Wittgenstein, del intervalo que va de 1928 a 1933, conlleva una enorme dificultad a la hora de reconstruir qué pasó exactamente en ese período de transición que condujo a Wittgenstein a pensar que la teoría pictórica del lenguaje estaba equivocada. Desde el punto de vista de Jaako Hintikka, algunas de las explicaciones al uso de este período de transición se fijan en un sólo aspecto, lo que en el mayoría de los casos son verdades parciales. Él aporta argumentos bastante convincentes de que durante 1929 y 1930 Wittgenstein todavía seguía apegado a muchas de las tesis nucleares del *Tractatus* y seguía empeñado en buscar soluciones a lo que, quizás por entonces, sólo consideraba flecos sueltos de la teoría. Por ejemplo, la tesis que la proposición ha de poderse comparar con la realidad, presente en las *Philosophische Bemerkungen* (Cfr. Hintikka, 1994: 24 y ss). Ciertamente el rechazo de los lenguajes fenomenológicos, junto con el problema asociado de identificar los simples del lenguaje, el problema de la verificación, el colapso de la teoría de la proposición como función de verdad y la posibilidad de dependencia semántica entre proposiciones elementales en sistemas de proposiciones, el trabajo en el espacio cromático, son buenos candidatos para dar cuenta del palidecer de la teoría pictórica del lenguaje y la búsqueda de Wittgenstein de un nuevo modelo que luego cristalizó con el hallazgo del “juego de lenguaje”. Pero, como señala Hintikka, por separado son relatos unilaterales e insuficientes por sí mismos. Consciente de todas estas dificultades, lo que aquí ofrecemos es una reconstrucción hipotética de los aspectos que más nos interesan en relación a nuestros propios fines, pero tomamos nota de los claroscuros que se esconden tras la reconstrucción.

²⁶⁵ El ejemplo de la pieza de ajedrez es otra vez largamente discutido en las observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas (Cfr. BGM, I, 18-27). Joachim Schulte tiene ciertas reservas de si la noción de lenguaje como cálculo es el antepasado directo de la noción de “juego de lenguaje” en el segundo Wittgenstein. La equiparación de lenguaje con un cálculo subraya la importancia del contexto en el que una expresión tiene una función determinada. Por otra parte, Wittgenstein no está del todo satisfecho con esta explicación provisional: descubre que la palabra “cálculo” despierta una serie de asociaciones que no siempre concuerdan con el uso del lenguaje. Por ejemplo, en el cálculo somos conscientes de las reglas de aplicación, cosa que no se corresponde, como veremos, con la idea de Wittgenstein de que seguimos las reglas sin traerlas cada vez a la memoria. El cálculo le parecerá, pues,

en el *Tractatus* y con la crítica a la descripción de Agustín del lenguaje, por la que él tomaría un pedazo del lenguaje como un cálculo pero habría que rechazar que ese cálculo representara la totalidad de nuestro lenguaje. La crítica a Agustín es la reducción de toda la función del lenguaje a la de nombrar objetos, como veremos, y esa crítica ya está en el desarrollo de la gramática filosófica. Inmediatamente antes Wittgenstein equipara el lugar de una palabra en la gramática con su significado y también con la explicación de su significado²⁶⁶. ¿Son “cálculo” y “gramática” expresiones equivalentes? Como la pieza de ajedrez, la palabra puede, a partir de las reglas previamente estipuladas para el juego, efectuar determinados movimientos mientras otros le están “prohibidos” y a la vez la pieza tiene en la totalidad del juego una función determinada o privilegiada (y eso distingue, por ejemplo, al peón del rey)²⁶⁷. En otra parte, escribe Wittgenstein que la comparación del lenguaje con un cálculo significa que lo que caracteriza al lenguaje son “acciones lingüísticas”²⁶⁸. La convicción que se va gestando es que el significado y la función que la palabra desempeña están íntimamente relacionados y que existen distintas funciones que las palabras pueden desempeñar además de nombrar objetos²⁶⁹.

La transición de Wittgenstein a una nueva concepción del significado se produce conforme va perdiendo la esperanza de encontrar una explicación definitiva acerca de la naturaleza de los simples²⁷⁰. Hacia 1933 la quiebra del *Tractatus* ya es patente, camino de convertirse en irreversible. El problema no estaba en que buscaba la solución a una

un modo demasiado unilateral de representar el lenguaje, que no siempre funciona con la exactitud que esperamos de los cálculos matemáticos (Cfr. Schulte, 2001: 139).

²⁶⁶ Cfr. PG, I, II, 23.

²⁶⁷ Años después, en las observaciones sobre la filosofía de la psicología, Wittgenstein dice que un ejemplo útil para definir el significado de una palabra es imaginarse su papel en un drama (Cfr. LSPP, 424). Esto es parecido al tablero del ajedrez: cada pieza tiene su función en un complejo entramado de relaciones semánticas.

²⁶⁸ Cfr. PG, I, X, 140.

²⁶⁹ Cfr. PG, I, II, 19.

²⁷⁰ En las mentadas secciones, Wittgenstein discute la posibilidad de “simples” e “indivisibles” en relación con manchas cromáticas o tableros de ajedrez. ¿En qué caso podríamos decir qué es lo último indivisible de la tabla? ¿O las partes monocromas del campo visual? El tablero puede dividirse en cuadros de colores, y éstos a su vez, en partes que serían como manchas. En el ejemplo de las manchas del campo visual, tendemos a dividir manchas cromáticas en círculos cada vez más pequeños hasta que dejamos de verlos hasta llegar a algo así como “minima visibila”. También le preocupa como explicar la transición entre colores. La propuesta de solución al problema de los simples parece estar sugerida por el hecho que “indivisible” no es “lo que se intenta dividir sin éxito, sino a aquello de lo que no tiene sentido (no está permitido) decir que consta de partes. “Indivisible” es entonces una determinación gramatical.” (FEN: 109).

pregunta insoluble sino que la pregunta misma estaba mal enfocada, como indica en las primeras frases del *Blue Book*.

What is the meaning of a word?

Let us attack this question by asking, first, what is an explanation of the meaning of a word; what does the explanation of a word look like?

The way this question helps us analogous to the way the question “how do we measure a length?” helps us to understand the problem “what is length?”.

The questions “What is length?”, “What is meaning?”, “What is the number one?” etc., produce in us a mental cramp. We feel that we can’t point to anything in reply to them and yet ought to point to something. (We are up against one of the great sources of philosophical bewilderment: a substantiv makes us look for a thing that corresponds to it.) (BBB: 1)

[¿Qué es el significado de una palabra?

Ataquemos este problema preguntando, en primer lugar, qué es una explicación del significado de una palabra; ¿a qué se parece la explicación de una palabra?

La forma que esta pregunta nos ayuda es análoga a la forma en que la pregunta «¿cómo medimos una longitud?» nos ayuda a comprender el problema de «¿qué es una longitud?».

Las preguntas «¿qué es una longitud?», «¿qué es el significado?», «¿qué es el número uno?», etc. producen en nosotros un espasmo mental. Sentimos que no podemos señalar a nada para contestarlas y, sin embargo, tenemos que señalar a algo. (Nos hallamos frente a una de las grandes fuentes de confusión filosófica: un sustantivo nos hace buscar una cosa que le corresponda.) (CAM: 27)]

Aquello que corresponde al sustantivo no es un objeto ni tampoco una vivencia privada del sujeto. Ambas ideas presentan la complicación de una “relación misteriosa” entre el signo y lo designado por el signo, como dice en el *Brown Book*:

A primitive philosophy condenses the whole usage of the name into the idea of a relation, which thereby becomes a mysterious relation. (Compare the ideas of mental activities, wishing, believing, thinking, etc., which for the same reason have something mysterious and inexplicable about them.) (BBB: 173)

[Una filosofía primitiva condensa el uso entero del nombre en la idea de una relación que, en consecuencia, se convierte en una relación misteriosa. (Compárenlo con las ideas de las actividades mentales, desear, creer, pensar, etc., que por la misma razón, tienen algo misterioso e inexplicable. (CAM: 225)]

Dos posibilidades se barajan cuando se nos pregunta por el significado de un sustantivo: por un lado, tendemos a identificarlo con un objeto al que el sustantivo representa; por el otro, ligamos al significado de una palabra a una idea. Mundo, lenguaje y pensamiento serían los tres vértices de una relación misteriosa que

intervendría cuando *significamos* cosas con las palabras²⁷¹. Esta triple identificación entre lenguaje, mente y mundo acarrea ciertos problemas que Wittgenstein pretende eludir con una nueva comprensión del lenguaje. Cuando entendemos como significado de la palabra un objeto, veremos que la dificultad que se presenta es que no siempre podemos encontrar para todas las palabras objetos a las que éstas refieren. Cuando asociamos el significado con una idea en la mente del sujeto, nos topamos con otra serie de dificultades. Por ejemplo, si digo que algo es “rojo”, ¿dónde he de señalar para explicar qué es “rojo”? Podríamos señalar a un objeto rojo pero también podríamos señalarnos la retina del ojo, o la cabeza, como indicando que lo “rojo” está ahí guardado y que lo que hacemos para saber si un objeto es rojo es compararlo con la idea-patrón de “rojo”²⁷². Pero, ¿qué garantizaría que todos los sujetos que dijeran de un objeto que es “rojo” que estuvieran viendo todos lo mismo, y no “azul” o “verde”? Lo que podría garantizar que todos los sujetos usamos los términos referidos a los colores del mismo modo, entonces debemos presuponer que existe una especie de relación causal entre los objetos y las ideas y que luego esto se “traduce” en palabras, lo cual nos lleva otra vez a la imposibilidad de definir esta relación o a su mistificación²⁷³.

Paralelamente Wittgenstein avanza en la dirección de rechazar la coincidencia entre realismo y solipsismo. El callejón sin salida de su anterior teoría del significado le lleva a abandonar la perspectiva interna para adoptar una perspectiva *externa*. La descripción de los usos y reglas del lenguaje es lo distintivo de la investigación gramatical²⁷⁴, sin buscar nada que esté escondido ni esperar nuevos descubrimientos más allá de lo que ya está en el lenguaje²⁷⁵. Wittgenstein estima que su antigua teoría es incapaz de eludir la posibilidad de un lenguaje *lógicamente privado*²⁷⁶. El significado de

²⁷¹ Cfr. PU, 96.

²⁷² Esto sería algo así como hablar del color como si dependiera de un “ojo interno” (Cfr. PG, I, III, 38).

²⁷³ “Man ist in der Philosophie immer in der Versuchung, eine Mythologie des Symbolismus oder der Psychologie aufzustellen, statt einfach zu sagen, was man weiß.” (PG, I, I, 18: 56) [“En la filosofía tenemos siempre la tentación de inventar una mitología del simbolismo o de la psicología, en lugar de decir sencillamente lo que sabemos.” (GF, I, I, 18: 105)].

²⁷⁴ Cfr. PG, I, II, 20: 59-60.

²⁷⁵ Cfr. WWK: 77 y WWK: 183.

²⁷⁶ Se conoce este argumento comúnmente como “argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado”. Sin embargo cabe distinguir entre “fácticamente privado” o “lógicamente privado”. Lo que aquí se entiende por “lenguaje privado” lo define Manuel García-Carpintero como sigue: “Un *lenguaje privado* se caracteriza porque los significados (o los componentes esenciales de los mismos) de sus unidades léxicas son entidades epistemológicamente privadas. La concepción mentalista, en cualquiera de sus variantes, implica que un lenguaje es, en su esencia, el idiolecto privado de un sujeto en un momento dado.” (García-Carpintero, 1996: 385).

una proposición no puede ser un “alma”²⁷⁷ ni tampoco puede ser definido a partir de sus condiciones de verdad como correspondencia con posibles configuraciones de objetos. Esto podría ofrecer una explicación satisfactoria para un conjunto muy limitado de proposiciones (los enunciados sobre estados de cosas) y para un conjunto limitado de palabras (los nombres), pero Wittgenstein descubre que ese conjunto limitado no se corresponde con la totalidad del lenguaje. A partir de ahora el significado de la palabra dependerá de su uso en determinadas situaciones de comunicación a las que llamará “juego de lenguaje” (*Sprachspiel*) y la proposición detendrá su sentido dependiendo de la presencia de distintos elementos (lingüísticos y extralingüísticos) que en último término serán responsables de su carácter inteligible en referencia a ese delimitado y efímero contexto.

Presentar de forma adecuada la concepción del significado en las *Philosophische Untersuchungen* es dificultoso puesto que las nociones de “significado”, “uso”, “juego” y “seguir una regla” están interrelacionadas, de modo que resulta complicado explicar un término sin hacer referencia a los demás. Partiremos de la discusión del contramodelo a esta concepción y luego iremos desglosando los otros términos, siendo conscientes de que, por un lado, se sigue un orden de la exposición algo convencional, cuyo máximo defecto es lo artificioso de la reconstrucción, que poca justicia puede hacer a los coloridos y precisos rasgos del texto que se pretende exponer.

3. El modelo de los “juegos de lenguaje” versus la concepción augustiniana del lenguaje.

El enigma de qué sucedió en la fase de transición de Wittgenstein para que éste abandonara para siempre la semántica del *Tractatus* queda sin resolver. El tratado había mostrado ser una vía potente de resolución de los rompecabezas lingüísticos de Frege y Russell, a la vez que cumplía con la eminente tarea crítica de delimitar lo decible desde su interior. Con las breves estaciones en la fenomenología de los colores y el verificacionismo, Wittgenstein podría haber intentado rememorar una teoría del significado que, a primera vista, presentaba una coherencia sin fisuras. El

²⁷⁷ Cfr. PG, I, VI, 84.

verificacionismo, consecuente con el criterio de sentido como condición de verdad, se mostraba insuficiente todavía para justificarse a sí mismo: los simples seguían sin identificarse y sin su plena determinación no es posible que la proposición completamente analizada pueda colocarse como patrón de medida sobre la realidad. La investigación fenomenológica, por su parte, mantenía la coloración trascendental del *Tractatus*: las posibilidades de configuración estaban contenidas en los simples *a priori* y la investigación se restringía a la clarificación de esas posibilidades. La concepción del significado de Wittgenstein, expuesta en las *Philosophische Untersuchungen* fluye con tanta energía y vitalidad que no parece provenir de la quiebra de su antigua filosofía, sino de una fuente radicalmente nueva. Pues en ella a penas nada queda de la presentación sobria y formal del *Tractatus*, de la calculada sucesión de ideas, de la parca expresión aforística, de su carácter cristalino. Las investigaciones de los años treinta se tornan, frente a la rigidez del tratado, cálidas y lúdicas.

El tratado tenía, no obstante, una evidente ventaja sobre las investigaciones: lo que en el capítulo preliminar denominamos “unidad trascendental” entre pensamiento, lenguaje y mundo quedaba garantizado por la doctrina del atomismo lógico y el isomorfismo lógico entre la figura y lo figurado. La unidad trascendental será arrastrada por el torriente de pensamiento de las investigaciones, o dispersada en la pluralidad de recodos que se descubren cuando, por ellas, navegamos.

3.1. La concepción agustiniana del lenguaje.

La “concepción agustiniana” del lenguaje es una representación de la propia teoría del significado que aparece en el *Tractatus* y puede ser también interpretada como la figura de toda aquella teoría del lenguaje que pretende explicar cómo éste funciona tomando como caso paradigmático el del sustantivo que hace las veces de un objeto en la realidad y la proposición como la adición mediante otras partículas (las constantes lógicas) de sustantivos. Nos remitimos al primer pasaje de las *Philosophische Untersuchungen*, donde se da de ella su definición más completa:

In diesen Worten [*Augustinus* in den *Confessiones* I/8, NSMB] erhalten wir, so scheint es mir, ein bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache. Nämlich

dieses: Die Wörter der Sprache benennen Gegenstände – Sätze sind Verbindungen von solchen Benennungen. – In diesem Bild von der Sprache finden wir die Wurzel der Idee: Jedes Wort hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung ist dem Wort zugeordnet. Sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht. Von einem Unterschied der Wortarten spricht Augustinus nicht. (PU, 1: 237)

[En estas palabras obtenemos, a mi parecer, una determinada figura de la esencia del lenguaje humano. Concretamente ésta: Las palabras del lenguaje nombran objetos – las oraciones son combinaciones de esas denominaciones. – En esta figura del lenguaje encontramos las raíces de la idea: Cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra. De una diferencia entre géneros de palabras no habla Agustín. (IF, 1: 17-19)]

El problema fundamental de esta aproximación al lenguaje consiste en que se lleva a cabo desde una perspectiva unilateral²⁷⁸, excesivamente simplificada y que por ello no puede dar cuenta de cómo en realidad operamos con él en nuestros intercambios lingüísticos cotidianos, sirve sólo para un número reducido de casos. El error más grave de esta concepción está en generalizar una explicación que funciona, pues, en un ámbito muy concreto de nuestro amplio bagaje de recursos lingüísticos:

Augustinus, wenn er vom Lernen der Sprache redet, redet nur davon, wie wir den Dingen Namen beilegen, oder die Namen der Dinge verstehen. Das *Bennenen* scheint hier das Fundament und Um und Auf der Sprache zu sein. [...] Aber das Spiel, welches Augustinus beschreibt, ist allerdings ein Teil der Sprache. (PG, II, 19: 56-57)

[Cuando San Agustín habla del aprendizaje del lenguaje, lo hace solamente acerca de cómo ponemos nombres a las cosas o de cómo comprendemos los nombres de las cosas. *Nombrar* aparece aquí como el fundamento, el principio y el fin del lenguaje. [...] Pero el juego que San Agustín describe es ciertamente una parte del lenguaje. (GF, II, 19: 105/107)]

Es éste un error muy generalizado en la filosofía y que resulta de la intuición primera de que tiene que haber un vínculo indisoluble, directo, entre el nombre o sustantivo y el objeto designado. Esta intuición puede tener su utilidad desde el punto de vista filosófico, en cuanto que vale para un uso particular del lenguaje por el cual nombrar se asemeja a colgar un “cartelito” en el objeto:

So, und auf mehr oder weniger ähnliche Weise, bezeichnet ein Name ein Ding, und wird ein Name einem Ding gegeben. – Es wird oft nützlich erweisen, wenn wir uns beim Philosophieren sagen: Etwas benennen, das ist etwas Ähnliches, wie einem Ding ein Namenstäfelchen anheften. (PU, 15: 244)

²⁷⁸ “Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten – einseitige Diät: man nährt sein Denken mit nur einer Art von Beispielen.” (PU, 593: 459) [“Una causa principal de las enfermedades filosóficas – dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos.” (IF, 593: 369)].

[Así, y de maneras más o menos semejantes, designa un nombre una cosa y se da un nombre a una cosa. – Resultará frecuentemente provechoso decirnos mientras filosofamos: Nombrar algo es similar a fijar un rótulo en una cosa.(IF, 15: 29)]

Aquí nos centraremos en las limitaciones de tomar la relación nombre-objeto como paradigmática del lenguaje y en el suponer, por tanto, que toda proposición debe ser un enunciado sobre hechos, una representación de los vínculos que fácticamente se dan en el mundo entre distintos objetos identificables, a su vez, a partir de “definiciones ostensivas” (*hinweisende Definitionen*), es decir, aquellas definiciones por las cuales explicitamos el significado de un término señalando a un objeto. Pero no podemos determinar de forma unívoca el significado de todas las palabras señalando objetos porque no a todas nuestras palabras les corresponde un objeto. Piénsese, sugiere Wittgenstein, en los demostrativos o en los cardinales. Podemos señalar un objeto y decir “esto es un balón”. Y aprendemos que determinados objetos esféricos que se los niños usan para jugar se llaman “balón”. ¿Pero cómo explicamos el significado de “esto”? No podemos explicarlo señalando objetos: en cada caso el objeto es diferente y es complicado explicar que el “esto” cumple la función de aislar un objeto cada vez que lo señalamos y que podemos aplicarlo a distintos objetos y que en esta función está su sentido. En el caso de los números podemos también pensar que para cantidades relativamente pequeñas, podemos aprenderlas de forma intuitiva. Por ejemplo, si señalo cinco huevos, cinco pelotas, después cinco sillas o cinco lápices, al final comprenderé que tal o cual agrupación de objetos puede describirse diciendo “ahí hay 5 x”. Pero repetir ese mismo experimento de aprendizaje con números más elevados, digamos el número 3865949, he de haber aprendido algunas otras cosas más, entre ellas a contar²⁷⁹.

En el *Blue Book*, dice Wittgenstein, provisionalmente admitiremos que podemos definir un objeto mediante definiciones verbales o mediante definiciones ostensivas. Las definiciones verbales son definiciones de una palabra mediante otras palabras, serían típicamente las entradas de los diccionarios. Las definiciones ostensivas, cuya función es explicar el significado apuntando a un objeto, parece que nos hacen avanzar más, son algún tipo de progreso. Ahora bien, pongamos por caso que intentamos enseñar el

²⁷⁹ En el *Tractatus* Wittgenstein ya había propuesto que el significado de los numerales no estaba dado por objetos, sino que podían reducirse a ciertas operaciones lógicas (Cfr. Mounce, 2007: 79 y ss). Aquí no pretendemos demostrar que las ecuaciones matemáticas pueden deducirse de la lógica sino más bien de mostrar que para entender qué es un numeral y cómo funciona se debe de haber adquirido previamente una destreza.

significado de la palabra “tove” señalando a un lápiz diciendo “esto es tove”²⁸⁰. La definición ostensiva, según Wittgenstein, pudiera ser interpretada de las siguientes formas: “esto es un lápiz”, “esto es redondo”, “esto es madera”, “esto es uno”, “esto es duro”, etc. Visto así, la función ostensiva no cumple su cometido (el de conectar unívocamente el objeto con el sustantivo), si es posible malinterpretar la definición ostensiva. La razón está, dirá Wittgenstein, en que para entender la definición ostensiva e interpretarla correctamente hemos de saber interpretar definiciones ostensivas, no sólo en este caso sino en otros muchos. Entender qué es una definición de este tipo y para qué sirve. Comprender una frase implica comprender un lenguaje²⁸¹.

Wittgenstein, en cambio, señala que lo que da al signo su vida, esto es, su significado, no es una relación unívoca sino algo más vago, un carácter común que puede inferirse a partir de los distintos contextos de uso donde la palabra aparece y donde se muestran las relaciones gramaticales con otros elementos lingüísticos. La atención al uso en casos particulares permite trazar una suerte de *fisonomía*²⁸² en que el significado del término se hace reconocible: “Jedes Wort – möchte man sagen – kann zwar in verschiedenen Zusammenhängen verschiedenen Charakter haben, aber es hat doch *einen* Charakter – ein Gesicht.” (BPP1, 322: 70) [“Ciertamente, uno quisiera decir: toda palabra puede ciertamente tener un carácter diferente en diferentes contextos, pero tiene siempre *un* carácter, un rostro.” (OFP1, 322: 64e)]. Los conceptos han perdido las líneas rectas de división y ese talante lapidario del *Tractatus*, ahora se manifiestan como algo más flexible, adaptable o difuso. Quizás en ello estriba la máxima dificultad de esta nueva propuesta, el dar cuenta de lo indeterminado, vago e inaprehensible de nuestros conceptos: “Die größte Schwierigkeit in diesen Untersuchungen ist, eine Darstellungsweise für die Vagheit finden.” (LSPP, 347: 398) [“La mayor dificultad de esta investigación estriba en encontrar una forma de representación para la vaguedad.” (UEFP, 347: 91)].

Lo mismo vale para las proposiciones. Tratar una oración como una conexión de objetos, como una representación de un estado de cosas, es una perspectiva empobrecedora y en último término irreal del funcionamiento de nuestros lenguajes

²⁸⁰ Cfr. BBB: 2.

²⁸¹ Cfr. BBB: 5.

²⁸² “((Die Bedeutung eine Physiognomie))” (PU, 568: 451) [“(El significado, una fisonomía.)” (IF, 568: 359)].

naturales. Nuestras proposiciones no son sólo enunciados: también usamos proposiciones como órdenes, ruegos, formulación de cálculos aritméticos, relatos, chistes, etc. Valga como ejemplo otro conocido pasaje de las *Philosophische Untersuchungen*, donde se recuerda en qué variedad de situaciones y a qué multiplicidad de fines pueden servir nuestras preferencias lingüísticas:

Führe dir die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele an diesen Beispielen, und anderen, vor Augen:

Befehlen, und nach Befehlen handeln –

Beschreiben eines Gegenstands nach dem Ansehen, oder nach Messungen –

Herstellen eines Gegenstands nach einer Beschreibung (Zeichnung) –

Berichten eines Hergangs –

Über den Hergang Vermutungen anstellen –

Eine Hypothese aufstellen und prüfen –

Darstellen der Ergebnisse eines Experiments durch Tabellen und Diagramme –

Eine Geschichte erfinden; und lesen –

Theater spielen –

Reigen singen –

Rätsel raten –

Einen Witz machen; erzählen –

Ein angewandtes Rechenexempel lösen –

Aus einer Sprache in die andere übersetzen –

Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten.

Es interessant, die Mannigfaltigkeit der Werkzeuge der Sprache und ihrer Verwendungsweisen, die Mannigfaltigkeit der Wort – und Satzarten, mit dem zu vergleichen, was Logiker über den Bau der Sprache gesagt haben. (Und auch der Verfasser der *Logisch-Philosophischen Abhandlung*.) (PU, 23: 250)

[Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes –

Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas –

Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo) –

Relatar un suceso –

Hacer conjeturas sobre el suceso –

Formar y comprobar una hipótesis –

Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas –

Inventar una historia; y leerla –

Actuar en un teatro –

Cantar a coro –

Adivinar acertijos –

Hacer un chiste; contarlo –

Resolver un problema de aritmética aplicada –

Traducir de un lenguaje a otro –

Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar.

- Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. (Incluyendo al autor del *Tractatus logico-philosophicus*.) (IF, 23: 39-41)]

La atención a la particularidad y especificidad de nuestros intercambios lingüísticos cotidianos en su multiplicidad y su irreductibilidad a una concepción simplificada del lenguaje basada en las coordenadas nombre-significado-objeto y proposición-adición de nombres-sentido, será el punto de partida para un nuevo modelo de comprensión del lenguaje.

3. 2. El modelo de los “juegos de lenguaje”.

La alternativa a la concepción agustiniana del lenguaje empieza a gestarse en los años que Wittgenstein pasó como profesor en Cambridge entre las dos Guerras Mundiales. En sus clases de los años 1933 al 1935 (cuyas notas están recopiladas en los famosos *Blue Book* y *Brown Book*), Wittgenstein ensaya con situaciones de comunicación concretas en las que se muestran las fisionomías de nuestros usos de lenguaje. A estos pequeños recortes de comunicaciones cotidianas las llama “juegos de lenguaje” (*Sprachspiele*) y quedan definidos como sigue:

These are ways of using signs simpler than those in which we use the signs of our highly complicated everyday language. Language games are the forms of language with which a child begins to make use of words. The study of language games is the study of primitive forms of language or primitive languages. (BBB: 17)

[Son modos de utilizar signos más sencillos que los modos en que usamos los signos de nuestro altamente complicado lenguaje ordinario. Juegos de lenguaje son las formas de lenguaje con que un niño comienza a hacer uso de las palabras. El estudio de los juegos es el estudio de las formas primitivas de lenguaje o de los lenguajes primitivos. (CAM: 45)]

Se trata, pues, de ensayos a pequeña escala que han de iluminarnos acerca de cómo funcionan determinadas regiones de nuestro lenguaje. El estudio de los juegos de lenguaje no puede presentarse todavía como una teoría en sentido fuerte, si atendemos a la variedad de procesos a los que llamamos “juego”. Wittgenstein propone más bien entender el “juego de lenguaje” como un “modelo” que aplicamos a distintos casos particulares:

Unsere klaren und einfachen Sprachspiele sind nicht Vorstudien zu einer künftigen Reglementierung der Sprache, - gleichsam erste Annäherungen, ohne Berücksichtigung der Reibung und des Luftwiderstands. Vielmehr stehen die

Sprachspiele da als *Vergleichsobjekte*, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unsrer Sprache werfen sollen. (PU, 130: 304)

[Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje – como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos de lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.” (IF, 130: 131)]

A dilucidar diversos tipos de dificultades dedica los numerosos ejemplos, sobre juegos reales e hipotéticos, contenidos en el *Brown Book*²⁸³. Un caso paradigmático es el del aprendizaje de la lengua materna, al que Wittgenstein dedica especial atención. Una versión asequible de cómo se trata un juego de lenguaje se encuentra en el ya citado primer aforismo de las *Philosophische Untersuchungen*, que pretende ilustrar la concepción agustiniana de la relación palabra-objeto:

Denke nun an diese Verwendung der Sprache: Ich schicke jemand einkaufen. Ich gebe ihm einen Zettel: »fünf rote Äpfel«. Er trägt den Zettel zum Kaufmann; der öffnet die Lade, auf welcher das Zeichen »Äpfel« steht; dann sucht er in einer Tabelle das Wort »rot« auf und findet ihm gegenüber ein Farbmuster; nun sagt er die Reihe der Grundzahlwörter – ich nehme an, er weiß sie auswendig – bis aus der Lade, der die Farbe des Musters hat. – So und ähnlich, operiert man mit Worten. (PU, 1: 238)

[Piensa ahora en este empleo del lenguaje: Envío a alguien a comprar. Le doy una hoja que tiene los signos: «cinco manzanas rojas». Lleva la hoja al tendero, y éste abre el cajón que tiene el signo «manzanas»; luego busca en una tabla la palabra «rojo»; después dice la serie de los números cardinales – asumo que la sabe de memoria – hasta la palabra «cinco» y por cada numeral toma del cajón una manzana que tiene el color de la muestra. – Así, y similarmente, se opera con palabras. (IF, 1: 19)]

Sin embargo, para cualquier preferencia lingüística no sólo debe tenerse en cuenta cómo a partir de palabras o “muestras mentales” (a cuya crítica se dedica este ejemplo) podemos comprender proposiciones simples acerca de objetos. La ventaja de tomar como modelo el juego es que llamamos “juego” a distintas actividades y esto permite reflejar su variedad:

Wie würden wir denn jemandem erklären, was ein Spiel ist? Ich glaube, wir werden ihm *Spiele* beschreiben, und wir könnten der Beschreibung hinzufügen: »das, und *Ähnliches*, nennt man „Spiele“«. Und wissen wir selbst denn mehr? Können wir etwa

²⁸³ Anthony Kenny es de la opinión que en el *Brown Book* Wittgenstein ofrece una gran variedad de juegos para tratar los más complicados embrollos teóricos pero que no existe todavía un principio claro de distinción entre juegos y que éste no es formulado explícitamente hasta las *Philosophische Untersuchungen* (Cfr. Kenny, 1995: 148). En mi lectura de las obras de Wittgenstein gané una impresión similar.

nur dem Andern nicht genau sagen, was ein Spiel ist? – Aber das ist nicht Unwissenheit. Wir kennen die Grenzen nicht, weil keine gezogen sind. (PU, 69: 279)

[¿Cómo le explicaríamos a alguien qué es un juego? Creo que le describiríamos *juegos* y podríamos añadir a la descripción: «esto, y *cosas similares*, se llaman ‘juegos’». ¿Y acaso sabemos nosotros mismos más? ¿Es acaso sólo a los demás a quienes no podemos decir exactamente qué es un juego? – Pero esto no es ignorancia. No conocemos los límites porque no hay ninguno trazado. (IF, 69: 91)]

Esta falta de límites precisos, dice Wittgenstein, no resta valor al pensar la totalidad del lenguaje (o de los lenguajes) como la adición de sus diversos juegos: concretos, finitos, irrepetibles, inagotables en su particularidad. Pese a este carácter difuso, nos es dado reconocer el sentido en ellos y reconocernos en ellos. Son los distintos aspectos que acaecen en los usos ocasionales de una palabra los que hacen de ella un concepto, como se indica en el siguiente ejemplo de la *Philosophische Grammatik*:

So könnte man sagen, der Gebrauch des Wortes »gut« (im ethischen Sinne) sei einer überaus großen Anzahl einander verwandter Spiele zusammengesetzt. Sozusagen Facetten des Gebrauchs. Es ist aber gerade der Zusammenhang dieser Facetten, ihre Verwandtschaft, was hier *einen* Begriff erzeugt.” (PG, III, 36: 77)²⁸⁴

[Así podría decirse que el uso de la palabra “bueno” (en un sentido ético) se compone de un número muy grande de juegos relacionados entre sí, que son, por así decirlo, facetas del uso. Es precisamente la conexión de estas facetas entre sí lo que da lugar a *un* concepto singular. (GF, III, 36: 147)]

A este conato de generalidad, nunca de generalización, que nos permite apreciar los rasgos del sentido ahí dispersos y entrecruzados, lo llama Wittgenstein “aires de

²⁸⁴ Hemos traído a colación este ejemplo porque el término escogido es “bueno (en sentido ético)”. Quizás sirva para ilustrar su cada vez más acusado distanciamiento de la semántica tractariana. En el *Tractatus* la ética formaba parte entre otros usos del lenguaje de aquello que no puede ser expresado puesto que las proposiciones éticas no representan nada. A la ética le quedaba, en tanto que no puede ser dicha, únicamente la posibilidad de ser mostrada. Lo bueno en sentido ético en este ejemplo parece abrir la posibilidad de que los conceptos éticos tengan su articulación en distintos contextos discursivos. También nos parecía sugerente que el concepto de “bueno”, en la “Conferencia sobre ética” remita a distintos usos del lenguaje. Por ejemplo, “esto es una *buen*a silla” (donde “bueno” tiene que ver con “útil”). Pero al final de la Conferencia, afirma categóricamente Wittgenstein que hablar de ética es como querer arrojar a una taza más líquido del que puede contener, por lo tanto, que el discurso sobre lo ético queda excluido del lenguaje significativo. ¿Habría cambiado Wittgenstein de opinión en lo que atañe a la posibilidad de un discurso o múltiples discursos de lo ético? A la vez nos llama la atención que use “parentesco” (*Verdwanschaft*) como aquello que hace a las distintas facetas del uso de una palabra partes constitutivas del concepto. Esto pudiera acaso indicar que el concepto de “juego de lenguaje” se vino desarrollando casi a la par con el de “parecido de familia”. De hecho, en el *Blue Book* se define el modelo de juego de lenguaje para después referir a los parecidos de familia como el antídoto al ansia de generalidad que nos hace buscar un concepto general que corresponda con la palabra (Cfr. BBB: 17).

familia”(Familienähnlichkeiten). Estos “parecidos de familia” se presentan aquí como el antídoto a la tentación de caer en el esencialismo en filosofía, una tendencia observable en filosofía que entraña a menudo el peligro de confundir más que de aclarar. El ansia de generalidad nos compele a buscar una suerte de imagen general que se aplicaría a los casos particulares por la cual el significante adquiere su univocidad²⁸⁵. El ansia de generalidad está conectada con la representación del acto de significar como el tener lugar de un mecanismo mental hipotético. Su principal fuente es la preocupación por el método de la ciencia, esto es, la reducción de la explicación de los fenómenos naturales al mínimo de leyes naturales y en matemáticas se presenta como la unificación del tratamiento de varios tópicos bajo una generalización. En filosofía este procedimiento nos conduce a la metafísica y a la más absoluta oscuridad. Es una actitud inadecuada. La filosofía debe renunciar a la pretensión de explicar los fenómenos: su tarea es describirlos. Contra la tentación metafísica uniformizante que busca las leyes escondidas del lenguaje, contra la “actitud despectiva hacia el caso particular”²⁸⁶, Wittgenstein nos invoca a revertir esta tendencia observando los contornos manifiestos de los usos en el lenguaje de las palabras:

Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun: Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen.” (PU, 66, p. 278)

“Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort »Familienähnlichkeiten«; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc. – Und ich werde sagen: die ‘Spiele’ bilden eine Familie. (PU, 67: 278)

[Y el resultado de este examen reza así: Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle.” (IF, 66: 87)

“No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia»; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. – Y diré: los ‘juegos’ componen una familia. (IF, 67: 87-89)]

Cuando pensamos en los distintos juegos, tendemos a representárnoslos como situaciones diversificadas de uso de una misma palabra. En cualquier caso, todas esas situaciones tienen algo en común, el hecho de que no se dan en el vacío: hay dos o más participantes, se usan objetos, partes del cuerpo, gestos, claves, movimientos, tonos de

²⁸⁵ Cfr. BBB: 17 y ss.

²⁸⁶ Cfr. BBB: 18.

voz, etc. Esto pone también de manifiesto que al acto de significar le son connaturales otros elementos, lingüísticos y no lingüísticos, y a esto pone énfasis Wittgenstein en la definición de juego de lenguaje: “Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das »Sprachspiel« nennen.” (PU, 7: 241) [“Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido.” (IF, 7: 25)]. ¿Qué determina, pues, el significado de la palabra? El contorno de su significado es aquello común, aunque nunca idéntico, que se repite y entrecruza en los distintos juegos de lenguaje, aquellos juegos en que la palabra sirve a determinada finalidad de comunicación y en que podemos decir que está *empleada* con propiedad. El *uso* (*Gebrauch*, *Verwendung*, *Benützung*) de la palabra nos aleccionará sobre su significado, tal y como Wittgenstein nos invitará a hacer una y otra vez: “Laß dich die Bedeutung der Wörter von ihrer Verwendung lehren!” (LSPP, 856: 460) [“¡Deja que el uso de las palabras te enseñe su significado!” (UEFP, 856: 189)]

3.3. El significado como “uso”.

En el *Blue Book* Wittgenstein comenta la crítica de Frege a la concepción formalista de la matemática: los formalistas habrían confundido lo trivial, el signo, con lo importante, el significado. Para que el signo no sea una preferencia vacía, inerte, muerta, el signo debe tener algún tipo de vida y ésa vida se la insufla el pensamiento que está detrás de la proposición. Pues bien, añade Wittgenstein, aún debemos ir más allá: “But if we had to name anything which is the life of the sign, we should have to say that it was its *use*.” (BBB: 4) [“ Pero si tuviésemos que designar algo que sea la vida del signo, tendríamos que decir que era su *uso*.” (CAM: 31)]. A partir de 1933, la idea de que el significado de una palabra es su uso en la praxis se irá repitiendo en diversas formulaciones pero siempre con la misma intención²⁸⁷.

Explicar el significado de una palabra implica enumerar los casos, ejemplos concretos en qué la palabra está usada *con propiedad*. Dicho sea de paso, el juego de

²⁸⁷ Encontramos expresiones parecidas las observaciones sobre los fundamentos de la matemática (Cfr. BGM, VI, 41), en las observaciones sobre los colores (Cfr. BF, 317), en las *Vermischte Bemerkungen* (Cfr. VB: 571) y en las notas sobre la filosofía de la psicología (Cfr. BPP2, 54 y 687; LSPP, 913).

lenguaje *escenifica* el uso de más de una palabra²⁸⁸. El significado como uso remite pues a esas situaciones concretas de comunicación, simples o complejas, que son los juegos de lenguaje. La concepción del significado como uso pierde, consecuentemente, el carácter fuerte y definido que tenía la teoría del significado en el *Tractatus*. Si nos fijamos con atención en cómo usamos las palabras, nos daremos cuenta de que ese uso parece algo fluido:

Wenn wir den wirklichen Gebrauch eines Wortes betrachten, so sehen wir etwas fluktuierendes.

Wir stellen diesem Fluktuierenden in unseren Betrachtungen etwas Festes entgegen. Ähnlich, wie wenn man von dem sich stets veränderlichen Bild einer Landschaft ein ruhendes Abbild malt. (PG, III, 36: 77)

[Cuando consideramos el uso real de una palabra vemos algo que fluctúa constantemente. En nuestras consideraciones contraponemos a esta fluctuación algo más estable, de manera similar a cuando realizamos una pintura estática de la figura constantemente cambiante del paisaje. (GF, III, 36: 147)]

Lo fluctuante del lenguaje se aplica también a nuestros conceptos que, al contrario de lo que pensamos no son esquemas fijos, sino que son maleables, elásticos. Lo equivocado de esta concepción anterior era, pues, querer fijar lo que no se deja fijar mientras que entender el significado como uso posibilita adaptarse a la plasticidad de los distintos usos en que una palabra puede jugar esta o aquella función:

Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benützung des Wortes »Bedeutung« - wenn auch nicht für *alle* Fälle seiner Benützung - dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.

Und die *Bedeutung* eines Namens erklärt man manchmal dadurch, daß man auf seinen *Träger* zeigt. (PU, 43: 262-263)

[Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra «significado» - aunque no para *todos* los casos de su utilización - puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje.

Y el *significado* de un nombre se explica a veces señalando a su *portador*. (IF, 43: 61)]

Con esta reflexión Wittgenstein reconoce el valor de la concepción augustiniana para determinados juegos (sobre todo el del aprendizaje) pero lo circunscribe sólo a ellos. Como dijimos, el problema de esa simplificación del lenguaje es que deja desatendidos los múltiples usos, los distintos tipos de palabras de las que nos servimos

²⁸⁸ Cfr. Z, 644 y BPP2, 137.

cotidianamente. Para ello usa una metáfora sencilla pero productiva, la de comparar las distintas palabras con una caja de herramientas:

Denk an die Werkzeuge in einem Werkzeugkasten: es ist da ein Hammer, eine Zange, eine Säge, ein Schraubenzieher, ein Maßstab, ein Leimtopf, Nägel und Schrauben. – So verschieden die Funktionen dieser Gegenstände, so verschieden sind die Funktionen der Wörter. (Und es gibt Ähnlichkeiten hier und dort.)

Freilich, was uns verwirrt ist die Gleichförmigkeit ihrer Erscheinung, wenn die Wörter uns gesprochen, oder in der Schrift und im Druck entegentreten. Denn ihre *Verwendung* steht nicht so deutlich vor uns. Besonders nicht, wenn wir philosophieren! (PU, 11: 243)²⁸⁹

[Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. – Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí.)

Ciertamente, lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras nos son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su *empleo* no se nos presenta claramente. ¡En particular cuando filosofamos! (IF, 11: 27)]

Las dificultades en la comprensión del funcionamiento del lenguaje estriban, pues, en un determinado modo de filosofar que tiende a buscar el sentido de los fenómenos en algo oculto, profundo o aquél que busca un ideal más allá de los fenómenos cuya forma podamos aplicar en ese material informe, para amoldar los fenómenos a esa regla de medición. Concebir el significado de una palabra como su uso en el lenguaje le permite finalmente abandonar y contrarrestar la antigua idea que comprender un lenguaje es un proceso mental o un estado del alma²⁹⁰. Es un error frecuente al tratar el pensamiento como un proceso oculto en la cabeza, lo que le da un carácter etéreo, como si en el cabeza pudiera pasar algo que no puede pasar en otra parte²⁹¹. A ese modo de pensar contesta Wittgenstein:

²⁸⁹ La metáfora de la caja de herramientas, no obstante, no ha de equipararse a una concepción instrumental del lenguaje, esto es, aquella concepción del lenguaje como medio para la comunicación. El lenguaje sirve, según nuestra lectura, a diversos fines no por ellos es un medio para un fin. En la *Philosophische Grammatik* anota Wittgenstein: “Die Sprache interessiert mich als Erscheinung und nicht als das Mittel zu einem bestimmten Zweck.” (PG, I, X, 137: 190) [“Me interesa el lenguaje como fenómeno y no como medio para un fin determinado.” (GF, I, X, 137: 373)]. Lo que no quiere decir que ambas cosas se excluyan mutuamente pero tampoco que el hecho que el lenguaje nos sirva para conseguir ciertos propósitos comunicativos signifique que el lenguaje tiene su ser en servir a estos propósitos. Volveremos sobre esto más adelante.

²⁹⁰ Cfr. PG, I, III, 41.

²⁹¹ Cfr. PG, I, IV, 60. Debajo escribe Wittgenstein entre paréntesis “el proceso de pensar en el espíritu humano, y el proceso de la digestión”. Puede ser que estuviera dando vueltas a estos dos procesos con la intención de compararlos en parte como procesos afines o para denunciar que pensemos el pensamiento como algo expresamente localizado en la cabeza. Avanzando en la lectura, vuelve a repetir la idea de que el pensamiento parece ser algo localizado en la cabeza o una actividad del espíritu, como el escribir es

Der Gedanke kann nur etwas ganz hausbackenes, *gewöhnliches*, sein. (Man pflegt sich ihn als etwas Ätherisches, Unerforschtes, zu denken; als handle es sich um Etwas, dessen Außenseite bloß wir kennen, dessen Inneres noch nicht bekannt ist, etwa wie unser Gehirn.) Man möchte sagen: »Der Gedanke, welch ein seltsames Wesen« (PG, V, 66: 108)²⁹²

[El pensamiento puede ser sólo algo común, algo *ordinario*. (Estamos acostumbrados a pensarlo como algo etéreo, inexplorado; cómo si se tratara de una cosa de la que sólo su exterior nos es conocido, pero cuyo interior ignoramos aún, como en el caso de nuestro cerebro, digamos.) Uno quisiera decir: “el pensamiento, ¡qué ser tan extraño!” (GF, V, 66: 209)]

Si el pensamiento es algo casero, cotidiano, está a la vista y no escondido, esto no explica por qué lo hemos pasado por alto ya que debería sernos lo más familiar. Lo pasamos por alto justamente por eso: porque está ahí delante de nosotros y no le prestamos atención. El ideal, dice Wittgenstein, no está en las inalcanzables alturas de un reino intelectual sino que:

Das Ideal, in unseren Gedanken, sitzt unverrückbar fest. Du kannst nicht aus ihm heraustreten. Du muß immer wieder zurück. Es gibt hier kein Draußen; draußen fehlt die Lebensluft. – Woher dies? Die Idee sitzt gleichsam als Brille auf unserer Nase, und was wir ansehen, sehen wir durch sie. Wir kommen gar nicht auf den Gedanken, sie abzunehmen. (PU, 103: 296)

[El ideal, tal como lo pensamos, está inamoviblemente fijo. No puedes salir fuera de él: Siempre tienes que volver. No hay ningún afuera; afuera falta el aire. – ¿De dónde proviene esto? La idea se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas. (IF, 103: 119)]

La aspiración de conseguir una perspectiva externa que nos permita contemplar el lenguaje en su totalidad, desde una posición aséptica y neutral, es pues, un anhelo vano. Responde a una antigua tradición metafísica de colocarse más allá de lo dado, tentación en la que caía el propio Wittgenstein en el *Tractatus*, con la pretensión de poder contemplar el mundo *sub aespécie aeterni*²⁹³. Con esta pretensión se abandona también la primera perceptiva metodológica. La investigación gramatical, en el umbral del lenguaje, se desarrollará por los recodos a veces claros, a veces enrevesados, de las

una actividad de la mano, como el corazón los es del amor o la cabeza y el corazón lo serían del alma (Cfr. PG, I, V, 65: 106). Reprende este tipo de ejemplos en las observaciones sobre la filosofía de la psicología, cuando se pregunta dónde se experimenta el dolor o el amor, espontáneamente señalamos a la cabeza o al corazón (Cfr. BPP1, 438).

²⁹² Compárese con PG, I, VI, 105.

²⁹³ Cfr. TLP, 6.45.

travesías de nuestro lenguaje cotidiano. Pero el objetivo de la investigación no será ya descubrir la sintaxis lógica bajo las capas del lenguaje. La gramática se irá perfilando como el libro de cuentas del lenguaje en el que se registran las transacciones reales del lenguaje²⁹⁴. Dado que las transacciones son de múltiples géneros, no podrá haber tampoco, pues, *un* método filosófico sino que la mirada deberá dejar de vagar en los nimbos del pensamiento y concentrarse en cada caso particular: “Es werden Probleme gelöst (Schwierigkeiten beseitigt), nicht *ein* Problem. Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.” (PU, 133: 305) [“Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema. No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.” (IF, 133: 133)].

Después de ese viaje al vacío, Wittgenstein emprende el regreso al torrencial mundo: “*Wir* führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.” (PU, 116: 300) [“*Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano.” (IF, 116: 125)]. Lo esencial no está ni en el más allá ni en el más acá, sino que se encuentra en los lazos ya existentes entre los elementos de nuestra gramática: “Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen.” (PU, 371: 398) [“La *esencia* se expresa en la gramática.” (IF, 371: 281)].

Siguiendo esta invitación wittgensteiniana a fijar nuestra atención en aquello que gramaticalmente está encadenado, querremos introducir una última consideración acerca de la concepción del significado como uso. “Uso” significa también “costumbre” y con ello nos confrontamos con algo fundamental para el significado. El significado puede tener un contorno difuso, impreciso, pero su identidad viene dada por la repetición: sólo consigue fijarse cuando existe un uso recurrente, una regularidad. Así, el significado, sin estar fijado en ningún lado, viene a constituirse e instituirse, a través de su uso y costumbre en regla, en una especie de indicador:

Aber damit hast du nur einen kausalen Zusammenhang angegeben, nur erklärt, wie es dazu kam, daß wir uns jetzt nach dem Wegweiser richten; nicht, worin dieses Dem-Zeichen-folgen eigentlich besteht. Nein; ich habe auch noch angedeutet, daß sich Einer nur insofern nach einem Wegweiser richtet, als es einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit, gibt. (PU, 198: 344)

²⁹⁴ Cfr. PG, I, III, 44.

[Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guíemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre. (IF, 198: 201)]

3. 4. Uso y regla. El carácter normativo del significado.

La conexión entre “uso”, “regularidad” y “costumbre” nos permite reunir otra vez los tres ejes sobre los cuales pivota la concepción del significado en las *Philosophische Untersuchungen*, esto es: juego, uso y regla.

Constitutivo a todo aquello que llamamos “juego”, algo que podemos apreciar si examinamos los distintos tipos de juegos, es el hecho de que un juego *está reglado*, que sus participantes *actúan o se conducen según sus reglas*: “Wir betrachten die Spiele und die Sprache unter dem Gesichtspunkt eines Spiels, das nach Regeln vor sich geht. D. h. wir *vergleichen* die Sprache immer mit so einem Vorgang.” (PG, II, 26: 63) [“Consideramos los juegos y el lenguaje desde el punto de vista de un juego que procede de acuerdo con reglas. Es decir, *comparamos* al lenguaje con un procedimiento de ese tipo.” (GF, II, 26: 119)].

¿Qué es, así a primera vista, aquello que llamamos “regla”? Una regla funciona como un indicador que apunta en una determinada dirección, como un conjunto: señala aquello que cabe dentro de la regla y aquello que queda fuera.

Eine Regel sieht da, wie ein Wegweiser. – Läßt er keinem Zweifel offen über den Weg, den ich zu gehen habe? Zeigt er, in welche Richtung ich gehen soll, wenn ich an ihm vorbei bin; ob der Straße nach, oder dem Feld weg, oder querfeldein? Aber wo steht, in welchem Sinne ich ihm zu folgen habe; ob in der Richtung der Hand, oder (z.B.) in der entgegengesetzten? – Und wenn statt eines Wegweisers eine geschlossene Kette von Wegweisern stünde, oder Kreidestriche auf dem Boden liefen, - gibt es für sie nur *eine* Deutung? – Also kann ich sagen, der Wegweiser läßt doch keinen Zweifel offen. Oder vielmehr: er läßt manchmal einen Zweifel offen, manchmal nicht. Und dies ist nun kein philosophischer Satz mehr, sondern ein Erfahrungssatz. (PU, 85: 288)

[Una regla está ahí como un indicador de caminos.- ¿No deja éste ninguna duda abierta sobre el camino que debo tomar? ¿Muestra en qué dirección debo ir cuando paso junto a él: si a lo largo de la carretera, o de la senda o a campo traviesa?¿Pero dónde se encuentra en qué sentido tengo que seguirlo: si en la dirección de la mano o

(por ejemplo) en la opuesta? – Y si en vez de un solo indicador de caminos hubiese una cadena cerrada de indicadores de caminos o recorriesen el suelo rayas de tiza - ¿habría para ellos *sólo* una interpretación? – Así es que puedo decir que el indicador de caminos no deja después de todo ninguna duda abierta. O mejor: deja a veces una duda abierta y otras veces no. Y ésta ya no es una proposición filosófica, sino una proposición empírica. (IF, 85: 105)]

La regla da cuenta de algo que es esencial también al significado: la identidad entre los distintos casos particulares. Sin la referencia al carácter normativo del significar, el significado corre el riesgo de diluirse. En otras teorías del significado, esta identidad se explica con el recurso a un “objeto” (como en el caso de la concepción augustiniana del lenguaje), un “universal”, un “concepto” o una “idea en la mente”. Como hemos visto, Wittgenstein renuncia a esta estrategia y reivindica el carácter vago, impreciso, borroso (*unscharf*) de nuestros conceptos. Sin embargo, aunque una palabra muestre en cada contexto una faceta, un carácter, siempre podemos reconocer en cada una de estas situaciones sus rasgos característicos, un rostro²⁹⁵. La gramática sigue dando al lenguaje el grado de libertad necesario²⁹⁶, esto es, podemos reconocer y explicitar que ésta permitido, que cae o no dentro del uso de una palabra. Aunque no sea algo definido de forma definitiva o unívoca, la regla implica la excepción, pero con la condición ineludible que aquello que cae dentro de la regla debe producirse con más frecuencia que aquello que está fuera:

Nur in normalen Fällen ist der Gebrauch der Worte uns klar vorgezeichnet; wir wissen, haben keinen Zweifel, was wir in diesem oder jenem Fall zu sagen haben. Je abnormaler der Fall, desto zweifelhafter wird es, was wir nun hier sagen sollen. Und verhielten sich die Dinge ganz anders, als sie sich tatsächlich verhalten – gäbe es z.B. keinen charakteristischen Ausdruck des Schmerzes, der Freude; würde, was Regel ist, Ausnahme und was Ausnahme, zur Regel; oder würden beide zu Erscheinungen von ungefähr gleicher Häufigkeit – so verlören unsere normalen Sprachspiele damit ihren Witz. (PU, 142: 311)

[Sólo en los casos normales nos es claramente prescrito el uso de una palabra; sabemos, no tenemos duda, qué hemos de decir en este o aquel caso. Cuanto más anormal es el caso, más dudoso se vuelve lo que debemos decir entonces. Y si las cosas fueran totalmente distintas de como efectivamente son – si no hubiera, por ejemplo, ninguna expresión característica de dolor, de miedo, de alegría; si la regla se convirtiera en excepción y la excepción en regla; o si ambas se convirtieran en fenómenos de aproximadamente la misma frecuencia – entonces nuestros juegos de lenguaje normales perderían con ello su quid. (IF, 142: 143)]

²⁹⁵ Cfr. BPP1, 322. Compárese con PU, II, vi: 501.

²⁹⁶ Cfr. PB, III, 38.

Wittgenstein desarrolla un análisis muy exhaustivo de qué significa “seguir una regla” (*einer Regel folgen*) siendo éste uno de los puntos fuertes de las *Philosophische Untersuchungen*. “Seguir una regla” permite vertebrar las nociones de *significado, uso, regularidad, praxis y forma de vida*. Pero lo que es crucial aquí es que es el núcleo del “argumento en contra la posibilidad de un lenguaje privado” y la superación definitiva de la semántica tractariana. No es que antes no hablara del lenguaje como un fenómeno que atiende a reglas, pero es este nuevo examen el que le da un enfoque radicalmente diferente.

Ist was wir »einer Regel folgen« nennen, etwas, was nur *ein* Mensch, nur *einmal* im Leben tun könnte? – Und das ist natürlich eine Anmerkung zur *Grammatik* des Ausdrucks »der Regel folgen«.

Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, ein Befehl gegeben, oder verstanden worden sein, etc. – Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen).

Einen Satz verstehen, heißt eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen. (PU, 199: 344)

[¿Es lo que llamamos «seguir una regla» algo que pudiera hacer sólo *un* hombre sólo *una vez* en la vida? – Y ésta es naturalmente una anotación sobre la *gramática* de la expresión «seguir una regla».

No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc. – Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones).

Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica. (IF, 199: 201)]

Con la noción de “seguir una regla” asociada a la gramática del uso en el lenguaje, el lenguaje ha abandonado para siempre las asfixiantes lindes del sujeto, como instancia de referencia última de sentido y acción. El lenguaje gana a partir de aquí su carácter intersubjetivo y su sentido se asienta en la comunidad de hablantes que institucionaliza los usos, los significados y en último termino, a las prácticas de esa comunidad. El lenguaje es una práctica que tiene lugar entre otras actividades humanas²⁹⁷. El lenguaje se abre a su dimensión práctica y con ella abriremos el próximo capítulo.

²⁹⁷ Cfr. PU, 23.

II WITTGENSTEIN: DEL LENGUAJE A LA PRAXIS

En el capítulo anterior se han expuesto las principales tesis sobre el lenguaje del *Tractatus* de Wittgenstein, así como algunos de los motivos que durante su fase de transición le ponen en el camino de búsqueda de un nuevo modelo de explicación del fenómeno del lenguaje, a cuyo despliegamiento están dedicadas las páginas de las *Philosophische Untersuchungen*. Las investigaciones ahí reflejadas estaban pensadas para su publicación, como nos dice Wittgenstein en el prólogo, donde también confiesa que tras los intrincados recorridos de la descripción del paisaje conceptual que son las *Untersuchungen*, cree que es mejor presentar las cadenas de argumentos en su sucesión natural y que su sentimiento es que la forma de presentación es la más adecuada a la naturaleza misma de la investigación²⁹⁸. Una verdad fragmentada que nunca llegó a su conclusión, la recopilación en un álbum de las distintas instantáneas de los paisajes del lenguaje y la polifonía son, como indica Alois Pichler (2002), tres formas de adentrarnos en las investigaciones que Wittgenstein ofrece a sus amigos repartidos por el mundo.

Con el carácter monológico y lapidario del *Tractatus* contrastan las reflexiones de las *Untersuchungen*, a menudo reseñadas como diálogos. Esos diálogos pueden leerse como confesiones y, según Stanley Cavell, la circunstancia que la apertura de las investigaciones sea una cita de las *Confesiones* de Agustín no es ninguna casualidad. Es una decisión sobre el estilo filosófico que incorpora el elemento autobiográfico: en la confesión no sólo se explica o se justifica uno, sino que se describe qué ocurre en uno²⁹⁹. La opción comporta sus riesgos, a la ocultación de sí o al autoengaño³⁰⁰, a la renuncia al control sobre lo que se dice, al *exponerse* en el sentido propio del término. Como la terapia freudiana, dice Cavell, Wittgenstein nos previene de que la adquisición de conocimiento no deja la interioridad intacta. Pero Wittgenstein redacta el protocolo de una discusión con un interlocutor. La tesis de la polifonía de voces no entra en contradicción con la posibilidad de que Wittgenstein escriba los diarios de su alma consigo misma³⁰¹, como reza la antigua divisa platónica. O puede que se trate de dos

²⁹⁸ Cfr. PU: 231.

²⁹⁹ Cfr. Cavell, 2002b: 71.

³⁰⁰ Wittgenstein era muy consciente de este peligro, como nos deja adivinar por esta observación de 1938: “Nichts ist so schwer, als sich nicht betrügen.” (VB: 497) [“Nada es tan difícil como no engañarse.” (CV: 80)].

³⁰¹ Pichler recuerda una de las últimas notas de las *Vermischte Bemerkungen* fechada en 1948: “Ich schreibe beinahe immer Selbstgespräche mit mir selbst. Sachen, die ich mich unter vier Augen sage.” (VB: 560) [“Casi siempre escribo monólogos conmigo mismo. Cosas que me digo sin testigos.” (CV: 142)].

voces: el conductista debatiendo con su oponente³⁰². Nosotros nos decantamos por la opinión de Joachim Schulte³⁰³: no hay un interlocutor de Wittgenstein sino muchos (incluso él mismo defendiendo el *Tractatus*, añadimos nosotros) y los diálogos son distintos de los socráticos. No se trata de aleccionar al contrario ni de hacer nacer una verdad por la batalla dialéctica superando la propia resistencia a los argumentos. Lo que el interlocutor dice a Wittgenstein es importante y difícil y a eso ha de ponerse de manifiesto por el acta levantada del vivo el vaivén de la conversación.

1. Otra vez sobre la noción de “seguir una regla”.

Nuestra aproximación en el capítulo precedente a la noción de “seguir una regla” en las *Investigaciones filosóficas* no ha sido otra cosa que un primera acercamiento que merece ser complementado con un análisis más exhaustivo. Debemos advertir aquí que quizás el corte realizado haya sido algo artificial y responde mucho más a nuestra organización del trabajo, para la que nos propusimos separar lenguaje y praxis en dos bloques, que al desarrollo de propio Wittgenstein, en el que todo está interrelacionado. Hasta ahora sólo hemos apuntado un par de notas acerca de qué es “seguir una regla”, sobre la gramática del concepto, si nos restringimos al vocabulario wittgensteiniano y no podemos proceder de otro modo porque él no da una definición sistemática de qué es “seguir una regla”, más bien lo muestra a partir de ejemplos. Hemos dicho hasta ahora lo siguiente: primero, que una regla funciona como un indicador que muestra qué casos caen debajo de ella como “correctos” y qué casos quedan fuera y son, por tanto “excepciones a la regla”. En segundo lugar, hemos señalado la *esencial* asimetría entre “casos normales” o “que se ajustan a la regla” y “excepciones”. Aquí señalábamos también que lo que subyace a la regla es un uso frecuente, una regularidad.

Dice Wittgenstein: “Das einzige Korrelat in der Sprache zu einer Naturnotwendigkeit ist eine willkürliche Regel. Sie ist das einzige, was man von dieser Notwendigkeit in einem Satz abziehen kann.” (PG, X, 133: 184) [“El único correlato en el lenguaje de una necesidad intrínseca es una regla arbitraria. Ella es la única cosa que uno puede extraer de esta necesidad intrínseca en una proposición.” (PG, X, 133: 361)].

³⁰² Véase Cavell (1995).

³⁰³ Cfr. Schulte, 2001: 132 y ss.

El criterio para discriminar lo que se ajusta a la regla y lo que no, es, como veremos, *interno* al juego de lenguaje. La posibilidad de error (de atribuir al objeto el nombre equivocado, de describir incorrectamente el estado de cosas) es una posibilidad siempre presente en nuestros intercambios lingüísticos cotidianos y no existe un procedimiento que asegure desde fuera el uso normativo del lenguaje³⁰⁴. En tercer lugar, habíamos recalcado el carácter difuso (pero no confuso) de lo que es “seguir una regla”. Si bien su carácter es análogo al de la necesidad natural, no puede asimilarse a ella. La legalidad natural evoca por fuerza una imagen de lo ineludible, de lo que no se puede escapar, algo que es imposible decidir o, más importante todavía, cambiar. Podríamos decir que la analogía saca sólo a la luz que es esencial al lenguaje, que haya reglas pero no “esta” o “aquella regla”, o que estas reglas queden fijadas para siempre en el tiempo. Empezaremos pues nuestra exposición por aquello que *no* es “seguir una regla” y quizás esto nos permita ganar alguna ventaja sobre el asunto.

1.1. Qué no es “seguir una regla”³⁰⁵.

Reprendamos el aforismo citado para ilustrar la “concepción augustiniana del lenguaje” citado en las *Philosophische Untersuchungen*:

Denke nun an diese Verwendung der Sprache: Ich schicke jemand einkaufen. Ich gebe ihm einen Zettel: »fünf rote Äpfel«. Er trägt den Zettel zum Kaufmann; der öffnet die Lade, auf welcher das Zeichen »Äpfel« steht; dann sucht er in einer Tabelle das Wort »rot« auf und findet ihm gegenüber ein Farbmuster; nun sagt er die Reihe der Grundzahlwörter – ich nehme an, er weiß sie auswendig – bis aus der Lade, der die Farbe des Musters hat. – So und ähnlich, operiert man mit Worten. (PU, 1: 238)

[Piensa ahora en este empleo del lenguaje: Envío a alguien a comprar. Le doy una hoja que tiene los signos: «cinco manzanas rojas». Lleva la hoja al tendero, y éste abre el cajón que tiene el signo «manzanas»; luego busca en una tabla la palabra «rojo»; después dice la serie de los números cardinales – asumo que la sabe de memoria – hasta la palabra «cinco» y por cada numeral toma del cajón una manzana que tiene el color de la muestra. – Así, y similarmente, se opera con palabras. (IF, 1: 19)]

³⁰⁴ Me apoyo en Cavell (2002a). Nos parece sumamente interesante la reflexión de Cavell sobre el juego de lenguaje “filosófico” (diríamos nosotros). La ausencia de una instancia superior y externa al lenguaje hace que el significado de las proposiciones venga determinado por su posición y su función dentro de un juego de lenguaje. Ello implica que las cuestiones más superficiales como las profundas para ser entendidas deben situarse en su ambiente original. Lo que hace que una preferencia sea algo profundo, dirá Cavell, no vendrá dado por su emplazamiento en un nivel más profundo que el lenguaje, sino por su *timing* (Cfr. Cavell, 2002a: 41).

³⁰⁵ Me apoyo básicamente en García Carpintero (1996), aunque lo que aquí se presenta es una versión sintética de su análisis sobre la noción “seguir una regla” en el segundo Wittgenstein.

Esta cita, además de ilustrar una concepción primitiva del lenguaje o un lenguaje más primitivo que el nuestro, también nos puede servir para entender qué *no* es seguir una regla o por qué cuando seguimos una regla *no* actuamos así. ¿Qué muestra este ejemplo? Parece que el tendero “rastrea” entre sus ideas, entre sus representaciones, los *conceptos* que corresponden a las palabras que están anotadas en el papel. El significado de las palabras “cinco”, “manzana” y “rojo” parece ser una suerte de imagen mental primaria que coincide con esos signos, por un lado; y con su correlato en el mundo, un objeto o una grupo de objetos que se reúnen como formando parte de una “clase”, por otro lado. Wittgenstein quiere combatir esta percepción del lenguaje, cuyas raíces se hunden en las profundidades de nuestras formas de expresión habituales:

Es gibt eine Tendenz, die ihre Wurzeln in unsern gewöhnlichen Ausdrucksformen hat, nämlich die Tendenz zu denken, daß der, der gelernt hat, eine allgemeine Bezeichnung zu verstehen, etwa die Bezeichnung »Blatt«, dadurch so etwas wie ein allgemeines Bild von einem Blatt gewonnen hat, im Gegensatz zu Bildern von bestimmten Blättern. Man hat ihm verschiedene Blätter gezeigt, als er die Bedeutung des Wortes »Blatt« lernte; ihm die einzelnen Blätter zu zeigen war nur ein Mittel zu dem Zweck »in ihm« eine Vorstellung hervorzurufen, die wir uns als eine Art von allgemeinem Bild denken. [...] Das ist mit der Idee verbunden, daß die Bedeutung eines Wortes ein Vorstellungsbild ist, oder ein Ding, das mit dem Wort korreliert ist. (Das bedeutet ungefähr, daß wir Wörter ansehen, als ob sie alle Eigennamen wären, und dann verwechseln wir den Träger eines Namens mit der Bedeutung eines Namens.) (BB: 38)

[En nuestras formas usuales de expresión está enraizada una tendencia a pensar que la persona que ha aprendido a comprender un término general, por ejemplo, el término «hoja», ha entrado por ello en posesión de una especie de imagen general de una hoja contrapuesta a las imágenes de las hojas particulares. Cuando aprendió el significado de la palabra «hoja» le fueron mostradas diferentes hojas; y el hecho de mostrarle las hojas particulares fue sólo un medio para el fin de producir «en él» una idea que pensamos que es algún tipo de imagen general. [...] Esto vuelve a estar conectado con la idea de que el significado de una palabra es una imagen, o una cosa, correlacionadas con la palabra. (Esto quiere decir en pocas palabras que consideramos las palabras como si todas ellas fuesen nombres propios, y así confundimos el portador de un nombre con el significado del nombre.) (CAM: 46-47)]

El significado de una palabra no puede ser una idea en la mente de quien la usa o un objeto de la realidad: lo primero deja las puertas abiertas para que se cuele el solipsista que llevamos dentro, como vimos en el capítulo anterior en la discusión sobre la posibilidad de un “lenguaje fenomenológico”; lo segundo, descuida la variabilidad de palabras y usos de nuestro lenguaje tal y como funciona en sus cauces normales. Cuando se apela al carácter normativo del significado, a entenderlo como regla

consecuentemente tampoco podemos pensar la regla como una cierta “tabla” (la tabla de los colores primarios o la de los números cardinales) que tenemos por defecto “almacenada” entre nuestro repertorio de ideas.

¿Es entonces “seguir una regla” una determinada interpretación que acompaña o sobreviene a una determinada preferencia lingüística? Es decir, ¿es seguir una regla una forma de actuar que se sigue de nuestra comprensión de la regla? ¿Algo así como una fórmula con variables que pueden ser saturadas por distintos objetos o casos concretos? Wittgenstein arguye al respecto:

»Aber wie kann mich eine Regel lehren, was ich an *dieser* Stelle zu tun habe? Was immer ich tue, ist doch durch irgend eine Deutung mit der Regel zu vereinbaren.« - Nein, so sollte es nicht heißen. Sondern so: Jede Deutung hängt mitsamt dem Gedeuteten, in der Luft; sie kann ihm nicht als Stütze dienen. Die Deutungen allein bestimmen die Bedeutung nicht.

»Also ist, was immer ich tue, mit der Regel vereinbar?« — Laß mich so fragen: Was hat der Ausdruck der Regel – sagen wir, der Wegweiser – mit meinen Handlungen zu tun? Was für eine Verbindung besteht da? – Nun, etwa diese: ich bin zu einem bestimmten Reagieren abgerichtet worden, und so reagiere ich nun.

Aber damit hast du nur einen kausalen Zusammenhang angegeben, nur erklärt, wie es dazu kam, daß wir uns jetzt nach dem Wegweiser richten; nicht, worin dieses Dem-Zeichen-folgen eigentlich besteht. Nein; ich habe auch noch angedeutet, daß sich Einer nur insofern nach einem Wegweiser richtet, als es einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit, gibt. (PU, 198, p. 343: 344)

[«¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en *este* lugar? Cualquier cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla.» - No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: Toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado.

«Así pues, ¿cualquier cosa que yo haga es compatible con la regla?» - Permítame preguntarle esto: ¿Qué tiene que ver la expresión de la regla – el indicador de caminos, por ejemplo – con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? – Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así.

Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guiamos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre. (IF, 198: 200-201)]

“Seguir una regla” no puede ser la interpretación a una proposición o fórmula general porque siempre se pueden dar más interpretaciones a la regla³⁰⁶, es decir, se pueden hacer compatibles distintas acciones con interpretaciones de la regla: “Wieviele

³⁰⁶ Cfr. PU, 201.

Regeln immer du mir angibst – ich gebe dir eine Regel, die *meine* Verwendung deiner Regeln rechtfertigt.” (BGM, I, 113: 79) [“Por muchas reglas que me indiques, yo siempre te doy una regla que justifica *mi* uso de tus reglas” (OFM, I, 113: 56)]. Wittgenstein ejemplifica esto sobretodo a partir del análisis de series numéricas en sus reflexiones sobre las matemáticas. Mounce tiene un ejemplo muy claro sobre el tipo de problemas a los que Wittgenstein se enfrenta en sus reflexiones sobre las series numéricas. Supongamos que alguien me propone continuar la serie 2, 4, 6, 8 y yo escribo “14”. La razón de que yo proceda así se debe a que mi hijo mayor tiene catorce años y mis otros hijos tienen ocho, seis, cuatro y dos años respectivamente. Esto sería válido para mi caso y yo tendría motivos justificados para proceder así, pero no contaría como continuar la serie numérica. Si escribo “10”, en cambio, sí cuenta como continuar la serie porque habré entendido que 10 es el quinto número par de la serie de los números cardinales. Por tanto: “Parece que para componer una variación o continuar una serie matemática tengo que encontrar no sólo una conexión con lo que la precede, sino una conexión que sea pertinente.” (Mounce, 2007: 149).

El carácter normativo del significado debe estar garantizado de algún modo. Sin embargo, apelar a una especie de fórmula mental implica que explicitar lo que hago cuando sigo una regla sea entendido como un proceso farragoso que puede proseguirse *ad infinitum*. Al mismo tiempo, no explica de forma concluyente el carácter *coercitivo* de la regla: una regla que pueda ser reinterpretada tan lábilmente no *compele* a nada, no *restringe* nada. Wittgenstein asimila el “seguir una regla” al “acatar una orden”.

Einer Regel folgen, das ist analog dem: einen Befehl befolgen. Man wird dazu abgerichtet und man reagiert auf ihn in bestimmter Weise. Aber wie, wenn nun der Eine *so*, der Ander *anders* auf Befehl und Abrichtung reagiert? Wer hat dann Recht? Denke, du kämst als Forscher in ein unbekanntes Land mit einer dir gänzlich fremden Sprache. Unter welchen Umständen würdest du sagen, daß die Leute dort Befehle geben, Befehle verstehen, befolgen, sich gegen Befehle auflehnen, usw.?
Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels wir uns eine fremde Sprache deuten. (PU, 206: 346)³⁰⁷

³⁰⁷ Véase también BGM, VII, 39. La comparación entre seguir una regla y acatar una orden, dice Wittgenstein ahí, es tal que parece que el lenguaje es un camino rodeado por sólidos muros que no deja dos opciones abiertas, una vez optamos por seguir la regla. Pero como en el caso de la orden, uno puede acatarla o no. El carácter normativo del uso del lenguaje no significa que siempre sigamos la regla correctamente: la posibilidad de error está también contemplada como lo está el no acatar la orden. Cuando Wittgenstein dice que la palabra tiene significado en determinados contextos y que estos contextos dibujan su contorno, tampoco significa que el significado esté librado a la total arbitrariedad. Como indica Stanley Cavell, podemos proyectar una palabra en varios contextos pero lo que cuenta como proyección legítima es algo que está profundamente controlado. El lenguaje tolera variaciones pero al

[Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera. ¿Pero qué pasa si uno reacciona *así* y el otro *de otra manera* a la orden y al adiestramiento? ¿Quién está en lo correcto?

Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, se rebela contra órdenes, etc.?

El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño.” (IF, 206: 205)]

Seguir una regla, pues, no depende de un tipo de proceso mental o reflexión alguna. Saber que alguien está siguiendo una regla depende de un modo de actuación, de si reacciona previsiblemente de acuerdo con la regla. Seguir una regla, dice Wittgenstein, es una praxis³⁰⁸ y no es lo mismo que *creer que se sigue una regla*³⁰⁹. Sin embargo, no es en el ámbito de la intención privada donde debo buscar la justificación de la regla: un proceso interno requiere criterios externos³¹⁰ y la acción debe hablar por sí misma. Wittgenstein toma una estrategia de explicación que evita dos enfoques

mismo tiempo es intolerante a *cualquier* variación (Cfr. Cavell, 2003: 256 y ss). Todavía no está todo dicho en lo que se refiere a este aforismo de Wittgenstein. Sus implicaciones, sobre todo en la literatura secundaria son de largo alcance. Volveremos sobre esto cuando tratemos las dificultades asociadas a la imbricación entre lenguaje y forma de vida.

³⁰⁸ En las observaciones sobre las matemáticas escribe hacia 1944: “Einer Regel folgen ist eine menschliche Tätigkeit” (BGM, VI, 29: 331) [“Seguir una regla es una actividad humana.” (OFM, VI, 29: 278)].

³⁰⁹ Cfr. PU, 202. Para Kripke, este es uno de los aforismos clave que anticipa el “argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado”, que según los intérpretes del segundo Wittgenstein, se sitúa a partir del aforismo número 243 de las *Philosophische Untersuchungen*. El aforismo es interpretado como diciendo que no es lo mismo seguir la regla que creer que se sigue la regla porque entonces podría seguirse la regla privadamente. La paradoja escéptica que anuncia Wittgenstein, por la lectura de Kripke, es que el seguimiento de la regla, la normatividad del significado no puede asegurarse por la apelación a un tipo de experiencia especial que corresponda a la palabra. Un ejemplo claro de esto son los aforismos dedicados a “leer”. ¿Cuándo dice el maestro que el alumno ha aprendido a leer? Puede que el principiante tenga algún tipo de experiencia en el tránsito de deletrear las letras a la vista y leerlas de corrido, por la cual se diga “ahora ya sé leer, ahora ya leo”. Pero el lector experimentado no siente nada diferente cuando lee, simplemente lee. El maestro que enseña a los principiantes a leer no identificará un momento especial en que esto ocurra, juzgará que sus alumnos han aprendido a leer cuando hayan superado las pruebas de lectura con la frecuencia suficiente (Cfr. Kripke, 2006: 59 y ss). El seguimiento de la regla no depende, pues, de ciertas “disposiciones a la conducta” sino que se den unas circunstancias aproximadamente especificables y que el hecho de la preferencia lingüística tenga un cierto papel en nuestra vida (Cfr. Kripke, 2006: 90). Según Kripke, el tratamiento de Wittgenstein es una forma radical de escepticismo interna a su filosofía, mientras que Cavell no está de acuerdo con esta interpretación y pone el acento en la importancia de los criterios (véase Cavell, 1990) Los criterios serían “especificaciones que una persona o grupo establece sobre cuya base (por cuyos medios, en cuyos términos) juzgar (evaluar, determinar) si algo tiene un estatus o valor particular.” (Cavell, 2003: 45). Schulte, en cambio, piensa que Kripke comete el mismo error que muchos intérpretes, esto es, fijar su atención sólo en los aforismos posteriores al 243 como único argumento contra el lenguaje privado, cuando en realidad habría muchos y estos habría que comprenderlos como una parte integrante de un complejo más amplio de problemas y preguntas (véase Schulte, 2001). Por nuestra parte, nos parece difícil tomar una decisión concluyente sólo a partir de las *Philosophische Untersuchungen*. Sobre la relación de Wittgenstein con el escepticismo se dirá algo más en el subapartado tercero de este capítulo.

³¹⁰ Cfr. PU, 580.

potencialmente conflictivos: el de la *privacidad* y el de la *reflexión*³¹¹. Además, a su explicación se le añade el atractivo de que parece en la mayoría de los casos poder dar cuenta de lo intuitivo e inmediato que reside en nuestro lenguaje, por lo que no operamos en nuestro quehacer habitual con la mediación de la reflexión sino de forma espontánea. Este seguimiento de la regla se parece mucho al de una especie de mecanismo: “Man folgt der Regel ›*mechanisch*‹. Man vergleicht sich also mit einem Mechanismus. »Mechanisch«, das heißt: ohne zu denken. Aber *ganz* ohne zu denken? Ohne *nachzudenken*.” (BGM, VII, 60: 422) [“Se sigue ‘*mecánicamente*’ la regla. Se compara uno, pues, con un mecanismo. «*Mecánicamente*», esto es: sin pensar. Pero ¿sin pensar *del todo*? Sin *reflexionar*.” (OFM, VII, 60: 357)]. Como dice Wittgenstein, nuestro seguir la regla es *ciego*:

»Die Übergänge sind eigentlich alle schon gemacht« heißt: ich habe keine Wahl mehr. Die Regel, einmal mit einer bestimmten Bedeutung gestempelt, zieht die Linien ihrer Befolgung durch den ganzen Raum. – Aber wenn so etwas wirklich der Fall wäre, was hülfe es mir?

Nein; meine Beschreibung hatte nur Sinn, wenn sie symbolisch zu verstehen war. – *So kommt es mir vor* – sollte ich sagen.

Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht.

Ich folge der Regel *blind*. (PU, 219: 351)

[«Todos los pasos ya están realmente dados» quiere decir: ya no tengo elección. La regla, una vez estampada con un determinado significado, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio. – Pero si algo así fuese realmente el caso, ¿de qué me valdría?

No; mi descripción sólo tenía sentido si se entendía simbólicamente. – *Así es como me parece* – debí decir.

Sigo la regla *ciegamente*. (IF, 219: 211)]

³¹¹ Con esto no queremos decir que tras el seguimiento de la regla no pueda haber una *intención* que luego pueda formularse explícitamente a partir de nuestra reflexión sobre el seguimiento de reglas. Lo que nos parece que Wittgenstein hace es adoptar estratégicamente un modelo de explicación de lo que sea “seguir una regla” que no dependa de condiciones subjetivas como ideas en la mente, fórmulas, tablas de colores o disposiciones (Cfr. BPP1, 109). Con García-Carpintero (1996), tomamos esta estrategia como un “conductismo metodológico”. Esto es, Wittgenstein no niega que existan estados mentales o disposiciones. De hecho, sus últimos textos dedicados a la filosofía de la psicología están enteramente dedicados a los verbos referidos a estados mentales como “saber”, “creer”, “comprender”, etc. Wittgenstein habla de ellos a veces como “Begleiterscheinungen” (fenómenos que acompañan, o fenómenos concomitantes, por ejemplo, a la expresión del dolor o de un deseo, o a la vivencia *subjetiva* de un color, aunque a menudo el término es crítico con la postulación de estados de este tipo, Cfr. BF: 44), otras veces se habla de “Gemütsbewegungen” (*movimientos del ánimo*, afecciones, emociones) o “Gemütsstellungen” (actitudes afectivas o anímicas, como el amor, Cfr. BPP2, 152). De estos estados de conciencia hablamos a veces en términos de duración, intensidad, demostrabilidad, de ser susceptibles de interrupciones o variaciones en la atención, etc. Nos parece que lo que se puede decir al respecto es que Wittgenstein no negaba su existencia sino que lo que le parecía inapropiado era nuestra forma de hablar de ellos.

Con esto indica Wittgenstein que, seguramente, podríamos dar buenas razones para justificar el seguimiento de una regla, quizás apelando a su utilidad, su lógica, su necesidad o la existencia de una convención. Pero el seguimiento de la regla se hace en última instancia *sin* razones, simplemente actuamos así:

»Wie immer du ihn [den Schüler, NSMB] des Reihenorname nts unterrichtest, - wie kann er *wissen*, wie er selbständig fortzusetzen hat?« - Nun, wie weiß *ich's*? - Wenn das heißt »Habe ich Gründe«, so ist die Antwort: die Gründe werden mir bald ausgehen. Und ich werde dann, ohne Gründe, handeln. (PU, 211: 349)

[«Lo instruyas [al alumno, NSMB] como lo instruyas para que prosiga la serie de ornamentos - ¿cómo puede *saber* cómo tiene que continuar por sí mismo?» - Bueno, ¿cómo lo sé *yo*? - Si esto quiere decir «¿Tengo razones», la respuesta es: las razones pronto se me agotan. Y entonces actuaré sin razones. (IF, 211: 209)]

Pero el hecho que no haya razones no significa que no haya criterio, que haya algo falso o equivocado en ello: “Das Wort ohne Rechtfertigung zu gebrauchen heißt nicht, es zu Unrecht gebrauchen.” (BGM, VII, 40: 406) [“Usar sin justificación una palabra no significa usarla sin derecho a hacerlo.” (OFM, VII, 40: 344)]. Un buen ejemplo de este actuar sin razón aparente, de la constitución *en* la praxis de la regla, se encuentra en el párrafo 83 de las *Philosophische Untersuchungen*. Wittgenstein recurre otra vez a la poderosa imagen del juego, en que las reglas se van haciendo “sobre la marcha”:

Steckt uns da nicht die Analogie der Sprache mit dem Spiel ein Licht auf? Wir können uns doch sehr wohl denken, daß sich Menschen auf einer Wiese damit unterhielten, mit einem Ball zu spielen, so zwar, daß sie verschiedene bestehende Spiele anfangen, manche nicht zu Ende spielten, dazwischen den Ball planlos in die Höhe würfen, einander im Scherz mit dem Ball nachjagen und bewerfen, etc. Und nun sagt Einer: Die ganze Zeit hindurch spielen die Leute ein Ballspiel, und richten sich daher bei jedem Wurf nach bestimmten Regeln.

Und gibt es nicht auch den Fall, wo wir spielen und — »make up the rules as we go along«? Ja auch den, in welchem wir sie abändern - as we go along. (PU, 83: 287)

[¿No nos aporta luz aquí la analogía del lenguaje con el juego? Podemos imaginarnos perfectamente que unas personas se entretienen en un prado con una pelota jugando de tal manera que empiezan diversos juegos existentes sin acabar de jugar algunos de ellos, y arrojan a lo alto la pelota sin plan ninguno, se persiguen mutuamente en broma con la pelota y se la arrojan, etc. Y ahora alguien dice: Durante todo el tiempo esas personas juegan a un juego de pelota y se guían por ello en cada pelotazo por reglas definidas.

¿Y no hay también el caso en que jugamos y - ‘make up the rules as we go along’? Y también incluso aquel en el que las alteramos - as we go along. (IF, 83: 105)]

El fundamento de la regla no está en un sujeto que piensa, reelabora la regla o la inventa según sus propios fines sino, insistimos, en una *praxis intersubjetiva*. El sistema de referencia viene dado por formas comunes de actuación de los hombres que han conseguido consolidarse como prácticas en determinados contextos. La referencia viene entonces dada por la circunstancia de que cada vez que esos contextos se reproducen bajo condiciones aproximadamente similares, los participantes convienen en seguir actuando según un modo común estipulado.

Unsre Zustimmung läuft gleich ab, – aber wir bedienen uns dieser Gleichheit des Ablaufs nicht bloß, um Zustimmungsabläufe vorauszusagen. Wie wir uns des Satzes »dies Heft ist rot« nicht nur *dazu bedienen* um vorherzusagen, daß die meisten Menschen das Heft ›rot‹ nennen werden.

»Und das *nennen* wir doch ›dasselbe‹.« Bestünde keine Übereinstimmung in dem, was wir ›rot‹ nennen, etc., etc., so würde die Sprache aufhören. Was ist es aber bezüglich der Übereinstimmung in dem, was wir ›Übereinstimmung‹ nennen?

Wir können das Phänomen einer Sprachverwirrung beschreiben; aber welches sind für uns die Anzeichen einer Sprachverwirrung? Nicht notwendigerweise Tumult und Wirrwarr im Handeln. Dann also: daß ich mich, wenn die Leute sprechen, nicht auskenne; nicht übereinstimmend mit ihnen reagieren kann. (BGM, III, 70: 196)

[Nuestra aceptación marcha a la par, pero no nos servimos de esa paridad de la marcha sólo para predecir caminos de aceptación. Igual que no nos *servimos* de la proposición «este cuaderno es rojo» sólo *para* predecir que la mayoría de las personas llamarían al cuaderno ‘rojo’.

«Y a esto es a lo que llamamos ‘lo mismo’.» Si no hubiera coincidencia ninguna respecto a lo que llamamos ‘rojo’, etc., etc., el lenguaje acabaría. Pero, ¿qué hay respecto a la coincidencia en lo que llamamos ‘coincidencia’?

Podemos describir el fenómeno de una confusión del lenguaje; pero ¿cuáles son para nosotros los indicios de una confusión del lenguaje? No necesariamente tumulto y barrullo en la acción. Más bien: que no me aclaro cuando la gente habla; que no puedo reaccionar de acuerdo con ellos. (OFM, III, 70: 162)]

El “seguir una regla”, reiteramos, apunta pues al “acuerdo” en una serie de prácticas por las que se rigen los integrantes de una comunidad. Y ello no es una indicación sobre su origen (recordemos la imposibilidad de que un solo hombre siguiera una sola orden una sola vez en su vida) o una anotación sobre la “historia natural humana”³¹², sino sobre su carácter *constitutivo*.

Das Wort »Übereinstimmung« und das Wort »Regel« sind miteinander *verwandt*, sie sind Vettern. Lehre ich Einen den Gebrauch des einen Wortes, so lernt er damit auch den Gebrauch des andern.

³¹² Cfr. PU, 245.

Die Verwendung des Wortes »Regel« ist mit der Verwendung des Wortes »gleich« verwoben. (Wie die Verwendung von »Satz« mit der Verwendung von »wahr«.) (PU, 224-225: 387)³¹³

[La palabra «concordancia» y la palabra «regla» están *emparentadas* la una con la otra; son primas. Si le enseño a alguien el uso de la una, le enseño con ello también el uso de la otra.

El empleo de la palabra «regla» está entretelado con el empleo de la palabra «igual». (Como el empleo de «proposición» con el empleo de «verdadera».) (IF, 224-225: 213)]

Este parentesco entre “regla” (*Regel*), “acuerdo” (*Übereinstimmung*) y “lo mismo” (*das Gleiche*) se puede desglosar en diferentes niveles. El acuerdo, la concordancia, ya no se da entre la palabra y el objeto o la palabra y la representación mental. La regla remite a un acuerdo intersubjetivo por lo que se refiere al significado de las palabras (por ejemplo, de *tal objeto* decimos que se llama “manzana”, que es de color “rojo”, que es “redondo”, etc.), por tanto, a una convención humana que se relaciona con fines prácticos. Pero también se señala aquí a un tipo de experiencia y regularidad: el uso frecuente que permite que cierta práctica se institucionalice (la constante repetición de *lo mismo*). Ésta es una posible interpretación de la aseveración de Wittgenstein que en el lenguaje, expectativa y cumplimiento se tocan: “In der Sprache berühren sich Erwartung und Erfüllung” (PU, 445: 420) [“En el lenguaje se tocan expectativa y cumplimiento” (IF, 445: 315)]. Esto significa también que *inferimos* de las prácticas ya consolidadas que se vayan dando con cierta recurrencia, que determinados usos sigan sirviendo a los mismos fines. Pero a nuestro juicio, lo que dice Wittgenstein no es sólo que la base de la regla puede estar en la acumulación de experiencia pasada y el poder sancionador de las instituciones que contribuyen a perpetuar ciertos usos. Expectativa y cumplimiento juegan también un papel fundamental en el aprendizaje de la regla.

1.2. “Seguir una regla” es “ser adiestrado”, es adquirir una habilidad técnica.

Si pues, el seguir una regla no puede ser explicado en términos de una interpretación, ¿en qué términos deberemos hacer inteligible lo que es “seguir una

³¹³ También en BGM, VI, 41.

regla”? Quizás y optando otra vez por una vía negativa, nuestro error sea querer hacer inteligible lo que en la praxis se muestra por sí mismo:

Was ist »eine Regel lernen«? – *Das*.

Was ist »einen Fehler in ihrer Anwendung machen«? – *Das*.

Und auf was hier gewiesen wird, ist etwas Unbestimmtes.

Das Üben im Gebrauch der Regel zeigt auch, was ein Fehler in ihrer Verwendung ist. (ÜG, 28-29: 125)

[¿Qué es “aprender una regla”? – *Esto*.

¿Qué es “cometer un error al aplicarla”? – *Esto*.

Y lo que se señala es algo indeterminado.

La práctica de usar la regla muestra también qué es un error en su utilización. (SC, 28-29: 6c)]

El mostrar, el señalar, aquí no hace referencia a una definición ostensiva de lo que se hace en aprender una regla, sino que apunta directamente a la praxis concreta de cada aprendizaje. Aprendemos un determinado juego *jugándolo*, así como aprendimos a calcular *calculando*³¹⁴. Las reglas no se interiorizan por la memorización de una determinada fórmula que dé la interpretación correcta de la norma, sino que su aprendizaje es *práctico* y está también entreverado con otras prácticas. Ich kann nicht beschreiben, wie eine Regel (allgemein) zu verwenden ist, als indem ich dich *lehre, abrichte*, eine Regel zu verwenden.“ (Z, 318: 347) [“No puedo describir la forma (en general) en que ha de usarse una regla como no sea *enseñando, entrenando*, en el uso de la regla.” (ZE, 318: 62)]. Nuestro aprendizaje de la regla es en este sentido un *adiestramiento (Abrichtung)*, hemos sido “entrenados” a reaccionar de una manera concreta ante determinadas preferencias lingüísticas, como si nuestra naturaleza estuviera “programada” para, a partir del aleccionamiento, reaccionar de determinadas formas si se repiten las mismas circunstancias:

Auch hier könnte man sagen, daß freilich die Betrachtung der Sprachspiele ihre Wichtigkeit darin hat, daß Sprachspiele immer wieder funktionieren. Daß also ihre Wichtigkeit darin liegt, daß die Menschen sich zu einer solchen Reaktion auf Laute abrichten lassen. (BGM, III, 80: 208)

[También aquí podría decirse que la observación de los juegos de lenguaje, efectivamente, cifra su importancia en que los juegos de lenguaje siempre funcionan. Que su importancia se cifra, por tanto, en que los seres humanos se dejan adiestrar para una reacción como ésa ante sonidos. (OFM, III, 80: 173)]

³¹⁴ “Das *Wesen* des Rechnens haben wir beim Rechnenlernen kennengelernt.” (ÜG, 45: 129) [“Hemos llegado a conocer la *esencia* del cálculo al aprender a calcular.” (SC, 45: 8c)].

En las *Philosophische Untersuchungen* y sobre todo en *Über Gewissheit*, aunque también en otros sitios, pone Wittgenstein especial énfasis en el caso del aprendizaje para entender el funcionamiento de la regla. El aprendizaje de la regla como adiestramiento ya se contemplaba por la época del *Brown Book*: “The child learns this language from the grown-ups by being trained to its use. I am using the word “trained” in a way strictly analogous to that in which we talk of an animal being trained to do certain things. It is done by means of example, reward, punishment, and suchlike.” (BBB: 77)³¹⁵ [“El niño aprende este lenguaje de los mayores entrenándose en su uso. Estoy utilizando la palabra «entrenar» de un modo estrictamente análogo a cuando hablamos de que se está entrenando a un animal para hacer ciertas cosas. Se hace por medio del ejemplo, la recompensa, el castigo y similares.” (CAM: 115)].

El poder coercitivo de la regla no depende, como hemos visto, de su reelaboración mental en la cabeza de quien interpreta una regla sino que asemeja al de una orden que se asimila por una suerte de “premio” y “castigo”. Ejemplos similares aparecen también en las observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas:

Die Worte »richtig« und »falsch« werden beim Unterricht im Vorgehen nach der Regel gebraucht. Das Wort »richtig« läßt den Schüler gehen, das Wort »falsch« hält ihn zurück. Könnte man nun dem Schüler diese Worte dadurch erklären, daß man statt ihrer setzt: »das stimmt mit der Regel überein – das nicht«? Nun, wenn er einen Begriff vom Übereinstimmen hat. Aber wie, wenn dieser eben erst gebildet werden muß? (Es kommt darauf an, wie er auf das Wort »übereinstimmen« reagiert.)

Man lernt nicht einer Regel folgen, indem man zuerst den Gebrauch des Wortes »Übereinstimmung« lernt.

Vielmehr lernt man die Bedeutung von »Übereinstimmen«, indem man einer Regel folgen lernt.

Wer verstehen will, was es heißt: »einer Regel folgen«, der muß doch selbst einer Regel folgen können. (BGM, VII, 39: 405)

[Las palabras «correcto» y «falso» se usan en la enseñanza del proceder según una regla. La palabra «correcto» permite que el alumno siga, la palabra «falso» lo retiene. ¿Podría explicarse al alumno esas palabras diciendo en lugar de ellas: «Esto coincide con la regla; esto no»? Bueno, si posee un concepto de coincidencia. Pero, ¿y si ese concepto ha de formarse primero? (Depende de cómo él reaccione ante la palabra «coincidir».)

No se aprende a seguir una regla, aprendiendo primero el uso de la palabra «coincidencia».

³¹⁵ Algunas reflexiones sobre el aprendizaje como adiestramiento también se encuentran en las observaciones sobre la filosofía de la psicología. Por ejemplo: “Die Grundlage jeder Erklärung ist die Abrichtung. (Das sollten Erzieher bedenken.)” (BPP2, 327: 280) [“El fundamento de toda explicación es el entrenamiento. (Esto es algo que los educadores deberían tener presente.)” (OFP2, 327: 62e)]. También en los *Zettel* se explica el aprendizaje de la regla como adiestramiento, véase Z, 186 y Z, 318.

Más bien se aprende el significado de «coincidir», aprendiendo a seguir una regla. Quien quiera comprender lo que significa: «seguir una regla», tiene que ser capaz él mismo de seguir una regla. (OFM, VII, 39: 343)]

Wittgenstein compara la comprensión del lenguaje con el dominio de una técnica³¹⁶, con el adquirir un tipo de habilidad o destreza. Repetición, regularidad y reproductibilidad son rasgos característicos de una técnica³¹⁷. Una técnica se aprende prácticamente a partir de la repetición de un determinado procedimiento que es susceptible de ser posteriormente reproducido a discreción. Esto quiere decir que una vez aprendida la regla puede seguir con el proceso indefinidamente sin necesidad de más instrucciones, lo hace de forma automática. También le permite “predecir” cómo continuarlo: en la filosofía de las matemáticas insiste Wittgenstein en la relación fundamental que existe entre el aprendizaje de la regla y expresiones como “und so weiter” o “und so fort” o el inglés “and so on” (equivalentes a nuestro “etcétera” o a un “y así sucesivamente”)³¹⁸.

³¹⁶ “Die Worte »Sprache«, »Satz«, »Befehl«, »Regel«, »Rechnung«, »Experiment«, »einer Regel folgen«, beziehen sich auf eine Technik, auf eine Gepflogenheit.” (BGM, VI, 43: 346) [“Las palabras «lenguaje», «proposición», «orden», «regla», «operación de cálculo», «experimento», «seguir una regla» remiten a una técnica, a una costumbre.” (OFM, VI, 43: 291)]. Wittgenstein explicó esta afinidad entre lenguaje y técnica a su amigo Bouwsma en agosto de 1949: “Lo que Wittgenstein deseaba decir es que aprender un lenguaje equivale a aprender una técnica. Al comprender la palabra «llover» aprendemos cómo componer y como utilizar todos los tipos de frases que contienen esa palabra. Tal técnica se halla implícita en preguntas como esta: ¿qué significa la palabra «llover»? Un niño pequeño no puede formular esa pregunta. Un niño puede que diga «llover» cuando ve que está lloviendo, pero esto es otra cosa: equivale, simplemente, a emitir un sonido.

El fin de todo este énfasis en la noción de «técnica» es el de propiciar que nos libremos de esa impresión común de que el lenguaje es como un espejo y de que, siempre que una frase tiene significado, hay algo (una proposición) que le corresponde. Utilizar el lenguaje es poner en práctica una técnica.

Wittgenstein dijo: no se puede conocer ninguna frase si no se conoce todo el lenguaje. Conocer todo el lenguaje significa (según creo) conocer cómo se ajusta esa frase con otras frases, y conocer sus posibles variaciones respecto al tiempo verbal, determinantes, etcétera. ¿Se trata tal vez de lo mismo que la gramática? En todo caso, se usan palabras, se usan frases; tal vez únicamente debiéramos decir que se usan frases: el uso es una técnica.” (Wittgenstein y Bouwsma, 2004: 42-43).

³¹⁷ Estos aspectos de la técnica y del seguimiento de la regla son discutidos por Wittgenstein en la filosofía de las matemáticas. Por ejemplo, regularidad (BGM, VI, 2), repetición (BGM, VI, 32), costumbre (BGM, VI, 21). En las observaciones sobre los colores escribe Wittgenstein: “Die Regelmäßigkeit unsrer Sprache durchdringt unser Leben.” (BF, 303: 102) [“El carácter reglamento de nuestro lenguaje permea nuestra vida.” (OC, 303: 57)]. Se trata, pues, de una doble vertebración o de una articulación que va en las dos direcciones: por un lado, la constancia de un número significativo de prácticas contribuye a consolidar los usos lingüísticos; por otro lado, el lenguaje es también una actividad entre otras actividades que aglutina la comunidad de hablantes. Volveremos sobre esto cuando veamos la profunda imbricación entre lenguaje y forma de vida.

³¹⁸ En las observaciones sobre la filosofía y la psicología Wittgenstein sostiene que “comprender” (*Verstehen*) es análogo a “saber cómo continuar” o “saber qué hacer” (*Weiterwissen*) lo que acentúa el aprender la regla como un “poder hacer algo” (*Können*), adquirir una competencia o dominio sobre un procedimiento (Cfr. BPP1, 875).

Einer Regel folgen ist ein bestimmtes Sprachspiel. Wie kann man es beschreiben? Wann sagen wir, er habe die Beschreibung verstanden? – Wir tun dies und das; wenn er nun so und so reagiert, hat er das Spiel verstanden. Und dieses ›dies und das‹ und ›so und so‹ enthält nicht ein »und so weiter«. – Oder: verwendete ich bei der Beschreibung ein »und so weiter« und würde gefragt, was das bedeutet, müßte ich es wieder durch eine Aufzählung von Beispielen erklären; oder etwa durch eine Geste. Und ich würde es dann als Zeichen des Verständnisses ansehen, wenn er die Geste etwa mit einem verständnisvollen Gesichtsausdruck wiederholte, und in speziellen Fällen so und so handelte. [...]

Denn das »und so weiter« könnte man einerseits durch einen Pfeil ersetzen, der anzeigt, daß das Ende der Beispielreihe nicht ein Ende ihrer Anwendung bedeuten soll. Andererseits heißt »und so weiter« auch: es ist genug, du hast mich verstanden; wir brauchen keine weitere Beispiele. (BGM, VII, 52: 416-417)

[Seguir una regla es un juego de lenguaje determinado. ¿Cómo puede describirse? ¿Cuándo decimos que él ha comprendido la descripción? – Hacemos tal y tal cosa: si él responde, entonces, de tal y tal modo, es que ha entendido el juego. Y ese ‘tal y tal cosa’ y ‘de tal y tal modo’ no contiene ningún «y así sucesivamente». – O: si yo usara en la descripción un «y así sucesivamente» y se me preguntara lo que ello significa, tendría que explicarlo nuevamente mediante una enumeración de ejemplos; o quizá mediante un gesto. Y consideraría, entonces, un signo de comprensión que él, por ejemplo, repitiera el gesto con expresión de inteligencia en la cara, y que actuara de tal y tal modo en casos concretos. [...]

Pues el «y así sucesivamente» podría, por una parte, sustituirse por una flecha que mostrara que el final de la serie de ejemplos no tiene por qué significar el final de su aplicación. Por otra parte, «y así sucesivamente» significa también: es suficiente, me has entendido; no necesitamos más ejemplos.” (OFM, VII, 52: 352-353)]

Y esto no vale sólo para series numéricas. Quien aprende las palabras relativas a los colores, los números, los objetos, las acciones, ha de poder utilizarlas en el futuro correctamente sin pistas, guías o el auxilio del recuerdo de los ejemplos a partir de los cuales aprendimos cada uso. A esto nos referimos cuando decimos que el “seguir una regla” tiene que ver con dominar una técnica, poniendo acento en dos aspectos fundamentales: su automatismo (o ausencia de reflexividad) y su potencial reproducción futura (el carácter generativo o reproductivo del lenguaje, esto es, que una vez aprendido el funcionamiento de la regla se pueda utilizar recurrentemente en subsiguientes ocasiones y que con un número limitado de reglas se puedan formular un número ilimitado de proposiciones con sentido). El hablante competente es el que sabe manejarse dentro del sistema del lenguaje sin necesidad de seguir siendo aleccionado sobre el uso de sus reglas y que puede por sí mismo incorporar nuevos giros de los juegos de lenguaje.

1.3. El lenguaje como sistema.

En el capítulo anterior habíamos tratado los principios semánticos de la teoría del significado del *Tractatus*, haciendo hincapié en los principios de composicionalidad y de contexto, esto es: el significado de una palabra no es autosuficiente, hay que entenderlo en el seno de una proposición; al mismo tiempo, el sentido de una proposición depende del significado de sus elementos. Estos principio semánticos parecían entender la proposición como una unidad de sentido cerrada, ya que, recordemos, el sentido de una proposición elemental no dependía de que otra proposición elemental fuera verdadera.

Wittgenstein más tarde reconocerá que la comprensión del sentido de una proposición sí depende de que hayamos asumido otras proposiciones como verdaderas. En los *Zettel* escribe Wittgenstein: “Das Zeichen lebt nur im System”(Z, 146: 301) [“El signo tiene vida sólo en el sistema” (ZE, 146: 29)]. Wittgenstein pensará más adelante que las distintas regiones o juegos de lenguaje no son autosuficientes desde el punto de vista de su significado y que por tanto remiten los unos a los otros, formando todo los juegos de lenguaje un gran sistema. Quien entiende el significado de una palabra o el sentido de una proposición debe poder dominar todo el lenguaje. “Einen Satz verstehen heißt, eine Sprache verstehen.” (PU, 199: 344) [“Entender una oración significa entender un lenguaje” (IF, 199: 201)].

Quien aprende una regla, debe por ello también saber qué hacer con ella, como en el citado párrafo de las observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas. Y este es un saber en el sentido de *können*, ser capaz de, estar en condiciones de hacer algo³¹⁹. Y esta capacidad se adquiere con el trasfondo del sistema por entero y al mismo tiempo que ese sistema va siendo asimilado por la incorporación de pequeñas “muestras significativas”, como veremos en el apartado dedicado a certeza y creencia. “Das,

³¹⁹ Si bien poder hacer algo no significa necesariamente *tener que hacerlo*, sino simplemente el haber adquirido una habilidad que puede ser ejercida a voluntad: “Man kann doch nur etwas sagen, wenn man sprechen gelernt hat. Wer also etwas sagen will, muß dazu auch gelernt haben, eine Sprache beherrschen; und doch ist es klar, daß er beim Sprechenwollen nicht sprechen mußte. Wie er auch beim Tanzenwollen nicht tanzt. (PU, 338: 387) [“Sólo se puede decir algo, después de todo, si se ha aprendido a hablar. Así pues, quien *desea* decir algo tiene también que haber aprendido a dominar un lenguaje; y, sin embargo, es claro que al querer hablar uno no tiene que hablar. Como tampoco tiene uno que bailar al querer bailar. (IF, 338: 265)].

woran ich festhalte, ist nicht *ein* Satz, sondern ein Nest von Sätzen.” (ÜG, 225: 164). [“No me aferro a *una* proposición, sino a una red de proposiciones.” (SC, 225: 30c)]. Ninguna proposición de nuestro lenguaje, por simple que parezca, es autosuficiente desde el punto de vista de su significado³²⁰, como tampoco lo son los juegos de lenguaje aislados. El atomismo del *Tractatus* es sustituido por un *holismo* que, como veremos, no es sólo semántico y tiene, además, cruciales implicaciones³²¹.

La imbricación de lenguaje y praxis tiene múltiples dimensiones. Por una parte, el lenguaje entendido a partir del modelo del juego de lenguaje vincula el uso de palabras y proposiciones al contexto en que estas funcionan incorporando el entorno al acto de significar. Las palabras, los objetos, los participantes, el tono, los gestos, los tiempos, los silencios, la historia previa y las proyecciones de futuro forman un todo integrado e indisoluble en el juego de lenguaje. El lenguaje no funciona en el vacío: tiene en la praxis su elemento natural. Por otra parte, el aprendizaje de las reglas como adiestramiento en un determinado uso y la repetición involucran a todo el contexto en el aprendizaje de los juegos de lenguaje. El aprendizaje del lenguaje y el aprendizaje del mundo son simultáneos. A esto apunta quizás Wittgenstein cuando escribe sobre los fundamentos de las matemáticas: “Indem wir zu einer Technick erzogen sind, sind wir es auch zu einer Betrachtungsweise, die *ebenso fest* sitzt als jene Technik.” (BGM, IV, 35: 243) [“Al estar educados para una técnica, también lo estamos para un punto de vista, que está *tan firmemente* asentado como esa técnica.” (OFM, IV, 35: 202)]. El

³²⁰ Nótese que en este capítulo hemos prescindido de la distinción cuasi-técnica entre “sentido” y “significado”. La razón de ello es que Wittgenstein no la sigue aplicando sistemáticamente en su obra posterior al *Tractatus*.

³²¹ En opinión de Newton Garver, la afirmación en los últimos escritos de Wittgenstein de que las palabras obtienen su significado sólo en la corriente de la vida (Cfr. LSPP, 913) es una ampliación del principio de contexto que Wittgenstein aplica en el *Tractatus* por el cual los nombres tienen significado sólo en la proposición y la proposición tiene su sentido a partir de los nombres y que Wittgenstein habría tomado de los *Grundlagen der Arithmetik* de Frege (Cfr. Garver, 1999: 38-39). Michel N. Forster, en cambio, piensa que Wittgenstein se muestra algo indeciso sobre la fuerza que ha de tener la tesis del holismo lingüístico. Una versión moderada del holismo, por la que Wittgenstein habría optado en una fase más temprana, afirma que las palabras y las proposiciones tienen significado sólo en un “sistema gramatical”. La versión más fuerte del holismo, que Wittgenstein tendería a aceptar después, es más ambiciosa y afirma que el sistema gramatical es todo el lenguaje (Cfr. Forster, 2005: 91). Según mi lectura, el holismo de Wittgenstein se va ampliando del principio de contexto en el *Tractatus* a una versión moderada en su fase intermedia, cuando empieza a tambalearse su fe en la independencia lógica de las proposiciones elementales, para pasar a una versión fuerte en los textos en la órbita de las *Philosophische Untersuchungen* y finalmente se radicaliza hasta alcanzar un holismo epistemológico en *Über Gewissheit*. Forster observa acertadamente que las distintas versiones de holismo lingüístico imponen severos límites a la descriptibilidad de la gramática y hacen poco concebible la posibilidad de pensar en términos de “gramáticas o conceptos alternativos”. Sin embargo, la tesis holista ha de entenderse con el trasfondo de otros conceptos clave de la filosofía del segundo Wittgenstein, como veremos en ulteriores reflexiones.

sistema del lenguaje, veremos, incluye no sólo las palabras en los juegos de lenguaje y los contextos sino también “formas de ver”, “perspectivas” o “puntos de vista” sobre los contextos.

El hablante competente del lenguaje no sólo domina las reglas del sistema del lenguaje y sabe reproducirlas en cualquier situación sin necesidad de ejemplos y de producir nuevos usos a partir de las destrezas adquiridas: el hablante competente del lenguaje juega su papel en las implicaciones pragmáticas del uso del lenguaje y las aprehende en él³²². Wittgenstein ya no piensa que el fundamento del lenguaje esté en su concordancia con el mundo: el acuerdo que cuenta y sobre el que se asienta el lenguaje se vertebra por las prácticas de una comunidad de hablantes que comparten una forma de vida.

2. Lenguaje y forma de vida.

2.1. El lenguaje como actividad.

Reprendamos la definición de “juego de lenguaje” que aparece ya en las primeras páginas de las *Philosophische Untersuchungen*: “Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das »Sprachspiel« nennen.” (PU, 7: 241) [“Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido.” (IF, 7: 25)]. Hemos destacado que la definición de juego de lenguaje refiere no sólo a las palabras que intervienen en el acto de significar, sino también a los elementos extra-lingüísticos y contextuales. Un juego de lenguaje puede ser un entramado más o menos complejo en el que se involucran otros agentes, situaciones, temporalidad, efectos, etc. Recuérdese los ejemplos de juegos que Wittgenstein pone al principio de las investigaciones³²³: describir un objeto, relatar un suceso, suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar, cantar en un coro, traducir de un lenguaje a otro, etc. La variabilidad de juegos de

³²² Véase Cavell (2002a).

³²³ Cfr. PU, 23.

lenguaje ha de dar una idea de la variabilidad de elementos implicados en cualquier juego de lenguaje.

Pero nosotros queremos dar un paso más. Lo que aquí se quiere poner de relieve es que el lenguaje es, ante todo, una actividad y, como hemos visto, una actividad *sujeta a reglas*, y seguir una regla, según el desarrollo de esta noción en las *Philosophische Untersuchungen* no es otra cosa que una praxis. Esto quiere contraponerse a la imagen del lenguaje como subproducto del pensamiento, resituando el lenguaje en su lugar original: el entramado de prácticas comunes a una comunidad de lenguaje y vida. El lenguaje es una actividad entre otras actividades humanas y las palabras, dirá Wittgenstein, son *acciones*: “(Worte sind auch Taten.)” (PU, 546: 445) [“(Las palabras también son actos.)” (IF, 546: 349)]. Esto puede querer decir: las palabras son sucesos en el mundo, que tienen sus efectos en el mundo en el que acaecen. Pero también es una afirmación sobre el fundamento del lenguaje y una restauración de su *mundanidad*.

En favor de esto hablan también algunas notas de Wittgenstein acerca del *origen* del lenguaje. Wittgenstein no está interesado en una investigación genealógica o etimológica, tampoco en un estudio comparativo de las lenguas, sin embargo remarca en varios sitios que el origen del lenguaje no está en un razonamiento³²⁴ o una reflexión³²⁵ sino que quizás esté en formas más primitivas de comunicación como el grito, el instinto³²⁶ o un tipo de comportamiento³²⁷. El lenguaje mismo es una forma de comportamiento que pertenece a una forma de vida específica: la forma de vida humana. Para Eike von Savigny, la remisión de la expresión lingüística al muestras de comportamiento ha de decirnos algo más sobre la forma de vida humana: que el ser humano, como ser que habla con otros un lenguaje común tiene muchas más formas de comunicación a su disposición. Pues las expresiones lingüísticas son más variadas de lo

³²⁴ “Die Sprache ist nicht aus einem Raisonement hervorgegangen.” (ÜG, 475: 215) [“El lenguaje no ha surgido de un razonamiento.” (SC, 475: 62c)].

³²⁵ “Ich will eigentlich sagen, daß die gedanklichen Skrupel im Instinkt anfangen (ihre Wurzeln haben). Oder auch so: das Sprachspiel hat seinen Ursprung nicht in der *Überlegung*. Die *Überlegung* ist ein Teil des Sprachspiels.

Und der Begriff ist daher im Sprachspiel zu Hause.” (Z, 391: 363) [“Propiamente quiero decir que los escrúpulos del pensar comienzan con el instinto (allí tienen sus raíces). O bien: el juego de lenguaje no tiene su origen en la *reflexión*. La reflexión es una parte del juego de lenguaje.

Y el concepto, por lo mismo, está en el juego de lenguaje como en su casa.” (ZE, 391:73)].

³²⁶ “Unser Sprachspiel ist ein Ausbau des primitiven Benehmens. (Denn unser *Sprachspiel* ist Benehmen.) (Instinkt)” (Z, 545: 402) [“Nuestro juego de lenguaje es una extensión de la conducta primitiva. (Pues nuestro *juego de lenguaje* es conducta.) (Instinto).” (ZE, 545: 100)].

³²⁷ Véase al respecto Del Castillo (1997).

que puedan ser los modos de comportamiento naturales y, por lo tanto, se trata de un ser con una vida anímica más diversa ³²⁸.

Esta sería una primera anotación sobre un nivel ontológico del lenguaje pero, como hemos visto, también se trata aquí de su *razón de ser* puesto que el sentido de nuestras preferencias viene determinado por su uso en la praxis y sólo en ese flujo de prácticas puede detentar ese sentido, como repite Wittgenstein en diferentes lugares, apareciendo ya esa anotación en escritos tempranos como las *Philosophische Bemerkungen*: “Der Gebrauch des Wortes *in der Praxis* ist seine Bedeutung” (BB: 109) [“El uso de la palabra *en la práctica* es su significado.” (CAM: 106)]. Se trata de devolver el lenguaje al sitio común donde nos encontramos con los otros.

2. 2. La forma de vida como trasfondo del lenguaje.

Bajo esta misma interpretación puede caber esta otra afirmación: “Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.” (PU, 19: 246) [“E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.” (IF, 19: 31)]. La forma de vida, las prácticas que la vertebran, son el trasfondo último al que debe remitirse todo lenguaje. El concepto “forma de vida” (*Lebensform*) aparece en contadas ocasiones pero tiene una importancia capital, no sólo en las *Philosophische Untersuchungen* sino, sobre todo, en la recepción posterior de Wittgenstein, ya que da pie a multiplicidad de interpretaciones, con las que quiere vérselas este trabajo. La forma de vida parece constituirse como una nueva instancia *trascendental* o, como un *cuasi-trascendental*, cuyo papel viene a sustituir el del isomorfismo lógico en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, esto es, el de ser condición de posibilidad de ganar la representación o “imagen del mundo”. El pasaje fundamental sea, quizás, éste de la segunda parte de las *Philosophische Untersuchungen*: “Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen, seien *Lebensformen*.” (PU, xi: 572) [“Lo que hay que aceptar, lo dado – podríamos decir – son *formas de vida*.” (IF, xi: 517)]. La forma de vida ostenta pues, como mínimo, un doble carácter: por un lado, constituye el fundamento último de sentido para el pensar, el decir y el actuar; por otro, es aquello ya *dado*, lo que ya *esta ahí* y en lo que nos

³²⁸ Cfr. Savigny, 2004: 442.

encontramos, aquello que debemos aceptar como punto de partida, como postulado. En estos trazos puede intentar reconocerse también un gesto kantiano en consonancia con su primera filosofía. Entonces la pregunta era por las condiciones de posibilidad del lenguaje significativo y se respondía a través de la postulación del isomorfismo entre realidad y representación. La pregunta aquí se reformula por la posibilidad de que el lenguaje sea un fenómeno *intersubjetivo* (o lo que es lo mismo, la imposibilidad de que sea *privado*). Dicho en términos más simples: qué hace posible que me comunique con otros, hecho del que no me es dado dudar en mi trato habitual con otros y que, por tanto, constituye mi punto de partida. La respuesta se halla en la pertenencia a la forma de vida, cuyas coordenadas compartimos con otros y se constituyen asimismo *sólo* por el intercambio con otros. Una regla seguida privadamente no es una regla, un significado que sólo me sea cognoscible en mi privacidad no *significa* propiamente nada, un juego de lenguaje no puede establecerse si no es potencialmente compartido, etc. Con la postulación de la “forma de vida” Wittgenstein recupera las dimensiones *pragmática, social e histórica* del lenguaje. Aunque este paso le permite ganar ese nivel, no está, como veremos, exento de problemas, asociadas con la indeterminación del concepto “forma de vida”.

2. 3. Dificultades de interpretación de lo que sea una “forma de vida”.

La forma de vida es, pues, en última instancia lo que proporciona los criterios para comprender, interpretar, juzgar, evaluar y ser conscientes de la pertinencia de un determinado juego de lenguaje. El trasfondo de la vida humana lo caracteriza Wittgenstein en la filosofía de la psicología como una muestra compuesta de múltiples filigranas pero que es susceptible de ser reconocido en ellas como tal.

Wir beurteilen eine Handlung nach ihrem Hintergrund im menschlichen Leben, und dieser Hintergrund ist nicht einfärbig, sondern wir könnten ihn uns als ein sehr kompliziertes filigranes Muster vorstellen, das wir zwar nicht nachzeichnen könnten aber nach seinem allgemeinen Eindruck wiedererkennen.

Der Hintergrund ist das Getriebe des Lebens. Und unser Begriff bezeichnet etwas in *diesem* Getriebe.

Und schon der Begriff 'Getriebe' bedingt die Unbestimmtheit. Denn nur durch ständige Wiederholung ergibt sich ein Getriebe. Und für 'ständige Wiederholung' gibt es keinen bestimmten Anfang. (BPP2, 624-626: 325-326)

[Juzgamos una acción de acuerdo con su trasfondo en la vida humana y éste no es algo monocromático, sino que podríamos imaginarlo como un dibujo de filigrana muy complejo que ciertamente nos resulta imposible copiar, aunque sí podemos reconocer por la impresión general que provoca.

El trasfondo es el engranaje de la vida. Y nuestro concepto designa algo en *ese* mecanismo.

Y es el concepto 'engranaje' mismo el que determina una indeterminación. Porque es únicamente por repetición constante que resulta un engranaje. Y no existe un punto de inicio definido para 'una repetición constante'. (OFP2, 624-626: 107e-108e)]

La dificultad estriba en la poca precisión o en la falta de una definición de lo que sea una "forma de vida". Esta imprecisión le es de alguna forma connatural pero la vaguedad, como hemos visto en otros pasajes, no le resta importancia a su función de ser el fundamento al que se remite la totalidad del lenguaje. Pero lo que quizás todavía complica más la comprensión del término es que Wittgenstein, al postular el carácter primario de la "forma de vida", ponga el acento en su pluralidad: lo que hay que aceptar, lo dado, *son formas de vida*. Deberíamos, entonces, como pertenecientes y participantes en una forma de vida ser capaces de reconocer a qué se refiere Wittgenstein cuando habla de "formas de vida", cuáles y cuántas son. Sin embargo, una definición del término no se da en toda la obra de Wittgenstein. Newton Garver cree que responde a la intención original de Wittgenstein dejar el término indeterminado y que si nos fijamos bien, nos daremos cuenta que los conceptos más importantes e interesantes de su obra tardía están y deben permanecer indeterminados³²⁹. El rechazo de Wittgenstein al método analítico de la filosofía, a la "claridad completa" del formalismo lógico, justificaría esta decisión. Sin embargo, no todos los intérpretes de la segunda filosofía ven una ventaja en esta vaguedad, y han intentado esclarecer el concepto a partir de otras evidencias textuales, de parentescos conceptuales y de resituaciones contextuales de la obra de Wittgenstein.

³²⁹ Cfr. Garver, 1999: 44. En este punto hay posiciones encontradas sobre cual es el significado real del concepto en la obra del segundo Wittgenstein. Por ejemplo, como Garver, Max Black pensaría que la indefinición del término por parte de Wittgenstein es deliberada. Por el contrario, para Norman Malcolm la forma de vida es casi el eje sobre el que gira toda la obra filosófica tardía de Wittgenstein (Cfr. Glock, 2000: 63-64).

El concepto “forma de vida” se usa en las *Philosophische Untersuchungen*, en singular y en plural³³⁰, y el desacuerdo en la recepción del segundo Wittgenstein también discute este hecho: no la pluralidad de formas de vida que es postulada sino el número de formas de vida filosóficamente relevante. Es bastante claro que en cuanto se habla de “forma de vida” y de “lenguaje” por fuerza se ha de pensar en una pluralidad de posibles candidatos que caerían bajo esa denominación³³¹. Lo que es erróneo es la equiparación entre la pluralidad de los juegos y de las formas de vida: con esta equiparación la forma de vida perdería su función dentro de la filosofía de Wittgenstein³³². La forma de vida entra en acción allí donde el lenguaje se presenta como totalidad³³³. Hay múltiples formas de vida, como hay diversidad lingüística sobre la Tierra, pero las formas de vida no pueden ser infinitas e idénticas a los pequeños retales de las lenguas en variantes infraregionales. Si la forma de vida ha de ser el *a priori*³³⁴ que sustente la variabilidad de la expresión lingüística ha de tener algún tipo de consistencia y pertenecerle un número significativo suficiente de posibilidades de juegos de lenguaje. En el debate actual sobre el concepto de forma de vida y su número, Hans-Johann Glock distingue tres posiciones predominantes³³⁵. Dichas posiciones van desde el monismo al pluralismo extremo. Nótese que cuando se emplea aquí el término “pluralismo”, éste refiere única y exclusivamente a su dimensión descriptiva. No obstante, la decisión por una de estas posiciones tiene importantes implicaciones normativas, como se deja adivinar tanto en el recuento de formas de vida filosóficamente relevantes, como al conjunto de prácticas señaladas.

- (a) Pluralistas extremos: hay un número indefinido de formas de vida porque las formas de vida son equivalentes a los juegos de lenguaje. A esta posición pertenecen los análisis de J. H. Whittaker y Stephen Hilmy.
- (b) Monistas: sólo hay una forma de vida, la que nos engloba a todos como miembros de la misma especie. Esta posición fue adoptada en algún momento por Anthony Kenny, pero su máximo partidario es Newton Garver.

³³⁰ Véase PU, 19; PU, 23; PU, 241; PU, II, i: 489 y PU, II, xi: 572.

³³¹ En este punto insiste especialmente Rudolf Haller (1988) y (1999). Admiten la pluralidad de formas de vida otros intérpretes, pero no están siempre de acuerdo en el principio de división a adoptar.

³³² Cfr. Schulte, 1999: 159.

³³³ Cfr. Schneider, 1999: 139.

³³⁴ Cfr. Fischer, 1984 y Wortsman Deluty, 2005.

³³⁵ Cfr. Glock, 2000: 69 y ss. Un buen resumen de este debate es también la primera parte del artículo de Katalin Neumer (2000).

- (c) Pluralistas moderados: hay más de una forma de vida, pero hay menos formas de vida que juegos de lenguaje. Según esta interpretación, una forma de vida es primariamente una cultura o una formación social. Hay distintas culturas y cada una de ellas engloba un número indefinido de juegos de lenguaje. Esta posición la adoptan Gordon Baker, Peter Hacker, Rudolf Haller y Eike von Savigny, entre otros.

Estas tres posiciones se apoyan en distintas evidencias textuales dentro de la obra de Wittgenstein e incluso escogen las mismas, pero les dan interpretaciones dispares. A nuestro juicio, la posición del pluralismo extremo no se sostiene por los motivos que hemos expuesto con anterioridad. En lo sucesivo abordaremos algunas de estas evidencias textuales, según el apoyo que presten una interpretación u otra. La interpretación de lo que sea una forma de vida no es en absoluto trivial, puesto que tiene fuertes implicaciones para la filosofía práctica e incluso, podríamos aventurarnos a decir, para la lectura del segundo Wittgenstein en su totalidad. Stanley Cavell señala que, a grandes rasgos, hay dos direcciones de interpretación predominantes del término en la literatura secundaria³³⁶. La primera, “etnológica” o “dirección horizontal”, quizás la interpretación preferida o exclusiva en la recepción de Wittgenstein, enfatiza las diferencias entre las culturas, por ejemplo, en la medida en que cuentan, miden o comprenden igual que *nosotros* (siendo este “nosotros” un *nosotros empírico*). La segunda, “biológica” o “dirección vertical”, enfatiza las diferencias entre lo que se podría decir formas naturales de vida superiores e inferiores en aspectos como, por ejemplo, la presencia o ausencia de extremidades.

Nuestra propuesta es que hay, como mínimo, tres variantes de entender “forma de vida” a partir de los escritos de Wittgenstein (o tres usos que el autor le da en distintos momentos de su obra), aunque nuestra discusión final va a tratar en profundidad solamente dos de ellas. Los llamaremos “individual”, “cultural” y “natural-antropológica”. La forma individual de vida enfatiza el carácter intimista de algunos de los aforismos de Wittgenstein y puede ser un trazo de continuidad en su pensamiento ético no escrito, sino vivido. Que la forma de vida individual no puede ser el trasfondo al que está remitiendo el lenguaje, es claro, pero anuncia un problema

³³⁶ Cfr. Cavell, 1995: 158.

relativo al estatuto de creencias y decisiones morales que queremos recuperar para la discusión final. Las otras dos opciones sí serían posibles explicaciones de cómo lenguaje y forma de vida se articulan y vertebran mutuamente. Pero la decisión entre “naturaleza” y “cultura” o posibles fórmulas mixtas juega un gran papel en la decisión de cómo afrontar conflictos entre gramáticas o conceptos alternativos a los nuestros³³⁷.

2.3.1. La forma de vida como una actitud individual. *Lebensform* como *Lebensweise* o como *Art des Lebens*.

La forma de vida es aquí planteada como una elección moral de un individuo. En propiedad aquí deberíamos hablar de una “forma de vivir”. Wittgenstein contrapone dos modos de vivir: uno que se empeña en dominar los acontecimientos del mundo y por tanto está sometido a los vaivenes caprichosos del azar exponiéndose al sufrimiento de la impotencia; otro que reconoce la imposibilidad e inutilidad del esfuerzo por adaptar lo contingente del mundo a los designios de la voluntad y que por ello, renuncia a cualquier influjo sobre el devenir de las cosas. “Mein Ideal ist eine gewisse Kühle. Ein Tempel, der den Leidenschaften als Umgebung dient, ohne in sie hineinzureden.” (VB: 453) [“Mi ideal es una cierta indiferencia. Un templo que sirva de contorno a las pasiones, sin mezclarse en ellas.” (CV: 33)], escribe para sí en 1929. La devoción por Schopenhauer se hace más patente en este pasaje de sus diario en el frente el 11 de junio de 1916.

Was weiß ich über Gott und den Zweck des Lebens?
Ich weiß, daß diese Welt ist.
Daß ich in ihr stehe wie mein Auge in seinem Gesichtsfeld.
Daß etwas an ihr problematisch ist, was wir ihren Sinn nennen.
Daß dieser Sinn nicht in ihr liegt, sondern außer ihr.
Daß das Leben die Welt ist.
Daß meine Wille die Welt durchdringt.
Daß mein Wille gut oder böse ist.
Daß also Gut und Böse mit dem Sinn der Welt irgendwie zusammenhängt.
Den Sinn des Lebens, d.i. den Sinn der Welt, können wir Gott nennen.
Und das Gleichnis von Gott als einem Vater daran knüpfen.
Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens.
Ich kann die Geschehnisse der Welt nicht nach meinem Willen lenken, sondern bin vollkommen machtlos.

³³⁷ Véase Forster (2005).

Nur so kann ich mich unabhängig von der Welt machen – und sie also doch in gewissem Sinne beherrschen – indem ich auf einen Einfluß auf die Geschehnisse verzichte. (TB: 167)

[¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?

Sé que este mundo existe.

Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual.

Que hay algo problemático que llamamos su sentido.

Que este sentido no radica en él, sino fuera de él.

Que la vida es el mundo.

Que mi voluntad penetra el mundo.

Que mi voluntad es buena o mala.

Que bueno y malo dependen, por tanto, de algún modo del sentido de la vida.

Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo.

Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre.

Pensar en el sentido de la vida es orar.

No puedo orientar los acontecimientos del mundo de acuerdo con mi voluntad, sino que soy totalmente impotente.

Sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él — y, en cierto sentido, dominarlo —. (DF: 126)]

Sólo del reconocimiento de la absoluta impotencia de nuestra voluntad y del repliegue en la seguridad del mundo interior nace la auténtica regeneración de nuestro ser. Es en esta nueva “forma de vida” en la que por fin desaparece lo problemático³³⁸:

Die Lösung des Problems, das Du im Leben siehst, ist eine Art zu leben, die das Problemhafte zum Verschwinden bringt.

Daß das Leben problematisch ist, heißt, daß dein Leben nicht in die Form des Lebens paßt. Du mußt dann Dein Leben verändern, und paßt es in die Form, dann verschwindet das Problematische. (VB: 487)

[La solución a los problemas que ves en tu vida es vivir de tal forma que desaparezca lo problemático.

Decir que la vida es problemática significa que tu vida no se ajusta a la forma de la vida. En consecuencia debes cambiar tu vida y, si se ajusta a la forma, desaparece lo problemático. (CV: 69-70)

³³⁸ Según Brian Magee, Wittgenstein podría haber tomado prestada la expresión “Form des Lebens” de un pasaje de Schopenhauer en *El mundo como voluntad y como representación*, donde Schopenhauer sentencia: “la forma de toda vida es el presente” (Cfr. Glock, 2000: 66). El pasaje en cuestión podría ser el siguiente: “De ahí que cuando un hombre teme la muerte como si fuera la destrucción, me parece como si el sol al ponerse gritase: “¡Ay!, voy a perderme en la eterna noche.” En cambio, lo contrario también es verdad. El que abrumado por la carga de la vida y aun amándola y afirmándola, teme sus adversidades y se rebela a soportar el penoso lote de su suerte, en vano espere hallar la liberación en la muerte y salvarse por medio del suicidio. ¡Vano espejismo el que le ofrece el Orco sombrero y helado! La Tierra rueda por el espacio, pasando del día a la noche: el individuo muere, pero el sol brilla sin cesar y el mediodía es eterno. La voluntad de vivir sabe que la vida es cierta, la forma de la vida es un presente sin fin y es indiferente que los individuos, manifestaciones de la Idea, nazcan y mueran como ensueños fugitivos.” (Schopenhauer, 2000: 222).

Creemos que esta actitud vital relativa a la persona del propio Wittgenstein es algo que procuró mantener con coherencia al largo de su vida. De su postura ética hay numerosos testimonios recogidos en correspondencia y biografía y, en gran parte, es este ideal el responsable de la fascinación que todavía sigue ejerciendo su compleja personalidad en medios filosóficos y en otros ámbitos. Este ideal de vida se concretó, como se sabe, más que en un discurso en una praxis vital, cuyas guías serán principalmente una cierta reserva o circunspección (*Zurückhaltung*), modestia (*Bescheidenheit*), humildad (*Demut*) e integridad (*Aufrichtigkeit*). Estos valores fueron no sólo la cúspide de su ideal de vida, sino también de lo que el entendía por un filosofar honesto.

Hemos dicho que es imposible pensar una forma de vida individual que sea el fundamento último del lenguaje, puesto que todo el esfuerzo de la segunda filosofía de Wittgenstein está orientado a devolver el lenguaje a la comunidad de vida a la que se debe. No hay evidencia textual ninguna en toda la obra de Wittgenstein donde se hable directamente de “forma de vida individual”, esto puede ser inferido no sin cierta violencia a partir de unas pocas notas sobre la forma de vivir que Wittgenstein pudo defender como honorable y digna de ser vivida. Sin embargo nuestro interés en esta inferencia está, en primer lugar, en que una forma de vida adoptada libremente por el individuo supone la elección de una actitud frente al mundo entre un repertorio de formas de vida disponibles en la sociedad. En segundo lugar, querríamos traer a colación el posible origen del término *Lebensform* por parte de Wittgenstein. Este es un término que, como demuestran Janik y Toulmin, Wittgenstein no inventó y era moneda de uso corriente en la Viena de Wittgenstein en el contexto de su formación intelectual. Para Janik y Toulmin, el origen del término es eminentemente vienés y el gran mérito de Wittgenstein estriba en darle al término un uso original³³⁹. El término remite al título *Lebensformen*, una obra dedicada a la caracterología publicado poco después de la Primera Guerra Mundial, del discípulo de Dilthey y divulgador de la obra de Kant Eduard Spranger³⁴⁰. El punto de partida de Spranger es kantiano, pero los caractereólogos kantianos rechazaron en gran medida el universalismo de Kant asentado

³³⁹ Cfr. Janik y Toulmin, 1998: 292.

³⁴⁰ Spranger aparece citado por Heidegger en la *Hermeneutik der Faktizität*: “Ese Dilthey sistemáticamente agudado de hoy en día (*Spranger*) no alcanza ni siquiera de lejos la posición de antaño, posición por lo demás ya restringida, y afecta y poco clara en la dirección fundamental.” (Heidegger, 2000b: 32). Algunas de las críticas de Heidegger a la caracterología de Spranger, entre otros, las retomaremos en el capítulo V.

en su concepción de la razón, a su vez ramificada en razón pura y razón práctica, válida para todos los intereses o culturas. Los caractereólogos piensan a los agentes morales como estructurando su experiencia en sistemas, gobernados a su vez por principios que funcionan como criterios de ordenación y jerarquización de los valores.

Eduard Spranger en *Lebensformen* está motivado en su caracterología por una crítica a la psicología empírica o la “psicología de los elementos”, esto es, la psicología que se construye sobre la explicación causal de los fenómenos psíquicos. El defecto de la *naturwissenschaftliche Psychologie* es que pretende descomponer los procesos de la conciencia individual hasta sus últimas partes constitutivas diferenciables³⁴¹. El límite de la psicología de los elementos es que destruye la conexión plena de sentido de lo psíquico. A ella contrapone una *geisteswissenschaftliche Psychologie*, que no pretende *explicar* los fenómenos psíquicos, sino *describirlos y comprenderlos* como conexiones de sentido independientemente de las supuestas causas extramentales que las produzcan³⁴². El yo empírico se encuentra ya inserto en creaciones espirituales de valor supraindividuales preexistentes³⁴³. La caracterología de Spranger efectúa una diferenciación entre esferas espirituales, en cada una de las cuales rige una ley normativa: economía, estética, ciencia, política, religión³⁴⁴. Esa diferenciación es una abstracción teórica que luego ha de facilitar el estudio de tipos ideales básicos de la individualidad. Todos los tipos ideales muestran una relación ponderada con cada una de las esferas espirituales dependiendo de cual de estas esferas tenga más peso en su dirección de valor. Spranger distingue los siguientes tipos ideales básicos: el hombre teórico, el hombre económico, el hombre estético, el hombre social, el hombre político y el hombre religioso. El objetivo final de Spranger es un análisis de las consecuencias de esta tipología para la ética y para la comprensión de las estructuras espirituales y los tipos complejos e históricamente condicionados. Véase, por ejemplo, la definición del hombre teórico:

³⁴¹ Cfr. Spranger, 1966: 30 y ss. Quizás con esta crítica habría simpatizado el Wittgenstein de la década de los años cuarenta entregado a la investigación de los fenómenos psíquicos, pero hasta donde sabemos no hay una discusión con Spranger en las *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*.

³⁴² La influencia de Dilthey en esta orientación metodológica es notable. Recuérdese que Dilthey pretende explicar la unidad de la vida psíquica a partir del concepto de vivencia (*Erlebnis*) y pretende restituir esa unidad del corriente de vivencias a partir de relaciones de sentido entre vivencias. Spranger se propone continuar el impulso de Dilthey (Cfr. Spranger, 1966: 46-47). Además Dilthey media en el debate entre ciencias naturales y ciencias del espíritu dominado por el conflicto metodológico entre explicación y comprensión. Sobre Dilthey hablaremos en el capítulo III con más extensión.

³⁴³ Cfr. Spranger, 1966: 39.

³⁴⁴ Cfr. Spranger, 1966: 126.

el *homo theoreticus* en su modalidad mental completamente pura solo conoce un padecer: el padecer sobre el problema, sobre la cuestión que pide aclaración con apremio, que reclama coordinación y reducción a teoría. Metafísica emoción es el que pueda desesperarse ante el ignorar y el que pueda sentir júbilo ante un mero descubrimiento teórico, aunque este sea un atisbo que le cueste la vida. Se consume como ser físico para alumbrar el puro mundo intelectual de una conexión de fundamento. Tiene el sentido de pureza en el proceso del conocer y es de una veracidad que no atiende a ninguna otra cosa. Para él se convierte el mundo en una armazón de esencias universales y en un sistema de universales relaciones de dependencia. Mas así supera la vinculación al momento. Vive en un mundo más intemporal. Abarca su visión un vasto futuro, edades enteras del mundo, a veces. (Spranger, 1966: 159)

El análisis de Spranger puede sonar demasiado simplista y Wittgenstein a parte del uso de la palabra “Lebensform”, poco más tendría en común con él: no hay en su filosofía ninguna tipología semejante de yoes colectivos. Más bien sería cierto lo contrario: el esfuerzo subyacente a una tipología tal es denunciado por sospechoso y por estar impregnado de ansia de generalidad. Lo único a reseñar de su posible inspiración en Spranger más allá de la anécdota histórica es, para Janik y Toulmin, la idea que formas de pensamiento básicas remitan a formas de vida y cultura. Wittgenstein proporcionaría suficientes elementos para “ir allende la discusión abstracta de los estilos esquemáticos de vida, e identificar los aspectos *reales* de la vida humana de los que depende la validez de nuestros conceptos, categorías y formas de pensamiento fundamentales.” (Janik y Toulmin, 1998: 293).

Rudolf Haller protesta contra lo que él juzga que es una imprecisión histórica de Janik y Toulmin. A nuestro juicio, la disparidad observada por Janik y Toulmin entre las motivaciones teóricas de Spranger y el segundo Wittgenstein no queda afectada por esta crítica, pero sí habría motivos suficientes para pensar que el origen del término, (aunque pudiera conocer la obra de Spranger que fue un éxito editorial en su tiempo) tiene otras fuentes³⁴⁵. Haller señala a W. Fred, pseudónimo de Alfred Wechsler, quien en 1911 publica una colección de artículos bajo el nombre *Lebensformen*, que luego sería reseñado por Hugo von Hoffmanstahl. En la discusión, escribe éste último:

³⁴⁵ Hans Rudi Fischer concuerda con Haller en lo que atañe a la inexactitud histórica de Janik Y Toulmin. El término tampoco es original de Spranger. El concepto ya sería utilizado en 1830 por Schleiermacher en sus lecciones de psicología, aunque éste tampoco lo define. W. Wundt lo usa en su *Ethik* de 1886, desarrollando su dimensión ética. Esta tradición ética habría de remontarse a la “vitae forma” de Agustín, a la “forma vivendi” de Cicerón y a la “bion paradeigmata” de Platón (Cfr. Fischer, 1984: 250).

No one wants to give much weight to forms, and yet everything we do adheres to and depends upon forms. Through forms, the multifarious hangs together fairly well, and presents itself as a whole. Forms are here forms of life (*Lebensformen*), old and yet new; they proceed in stops and starts, yet express the essential about the relations, and say without words, what no one would agree to if said with words and concepts. (Haller, 1988: 133)

[Nadie quiere darle mucha importancia a las formas, y a la vez todo lo que hacemos se adhiere y depende de formas. A través de las formas lo múltiple se mantiene unido bastante bien y se presenta a sí mismo como un todo. Las formas aquí son formas de vida (*Lebensformen*), viejas y a la vez nuevas; ellas proceden en interrupciones y comienzos, y a su vez expresan lo esencial sobre las relaciones, y dicen sin palabras, aquello en lo que nadie estaría de acuerdo si se dijera con palabras y conceptos.]

El tema de los ensayos es la relación entre el individuo y las formas de vida socialmente establecidas. El individuo debe escoger entre una de estas formas existentes, no estando esta decisión exenta de conflictos. “Todas las formas son lenguajes” será una de las tesis fundamentales de Fred. Pero, al mismo tiempo, las formas de vida no pueden ser creadas por individuos. Para Haller existe una clara reminiscencia entre las tesis discutidas por Fred y Hoffmanstahl y el aforismo 241 de las *Philosophische Untersuchungen*:

»So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?« - Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform. (PU, 241: 356)

[«Dices pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?» - Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésa no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida. (IF, 241: 217)]

Haller señala también a otra fuente posible en el poeta Otto Stoessl, que en 1914 publica una colección de ensayos llamada *Lebensform und Dichtungsform*. El poeta es amigo de Paul Ernst y antiguo colaborador de *Die Fackel*, publicación dirigida por Karl Kraus que Wittgenstein leía con frecuencia³⁴⁶. Otro pensamiento importante para Wittgenstein es que el concepto de forma de vida es visto como una totalidad que está

³⁴⁶ Hans-Johann Block juzga plausible que Wittgenstein hubiese oído hablar tanto de Spranger como de Fred y como Haller, ve más proximidad entre Fred y Wittgenstein que de éste último con Spranger. Pero en cuanto al nacimiento de la concepción que Wittgenstein defenderá con las décadas, Glock apunta a Spengler. En él hay una genuina conexión entre cultura, imagen del mundo y lenguaje. Pero habría que recordar que esta idea tiene una larga historia en la filosofía del lenguaje: en Hamman, Herder, Hegel, Wilhelm von Humboldt, entre otros, y se podría retroceder hasta Vico (Cfr. Glock, 2000: 67).

en el fondo del lenguaje³⁴⁷. Con este pensamiento rescatamos otra vez la mutua dependencia entre lenguaje y forma de vida. Sobre la dimensión ética de la forma de vida habremos de volver más adelante. Descartada, pues, la posibilidad de una forma de vida individual en el segundo Wittgenstein hay que centrarse en otras dos posibilidades que, aunque han polarizado el debate, no tienen que ser necesariamente mutuamente excluyentes.

2.3.2. La forma de vida como marco sociocultural. *Lebensform* como *Kultur*.

“Wir sind dessen ganz sicher, heißt nicht nur, daß jeder Einzelne dessen gewiß ist, sondern, daß wir zu einer Gemeinschaft gehören, die durch die Wissenschaft und Erziehung verbunden ist.” (ÜG, 298: 178) [“Que estemos completamente seguros de tal cosa no significa tan sólo que cada uno aisladamente tenga certeza de ello, sino que formamos parte de una comunidad unida por la ciencia y la educación.” (SC, 298: 38c)]. En este aforismo de *Über Gewissheit* Wittgenstein no habla explícitamente de cultura pero hace depender las condiciones de certeza de la pertenencia a una comunidad determinada: una comunidad caracterizada por la existencia de ciencia y educación en clara alusión a la comunidad occidental, un modo específico de vida. A nuestro juicio, es bastante claro que Wittgenstein no está hablando de las condiciones de certeza en ese entorno cultural concreto, sino que habría que leer esta observación como una descripción de los mecanismos por los cuales llegamos a las certezas básicas que configuran nuestra visión del mundo. La certeza no depende de un examen del sujeto aislado que prueba una a una el contenido de sus opiniones, sino de una cierta pre-comprensión del mundo adquirida en el aprendizaje del lenguaje. No se nos escapa que la imagen del sujeto aislado comprobando una a una la evidencia de sus opiniones y confrontado sus propias representaciones es una imagen que sólo es pensable desde un juego de lenguaje particular. Pero para Wittgenstein, procesos como pensar, opinar, creer, saber o comprender han de buscar su justificación no en la evidencia de un sujeto al que lo sobrevienen tales estados, sino en otra parte

³⁴⁷ Cfr. Haller, 1988: 135.

Es ist falsch, das Verstehen einen Vorgang zu nennen, der das Hören begleitet. (Man könnte ja auch die Äußerung davon, das ausdrucksvolle Spiel, nicht eine Begleitung des Hörens nennen.)

Denn wie läßt sich erklären, was ‘ausdrucksvolles Spiel’ ist? Gewiß nicht durch etwas, was das Spiel begleitet. – Was gehört also dazu? Eine Kultur, möchte man sagen. – Wer in einer bestimmten Kultur erzogen ist, – dann auf Musik so und so reagiert, dem wird man den Gebrauch des Wortes “ausdrucksvolles Spiel” beibringen können.” (BPP2, 467-468: 303)³⁴⁸

[Resulta equivocado llamar a la comprensión un proceso que acompaña al oír. (Por supuesto, la manifestación de ello, una ejecución musical expresiva no puede tampoco ser llamada un acompañamiento del oír.)

Porque ¿cómo puede explicarse lo que es una ‘ejecución expresiva’? Ciertamente no por medio de algo que acompaña la ejecución. –¿Qué es, entonces, lo que forma parte de una explicación? Podría decirse: una cultura. – A alguien que ha sido educado en una cultura determinada (que reacciona luego a la música de tal y cual forma) puede enseñársele el uso de la frase “ejecución expresiva”.” (OFP2, 467-468: 85e)]

En la recepción de Wittgenstein predomina el entender la “forma de vida” como entorno cultural, con trazos más o menos definibles y patrimonio exclusivo de una comunidad. Pasajes como el de *Über Gewissheit* y numerosas referencias contenidas en otros textos hablarían a favor de entender una forma de vida, o mejor, las formas de vida en plural como marcos culturales que ostentan una cierta comprensión del mundo, comparten una serie de juicios y valores³⁴⁹. Rudolf Haller, entre otros, defendería entender así el término, conteniendo ya en sí su pluralidad³⁵⁰.

El problema residiría en entender estos marcos como comunidades cerradas cuya perspectiva es sólo accesible a sus miembros y no puede *traducirse* a agentes externos a ellas³⁵¹, con lo cual la situación original de coexistencia de diferentes formas de vida sería la del “conflicto”. Como dice Hans Julius Schneider, para que tal conflicto se dé efectivamente hay que entender que las doctrinas, relatos o reglas constitutivas de una

³⁴⁸ También en los *Zettel* (Cfr. Z, 163 y Z, 164).

³⁴⁹ Hans Rudi Fischer indica otras referencias textuales que dan pie a la conclusión de que a veces Wittgenstein piensa “forma de vida” como sinónimo de “cultura” (Cfr. Fischer, 1984: 251). En un pasaje del *Brown Book* se dice: “We could also easily imagine a language (and that means again a culture) in which there existed no common expression for light blue and dark blue, in which the former, say, was called “Cambridge”, the latter “Oxford”. If you ask a man of this tribe what Cambridge and Oxford have in common, he’d be inclined to say “Nothing”.” (BBB: 134-135) [“También podríamos imaginar fácilmente un lenguaje (y esto vuelve a significar una cultura) en el que no existiese una expresión común para el azul suave y el azul oscuro y en el que el primero fuese llamado por ejemplo, «Cambridge» y el segundo «Oxford». Si se le preguntase a una persona de esta tribu lo que tienen de común Cambridge y Oxford, se inclinaría a decir «Nada».” (CAM: 181)].

³⁵⁰ Cfr. Haller, 1999: 55 y ss.

³⁵¹ Así lo señalan muchos intérpretes como, por ejemplo, Eike von Savigny (Cfr. Savigny, 1999: 132).

forma de vida colisionan directamente con las doctrinas, relatos y reglas constitutivas de otra cultura, y que este choque parece es irresoluble desde estructuras cerradas que imposibilitan un juego de lenguaje que esté “fuera” que pueda mediar en tales conflictos³⁵². La estricta demarcación de formas de vida cohesionadas por distintos lenguajes y su contemplación como “mónadas sin ventanas” no hace más que trasladar el solipsismo del sujeto a las culturas y se convierte en solipsismo cultural dejando a las culturas incomunicadas entre sí. La nota predominante no es la duda sobre la existencia del otro, sino la imposibilidad radical de *traducir* el significado de mis prácticas a prácticas equivalentes a las del otro. Con ello debo renunciar a la universalidad de mis pretensiones de justificación de mis actitudes epistémicas o a encontrar un punto común por la cual sea esperable que éstas sean reconocidas por otros. Pues la traducción de las prácticas de mi comunidad a las prácticas de la comunidad de otros necesita de un punto de vista más general al que poder apelar, o de un lenguaje común en el que ambos podamos reconocernos y acordar las condiciones de un intercambio dialógico. Si las formas de vida son culturas herméticamente protegidas del comercio con el otro, me veo forzado a reconocer que mis razones son exclusivamente mías como las suyas lo son para el otro, y que cualquier intento de reconocimiento por parte de lo otro ajeno está condenado al fracaso, a pequeña o gran escala. En el peor de los casos, la existencia del otro deviene irrelevante para mí. Lo que se confronta, remarca Richard Raatzsch³⁵³, son principios irreconciliables entre sí. Y, añadimos, como sabemos desde las lecciones de metafísica de Aristóteles, que sobre principios no hay discusión. Wittgenstein habría señalado en una importante reflexión sobre la certeza los límites de la comprensión humana y qué es lo que ocurre en una situación así: “Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer.” (ÜG, 611: 243) [“Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes.” (SC, 611: 81c)].

Wittgenstein describe el caso extremo de conflicto, donde no es pensable ninguna vía de solución y la única postura que nos queda es la resignación a la incomprensión mutua. Sin embargo, habría de ser concebible algún tipo de mecanismo para conflictos que no involucren creencias básicas y que no dependan de la existencia

³⁵² Cfr. Schneider, 1999: 145-146.

³⁵³ Cfr. Raatzsch, 1999: 97 y ss.

de una tercero excluso o de una posición privilegiada externa a los juegos de lenguaje. La discusión es de gran alcance, ya que Wittgenstein parece estar dando pie a un relativismo cultural. Algunas notas sobre la experiencia de la alteridad, la extrañeza que tal experiencia provoca se dan en pasajes de la última filosofía de Wittgenstein, como la siguiente que aquí recuperamos:

Wir sagen auch von einem Menschen, er sei uns undurchsichtig. Aber es ist für diese Betrachtung wichtig, daß ein Mensch für einen andern ein völliges Rätsel sein kann. Das erfährt man, wenn man in ein fremdes Land mit gänzlich fremden Traditionen kommt; und zwar auch dann, wenn man die Sprache des Landes beherrscht. Man *versteht* die Menschen nicht. (Und nicht darum, weil man nicht weiß, was sie zu sich selber sprechen.) Wir können uns nicht in sie finden. (PU, xi: 568)

[También decimos de una persona que es transparente. Pero para estas consideraciones es importante que una persona pueda ser un completo enigma para otra. Eso es lo que experimentamos cuando uno llega a un país extraño con tradiciones completamente extrañas; e incluso cuando se domina la lengua del país. No se *entiende* a la gente. (Y no porque uno no sepa lo que se dicen a sí mismos.) No podemos reencontrarnos en ellos. (IF, xi: 511)]

Las primeras líneas de esta cita darían a entender que tiene sus ventajas metodológicas imaginar alguien cuya forma de pensar y actuar nos sea un misterio. Es conocida la predilección de Wittgenstein por figurarse situaciones imaginarias, contextos ajenos a lo común, ficciones gramaticales que han de ayudarnos a entender como funcionan nuestros conceptos en su uso corriente³⁵⁴. Pero más adelante se apela a la experiencia de encontrarse en una cultura extraña: no se llega a la comprensión, no nos reconocemos en *ellos*. A favor de un *relativismo cultural* o un *perspectivismo cultural* (las denominaciones pueden ser diversas también aquí) hablarían pasajes como el siguiente: “Vergleiche einen Begriff mit einer Malweise: Ist denn auch nur unsere Malweise willkürlich? Können wir nach Belieben eine wählen? (z.B. die der Ägypter). Oder handelt sich’s da nur um hübsch und hässlich?” (PU, xiii: 578) [“Compárese un concepto con un modo de pintar: ¿Es también nuestro modo de pintar arbitrario? ¿Podemos escoger uno a discreción? (por ejemplo, el de los egipcios). ¿O se trata aquí sólo de lo que es bonito y feo?” (IF, xii: 523)].

³⁵⁴ “Nichts ist doch wichtiger, als die Bildung von fiktiven Begriffen, die uns die unseren erst verstehen lehren.” (VB: 555) [“Nada es más importante que la formación de conceptos ficticios, que nos enseñarán a entender los nuestros.” (CV: 138)].

Los conceptos como modos de pintar pueden ser leídos de varias maneras: como distintas representaciones de una misma realidad, como formas de expresión de una misma capacidad, como el único acceso a la realidad y por tanto como la única realidad accesible para nosotros. Si los conceptos son dependientes de la forma de vida, el poseer un bagaje conceptual u otro es completamente arbitrario, accidental pero que no podemos escoger porque nos viene dado por nuestra incardinación en una forma de vida dada. ¿O cabe hacerse aquí solamente la pregunta acerca de lo bello? Aunque se pueda circunscribir este pasaje dentro de la reflexión estética, quizás puede extenderse a la cuestión relativa a los valores. ¿Se puede formular la pregunta acerca del valor de una manera de pintar, de dibujar los contornos del mundo, de su conveniencia o adecuación desde una posición universal, externa a ella?

También las *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* apoyarían la interpretación relativista desde una determinada lectura, puesto que son éstas un alegato en contra de la pretensión de los estudiosos de las ciencias sociales de procedencia occidental. Pretensión que es múltiple: la de poder llegar a comprender culturas lejanas, la de analizar y racionalizar sus costumbres a partir de *nuestras* razones y la de situarse en una esfera de neutralidad que en realidad es el refugio de nuestros propios prejuicios y que se acerca los saberes de los pueblos primitivos (y “primitivo” ya es la expresión de un prejuicio) como pseudociencias o como supersticiones. Esos científicos sociales, antropólogos e historiadores estudian los rituales ancestrales y las creencias no pertenecientes a la cultura científica de tradición europea y anglosajona como si fueran las de niños o de ignorantes; Wittgenstein, por su lado, dirá que no es legítima ni la comparación ni la explicación a partir de causas de la cultura ajena. En su lugar reivindicará el apunte (respetuoso con la diferencia, añadimos nosotros), la anotación, la descripción, la representación perspicua:

man könnte ein Buch über Anthropologie so anfangen: wenn man das Leben und Benehmen der Menschen auf der Erde betrachtet, so sieht man, daß sie außer den Handlungen, die man tierische nennen könnte, der Nahrungsaufnahme, etc., etc., etc., auch solche ausführen, die einen eigentümlichen Charakter tragen und die man rituelle Handlungen nennen könnte. (BFGB: 35)

[se podría comenzar un libro de antropología de esta manera: si se contempla la vida y el comportamiento del hombre sobre la tierra, se ve que, aparte de los comportamientos que uno podría llamar animales, como es el nutrirse, etc., etc., etc., tienen lugar también aquellos que poseen un carácter peculiar que se podrían denominar actos rituales. (ORDF: 62)]

El interés primario de Wittgenstein no es pero el de construir una nueva metodología para las ciencias sociales, aunque éstas se han nutrido abundantemente de su obra. La lectura del concepto *Lebensform* como entorno cultural goza, a nuestro entender, de plausibilidad, puesto que esto concuerda con la postulación de una pluralidad de formas de vida como sustento de nuestros conceptos y el significado de nuestras palabras. Discutible es, no obstante, entender estos entornos como encerrados en sí mismos, como si la función de la apertura del mundo se hubiera trasvasado de los estrechos márgenes del sujeto a las fronteras más anchas de las distintas geografías culturales pero habiendo con ello encerrado la universalidad garantizada por un sujeto trascendental común a todos los seres racionales en las asfixiantes jaulas de las tradiciones históricas y culturales y habiendo roto todo posible puente entre ellas. Es más probable que Wittgenstein habría pensado en el término “Lebensform” como una realidad cohesionada y con contornos reconocibles, pero no necesariamente irrebasables. Quizás una posibilidad que no ha de descartarse, según Hans-Julius Schneider, es que el moverse entre juegos de lenguaje está garantizado porque en el propio concepto de “juego de lenguaje” se contempla que tienen “límites abiertos y lindes deshilachados”³⁵⁵. Los movimientos entre juegos de lenguaje, para Schneider, puede que sean algo a lo que estemos tan habituados que sean prácticamente imperceptibles para nosotros porque son tan cotidianos que no reparamos en ellos.

En todo caso, Wittgenstein en las *Philosophische Untersuchungen* proporciona una clave para realizar este tipo de movimientos o para interpretar los juegos de lenguaje de una cultura extraña: nos indica que hemos de remitirlos a la “forma común de actuación de los hombres”³⁵⁶. ¿Sería posible que las formas de vida culturales fueran sólo *expresiones* de una forma de vida humana omniabarcante?³⁵⁷ ¿O es en realidad la afirmación una forma común de actuación de los hombres algo que la interpretación culturalista del segundo Wittgenstein ha oscurecido en vistas a una interpretación sesgada de sus intenciones?

³⁵⁵ Cfr. Schneider, 1999: 145-46.

³⁵⁶ Cfr. PU, 206.

³⁵⁷ Cfr. Simon, 1999: 195.

Ése es el argumento que esgrimen aquellos para quienes la pluralidad de formas de vida postulada por Wittgenstein es sólo una estrategia teórica para reforzar que en lo que respecta al lenguaje, la forma de vida que cuenta es sólo una: la humana. El argumento se apoya en el hecho que en aquellas observaciones sobre la filosofía de la psicología, que están considerados como estudios preparatorios de las *Philosophische Untersuchungen*, Wittgenstein escribió lo siguiente:

Statt des Unzerlegbaren, Spezifischen, Undefinierbaren: die Tatsache, daß wir so und so handeln, z.B. gewisse Handlungen *strafen*, den Tatbestand so und so *feststellen*, *Befehle geben*, Berichte erstatten, Farben beschreiben, uns für die Gefühle der Andern interessieren. Das hinzunehmende, gegebene – könnte man sagen – seien Tatsachen des Lebens. “(BPP1, 630: 122)”³⁵⁸

[En lugar de lo inanalizable, de lo específico, de lo indefinible: el hecho de que actuemos de tal y cual manera; por ejemplo, que *castiguemos* ciertas acciones, *establezcamos* un estado de cosas de tal y cual manera, que *demos órdenes*, que rindamos informes, que describamos colores, que nos intereseemos por las sensaciones de otras personas. Lo que debe aceptarse – podría decirse – , lo dado, son los hechos de la vida. (OFP1, 630: 116e)]

Una forma de vida humana como base del lenguaje no se contradice con la función trascendental que se le atribuye, pues la pertenencia a una forma de vida humana es algo que *a priori* garantiza el tener lenguaje y un repertorio amplio de comportamientos que están en la base de la sofisticación que representa el lenguaje, sofisticación que es privativa de la especie humana. Una explicación naturalista de nuestro lenguaje va ganando posiciones, así como la categoría de *expresión* para dar cuenta de la variabilidad de articulaciones de esta vida humana común³⁵⁹. La pluralidad postulada de modos de vida refiere a la diversidad del reino animal y respecto a esa diversidad la conducta humana es sólo un refinamiento de una conducta animal primitiva. Pero ese refinamiento marca, por otra parte, su especificidad:

Man kann sich ein Tier zornig, furchtsam, traurig, freudig, erschrocken vorstellen. Aber hoffend? Und warum nicht?

³⁵⁸ Esta es la principal evidencia textual en la que se apoyan los pluralistas extremos en cuanto al número de formas de vida en Wittgenstein (Cfr. Glock, 2000: 70). Según nuestra lectura, esta evidencia hace más plausible la versión “monista naturalista”.

³⁵⁹ Cfr. Del Castillo, 1997: 116. Según Ramón del Castillo, la adopción por parte de Wittgenstein del vocabulario naturalista representa la coordinación de las interacciones entre los seres humanos como similar a las de los organismos animales. Pero el mismo vocabulario naturalista está dirigido a rechazar las aspiraciones científicas del naturalismo.

Der Hund glaubt, sein Herr sei an der Tür. Aber kann er auch glauben, sein Herr werde übermorgen kommen? – Und *was* kann er nun nicht? – Wie mache denn ich's? – Was soll ich darauf antworten?

Kann nur hoffen, wer sprechen kann? Nur der, der die Verwendung einer Sprache beherrscht. D. h., die Erscheinungen des Hoffens sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform. (Wenn ein Begriff auf einen Charakter der menschlichen Handschrift abzielt, dann hat er keine Anwendung auf Wesen, welche nicht schreiben.) (PU, II, i: 489)³⁶⁰

[Podemos imaginarnos a un animal enojado, temeroso, triste, alegre, asustado. Pero, ¿esperanzado? ¿Y por qué no?

El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero puede creer también que su dueño vendrá pasado mañana? – ¿Y *qué* es lo que no puede? – ¿Cómo lo hago yo? – ¿Qué puedo responder a esto?

¿Puede esperar sólo quien puede hablar? Sólo quien domina el uso de un lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida. (Si un concepto apunta a un carácter de la escritura humana, entonces no puede aplicarse a seres que no escriben.) (IF, II, i: 409)]

2.3.3. Esa “compleja forma de vida”. *Lebensform* como *Lebewesen*.

“Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen.” (PU, xi: 568) [“Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender.” (IF, xi: 511)]. En algunos pasajes, Wittgenstein parece estar aludiendo, más allá de los contingentes marcos sociales o culturales, a lo que podría llamarse una “forma de vida humana en general”, diferenciándose de otras formas de vida existentes sobre la Tierra. Uno de los máximos representantes de esta propuesta de interpretación es Newton Garver. El hecho que distinguiría nuestra compleja de forma de vida de la de los demás seres vivos es el hecho del lenguaje. El lenguaje humano depende de la morfología y estructura propia de la especie humana, de ahí que si otros seres vivos tuvieran la capacidad de usar la palabra, nosotros no podríamos entendernos con ellos. Las formas de vida humanas se caracterizan por otro “contenido experiencial” (percepción, interacción con el entorno o con sus semejantes) y ello da lugar a nuestros particulares juegos de lenguaje, estructuras de comunicación y prácticas, en definitiva, que han de remitirse a la

³⁶⁰ Una formulación casi idéntica de este aforismo está en los últimos escritos sobre la filosofía de la psicología, pero en lugar de “Lebensform”, Wittgenstein escribe “Die Zeichen des Hoffens sind Modifikationen eines komplizierten Lebensmusters” (LSPP, 365: 400) [“Los signos de esperanza son modificaciones de un complejo modelo de vida.” (UEFP, 365: 95)]. Otro testimonio textual a favor de una forma de vida humana general es el manuscrito 226. Ese manuscrito es la traducción inglesa de la primera parte de las *Philosophische Untersuchungen* que Rush Rhees tenía lista hacia 1938 o 1939 y que fue corregida por Wittgenstein. Wittgenstein aceptó la traducción del aforismo 23 del alemán “Lebensformen” por el inglés “ways of live” y añadió al margen “of human beings” (Cfr. Fischer, 1984: 251).

satisfacción de necesidades comunes a toda la especie. Existen diferencias locales, es cierto, pero también a grandes rasgos una serie de “prácticas recurrentes” que materialmente pueden variar de una comunidad a otra pero formalmente cumplen funciones análogas en el tejido sociocultural: como saludar, amenazar, ordenar, invitar, etc. Algunas disposiciones del ánimo, sentimientos, emociones o actitudes son tales que no admiten diferenciaciones en su origen, que es el mismo para todos los miembros de la gran familia humana³⁶¹. Estas disposiciones descansan en última instancia a conductas pre-lingüísticas. Por ejemplo, la conducta de dolor es anterior a su formulación por el lenguaje. Sólo con el tiempo el niño aprende a articular la conducta de dolor y a sustituirla por una expresión lingüística de dolor³⁶². El conflicto potencial entre diferencias regionales puede resolverse pues apelando a formas de conducta primitivas que actúan como sistema de referencia al que deben retrotraerse las particularidades de expresión y refinamiento de esas conductas. Las diferencias quedan tan minimizadas que, en opinión de Newton Garver, la expresión “conflicto entre formas de vida” deja de tener sentido³⁶³.

A favor de esta lectura hablan algunos pasajes de Wittgenstein en los que se remarca la base más “natural” de responder a estímulos mediante ciertas conductas en las que hemos sido adiestrados. O también en los pocos apuntes sobre el origen del lenguaje, cuyo suelo fundante no es un pensamiento previo, sino un instinto primario:

Ich will den Menschen hier als Tier betrachten; als ein primitives Wesen, dem man zwar Instinkt, aber nicht Raisonement zutraut. Als ein Wesen in einem primitiven Zustande. Denn welche Logik für ein primitives Verständigungsmittel genügt, deren brauchen wir uns auch nicht zu schämen. Die Sprache ist nicht aus einem Raisonement hervorgegangen.” (ÜG, 475: 215)

[En este punto, quiero observar al ser humano como un animal: como a un ser primitivo al que le atribuimos instinto pero no razonamiento. Como un ser en estado primitivo. No nos hemos de avergonzar de una lógica que es suficiente para un modo de primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento. (SC, 475: 62c)]

³⁶¹ Cfr. Garver, 1999: 52.

³⁶² Cfr. Neumer, 1999: 84.

³⁶³ Cfr. Garver, 1999: 48 y ss. Para Garver es un argumento de mucho peso que Wittgenstein no hubiera hablado nunca explícitamente de un conflicto entre formas de vida. Sin embargo, no para todos no está tan claro que el conflicto quede excluido, o que Wittgenstein no lo tuviera en su horizonte o que no diera principios de solución para ocasionales conflictos.

Y en otro sitio nos dice: “Unser Sprachspiel ist ein Ausbau des primitiven Benehmens. (Denn unser *Sprachspiel* ist Benehmen.) (Instinkt)” (Z, 545: 402) [“Nuestro juego de lenguaje es una extensión de la conducta primitiva. (Pues nuestro *juego de lenguaje* es conducta. (Instinto.)” (ZE, 545: 100)]. Estos pasajes dan apoyo al argumento que defiende que en el fondo del lenguaje subyace una forma de actuación humana común y el lenguaje no es más que un refinamiento de formas de conducta primitivas. Entonces, las variables de esa conducta en los diversos contextos socioculturales pueden ser tomados no como esenciales, sino como particularidades debidas al clima o a las peculiaridades geográficas. Aunque sacar conclusiones a partir de estos pasajes es problemático, puesto que Wittgenstein no tiene en mente hacer una investigación sistemática sobre el origen del lenguaje a la manera de un lingüista o un científico social, lo único que hace son algunos apuntes para una “historia natural humana” pero sin ninguna pretensión con ello de levantar una teoría sobre los inicios y desarrollo del fenómeno del lenguaje: “Was wir liefern, sind eigentlich Bemerkungen zur Naturgeschichte des Menschen, aber nicht kuriose Beiträge, sondern Feststellungen, an denen niemand gezweifelt hat, und die dem Bemerkwerden nur entgehen, weil sie ständig vor unsern Augen sind.” (PU, 415: 411) [“Lo que proporcionamos son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre; pero no curiosidades sino constataciones de las que nadie ha dudado, y que sólo se escapan a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestros ojos.” (IF, 415: 301)].

Acerca del tenor de estas notas sobre la historia natural humana y la forma de actuación común que en ellas se dibuja hay una discusión entre dos polos representados por Newton Garver y Rudolf Haller. El eje de la discusión es cómo interpretar el pasaje de Wittgenstein sobre la “gemeinsame menschliche Handlungsweise” y su función en la filosofía de nuestro autor. Para Garver, el pasaje indica la función trascendental que realiza el concepto de *Lebensform*, lo que a su vez implica situar a Wittgenstein como filósofo crítico, como sucediendo a Kant, trasvasando el fundamento de la razón al lenguaje y del lenguaje a la praxis. El reconocimiento de las diferencias insalvables entre ambos filósofos, piensa Garver, deja no obstante todavía espacio para que Wittgenstein sea considerado el máximo representante de la filosofía crítica o la filosofía trascendental en el siglo XX³⁶⁴. La exposición de Garver requiere distinguir

³⁶⁴ Cfr. Garver, 1994: 41.

entre filosofía crítica y filosofía trascendental, admitiendo que, de algún modo toda filosofía es crítica, pero lo que la caracteriza es la estrategia teórica por la que procede que consiste en dilucidar controversias filosóficas descartando criterios que no estén plenamente justificados. La idea es tomar algo absolutamente no filosóficamente pero distintivamente humano (los juicios sobre hechos, los juicios sobre valores o el lenguaje ordinario) y luego derivar un criterio crítico para describir cómo esas cosas son posibles. Según esta definición, el *Tractatus* es un intento fallido de revivir la filosofía crítica porque el criterio de significado que fue propuesto para explicar cómo son posibles las proposiciones culmina en el sinsentido. La segunda filosofía de Wittgenstein, por contra, es una contribución más que digna, quizás la más importante de filosofía crítica de nuestro siglo y en este nuevo impulso ilustrado Wittgenstein debería ser alineado con Einstein, Planck, Heisenberg y Gödel, pues cada uno de ellos fue capaz de demostrar científicamente los límites de la explicación científica, de la teoría científica o de la generalización de los principios científicos³⁶⁵, respectivamente.

El hecho, lo dado, de lo que parte la segunda filosofía de Wittgenstein es: que los humanos hablamos lenguajes y que hablar un lenguaje implica haber dominado incontables juegos de lenguaje, que la gramática es la descripción (y no la explicación) de los lenguajes en términos de las reglas que los hacen posibles (reglas constitutivas) y que el hacer observaciones gramaticales (como aleccionar a un niño) es uno de los juegos de lenguaje que es universal, aunque no primitivo³⁶⁶. La gramática y el conocimiento de la gramática (especialmente la parte que es invariante en todas las lenguas) es a la vez un hecho de la historia natural, el principal rasgo que distingue a la vida humana y la fuente del criterio crítico que hace de Wittgenstein un representante de la filosofía crítica³⁶⁷. El problema restante es demostrar como la *Lebensform*, que se postula como algo natural a partir de la observación de los “hechos de la vida” (*Tatsachen des Lebens*) se erige como trascendental. En otras palabras: ¿cómo es posible un “trascendental natural”³⁶⁸? Los hechos de la historia natural, pero no la

³⁶⁵ Cfr. Garver, 1994: 66.

³⁶⁶ Cfr. Garver, 1994: 43.

³⁶⁷ Según la lectura de Garver, la gramática juega un papel similar en la segunda filosofía de Wittgenstein al que jugaba la lógica en el *Tractatus*. Pero la gramática no es normativa sino descriptiva y esa sustitución de lógica por gramática conlleva renunciar a definiciones, análisis, elementos ocultos o inferencias que se avancen a los acontecimientos. En lugar de esto, nos debemos conformar con describir aquello que está delante de nuestros ojos, haciendo uso del contexto más que del análisis o la definición y, por lo tanto, se requiere ser más preciso (Cfr. Garver, 1994: 57).

³⁶⁸ Cfr. Garver, 1994: 63.

ciencia natural son el *a priori* del conocimiento y la certeza. Pero si son contingentes y empíricos, esto es un serio impedimento para ser considerados trascendentales. Cuando Garver habla de la forma de vida humana como trascendental, lo hace en tres sentidos³⁶⁹:

- (1) La forma de vida está más allá de lo justificado o injustificado, se caracteriza como una “certeza comfortable” más allá de la ciencia. Es lo que ha de ser aceptado, está dada. No admite ni requiere explicación porque ella misma es el fundamento de certeza. Y las certezas que componen la forma de vida son de otro tipo que la evidencia científica. Por eso las certezas que conforman nuestro marco de pensamiento no colisionan con las hipótesis de la ciencia. En este primer sentido, la forma de vida es un *trascendental débil*.
- (2) La forma de vida es el requisito previo para entender cualquier cosa: el uso de signos lingüísticos, imaginar un lenguaje distinto al nuestro, etc. Podemos inferir todo esto sólo a partir de actividades características en que las palabras o las proposiciones juegan un papel. Lo que no podemos imaginar es como sería el lenguaje de un león, porque carecemos de sus coordenadas en el sistema de referencia, pero sí podemos interpretar las lenguas de tribus extrañas.
- (3) Las formas de vida son trascendentales porque son reflexivas o autorreferenciales, esto es, constituyen el requisito para la comprensión de cualquier cosa pero también un requisito para sí mismas. Sólo a partir del conocimiento de nuestra gramática podemos comprender qué es en general comprender una gramática. La confianza en el lenguaje significa aceptar criterios gramaticales y en ese sentido la forma de vida refiere a sí misma.

Dados estos tres sentidos de “trascendental”, para Garver es posible pensar un “trascendental natural” que respete el antiesencialismo del segundo Wittgenstein. En esto, la forma de vida continua siendo, hasta cierto punto, algo misterioso (quizás una prolongación del sentimiento místico del *Tractatus*, añadimos nosotros de que algo *exista*), pero según Garver, el misterio queda reducido. El fundamento del conocimiento, que no está en sí mismo, permanece indeterminado. Es algo que

³⁶⁹ Cfr. Garver, 1994: 59 y ss.

comparten, y en esto puede que Garver tenga algo de razón, los conceptos fundamentales del segundo Wittgenstein: lenguaje, forma de vida, ser vivo. Así lo indica en los *Zettel*: “Der Begriff des Lebewesen hat die gleiche Unbestimmtheit wie der der Sprache.” (Z, 326: 349) [“El concepto de ser vivo tiene la misma indeterminación que la del lenguaje.” (ZE, 326: 63)].

La lectura que hace Haller de la referencia wittgensteiniana a la “gemeinsame menschliche Handlungsweise” concuerda en algunas claves con la de Garver, pero existen diferencias fundamentales en cuanto a la función que la referencia realiza en el conjunto de la obra de Wittgenstein. Con Garver está de acuerdo en que hay que respetar la intención de la obra de presentar una investigación gramatical no en sentido prescriptivo, no como explicación causal sino como pura descripción. Pero atribuir a la investigación gramatical un sentido kantiano le parece poco convincente³⁷⁰. No en vano los juegos de lenguaje son variables, mutables y transitorios. Haller denuncia una cierta tendencia en olvidar la justificación metodológica del concepto “juego de lenguaje”, que está pensado como objeto de comparación y no debe ser confundido con observaciones o hechos de la naturaleza. Ese error es lo que Wittgenstein quiere evitar cuando habla de un cierto “dogmatismo” que reside en el fondo de esta confusión: el de confundir el objeto con una especie de “representación original” de él³⁷¹. En cuanto a la forma de vida, ésta tiene dos rasgos característicos: el ser pura acción y la regularidad. La pirámide de las formas de vida es pensable como una pirámide en cuya base está la forma primitiva: la forma primitiva o la forma más simple es el prototipo³⁷². La

³⁷⁰ Cfr. Haller, 1998: 117.

³⁷¹ Cfr. VB: 469.

³⁷² Cfr. Haller, 1988: 119. Esta reflexión encuentra su apoyo en unas notas de Wittgenstein de 1937 agrupadas bajo el título “Ursache und Wirkung. Intuitives Erfassen”, donde Wittgenstein escribe: “Der Ursprung und die primitive Form des Sprachspiels ist eine Reaktion; erst auf dieser können die komplizierteren Formen wachsen.

Die Sprache – will ich sagen – ist eine Verfeinerung, ›Im Anfang war die Tat‹.

Erst muß ein fester, harter Stein zum Bauen da sein, und die Blöcke werden *unbehauen* auf einander gelegt. *Dann* ist es freilich wichtig, daß er sich behauen läßt, daß er nicht zu hart ist.

Die primitive Form des Sprachspiels ist die Sicherheit, nicht die Unsicherheit. Denn die Unsicherheit könnte nicht zur Tat führen.

Ich will sagen: es ist charakteristisch für unsere Sprache, daß sie auf dem Grund fester Lebensformen, regelmäßigen Tuns, emporwächst.

Ihre Funktion ist *vor allem* durch die Handlung, deren Begleiterin sie ist, bestimmt.

Wir haben eben einen Begriff davon, welcherlei Lebensformen primitive sind, und welche erst aus solchen entspringen konnten. Wir glauben, daß der einfachste Pflug vor dem komplizierteren da war.” (VE: 115) [“El origen y la forma primitiva del juego de lenguaje es una reacción; sólo sobre estos pueden crecer formas más complejas.

El lenguaje – quiero decir – es un refinamiento, ‘En el principio, era la acción’.

inspiración de Wittgenstein habría de buscarse no en Kant sino en Spengler, quien a su vez adapta la morfología de Goethe y su “Urphänomen” como modelo explicativo. La forma común de actuar de los hombres es introducida en el contexto de la obra de Wittgenstein, en un gesto que recuerda a Spengler, como la clave para distinguir entre la figura del mundo y otras figuras del mundo alternativas para un conocimiento histórico de la sucesión diacrónica de figuras del mundo. Es el fondo que trasciende cualquier figura del mundo pero no es una condición trascendental: siempre aprendemos nuevos hechos que enriquecen la comprensión de la forma primitiva³⁷³.

Queda la inquietud de si Wittgenstein no estará abogando por un “perspectivismo relativista” o por un “perspectivismo epistemológico”. Para Haller, su apuesta se llama “fundacionalismo praxeológico”³⁷⁴. Las justificaciones de nuestro conocimiento no son lógicas: los modos de acción, la acción comunicativa es la condición del acuerdo. El fondo de sobre lo que juzgamos qué es verdadero o falso no puede ser él mismo verdadero o falso. La forma de acción común a los hombres es este fondo y no podemos ir más allá. Es este un tema oscuro, reconoce Haller, que asigna una esencia común a todos los hombres, a la que nos referimos cuando queremos hacer comprensible el hecho de que todos somos capaces de llegar a un entendimiento. Podría darnos la impresión que Haller vuelve a Kant, pero esta vez al primado de la razón práctica y no a las condiciones trascendentales del conocimiento. Pero no: es a Aristóteles a quien se insinúa tras su reflexión. No al *zoon logn echon* que podría leerse entre líneas en la interpretación de Garver. Esta naturaleza, de la que Wittgenstein no habla con agrado revela al ser humano como ser social, como un *zoon politikon* en todas las épocas³⁷⁵.

Primero tiene que haber una roca más firme y dura para construir, y los bloques *toscos* se colocan unos encima de otros.

Por ello es simplemente importante, que se deje tallar, que no sea demasiado dura.

La forma primitiva del juego de lenguaje es la seguridad, no la inseguridad. Pues la seguridad nunca podría conducir a la acción.

Quiero decir: es característico para nuestro lenguaje, que éste crezca hacia arriba sobre el fondo de sólidas formas de vida, acciones regulares.

Su función es *ante todo* determinada a través de la acción a la que acompaña.

Tenemos justamente un concepto de qué clase de formas de vida son primitivas y cuáles sólo podrían derivarse de éstas. Creemos que el arado más sencillo estaba ahí antes que el más complejo.”].

³⁷³ Cfr. Haller, 1998: 125.

³⁷⁴ Cfr. Haller, 1998: 123.

³⁷⁵ Cfr. Haller, 1998: 126.

La función de la forma de vida como fundamento de conocimiento y certeza es lo que queda de todas estas reflexiones. Si esta forma de vida es natural o social es más bien una alternativa que representa conformarse con verdades parciales: el animal político es un animal que por su naturaleza vive en sociedad y pertenece a una cultura. O como lo formula Hans-Johann Glock: “La historia natural es la historia de criaturas culturales que usan un lenguaje.”³⁷⁶ Y eso es algo particular y universal al mismo tiempo. Wittgenstein escribe en *Über Gewissheit*: “Damit der Mensch sich irre, muß er schon mit der Menschheit conform urteilen.” (ÜG, 156: 152) [“Para que un hombre se equivoque, ha de juzgar ya de acuerdo con la humanidad.” (SC, 156: 23c)]. Esta es una de las pocas citas donde se menciona a la Humanidad en conjunto. Si la praxis está en la base de todo sistema de referencia, hay que admitir que hay algo así como una estructura prelingüística que sustenta todo el edificio de nuestra cultura. Esta estructura podría ser un conjunto de prácticas que irían de juegos primitivos a progresivos refinamientos y sutilezas: algunos de ellos serían traducibles por su referencia a prácticas primarias, otros no. Como bien observa Katalin Neumer, cuando Wittgenstein remite a la forma de vida humana común como el suelo desde donde dirimir los conflictos o la extrañeza por el comportamiento de otros, éste usa la palabra *deuten* (interpretar)³⁷⁷. Wittgenstein marca así los límites de lo comprensible, lo

³⁷⁶ Cfr. Glock, 2000: 77.

³⁷⁷ Cfr. Neumer, 2000: 338 y ss. Neumer puntualiza que en el contexto de las *Philosophische Untersuchungen* no puede decidirse si Wittgenstein pensaba que hay un resto de inaprehensibilidad de lo otro. Pero ella juzga que esa posibilidad está contenida en el interpretar la conducta del otro y que por lo tanto, el intento puede ser fallido. Otra posibilidad es que incluso teniendo éxito en el intento sólo se ofrezca la perspectiva del *outsider*. Neumer concede que la forma común de actuar de los hombres puede ser el fundamento sobre el que nos asentamos cuando queremos aprender juegos de lenguaje ajenos, aunque es posible que su papel sistemático dentro de la obra de Wittgenstein no tenga la fuerza que le dan algunos intérpretes. Según su lectura, este recurso puede llevar a la separación de lenguaje y acción, lo cual es indicativo de una comprensión malograda si se mantiene por demasiado tiempo, puesto que no es lo *natural* a la comprensión de los juegos de lenguaje. En discusión con Neumer, Joachim Schulte está de acuerdo que sólo la búsqueda de lo común puede propiciar el reconocimiento de lo otro, pero disiente con ella en cuanto esa base esté proporcionada por un tipo de pre-saber o pre-conocimiento (*Vorwissen*) inarticulado lingüísticamente identificado con los hechos sobre los que versa la *Naturgeschichte* (Cfr. Schulte, 2000: 51 y ss). Respecto al término *Naturgeschichte*, éste adolece de una cierta ambigüedad, incluso Wittgenstein parece contradecirse ya que en otro aforismo de las *Philosophische Untersuchungen* dice que él no hace ni historia natural ni ciencia natural (Cfr. PU, II, xii). La contradicción aparente sólo puede resolverse si se asume que Wittgenstein atribuye varios sentidos al término. Traduciendo *Naturgeschichte* como *Naturkunde*, queda que ésta describe cosas tales como animales o plantas. Tampoco está claro que Wittgenstein ofrezca una explicación biológica de formas de conducta específicamente humanas: Schulte señala que su opinión del darwinismo es favorable en tanto que consigue ofrecer una visión sinóptica de hechos conocidos. A juicio de Schulte, Wittgenstein usa a veces el término “*Naturgeschichte*” en el sentido de “biología” o “historia natural”, otras veces como concepto más amplio para subrayar que algunos hechos de la vida son filosóficamente relevantes. Otro tanto se puede decir del uso “*Geschichte*”: que significaría desarrollo e historia alternativamente. La apelación a la naturaleza común, para Schulte, es factible como un horizonte donde los argumentos confrontados pueden presentarse pero, y en esto está de acuerdo con Neumer, no puede garantizar que el conflicto se disuelva:

incomprensible y apunta a una comprensión imperfecta de las costumbres lingüísticas de la comunidad ajena.

Pero esto no funciona en una sola dirección, siendo esta la que va del lenguaje a la praxis, sino que la praxis vuelve al lenguaje en un movimiento en que ambos se retroalimentan. Wittgenstein, al sustituir el atomismo lógico por un holismo semántico y epistemológico, dirá también que sólo quien posee cierto bagaje lingüístico puede operar con nuevas experiencias o juegos (véase el caso del aprendizaje) ya que la interacción con el mundo está mediada lingüísticamente y esa mediación radica no en un sujeto sino en una constitución intersubjetiva de prácticas lingüísticas que son el marco al que a última hora nos remitimos en la cadena de justificaciones. La frontera entre naturaleza y cultura parece diluirse progresivamente: es algo natural ser un ser perteneciente a una cultura; la cultura es la expresión singular de esa naturaleza.

Entender la forma de vida como algo común a la humanidad, haciendo de la humanidad la gran comunidad se puede hacer dos modos: *naturalizando* a Wittgenstein y situando sus investigaciones en el ámbito de las ciencias sociales y la antropología o *trascendentalizándolo*, esto es, haciendo de la forma de vida el trascendental equivalente al sujeto moderno de raíz kantiana y elaborar a partir de aquí una pragmática trascendental con pretensiones universalistas. Habría también una tercera vía que combina estas dos y que se encuentra en el intento de Habermas en sus últimos escritos³⁷⁸, en el que nos detendremos más adelante. Por ahora deberemos examinar las consideraciones sobre creencia y certeza, con la esperanza de poder arrojar más luz sobre estos asuntos. Sin este complemento, la función de la forma de vida no puede apreciarse en toda su extensión y complejidad. Aunque para Wittgenstein este retorno a la forma de vida fuera quizás el retorno a lo más básico y más simple y, por ello, el retorno más urgente.

uno puede darle a alguien buenas razones y “hacer ver al otro” algo que consideramos importante y todavía puede suceder que el otro no se sienta apelado por el motivo que se pone ante sus ojos.

³⁷⁸ Véase Habermas (2002a y 2002b) como ejemplo. También Garver ha apostado por esta vía recientemente, aunque su acento tiende a ser más naturalista. Véase Garver (1994) y (2000).

3. El fundamento práctico de nuestros juicios.

»So, sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?« – Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmungen der Meinungen, sondern der Lebensform. (PU, 241: 356)

[«Dices pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?» - Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésa no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida. (IF, 241: 217)]

Hasta ahora hemos visto cómo la concordancia en la forma de vida garantizaba la normatividad del significado de nuestras palabras y es el material básico sobre el que funcionan y crecen nuestros juegos de lenguaje. Pero Wittgenstein deberá ir más allá puesto que no se trata de garantizar sólo la identidad de nuestras palabras, sino en el establecimiento de técnicas de uso y de reconocimiento de aspectos, variables y texturas abiertas que acompañan a las palabras. El acuerdo *tácito* que supone la pertenencia a una forma de vida no se da sólo en determinadas convenciones lingüísticas o en un conjunto limitado de prácticas comunes. El acuerdo que subyace al lenguaje y que se constituye como fundamento de nuestro pensar, decir y actuar, será, según Wittgenstein, no un acuerdo en las definiciones sino en nuestros *juicios*: “Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. Dies schient die Logik aufzuheben, hebt sie aber nicht auf.” (PU, 242: 356) [“A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que pueda sonar) una concordancia en los juicios. Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace.” (IF, 242: 217-129)]. Y da un paso todavía más allá al afirmar que los juicios son principios de otros juicios: „Ich will sagen: Wir verwenden Urteile als Prinzip(ien) des Urteilens.“ (ÜG, 124: 145) [“Quiero decir: Utilizamos juicios como principios de juicio.” (SC, 124: 18c)].

Con esto se da en *Über Gewissheit* la vuelta de tuerca definitiva que va del lenguaje a la praxis. Los aforismos sobre creencia y certeza, escritos en los últimos meses de vida de Wittgenstein, tienen tal singularidad que muchos autores han hablado aquí de un “tercer Wittgenstein”. No obstante, nosotros trabajaremos con la tesis de que estos textos no hacen más que culminar y radicalizar (también en el sentido de “echar

raíces”) su giro pragmático: la problemática del lenguaje se había desarrollado en su primera época en el umbral privado de la identificación de *mi* lenguaje con *mi* mundo; en el segundo son *nuestras prácticas* las que conforman espontáneamente el contorno de *nuestro* mundo. A nuestro parecer, las reflexiones en torno a la certeza deben circunscribirse a la tarea de esbozar la imagen común del mundo, lo que Wittgenstein llama en algunos lugares *Weltbild*. Empezaremos para ello con una breve contextualización del texto para pasar luego a la discusión de sus párrafos más relevantes.

3.1. Breve referencia del texto.

El conjunto de aforismos conocido con el título genérico *Über Gewissheit* recibió, como muchos de los escritos de Wittgenstein, tal denominación póstumamente. No son tampoco propiamente un *Nachlaß*, su historia es la enésima repetición de lo que ha pasado con otros textos conocidos de Wittgenstein, publicados de esta forma por criterio de sus editores y mecenas literarios. Estas notas se encontraban repartidas en diversos cuadernos que se encontraron en su habitación después de su muerte por Anscombe y von Wright, amigos del filósofo. Las anotaciones se corresponden al último año y medio de su vida, cuando su salud era ya muy frágil. Le habían diagnosticado un cáncer y vivió esta época en casas de amigos hasta el final. Decidió no morir en el hospital sino en casa de su médico, el Dr. Bevan.

En una de estas visitas recaló en casa de su amigo Norman Malcolm, afincado en Ithaca (Estados Unidos), donde a menudo se celebraban reuniones con otros amigos para discutir temas filosóficos. Malcolm reavivó el interés de Wittgenstein por los artículos de Moore “Defence of Common Sense” y “Proof of an external World”. Wittgenstein ya los había leído y estudiado durante su juventud, cuando como estudiante en Cambridge asistía regularmente a las clases de Moore.

Aunque no nos interesa el contenido en detalle de los artículos de Moore, valgan un par de comentarios para introducir lo que constituye el punto de partida de la reflexión de Wittgenstein. En estos textos, Moore argumenta contra el conjunto de

filósofos³⁷⁹ que han negado, basándose en argumentos filosóficos, que se pueda probar la existencia de un mundo externo. En general, podría decirse que el problema con el que se enfrenta Moore es la relación entre el sujeto cognoscente, los otros sujetos y el mundo externo. Wittgenstein comienza su propia reflexión sobre la certeza con un ejemplo de Moore, en uno de los inicios más bellos e impactantes, por su simplicidad en la formulación y al mismo tiempo riqueza de implicaciones, que se han escrito para una obra filosófica: “Wenn du weißt, daß hier eine Hand ist, so geben wir dir alles übrige zu.” (ÜG, 1: 119) [“Si sabes que aquí hay una mano, te concederemos todo lo demás.” (SC, 1: 2c)]³⁸⁰. Como la mayoría de las obras de Wittgenstein que nosotros ahora leemos y estudiamos, *Über Gewissheit* presenta la ineludible dificultad hermenéutica derivada de que el mismo autor nunca dejó dicho en qué forma concebía este tomo, si éste estaba pensado en su forma definitiva para su publicación dando por buenos los pensamientos ahí esbozados, y si ése sería el título bajo el cual él haría caber sus reflexiones. Esta decisión no fue de Wittgenstein, sino de sus albaceas literarios, que vieron en todas sus notas un hilo común. *Über Gewissheit* presenta todavía otra peculiaridad: los pensamientos de Wittgenstein quedan interrumpidos no, como en otras ocasiones, porque perdiera el interés en ellos o la motivación para seguir el camino de la investigación, sino por su muerte. Con el último aforismo se exhala prácticamente el último suspiro de la persona, Ludwig Wittgenstein, en este mundo. Nos queda la duda de qué habría escrito, si su muerte no hubiese sobrevenido de forma tan temprana y repentina. Dicho esto, prosigamos, pues, con la discusión detallada de las consideraciones acerca de la duda, la certeza y la creencia.

³⁷⁹ Aunque en “Defensa del sentido común” no hay referencia explícita a ningún filósofo en concreto, a parte de Berkeley. En “Prueba del mundo exterior”, parte del “escándalo de la filosofía” denunciado por Kant en la *Crítica de la razón pura* (véase Moore, 1972).

³⁸⁰ Es un ejemplo de Moore, que propone análisis de las proposiciones que se propone demostrar que son ciertas en proposiciones más simples: “Para mí es evidente que el que yo sepa que ahora estoy percibiendo una mano humana se deduce de un par de proposiciones más simples aún. Estas proposiciones sólo las puedo formular del modo siguiente: «Estoy percibiendo *esto*» y «Esto es una mano humana.» (Moore, 1972: 80). El mismo ejemplo aparece en los *Zettel* (Cfr. Z, 405: 367).

3.2. Duda y certeza.

Moore empieza su “Defence of Common Sense” listando tipos de proposiciones: (1) proposiciones tan obvias que a primera vista no hace falta ni enunciarlas (por triviales), un conjunto de proposiciones cuya verdad *conozco* con toda certeza; (2) un tipo de proposición o *clase* de proposiciones (entendiendo por “clase” todas aquellas proposiciones que se asemejan a una de las proposiciones de la primera lista)³⁸¹, cuya certeza no es inmediata y depende de su relación con proposiciones triviales. El segundo grupo (2) son proposiciones que infieren juicios acerca de la experiencia interna de otros sujetos: en este grupo habría una serie de filósofos que darían tal inferencia por legítima mientras que otros filósofos no estarían dispuestos a admitir la justificación de tales juicios. La argumentación de Moore consiste en un recurso a la “Visión del mundo del Sentido Común”. Las proposiciones y creencias que forman parte de ella son verdaderas de un modo tal que es absurdo sostener que pueden ser falsas. Pero que no podamos sostener que son falsas no es debido a que tengamos suficientes pruebas para demostrar su verdad, sino a que diríamos que las conocemos con certeza:

Además es obvio que en su mayoría no las conozco *directamente*; es decir, las conozco porque en el pasado he conocido la verdad de otras proposiciones que suministraban apoyo en su favor. Si, por ejemplo, sé que la tierra ha existido muchos años antes de que yo naciese, como es natural sólo lo sé en virtud de otras cosas que lo evidencian. Ciertamente, no sé con exactitud en qué consiste esa evidencia. Con todo, no me parece que haya buenas razones para dudar de este conocimiento. Creo que todos nos encontramos en esa extraña situación consistente en *conocer* muchas cosas que no están totalmente fundadas. Sin embargo, no sabemos *cómo* las conocemos; es decir, no sabemos en qué consiste ese fundamento. Si existe algún «nosotros», y si sabemos que existe, debe ser porque se trata de una de esas cosas. Además, el hecho de que haya un «nosotros», es decir, muchos otros seres humanos con cuerpos que han vivido sobre la tierra, me parece que es algo que sé con certeza. (Moore, 1972: 70)

Para Wittgenstein, lo que parece a todas luces sospechoso es la formulación de una duda tal, tanto como la ocurrencia de alguien que enumera todo aquello que cree saber con certeza³⁸². Por ello escribe Wittgenstein: “Wenn Moore das Gegenteil von jenen Sätzen aussagte, die er für gewiß erklärt, würden wir nicht nur nicht seiner

³⁸¹ Cfr. Moore, 1972: 57 y ss. Estas verdades “triviales” son del tipo “sé que hay un cuerpo humano vivo que es mío”, “ese cuerpo existe con continuidad”, “ese cuerpo no se ha alejado nunca de la superficie terrestre”, “otros sujetos humanos poseen cuerpos humanos como yo el mío”, etc.

³⁸² Con Ayer, pienso que Wittgenstein no tiene interés en negar la verdad o la certeza de las proposiciones que Moore atribuye a la “visión del mundo del sentido común”, sino que el punto que a Wittgenstein le interesa mostrar es que expresar la duda sobre su verdad, en circunstancias normales, sería un sinsentido (Cfr. Ayer, 1974: 227).

Meinung sein, sondern ihn für geistesgestört halten.” (ÜG, 155: 152) [“Si Moore expresara la contrario de aquellas proposiciones que declara ciertas, no sólo no compartiríamos su opinión, sino que lo tomaríamos por loco.” (SC, 155: 23c)]. En primer lugar, nos ocuparemos de la posibilidad de la formulación de una “duda radical” o de una “duda escéptica” (en un sentido que podríamos etiquetar como “cartesiano”). En segundo lugar, y en consonancia con ello, se examinará la idea de que todas nuestras certezas y dudas estén al mismo nivel y que podamos evocarlas y hacerlas presentes a la conciencia según el moderno ideal de *autotransparencia*.

El planteamiento de una duda radical es algo bastante extraño, dirá Wittgenstein, algo que está cercano a la *quimera* y asemeja al que la formula a un *loco* o a un *trastornado*. Este planteamiento sin embargo no surge de forma espontánea sino que tiene que ver con un juego de lenguaje filosófico³⁸³ y presupone, por lo tanto, una distinción entre una actitud “ingenua” ante el mundo, por estar *en* la praxis cotidiana sin distancia, una actitud que podríamos llamar “actitud natural”, y otra actitud que problematiza esta relación y que por contraposición llamaremos “actitud filosófica”. Una buena ilustración de la diferencia entre estas actitudes se encuentra en un divertido ejemplo de *Über Gewissheit*:

Ich sitze mit einem Philosophen im Garten; er sagt zu wiederholten Malen »ich weiß, daß das ein Baum ist«, wobei er auf einen Baum in unsrer Nähe zeigt. Ein Dritter

³⁸³ “Die Frage des Idealisten wäre etwa so: »Mit welchem Recht zweifle ich nicht an der Existenz meiner Hände?« (Und darauf kann die Antwort nicht sein: »Ich weiß, daß sie existieren.«) Wer aber so fragt, der übersieht, daß der Zweifel an einer Existenz nur in einem Sprachspiel wirkt. Daß man also erst fragen müsse: Wie sähe so ein Zweifel aus? Und es nicht so ohne weiteres versteht.” (ÜG, 24: 124) [“La pregunta del idealista podría formularse, más o menos, del siguiente modo: “¿Qué derecho tengo a no dudar de la existencia de mis manos?” (Y la respuesta a ella no puede ser: “Sé que existen”). Pero quien hace tal pregunta se olvida de que la duda sobre la existencia sólo tiene lugar en un juego de lenguaje. En vez de comprenderla sin más, deberíamos preguntarnos antes: ¿cómo sería una duda de semejante tipo?” (SC, 24: 5c)]. Hablamos aquí de un juego de lenguaje filosófico porque Wittgenstein está aludiendo a una diferencia fundamental en el uso de verbos relativos a la certeza y a la creencia por parte de los filósofos: “Das, worauf ich abziele, liegt auch in dem Unterschied zwischen der beiläufigen Feststellung »Ich weiß, daß das ...«, wie sie im gewöhnlichen Leben gebraucht wird, und dieser Äußerung, wenn der Philosoph sie macht.” (ÜG, 406: 199) [“Lo que trato de decir se basa asimismo en la diferencia entre la constatación incidental “Sé que eso es...”, tal como se usa en la vida ordinaria, y esta misma declaración hecha por un filósofo.” (SC, 406: 52c)]. Otra observación interesante acerca del uso de las atribuciones de creencia y certeza se hace en los estudios sobre la filosofía de la psicología: “Man sagt “Ich weiß...”, wo man zweifeln kann, während die Philosophen gerade dort sagen, man wisse etwas, wo es keinen Zweifel gibt und wo daher die Worte “Ich weiß” als Einleitung der Aussage überflüssig sind.” (LSPP, 834: 456) [“Uno dice «Yo sé...» allí donde podría dudar, mientras los filósofos dicen que sabemos algo directamente donde no hay dudas, y, de este modo, donde las palabras «Yo sé» son superfluas como introducción a la afirmación.” (UEFP, 834: 183)].

kommt daher und hört das, und ich sage ihm: »Dieser Mensch ist nicht verrückt: Wir philosophieren nur.« (ÜG, 467: 213)³⁸⁴

[Me siento junto a un filósofo en el jardín; dice repetidamente: ‘Sé que esto es un árbol’ mientras señala un árbol junto a nosotros. Una tercera persona se nos acerca y lo escucha; yo le digo: ‘Este hombre no está trastornado; tan sólo filosofamos’. (SC, 467: 61c)]

Desde una “actitud natural”, es muy difícil llegar a la formulación de preguntas tales como “¿qué puedo saber acerca de los estados de conciencia de las otras mentes?” o “¿existe un mundo externo más allá de mis representaciones mentales?”. No es una carencia el no ser capaz de llegar a tales cuestionamientos sino, de algún modo, lo *normal*. El filósofo, que cree haber conseguido un logro del espíritu humano por ser capaz de hacerse cierto tipo de preguntas, se ha enredado él mismo en un peligroso laberinto. En realidad, lo que padece es una patología filosófica bastante común, que le conduce al *extrañamiento* de lo que es habitual en nuestro comercio con el mundo. El filósofo idealista se ha embarcado en una ruta errática y sin salida, resultante de hacer las preguntas equivocadas y problematizar lo que en el flujo normal de los acontecimientos cotidianos es aproblemático. Wittgenstein ya se había ocupado de estas cuestiones en el *Blue Book*, sirva de ejemplo este extracto sobre la posibilidad de inferir que otra persona pueda tener dolor:

*Can't I believe that someone else has pains? Is it not quite easy to believe this? – Is it an answer to say that things are as they appear to common sense? – Again, needless to say, we don't feel this difficulties in ordinary life. Nor is it true to say that we feel them when we scrutinize our experiences by introspection, or make scientific investigations about them. But somehow, when we look at them in a certain way, our expression is liable to get into tangle. It seems to us as a though we had either the wrong pieces, or not enough of them, to put together our jig-saw puzzle. But they are all there, only all mixed up; and there is a further analogy between the jig-saw puzzle and our case: It's no use trying to apply force in fitting pieces together. All we should do is to look at them *carefully* and arrange them. (BBB: 46)*³⁸⁵

³⁸⁴ Bertrand Russell, en una discusión sobre el concepto de creencia en la teoría pragmatista de la verdad de William James, argumenta de forma parecida. Según Russell, existen gradaciones en las creencias, cosa que el pragmatismo no contempla: “Cuando examinamos nuestras creencias, advertimos que mantenemos creencias diferentes con muy diferentes grados. Algunas –como la de que estoy sentado en una silla, o que $2 + 2 = 4$ - pueden ser objeto de duda por parte de muy pocas personas, salvo que cuenten con una larga práctica filosófica. Estas creencias se mantienen tan firmemente que a los no filósofos que dudan de ellas se les encierra en un asilo de lunáticos.” (Russell, 2003: 153).

³⁸⁵ En otros lugares, Wittgenstein ya había hecho una reflexión análoga: que en la vida ordinaria hay ciertas cuestiones que ni siquiera se plantean y que se originan por un abuso del lenguaje en determinadas situaciones. Por ejemplo, en las *Philosophische Bemerkungen*: “Es ist merkwürdig, daß wir das Gefühl uns entschlüpft, den ständigen Fluß der Erscheinung, im gewöhnlichen Leben nie spüren, sondern erst, wenn wir philosophieren. Das deutet darauf hin, daß es sich hier um einen Gedanken handelt, der uns durch eine falsche Verwendung unserer Sprache suggeriert wird.” (PB, V, 52: 83) [“Es extraño que en la vida

[¿Es que *no puedo* yo creer que alguien más tenga dolores? ¿No resulta bastante fácil creerlo? ¿Vale como respuesta el decir que las cosas son tal como aparecen al sentido común? Tampoco aquí es necesario decir que nosotros no sentimos estas dificultades en la vida ordinaria. Ni es verdad decir que las sentimos cuando examinamos nuestras experiencias por introspección o cuando hacemos investigaciones científicas sobre ellas. Sino más bien que cuando las observamos de un modo determinado, nuestra expresión puede meternos en un lío. Nos parece que o bien tenemos piezas que no son, o tenemos un número de piezas insuficiente para reconstruir nuestro rompecabezas. Pero ahí están todas, sólo revueltas; y todavía hay otra analogía entre el rompecabezas y nuestro caso: no sirve de nada intentar aplicar la fuerza para encajar las piezas. Todo lo que deberíamos hacer es observarlas *cuidadosamente* y ordenarlas. (CAM: 80)]

Wittgenstein parece sugerir que una pregunta como la pregunta por la existencia del mundo o la pregunta por la existencia de las otras mentes no es formulable, ni posible, ni pensable, y que su aparición no depende tanto de una mirada *más* profunda sobre la naturaleza de las cosas como de la *ignorancia* de la naturaleza de la creencia y de la duda. Un mirar más atento pondrá de manifiesto lo siguiente: la duda es posterior a la certeza, duda y certeza se dan sobre el trasfondo de un sistema y constituyen al mismo tiempo un sistema; una duda radical es lógicamente imposible; la duda y la certeza se dan en distintos niveles. Estos son los ejes de la discusión wittgensteiniana en *Über Gewissheit* sobre certeza y creencia.

“Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus.” (ÜG, 115: 144) [“Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza.” (SC, 115: 17c)]. La duda es posterior a la certeza, no sólo en el aspecto temporal sino también lógicamente³⁸⁶. Para poder articular una duda hay que poder haber creído en algo³⁸⁷: la duda sólo tiene sentido en relación con la totalidad del sistema de lo que *sabemos* o *creemos*: “Ja, der Zweifel beruht nur auf dem, was außer Zweifel ist.” (ÜG, 519: 223) [“En efecto, la duda descansa sólo en lo que está fuera de de duda.” (SC, 519: 68c)]. Una “tabula rasa”, como la han deseado algunos filósofos, no es planteable, ni siquiera como ficción. Pues para armar una ficción así no podemos

cotidiana no tengamos la sensación de que los fenómenos se nos escapan, del flujo constante de la apariencia, sino sólo cuando filosofamos. Esto indica que lo que está en cuestión aquí es un pensamiento sugerido por una mala aplicación de nuestro lenguaje.” (OF, V, 52: 73)]. Una anotación muy parecida se encuentra también en la *Philosophische Grammatik* (Cfr. PG, I, IX, 120: 169)]. En las observaciones sobre la filosofía de la psicología Wittgenstein describe el filósofo como aquel que ante una expresión verbal hace un gesto inapropiado (Cfr. BPP1, 706: 135).

³⁸⁶ Cfr. ÜG, 354.

³⁸⁷ Cfr. ÜG, 160.

poner en entredicho los significados de las palabras que nos permiten articular tal ficción.

Wittgenstein recurre otra vez al proceso de aprendizaje para argumentar esta tesis y mostrar que la duda sólo surgen cuando se posee un bagaje suficiente de conocimientos. El aprendizaje, como ya hemos señalado, consiste en un adiestramiento, en el dominio de una técnica. Ningún aprendizaje no puede empezarse desde una posición escéptica: no podemos enseñar a la vez el significado de una expresión lingüística y la duda sobre si el significado de esa expresión es correcto; no podemos explicar la geografía de un continente y al mismo tiempo presentar argumentos en contra de que los ríos o las montañas tengan el nombre que se les otorga, de si el continente está donde debe estar, etc. Por razones pragmáticas, todo aprendizaje ha de basarse en la confianza:

Wem man das Rechnen beibringt, wird dem auch beigebracht, er könne sich auf eine Rechnung des Lehrers verlassen? Aber einmal müßten doch diese Erklärungen ein Ende haben. Wird ihm auch beigebracht, er könne sich auf seine Sinne verlassen – weil man ihm allerdings in manchen Fällen sagt, man könne sich in dem und dem besonderen Fall *nicht* auf sie verlassen? –
Regel und Ausnahme. (ÜG, 34: 126)

[Cuando alguien aprende a calcular, ¿aprende también que se puede confiar en el cálculo que hace el maestro? Sin embargo, estas explicaciones deben tener un fin. ¿También se le enseña que puede confiar en sus sentidos – dado que se le ha dicho que en muchos casos no puede fiarse de ellos? –
Regla y excepción. (SC, 34: 6c)]

Un bello ejemplo aparece en las anotaciones sobre la filosofía de la psicología. Wittgenstein, como en muchos otros casos, trata no de aleccionar sistemáticamente sobre un error filosófico, sino que pretende aclarar confusiones mostrando la paradoja irresoluble a la que conducen convicciones arraigadas en nuestro modo de pensar. Aunque estas reflexiones se encuentran en otro contexto, sirve de ilustración cómo podría imaginarse un proceso de aprendizaje para el idealista o el un realista que tratan de instruir a sus hijos sobre lo que ellos creen que saben con certeza acerca del mundo:

Einer sei ein überzeugter Realist, der Anderer ein überzeugter Idealist und lehrt seine Kinder dementsprechend. In einer so wichtigen Sache wie der Existenz oder Nichtexistenz der äußern Welt wollen sie ihren Kindern nichts Falsches beibringen.

Was wird man sie nun lehren? Auch dies, zu sagen “Es gibt physikalische Gegenstände”, beziehungsweise das Gegenteil?

Wenn Einer an Feen nicht glaubt, so braucht er seine Kinder nicht lehren “Es gibt keine Feen”, sondern er kann es unterlassen, sie das Wort “Fee” zu lehren. Bei welcher Gelegenheit sollen sie sagen “Es gibt ...” oder “Es gibt... nicht”. Nur wenn sie Leute treffen, die entgegengesetzten Glaubens sind. (BPP2, 338: 282)³⁸⁸

[Una persona es un realista convencido, la otra es un idealista convencido, y ambos enseñan a sus hijos en consecuencia. En particular, en lo que se refiere a algo tan importante como la existencia o no existencia del mundo externo, ninguno de ellos quiere enseñar a sus hijos algo erróneo.

¿Qué es entonces, lo que se enseñará a los niños? ¿Se les enseñará también a decir “Existen objetos físicos”, o más bien se les enseñará lo contrario?

Si alguien no cree en hadas, no necesita enseñar a sus hijos “Las hadas no existen”; puede, más bien, omitir la enseñanza de la palabra “hada”. ¿En qué ocasiones tendría que decir “Existen...” o “No existen...”? Exclusivamente en caso de encontrarse con una persona cuya creencia sea precisamente la contraria. (OFP2, 338: 64e)]

Lo que se pone de manifiesto en este ejemplo sobre la educación del hijo del idealista o del materialista es que también al aprendizaje corresponden ciertos juegos de lenguaje, cuyas presuposiciones y reglas se ajustan al fin práctico al que sirven. Un aprendizaje que empezara con la proposición “es dudoso que existan objetos físicos más allá de los contenidos de tu percepción”, fracasaría en sus objetivos. Este tipo de proposiciones sólo pueden hacerse centro de la discusión cuando creencias fundamentales son problematizadas: si no, ni siquiera deben traerse a colación. Como en el caso de las hadas: quién no cree en ellas ni siquiera las mencionará. Con esto no queremos dar la impresión de que Wittgenstein está defendiendo el punto de vista de la filosofía del sentido común³⁸⁹. Uno se sentiría tentado a pensar la posición del realista como la más cercana al sentido común, o como una justificación filosófica de las *verdades* del sentido común. Pero ya en el *Blue Book* Wittgenstein nos previene de esta tentación. Ni siquiera el filósofo del sentido común es lo mismo que el hombre del sentido común, éste último está tan lejos del realismo como del idealismo³⁹⁰. De hecho, puede ser que intentar defender el sentido común con argumentos de los ataques, por ejemplo, del solipsista, no tenga mucho sentido:

There is no common sense answer to a philosophical problem. One can defend common sense against the attacks of philosophers only by solving their puzzles, i. e., by curing them of the temptation to attack common sense; not by restating the views of common sense. A philosopher is not a man out of his senses, a man who doesn't see

³⁸⁸ El mismo ejemplo aparece también en los *Zettel* (Cfr. Z, 413).

³⁸⁹ Para K. T. Fann (1992), hay tres interpretaciones erróneas del “mensaje” de Wittgenstein: Wittgenstein como antimetafísico, como filósofo analítico y como filósofo del sentido común.

³⁹⁰ Cfr. BBB: 48-49.

what everybody sees; nor on the other hand is his disagreement with common sense that of the scientist disagreeing with the coarse views of the man in the street. That is, his disagreement is not founded on a more subtle knowledge of fact. We therefore have to look round for the *source* of his puzzlement. And we find that there is puzzlement and mental discomfort, not only when our curiosity about certain facts is not satisfied or what we can't find a law of nature fitting in with all our experience, but also when a notation dissatisfies us – perhaps because of various associations which it calls up. Our ordinary language, which of all possible notations is the one which pervades all our life, holds our mind rigidly in one position, as it were, and in this position sometimes it feels cramped, having a desire for other positions as well. (BBB: 58-59)

[No hay respuesta de sentido común para un problema filosófico. Solamente se puede defender el sentido común contra los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común. Un filósofo no es un hombre que haya perdido el sentido, una persona que no vea lo que todo el mundo ve; por otra parte, su desacuerdo con el sentido común no es tampoco el del científico, que discrepa de las opiniones ordinarias del hombre de la calle. Es decir, su desacuerdo no está fundado en un conocimiento de hecho más sutil. Por tanto, tenemos que investigar el *origen* de su enredo. Y encontramos que no sólo se produce confusión y disgusto mental cuando no se satisface nuestra curiosidad sobre determinados hechos o cuando no podemos encontrar una ley de la naturaleza que se adapte a toda nuestra experiencia, sino también cuando nos desagrade una notación – quizá a causa de que evoca diversas asociaciones –. Nuestro lenguaje ordinario, que de todas las posibles notaciones es la que impregna toda nuestra vida, mantiene nuestra mente rígidamente en una posición, por así decirlo, y en esta posición la mente se siente a veces entumecida, deseando adoptar otras posiciones. (CAM: 94-95)]

El interés de Wittgenstein, siguiendo a Stanley Cavell, estaría en dar una respuesta al escepticismo pero no en *refutar* el escepticismo³⁹¹, sean cuales sean las formas que éste adopte³⁹². Pues el tipo de criterio que el escéptico está buscando no se le puede suministrar. Cavell describe la conclusión escéptica con los siguientes rasgos fenomenológicos sorprendentes:

el sentido de *descubrimiento* que se expresa en la conclusión de la investigación; el sentido de *conflicto* de este descubrimiento con nuestras “creencias” ordinarias; la *inestabilidad* del descubrimiento, al desaparecer la convicción teórica que inspira bajo la presión (o distracción) de nuestro comercio ordinario con el mundo. (Cavell, 2003: 194).

³⁹¹ Cfr. Cavell, 2003: 89 y ss.

³⁹² Es pensable el solipsismo (la negación de la existencia de una realidad extramental) como una forma particular de escepticismo, aunque éste es un tema más complejo en el que, por ahora, no nos detendremos.

Estos rasgos aparecen en el tratamiento de Wittgenstein del problema del escepticismo, como hemos visto: el asombro³⁹³ por el tipo de conocimiento que está postulando el escéptico, el extrañamiento respecto de las creencias ordinarias y la posibilidad del retorno al punto de vista del hombre común. El ejemplo del filósofo en el jardín es revelador a este respecto de la situación del escéptico. Tres personajes participan de esta situación. El filósofo que expresa el tipo de conocimiento al que acaba de llegar: “sé que esto es un árbol”. Pero su descubrimiento no es el del objeto que se corresponde con la palabra “árbol”, pues esto ya lo sabía. De lo que se asombra el filósofo es de otra cosa: su saber no es el conocer el árbol, sino saber que sabe que lo que está señalando es un árbol. El segundo personaje es el paseante ocasional que contempla el diálogo entre el filósofo y el tercer personaje. Inferimos que se trata del hombre corriente, el no-filósofo, pero tampoco podemos estar seguros de esto. Es la mirada ajena al juego de lenguaje que está teniendo lugar en el jardín, a quien hay que poner en antecedentes, pues la conducta del filósofo llama a la confusión. Se le dice, “tranquilo, este hombre no está loco, sólo *estamos* filosofando”. La explicación de la situación refiere a varias cosas: que la conducta del filósofo, fuera de la filosofía, es extra-ordinaria. Se hace patente que hay una sutura en la experiencia humana entre lo ordinario y lo extra-ordinario, como dice Cavell³⁹⁴, y en lo extra-ordinario caben autómatas, zombis, androides, máquinas. Y nosotros añadimos: quizás también filósofos y lunáticos anden sobre la cuerda floja por encima de la sutura. Pero el caso es que el filósofo no está fuera de la sutura, de otro modo la explicación del tercer personaje no tendría ningún sentido para el no-filósofo. El juego de lenguaje filosófico es una posibilidad contenida en la totalidad de nuestros juegos de lenguaje, aunque esta posibilidad sea marginal. La explicación del tercer personaje, sin embargo, da la impresión de que aquello que dice el filósofo es inteligible en ese contexto marginal y que, en el fondo, la actividad que ambos están llevando a término es algo *inofensivo*. Quedan incógnitas abiertas de cómo sigue la acción descrita en la parábola del filósofo en el jardín. ¿Qué hace el paseante ocasional: sigue su camino como si nada encogiéndose de hombres o se suma a la conversación? ¿Por qué el filósofo no se justifica por sí mismo y deja el trabajo al tercer personaje? ¿Es porque no quiere o porque no siente la necesidad de justificarse ante el hombre corriente? ¿Acaso piensa el

³⁹³ En un borrador de unas lecciones sobre vivencia interna y los datos de los sentidos (entre 1934 y 1936), Wittgenstein escribe que el fenómeno del asombro está estrechamente relacionado con el misterio del solipsismo (Cfr. VE: 87).

³⁹⁴ Cfr. Cavell, 2003: 551.

filósofo que es el no-filósofo el que debe justificarse ante él? Para nosotros, la principal incógnita es la identidad del tercer personaje. El fragmento está escrito en primera persona, por lo tanto podría decirse con bastante alegría: ya, el tercer personaje es Ludwig Wittgenstein. Pero lo que nos provoca curiosidad no es tanto el nombre o la identificación de la personalidad del tercer personaje como su posición. Que sea Ludwig Wittgenstein o no es casi indiferente para extraer la moraleja de la parábola. El tercer personaje, según nuestra lectura, es el que *no* tiene una posición en concreto ni necesidad de adoptar ninguna. El tercer personaje puede moverse con libertad entre los dos extremos. Puede entender tanto la pertinencia de lo que dice el filósofo como la extrañeza del espectador accidental. Y es él quien señala al filósofo el camino de retorno a la cómoda confianza del lenguaje.

Decíamos, a raíz de la “parábola del filósofo en el jardín”, que lo que expresa el filósofo es inteligible, incluso cuando lo que expresa son dudas de tipo radical. El escéptico no presenta errores *en* la argumentación. Desde el punto de vista de la argumentación, el escepticismo no es refutable, de algún modo más oscuro esta idea ya está en el *Tractatus*³⁹⁵. El problema no está en la conclusión ni en los pasos que conducen de las premisas a la conclusión. El problema está en la premisa mayor, y ahí es donde quiere atacar Wittgenstein: nuestra relación con el mundo como totalidad o con los otros en general no es una relación de conocimiento³⁹⁶. Para Cavell, la apelación al lenguaje ordinario no representa un intento de reinstaurar las creencias vulgares o del sentido común, sino una reivindicación del yo humano contra la negación y la negligencia de la filosofía moderna³⁹⁷, cuyo paradigma son las *Meditaciones metafísicas*. Y no debería pasarnos inadvertido que uno de los principales gestos dramatizados de Descartes es que, en la meditación, el filósofo está solo³⁹⁸. En ella, la

³⁹⁵ Cfr. TLP, 5.62. En las lecciones sobre vivencia privada y datos sensoriales dice Wittgenstein que es impensable una filosofía que fuera lo diametralmente opuesto al solipsismo (Cfr. VE: 55).

³⁹⁶ Cfr. Cavell, 2003: 90.

³⁹⁷ Cfr. Cavell, 2003: 224.

³⁹⁸ Cfr. Cavell, 2003: 304. Este gesto es también significativo para Richard J. Bernstein, quien lee en las *Meditaciones* cartesianas un viaje del alma en búsqueda de una fundación del conocimiento o de un punto arquimediano. Ese trayecto se ve amenazado constantemente por las más terroríficas amenazas: la pesadilla del genio maligno, la locura y el caos. La búsqueda del suelo firme del conocimiento es en Descartes una actividad solitaria, monológica (aunque se relate como un diálogo interior), donde el yo puede en la soledad de su estudio descubrir lo infundado de sus opiniones y prejuicios (Cfr. Bernstein, 1983: 115 y ss). Wittgenstein en las *Vermischte Bemerkungen* nos lega un pensamiento que recuerda a esta reflexión, pues en la búsqueda de conocimiento, el entendimiento debe bordear su *alter ego* constantemente: “Wenn wir im Leben von Tod umgeben sind, so auch in der Gesundheit des Verstands vom Wahnsinn.” (VB: 512) [“Si en la vida estamos rodeados por la muerte, así en la salud del

experiencia fundamental es la de contemplar el mundo como un objeto o como un conjunto de objetos y vernos a nosotros mismos *fuera* de este mundo. Es la experiencia de la impotencia total, de la contingencia total del hecho de que las cosas sean como son, de la precariedad y de la arbitrariedad. Wittgenstein, según Cavell, compartiría este conocimiento de la profundidad de la contingencia, pero su mérito está en “describirla mejor, en vivir mejor con sus pormenores. Me gustaría decir: en eliminar su teatralidad.” (Cavell, 2003: 323). La apelación al lenguaje ordinario es la estrategia que Wittgenstein esgrime contra el rechazo de lo humano, el impulso que está en el fondo de la actitud filosófica escéptica. Lo que hay que hacer es desvelar los mecanismos de este impulso que nos lleva a colocarnos fuera de los juegos de lenguaje para poder así devolver al animal humano al lenguaje y a la filosofía. Pero no por ello desestima o subestima Wittgenstein ese impulso: quizás no haya nada más humano que el rechazo de lo humano³⁹⁹.

Volvamos a los experimentos pedagógicos del realista y del idealista. La intención de Wittgenstein no es ridiculizar al idealista o al realista a partir de la construcción de un experimento pedagógico que pusiera en evidencia lo absurdo de sus creencias sobre el mundo. Más bien, se trata de llamar la atención sobre el papel fundamental, *fundacional*, de la confianza como base del lenguaje. Esto no se refiere sólo a la imposibilidad de partir de una posición escéptica, sino también a algo más profundo, a una confianza a nivel pragmático: “Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt. (Ich habe nicht gesagt, »auf etwas verlassen kann«.)” (ÜG, 509: 221) [“Lo que en realidad quiero decir es que un juego de lenguaje sólo es posible si se confía en algo (no he dicho “si se puede confiar en algo”).” (SC, 509: 66c)]. Algunas de nuestras certezas no *son* ni *pueden ser* sometidas a examen: forma parte de nuestro quehacer normal el confiar en que no nos equivocamos en todos nuestros cálculos⁴⁰⁰, que existe el objeto al que me refiero con tal

entendimiento por la locura.” (CV: 95)]. En *Philosophical Passages*, Cavell dirá que su asociación wittgensteiniana entre escepticismo y locura tiene que ver más con la idea de transgresión (Cfr. Cavell, 1995: 174). Pero bien pudiera ser que haya una distinción entre tipos de transgresión en Wittgenstein, así como el usa a veces el término “locura” con distintos propósitos. Por ejemplo, en esta otra observación se apunta a cierta osadía transgresora necesaria: “Nur wenn man noch viel verrückter denkt, als die Philosophen, kann man ihre Probleme lösen.” (VB: 557) [“Sólo cuando se piensa mucho más locamente que los filósofos se pueden resolver sus problemas.” (CV: 139)].

³⁹⁹ Cfr. Cavell, 2003: 288-289.

⁴⁰⁰ “Ist also die *Hypothese* möglich, daß es alle Dinge in unserer Umgebung nicht gibt? Wäre sie nicht wie die, daß wir uns in allen Rechnungen verrechnet haben?” (ÜG, 55: 131) [“Así pues, ¿es posible la

nombre⁴⁰¹, que los demás tienen estados mentales análogos a los míos, que la Tierra existía antes de mi nacimiento⁴⁰², etc. En la praxis adoptamos ciertos compromisos *tácitos* con tesis que al filósofo le pueden parecer objeto de revisión. Sin embargo, nuestra vida debe descansar sobre algún tipo de fundamento:

Wenn ich sage »*Wir nehmen an*, daß die Erde schon viele Jahre existiert habe« (oder dergl.), so klingt es freilich sonderbar, daß wir so etwas *annehmen* sollten. Aber im ganzen System unsrer Sprachspiele gehört es zum Fundament. Die Annahme, kann man sagen, bildet die Grundlage des Handelns und also natürlich auch des Denkens. (ÜG, 411: 200)

[Cuando digo “*Supongamos* que la Tierra existe desde hace muchos años” (o algo por el estilo), suena muy extraño que se haya de *suponer* tal cosa. Pero dentro del sistema total de nuestros juegos de lenguaje forma parte de los fundamentos. Podemos decir que el supuesto constituye el fundamento de la acción y, por tanto, también del pensamiento. (SC, 411: 52c)]

Con muchas proposiciones de este tipo, dice Wittgenstein, nos damos “por satisfechos”⁴⁰³. Por supuesto deben existir criterios para que podamos discriminar qué creencias son válidas y cuáles son erróneas, pero los mecanismos de justificación se dan siempre en el seno de un sistema, nunca podemos tirar de una de ellas sin que esto afecte a las demás ni pretender examinar la creencia como aquel que experimenta con fuerzas haciendo abstracción del efecto del rozamiento de los materiales en el cómputo

hipótesis de que no existe ninguna de las cosas que nos rodean? ¿No sería como si nos hubiéramos equivocado en todos nuestros cálculos?” (SC, 55: 9c)].

⁴⁰¹ “Sich in der Muttersprache über die Bezeichnung gewisser Dinge nicht irren können ist einfach der gewöhnliche Fall.” (ÜG, 630: 251) [“No poderse equivocar en la lengua materna respecto de la manera en que se denominan ciertas cosas es, simplemente, lo normal.” (SC, 630: 83c)].

⁴⁰² Este es un ejemplo de Moore, escrito con mucha gracia, cuando quiere explicitar qué tipos de proposiciones nos parecen trivialidades que podríamos considerar que ni vale la pena enumerarlas: “En el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es *mío*. Este cuerpo ha nacido en una época pasada y desde entonces ha existido con continuidad, aunque no sin cambios subyacentes. Por ejemplo, al nacer (y algún tiempo después) era mucho más pequeño de lo que es ahora. Además, desde su nacimiento ha estado o en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra. Por otra parte, tras su nacimiento ha habido en todo momento muchas otras cosas con una forma y un tamaño en tres dimensiones (en el sentido familiar que tiene esto), con las que ha mantenido *diversas relaciones de distancia* (en el mismo sentido en que mi cuerpo está ahora a cierta distancia de esa chimenea y de esa librería y, además, a mayor distancia de la librería que de la chimenea). También, muy a menudo y a todos los efectos, ha habido muchas otras cosas de este tipo con las que estuvo *en contacto* (del mismo modo que ahora está en contacto con la pluma que sostengo en la mano derecha y con algunas de las ropas que visto). Desde su nacimiento, muchos otros cuerpos humanos han contado entre las cosas que componían su medio en este sentido; es decir, han estado en contacto con él o a *cierta distancia* mayor o menor. Al igual que él, estos cuerpos humanos (a) han nacido en algún momento (b), han continuado existiendo algún tiempo después del nacimiento (c), tras su nacimiento, han estado en todo momento en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra. Muchos de esos cuerpos ya han muerto, dejando así de existir. Pero también existía la tierra años antes de que mi cuerpo naciese.” (Moore, 1972: 58).

⁴⁰³ “*Mein Leben* besteht darin, daß ich mich mit manchem zufrieden gebe.” (ÜG, 344: 187) [“*Mi vida* se basa en darme por satisfecho con muchas cosas.” (SC, 344: 44c)].

de la velocidad final. La justificación de los argumentos requiere tener presentes todos los elementos y situar cada parte del sistema en su “elemento vital”:

Alle Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräftigen einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems. Und zwar ist dies System nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unsrer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen. Das System ist nicht so sehr der Ausgangspunkt, als das Lebenselement der Argumente. (ÜG, 105: 141)

[Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis ya tiene lugar en el seno de un sistema. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación. El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos. (SC, 105: 16c)]

Wittgenstein amplía el holismo semántico a un holismo de tipo epistemológico, ya que nuestras creencias forman una red compleja, creándose relaciones de dependencia recíproca entre ellas: “Unser Wissen bildet ein großes System. Und nur in diesem System hat das Einzelne den Wert, den wir ihm beilegen.” (ÜG, 410: 200) [“Nuestro saber forma un enorme sistema. Y sólo dentro de este sistema tiene lo particular el valor que le otorgamos.” (SC, 411: 52c)]. Esto se muestra en el hecho de que tampoco en el aprendizaje o asimilación de una proposición se pueda operar con una proposición aislada, sino que hay que ponerla en relación con otras:

Wenn wir anfangen, etwas zu *glauben*, so nicht einen einzelnen Satz, sondern ein ganzes System. (Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf.)

Nicht einzelne Axiome leuchten mir ein, sondern ein System, worin sich Folgen und Prämissen *gegenseitig* stützen. (ÜG, 141-142: 149)

[Cuando empezamos a *creer* algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones. (Se hace la luz poco a poco sobre el conjunto.)

No son los axiomas aislados los que nos parecen evidentes, sino todo un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen *recíprocamente*.” (SC, 141-142: 21c)]

Y así como las creencias o aquello que creemos saber *con certeza* constituye un sistema, también las dudas forman parte de una estructura en red: “(Meine) Zweifel

bilden ein System.” (ÜG, 126: 146)⁴⁰⁴ [“Mis dudas constituyen un sistema” (SC, 126, 19c)]

Hay que observar, además, que nuestras creencias no son accesibles ni transparentes a la conciencia. De hecho, quizás lo que desempeña precisamente el papel determinante en una argumentación está más al fondo y opera sin que podamos dar cuenta de ello: como dice Wittgenstein, algunas de nuestros convencimientos o convicciones (*Überzeugungen*) están ya “ancladas” en todas nuestras preguntas y respuestas⁴⁰⁵. Para explicar por qué esto es así, deberemos ahondar en la distinción wittgensteiniana entre *regla* y *proposición empírica* en *Über Gewissheit*.

3.3. Regla y proposición empírica.

Sobre el concepto de regla hemos hablado ya largamente en estos dos capítulos, aunque hay que avisar que Wittgenstein utiliza muchos términos dándoles distintos sentidos y que estos no vienen acompañados de una definición sistemática, sino que hay que deducir a partir de un concienzudo trabajo hermenéutico el uso específico de cada concepto a partir del contexto donde se sitúa la reflexión. Aquí no nos referimos al carácter normativo del significado, sino que nos situamos en un nivel epistemológico. Entenderemos aquí “regla” como aquella proposición que pertenece al sistema de creencias y que hace las veces de “filtro” para incorporar otras proposiciones o rechazarlas. La proposición que forma parte del sistema queda al margen de toda duda: ella misma es condición para la articulación de cualquier duda, por ser el fondo sobre el cual una duda puede ser articulada. Tomemos un ejemplo de qué tiene Wittgenstein en la cabeza cuando piensa en proposiciones de este tipo a partir de una serie de párrafos de *Über Gewißheit*:

⁴⁰⁴ En la traducción castellana no se ha reproducido la tipografía del original, donde el “meine” está escrito entre paréntesis. Podría ser que como las notas sobre la certeza fueron escritas por Wittgenstein sin tener ocasión posterior de revisarlas, él no estuviera muy convencido de si la formulación era la más adecuada. El “meine” (“mis” respectivamente) en este párrafo alude a una distinción que hace Wittgenstein entre un carácter objetivo y un carácter subjetivo en lo que concierne a las certezas y las dudas. Cómo esto no afecta a su sistematicidad, es decir, que certezas y dudas estén interrelacionadas y no aisladas, no hemos desarrollado esta distinción para aligerar la exposición.

⁴⁰⁵ Cfr. ÜG, 103.

Mit derselben Gewißheit, mit der wir *irgendeinen* mathematischen Satz glauben, wissen wir auch, wie die Buchstaben »A« und »B« auszusprechen sind, wie die Farbe des menschlichen Bluts heißt, daß andre Menschen Blut haben und es »Blut« nennen. D.h. die *Fragen*, die wir stellen, und unsre *Zweifel* beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.

D.H. es gehört zur Logik unsrer wissenschaftlichen Untersuchungen, daß Gewisses *in der Tat* nicht angezweifelt wird. (ÜG, 340-342: 186)

[Con la misma certeza con la que creemos *cualquier* proposición matemática, sabemos también cómo se pronuncian las letras “A” y “B”, cómo se denomina el color de la sangre humana, y que los demás tienen sangre y que la llamamos “sangre”.

Es decir, las *preguntas* que hacemos y nuestras *dudas*, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son – por decirlo de algún modo – los ejes sobre los que giran aquéllas.

Es decir, el que *en la práctica* no se pongan en duda ciertas cosas pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas. (SC, 340-342: 42c-44c)]

Por “reglas” no se entenderán, por tanto, solamente las reglas de la lógica sino también otras proposiciones que corresponden a una cierta “descripción del mundo”. Por “proposición empírica” entenderemos cualquier enunciado sobre hechos, sobre el cual sea posible argumentar acerca de su verdad o su falsedad; un enunciado que puede ser confirmado o refutado. Para Wittgenstein, es claro que no todas las argumentaciones se dan en el mismo nivel ni tienen las mismas implicaciones: “Nicht alle Korrekturen unsrer Ansichten stehen auf der gleichen Stufe.” (ÜG, 300: 178) [“No todas las correcciones de nuestras opiniones están al mismo nivel.” (SC, 300: 38c)]. Del mismo modo, hay momentos en que la duda es razonable, otros en el que la duda es irracional y otros en el que la duda es lógicamente imposible⁴⁰⁶. Lo que decide la pertinencia de la duda es el tipo de juicio sobre el cual se formula la duda..

Wittgenstein elabora una crítica de nuestra arraigada concepción de que las proposiciones empíricas puedan ser confrontadas directamente con la realidad *desnuda*, como quien compara una hipótesis con la experiencia a partir de un experimento que confirma o refuta la hipótesis. En cualquier procedimiento de justificación, incluso cuando se trate de una hipótesis científica, entran en juego reglas, criterios y otras creencias: el sistema entero se pone a funcionar.

⁴⁰⁶ Cfr. ÜG, 404.

Daß unsre Erfahrungsaussagen nicht alle gleichen Status haben, ist klar, da man so einen Satz festlegen und ihn vom Erfahrungssatz zu einer Norm der Beschreibung machen kann.

Denk an chemische Untersuchungen. Lavoisier macht Experimente mit Stoffen in seinem Laboratorium und schließt nun, daß bei der Verbrennung dies und jenes geschehe. Er sagt nicht, daß es ja einmal anders zugehen könne. Er ergreift ein bestimmtes Weltbild ja, er hat es natürlich nicht erfunden, sondern als Kind gelernt. Ich sage Weltbild und nicht Hypothese, weil es die selbstverständliche Grundlage seiner Forschung ist und als solche auch nicht ausgesprochen wird. (ÜG, 167: 154)

[Es evidente que nuestras afirmaciones empíricas no son todas del mismo tipo, dado que es posible aislar una proposición así y transformarla, de proposición empírica, en norma de descripción.

Pensemos en las investigaciones químicas. Lavoisier realiza experimentos con sustancias en su laboratorio y concluye de ellas cuando hay una combustión sucede tal y tal cosa. No dice que en otra ocasión podría suceder de otra manera. Recurre a una imagen del mundo determinada, por supuesto, no se la ha inventado sino que la aprendió de niño. Hablo de una imagen del mundo y no de una hipótesis porque es el fundamento evidente de su investigación y, como tal, ni siquiera se menciona. (SC, 167: 24c)]

En el laboratorio, Lavoisier no se cuestiona acerca de determinadas cosas: éstas están al margen de la investigación y la sustentan. Un experimento científico no podría tener nunca lugar si no aceptáramos *tácitamente* con anterioridad, por ejemplo, el “principio de continuidad de la naturaleza”⁴⁰⁷. En los márgenes de la investigación quedan aquellas proposiciones que forman parte de nuestra imagen del mundo y que están enraizadas en cualquier empresa que nos proponemos. Del mismo modo, la totalidad del sistema no puede hacerse visible de una vez, ni tampoco puede ser objeto de revisión en su totalidad sin que esto constituyera una quiebra de proporciones inimaginables, como el ejemplo terrorífico de Wittgenstein de que nos hubiéramos equivocado en todos nuestros cálculos hasta el día presente. De lo que se trata aquí es de ver que aquello que nos sirve de referencia no puede ser al mismo tiempo cuestionado, puesto que para ello haría falta una referencia ulterior y así indefinidamente. El núcleo duro de este sistema lo forman las proposiciones que orientan la investigación: “Es kann z.B. sein, daß *unser ganzes Forschen* so eingestellt ist, daß dadurch gewisse Sätze, wenn sie je ausgesprochen werden, abseits allen Zweifels stehen. Sie liegen abseits von der Straße, auf der sich das Forschen bewegt.” (ÜG, 88: 137) [“Puede suceder, por ejemplo, que *toda nuestra investigación* se establezca de tal modo que ciertas proposiciones, una vez formuladas, queden al margen de la duda. Permanecen en los márgenes del camino que recorre la investigación.” (SC, 88: 13c)]. Siguiendo la

⁴⁰⁷ Cfr. Malcolm, 1986: 322.

estrategia de Moore, siempre podemos analizar las proposiciones con las que expresamos nuestras creencias hasta llegar a proposiciones más simples que son aceptables por sí mismas y que sirven de apoyo de las proposiciones de las que tratamos de probar su verdad. Estas proposiciones pueden ser verdades dado su carácter de evidencia, por su contenido, o por la condiciones en qué estas son expresadas⁴⁰⁸. Pero este proceso hasta dar con las proposiciones más simples y más evidentes esto no puede hacerse hasta el infinito: el regreso hacia lo más *básico* debe tener un final.

El sistema de referencia juega aquí un papel análogo a la forma lógica en el *Tractatus*: lo que posibilita la representación no puede ser a su vez representado, sólo puede ser *mostrado* en la representación misma. De un modo análogo, aquellas proposiciones que sirven de fundamento y sobre la base de las cuales se articula la duda no pueden ser puestas ellas mismas en duda. Nuestra conducta revela aquello que damos por hecho sin necesidad de que sea expresamente formulado en proposiciones. Aquí no se trata de las proposiciones de la lógica como las entendía en su primera filosofía, puesto que las reglas de la justificación han perdido ya esos rasgos bien definidos, delimitados e inamovibles. Son *necesarios* y *anteriores* a la articulación de cualquier experiencia, pero no son en el mismo sentido *a priori* que las estructuras transcendentales de conocimiento: en primer lugar, porque algunas tendrán la forma de proposiciones relativas a la experiencia; en segundo lugar, porque su necesidad no está contenida en ellas mismas, como en el caso de las proposiciones “analíticas”.

Lo que el ejemplo de Lavoisier trae también a colación, sorprendentemente aquí, es que incluso esta distinción entre regla y proposición empírica no tiene límites bien definidos: el principio de continuidad de la naturaleza no es lo mismo que una norma lógica, pero tiene una función sustentadora en la comprobación de la hipótesis científica casi tan importante como las reglas de la lógica. Wittgenstein ya sostenía en los trabajos de la filosofía de la matemática que las reglas de la conclusión lógica pertenecen al juego de lenguaje⁴⁰⁹. Pero en la investigación sobre la certeza no se ocupa de la naturaleza de la lógica y las reglas que le interesan no son las de la lógica formal. Aquí usa Wittgenstein el término “regla” en un sentido más laxo. Las reglas señalan los límites de la argumentación: ahí donde hay que parar porque no procede ir más allá. Las

⁴⁰⁸ Cfr. Ayer, 1974: 228.

⁴⁰⁹ Cfr. BFM, VIII, 74: 437.

reglas no son del todo inefables pero de algún modo tampoco son articuladas ni articulables. Si las expresáramos en palabras tomarían la forma de *juicios*. Con Katalin Neumer, podemos decir que estos son juicios que: (1) funcionan como reglas; (2) sólo con carácter de excepción *pueden* ser expresados lingüísticamente; (3) están fuera de la temporalidad⁴¹⁰. Siguiendo con el ejemplo del principio de continuidad de la naturaleza que subyace a la investigación científica de Lavoisier puede verse que en alguna medida cumple estas características. Funciona como una regla: nos atendemos a este principio cuando realizamos experimentos científicos como el de la combustión. Más bien diríamos que no es el principio de continuidad de la naturaleza el que ha de confirmarse en el experimento, sino una proposición acerca de los componentes químicos ha de ser probada y esa proposición de la química no puede ser probada sino se asume primero el principio de continuidad de la naturaleza. En segundo lugar: no es articulado lingüísticamente pero es susceptible ocasionalmente de ser articulado. Cuando Lavoisier escribe para sí el experimento no lo incluye como una de las variables. Lavoisier no escribe en su protocolo de laboratorio: “Calentando los materiales A + BC hasta llegar a una temperatura de X°C, obtendremos AC+B, syss la naturaleza se comporta de forma idéntica reproducidas las mismas condiciones”. Esa última variable ni se contempla como parte integrante del experimento aunque esté ahí y en un caso dado, Lavoisier podría decir: “en todos mis experimentos sobre la combustión he asumido que la naturaleza se comporta de forma idéntica reproducidas las mismas condiciones.” En tercer lugar, el principio de continuidad de la naturaleza es tal que tiene la apariencia de una verdad *eterna*. Expresado negativamente: ¿qué tipo de experimento es imaginable que contradiga ese principio? Si una hipótesis es una ley de construcción de expectativas⁴¹¹, ¿qué aspecto tendría un resultado de ese experimento que frustrara nuestras expectativas? Con esto introducimos otra apreciación fundamental de Wittgenstein: las reglas tienen la apariencia, a menudo, de ser proposiciones sobre el mundo empírico. En efecto, la proposición “la naturaleza se comporta de forma idéntica reproducidas las mismas condiciones” tiene la apariencia de ser una proposición inferida por nuestra experiencia con la naturaleza. Pero al mismo tiempo resulta bastante evidente que es una proposición de tipo diferente cuya verdad no puede ser el resultado de una inducción o como una relación de causa-efecto. Es una proposición en

⁴¹⁰ Cfr. Neumer, 2000: 348-349. El último de los rasgos de Neumer, la atemporalidad, lo voy a desarrollar por mi cuenta, tomándolo en un sentido más vago pero, a mi juicio, igualmente efectivo.

⁴¹¹ Cfr. PB, 228.

la que debemos haber creído desde siempre, desde que al hombre se le ocurrió hacer toda clase de experimentos con compuestos químicos, con proyectiles, con imanes o con cristales. Debería postularse una gradación entre proposiciones del tipo del principio de continuidad de la naturaleza y proposiciones del tipo de las leyes de refracción óptica. Con esto se está proponiendo que algunas de las proposiciones que sirven de eje en el sistema de referencia tienen una forma similar a la de las proposiciones empíricas⁴¹², sin embargo, su posibilidad de corrección está a otro nivel ya que sirven para enjuiciar otras proposiciones sobre hechos: “Die *Wahrheit* gewisser Erfahrungssätze gehört zu unserm Bezugssystem” (ÜG, 83: 136) [“La *verdad* de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia.” (SC, 83: 12c)]⁴¹³. Si existe una gradación entre proposiciones con apariencia de proposiciones empíricas que hacen las veces de reglas y las proposiciones empíricas cuya verdad sólo es susceptible de ser probada con referencia a las primeras, da la impresión que Wittgenstein estaba pensando en un sistema de referencia cuya estructura es más o menos compacta pero no del todo homogénea: “Aber müßte man dann nicht sagen, daß es keine scharfe Grenze gibt zwischen Sätzen der Logik und Erfahrungssätzen? Die Unschärfe ist eben die der Grenze zwischen *Regel* und Erfahrungssatz.” (ÜG, 319: 182) [“¿Pero no debería decirse que no hay un límite claro entre proposiciones lógicas y empíricas? La ausencia de claridad se da, precisamente, en los límites entre regla y proposición empírica.” (SC, 319: 41c)]. Entonces, existe algo así como un trasvase entre proposiciones empíricas y reglas, por el cual las reglas puedan perder su inmunidad ante la duda y viceversa⁴¹⁴.

Existe la posibilidad pues, de que nuestras creencias y juicios cambien con el tiempo y para ello se requiere también alguna especie de criterio. Pero este criterio tampoco es el resultado de la decisión de un individuo aislado confrontado con la necesidad racional de encontrar fundamentos últimos e irrevocables para la certeza, sino que encuentra su suelo en la praxis común de los que comparten una forma de vida. Al respecto escribió Wittgenstein: “Vergiß diese transzendente Sicherheit, die mit deinem Begriff des Geistes zusammenhängt.” (ÜG, 47: 129) [“Olvida la seguridad trascendental

⁴¹² Cfr. ÜG, 401 y 402.

⁴¹³ Suponemos que Wittgenstein escribe *verdad* en itálica con la intención de recalcar que se trata de una verdad no probada por la evidencia ni deducida lógicamente sino que el hecho que separamos que son verdad refiere a otro tipo de seguridad no basado en demostraciones.

⁴¹⁴ En estudios anteriores sobre la filosofía de las matemáticas o sobre los colores, Wittgenstein ya hablaba de un trasvase entre reglas y proposiciones empíricas. Véase BGM, VII, 74 y BF, 19.

que está ligada a tu idea de espíritu” (SC, 47: 8c)]. Los juicios que conforman el edificio de nuestras creencias son tales que pueden ser vividos subjetivamente como algo cierto y de lo que es imposible dudar bajo ninguna circunstancia: sin embargo la fuente de esta seguridad no se debe a mi examen solitario sino a un acuerdo sustentador en el que vivo. La seguridad con la que me aferro a mi imagen del mundo depende en cada circunstancia del juego de lenguaje⁴¹⁵ y juego de lenguaje y forma de vida son inseparables.

Llega un punto en que la justificación tiene un límite⁴¹⁶ y este límite no es argumentativo sino *práctico*. Y sea quizás esto lo que al filósofo le cuesta aceptar: “Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen.” (ÜG, 166: 154)⁴¹⁷ [“Lo difícil es percibir la falta de fundamentos de nuestra creencia.” (SC, 166: 24c)]. En este punto hay que abandonar las ansias de obtener una explicación para describir lo que ya está dado, ahí, aunque su análisis no pueda basarse en razones y deba pasar de la explicación a la descripción⁴¹⁸:

Du muß bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvohersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es steht da – wie unser Leben. (ÜG, 559: 232)

[Has de tener presente que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: no está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está allí – como nuestra vida. (SC, 559: 73c)]

En el fondo, y para volver a esa imagen moderna del conocimiento y la certeza, lo que permanece no es una proposición incontrovertible sino una *manera de actuar*:

»Ein Erfahrungssatz läßt sich *prüfen*« (sagen wir). Aber wie? und wodurch?

Was *gilt* als seine Prüfung? – »Aber ist dies eine ausreichende Prüfung?« Und wenn ja, muß sie nicht in der Logik als solche erkannt werden? – Als ob die Begründung nicht einmal zu Ende käme. Aber das Ende ist nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise.” (ÜG, 198-110: 143)

⁴¹⁵ Cfr. PU, II, xi y LSPP, 892.

⁴¹⁶ Cfr. ÜG, 192 y PU, 485. Véase también BPP2, 404.

⁴¹⁷ Para Norman Malcolm, una de las tesis centrales de la investigación wittgensteiniana sobre la creencia y la certeza es “the groundless of belief”, esto es, la falta de fundamentos (racionales) de las creencias básicas, véase Malcolm (1986). Que su base última no sea la razón no significa que no sean razonables. Su fundamento es la acción. Malcolm se ocupa además de mostrar como la religión y en particular la creencia religiosa son formas de vida que caen dentro de esta categoría, discusión de la que no nos ocuparemos aquí.

⁴¹⁸ Cfr. ÜG, 189.

[“Una proposición empírica puede ser *probada*” (decimos). Pero, ¿cómo? Y, ¿por qué medios?

¿Qué *sirve* de prueba de ella? – “Pero, ¿es ésta una prueba suficiente? Y si lo es, ¿no debe ser reconocida como tal por la lógica?” – Como si la fundamentación no llegara nunca a un término. Y el término no es una presuposición sin fundamentos sino una manera de actuar sin fundamentos.” (SC, 109-110: 17c)]

3. 4. Imagen del mundo y dinámica de los juegos de lenguaje.

Hemos expuesto en el apartado anterior que existen algunas proposiciones con la forma de proposiciones sobre la experiencia (*Erfahrungssätze*) que forman el núcleo “duro” del sistema de referencia y que el conjunto de tales proposiciones podría constituir una suerte de “descripción del mundo”. El sistema de referencia es nombrado por Wittgenstein en algunos de los pasajes centrales como “imagen del mundo” (*Weltbild*): “Ich habe ein Weltbild. Ist es wahr oder falsch? Es ist vor allem das Substrat alles meines Forschens und Behauptens. Die Sätze, die es beschreiben, unterliegen nicht alle gleichermaßen der Prüfung.” (ÜG, 162: 153) [“Tengo una imagen del mundo. ¿Es verdadera o falsa? Ante todo, es el sustrato de todas mis investigaciones y afirmaciones. Las proposiciones que la describen no están todas sometidas del mismo modo a la comprobación.” (SC, 162: 23c-24c)].

En otras ocasiones Wittgenstein se referirá a las proposiciones que componen la “imagen del mundo” también como “mitología” (*Mythologie*). A esta imagen podrían pertenecer proposiciones tales como: “la tierra existía antes de mi nacimiento”⁴¹⁹; “ningún hombre se ha alejado nunca de la superficie terrestre”⁴²⁰; “esto de aquí es mi mano”; “me llamo L.W.”; “no puedo haberme equivocado en todos mis cálculos hasta ahora”; “el profesor/el libro de física no me engaña”; “conozco el significado de las palabras de mi lengua materna”. Resumiendo lo dicho hasta ahora: estas proposiciones

⁴¹⁹ Cfr. ÜG, 411.

⁴²⁰ “Alles was ich gesehen oder gehört habe, macht mich der Überzeugung, daß kein Mensch sich je weit von der Erde entfernt hat. Nichts spricht in meinem Weltbild für das Gegenteil.” (ÜG, 93: 139). [“Todo lo que he visto u oído me confirma que nunca persona alguna se ha alejado mucho de la Tierra. En mi imagen del mundo, nada habla a favor de lo contrario.” (SC, 93: 14c-15c)]. Nótese que el ejemplo de Wittgenstein es de principios de los años cincuenta, todavía una década antes de la primera expedición a la Luna. Este puede ser también un buen ejemplo para ver cómo algunas de nuestras creencias pueden corregirse a sí mismas o modificarse a partir de nuevas experiencias. Ese ejemplo prueba, para Ayer, que el sistema de referencia no es en su totalidad “sacrosanto”, que la ciencia todavía nos puede deparar sorpresas (Cfr. Ayer, 1974: 236).

quedan al margen de la duda y son el eje de la investigación de manera que operan en cualquier proceso de justificación de otras proposiciones, son el fundamento sobre el cual se asienta el pensamiento y la acción, no se pueden hacer accesibles a la conciencia como totalidad y de una sola vez. Pues la imagen del mundo no es una hipótesis científica y por lo tanto su *verdad* no depende de los mismos mecanismos ni procedimientos de justificación que valen para las hipótesis científicas: “Ich sage Weltbild und nicht Hypothese, weil es die selbstverständliche Grundlage seiner Forschung ist und als solche auch nicht ausgesprochen wird.” (ÜG, 167: 154) [“Hablo de una imagen del mundo y no de una hipótesis porque es el fundamento evidente de su investigación y, como tal, ni siquiera se menciona.” (SC, 167: 25c)]. Wittgenstein parece estar afirmando que la imagen del mundo no coincide enteramente con la imagen *científica* del mundo: las proposiciones que componen la primera son proposiciones sobre el mundo, pero no de la especie que se deja confirmar o refutar como las proposiciones de la ciencia. Si nos quedáramos con esta caracterización, el conjunto de proposiciones que forman parte de la imagen del mundo tendrían el aspecto de ser un cuerpo, solidificado, rocoso, y a la vez inaccesible a un examen crítico. Pero esto no es del todo así. A ello cabe añadir dos aspectos más: las dimensiones *práctica* y *dinámica* de la imagen del mundo.

En lo que atañe a su carácter práctico, Wittgenstein también recurrirá al ejemplo del aprendizaje como caso típico. Cuando hablábamos del aprendizaje de las reglas, hemos visto numerosos ejemplos de la filosofía de las matemáticas. El aprendizaje de la regla era descrito como el aleccionamiento en una técnica y el adquirir destreza sobre una técnica implicaba también aprender un “modo de ver las cosas” (*eine Betrachtungsweise*)⁴²¹. El conjunto de técnicas y destrezas lingüísticas que vamos adquiriendo con los años podrían ser partes del sistema de referencia. Gradualmente adquirimos un modo de ver las cosas más global y así sobre nuestra concepción del mundo no somos aleccionados frase por frase, sino que nos “tragamos” con él la imagen del mundo que sustenta cada caso particular:

“Es wird mir z.B. erzählt, jemand sei vor vielen Jahren auf diesen Berg gestiegen. Untersuche ich nun immer die Glaubwürdigkeit des Erzählers und ob dieser Berg vor Jahren existiert habe? Ein Kind lernt viel später, daß es glaubwürdige und unglaubwürdige Erzähler gibt, als es Fakten lernt, die ihm erzählt werden. Es lernt,

⁴²¹ Cfr. BGM, IV, 35.

daß jener Berg schon lange existiert habe, *gar nicht*; d.h. die Frage, ob es so sei, kommt gar nicht auf. Es schluckt, sozusagen, diese Folgerung mit dem hinunter, *was es lernt.*” (ÜG, 143: 149)

[Me explican, por ejemplo, que hace mucho tiempo alguien escaló esta montaña. ¿Investigo siempre la fiabilidad de quien me lo cuenta y si la montaña existía hace años? Un niño aprende de narradores fiables y no fiables mucho después de aprender los hechos que se le cuentan. No aprende *en modo alguno* que aquella montaña ya existía hace mucho tiempo; es decir, ni tan siquiera se plantea la cuestión de si es así. Por decirlo de algún modo, el niño se traga esa consecuencia con *lo que* aprende. (SC, 143: 21c)]

La imagen del mundo no es el resultado de un convencimiento, de un mecanismo de legitimación o de un proceso controlado de experimentación del que pueda se van infiriendo cualidades de objetos o disposiciones de estos en estados de cosas. La adquisición de una imagen del mundo, como el aleccionamiento en las reglas, es *práctico*:

Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide. Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen. (ÜG, 94-95: 139)

[Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso. Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología. Su función es semejante a la de las reglas de juego, y el juego también puede aprenderse de modo puramente práctico.” (SC, 94-95: 15c)]

De todos modos, esta imagen del mundo no permanece inalterable. Así como el juego del lenguaje puede experimentar nuevos giros⁴²², cambia con el tiempo⁴²³, y con él el significado de las palabras⁴²⁴, también las prácticas y las reglas, y con ellas el sustrato se va modificando⁴²⁵, aunque sea al ritmo de un “tiempo geológico”:

⁴²² Cfr. Z, 425-

⁴²³ “Anderseits ändert sich das Sprachspiel mit der Zeit.” (ÜG, 256: 170) [“Por otro parte, el juego del lenguaje cambia con el tiempo.” (SC, 256: 34c)].

⁴²⁴ “Wenn sich Sprachspiele ändern, ändern sich die Begriffe, und mit den Begriffen die Bedeutungen der Wörter.” (ÜG, 65: 132) [“Cuando cambian los juegos de lenguaje cambian los conceptos y, con estos, los significados de las palabras.” (SC, 65: 10c)].

⁴²⁵ “Aber was Menschen vernünftig oder unvernünftig erscheint, ändert sich.” (ÜG, 336: 185) [“Pero lo que las personas consideran como razonable o no razonable cambia.” (SC, 336: 43c)].

Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.

Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt. (ÜG, 96-97: 140)⁴²⁶

[Podríamos imaginar que algunas proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificados y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican.

La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra.” (SC, 96-97: 15c)]

La metáfora del río sirve para hacer concebible cómo la imagen del mundo en su “curso natural” va variando: a partir de la solidificación y fluidificación de proposiciones empíricas. Para que el trasvase entre reglas y proposiciones empíricas

⁴²⁶ La metáfora del río, curiosamente, también es usada por Fritz Mauthner y Friedrich Nietzsche. En los *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* escribe Mauthner con referencia a una máxima de Heráclito: “La sentencia griega de que «no se puede entrar dos veces en el mismo río», se hace extensiva para el lenguaje. Sus voces y sus formas han variado constantemente. Si nuestra voz *Helm* (yelmo) procede verdaderamente del vocablo indio antiguo *carman* (en griego *hilm*), la modificación se ha llevado a efecto por un paulatino empaldecimiento del sonido; pero mientras menos acusada sea la modificación de una generación en otra, mientras más firmemente crea y espere transmitir cada generación la palabra heredada, sin falseamiento, tanto más interminable tiene que ser el río de estas variaciones para que de *carman* salga *Helm*. Cien años representan para esto tan poco que *Helm*, por ejemplo, era aún pronunciable, cuando los prusianos reorganizadores del ejército, a principios del siglo XIX, introdujeron el vocablo (con la cosa), después de haber descansado en un uso permanente poético histórico durante doscientos años. Los molinos del lenguaje muelen también despacio, pero con seguridad. Así – para no apartarnos del ejemplo de la corriente – cada gota es tan parecida a la anterior, que ningún microscopio podría encontrar ninguna diferencia; y, sin embargo, no es imposible que el agua de una corriente mude en el transcurso de siglos las composiciones disueltas en él, porque han sido agotados los acarreo minerales o por la tala de los bosques de un monte, o por haber tenido lugar modificaciones de terrenos, etc. Lo que en una corriente tiene una mínima posibilidad o probabilidad, tiene en el lenguaje una realidad positiva. Continuamente varían los lenguajes el significado de las palabras, y en el enorme comercio del último siglo, en la enorme necesidad de nuevos conceptos, casi no podía acudir el lenguaje a responder a los cambios de significado exigidos.” (Mauthner, 2001: 36-37). En Nietzsche, la imagen evoca a un hombre construyendo el edificio de su conocimiento sobre aguas turbulentas en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: “Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento.” (Nietzsche, 2007: 27). En Max Weber el concepto “Weltbild” viene desempeñando una función análoga a Wittgenstein, pero con un propósito crítico distinto. En este caso la imagen escogida es la de los raíles de un tren: “Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las «imágenes del mundo» creadas por las «ideas» han determinado, con gran frecuencia, como guardaagujas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses.” (Weber, 2001: 247). Agradezco a Marta Olivé el haberme puesto sobre la pista de este paralelo entre Wittgenstein y Weber.

continúe ocurriendo, sin embargo, han de darse dos circunstancias. Una creencia sólo puede abandonar el núcleo duro de la imagen del mundo cuando: (a) es articulada como tal y nos volvemos conscientes de ésa creencia; (b) cuando pierde su autoevidencia (*Selbstverständlichkeit*). Y a la inversa, una proposición empírica puede incorporarse a la imagen del mundo cuando deviene una creencia aceptada por todos como algo trivial y evidente por sí mismo. Un ejemplo sencillo de ver esto es el cambio que se produce en nuestra imagen del mundo cuando dejamos de creer en la explicación bíblica creacionista del origen de las especies y aceptamos en su lugar la teoría de Darwin. Pero hay otro tipo de creencias, como por ejemplo, las convicciones religiosas o morales, cuyas variaciones no responden necesariamente a un modelo *progresivo* (o de las que diríamos que es problemático afirmar que los cambios signifiquen un progreso).

Queda abierta la explicación del por qué y del cómo de este proceso, ya que Wittgenstein no tuvo tiempo de desarrollar más qué provoca transformaciones en la imagen del mundo. Legó unas cuantas notas con ejemplos y también la descripción de casos límite como cuando topamos con nuevos hechos sobre el mundo o cuando nos vemos confrontados con la forma de vida extraña, cuyo modo de actuación y pensamiento puede llevarnos a relativizar los nuestros propios, o a rechazar la forma de vida ajena como tal. Por lo tanto, a la cuestión de qué propicia transformaciones en la imagen del mundo se le pueden dar varias respuestas. La primera sería como sigue: dado que nuestro lenguaje, nuestras reglas, costumbres y juicios sirven en primer término a fines prácticos, también ellos variarán según las necesidades de los hombres cambien con el tiempo. Esta primera opción podría ser una suerte de “explicación pragmática” de la variación diacrónica de la imagen del mundo. En la explicación pragmática, no son los objetos y la investigación las que van por delante sino los intereses creados en el seno de una forma de vida los que guían la investigación⁴²⁷ y propician nuevos descubrimientos y rectificaciones de la imagen del mundo. La segunda rezaría: un juicio, una opinión o costumbre sólo pueden entrar en crisis por un factor de corrección en el mundo, es decir, que una confrontación y un mejor conocimiento del ámbito en que tienen lugar las haga inservibles, lo que sería una “explicación científico-natural” o “evolucionista”. En esta explicación no se descarta que la investigación de nuevos hechos esté guiada por intereses socialmente establecidos, pero el cambio

⁴²⁷ Cfr. PU, 570.

auténtico proviene de las sorpresas que el mundo nos depara y de la casualidad, habiendo además mecanismos de mejora de nuestras competencias científico-técnicas de comercio con el mundo. Pero habría otras opciones a tener en cuenta. Por ejemplo, que los cambios en la visión del mundo respondieran a cambios en los intereses sociales predominantes por un cambio en relaciones de poder entre distintas clases. O que la visión del mundo se transformara por una imposición cultural externa, como en el caso de las colonias, por ejemplo. Todos estos modelos de explicación dependen en última instancia también de una lectura del segundo Wittgenstein. De todo ello hablaremos con más detalle en el apartado dedicado a la razón.

Quisiéramos antes de terminar, recapitular lo concerniente al concepto de *Weltbild* en Wittgenstein, un concepto que se usa como sinónimo de “mitología” y que no tiene una definición clara en Wittgenstein. La definición de la imagen del mundo y la delimitación de sus fronteras es algo que se hace indirectamente a partir de los aspectos que Wittgenstein destaca de su función⁴²⁸. La imagen del mundo:

- (1) es el *sistema* o edificio de nuestras convicciones, el sustento del pensamiento y la acción y de la construcción de teorías científicas sobre el mundo;
- (2) tiene una estructura *holística*, las proposiciones que la conforman se dan apoyo mutuo entre sí;
- (3) está ligado a la praxis y su aprendizaje, como el del lenguaje, no es teórico sino *práctico*;
- (4) no es posesión de un sujeto aislado sino de una comunidad, el contenido de mis creencias tiene un *origen* intersubjetivo aunque mi creencia sea vivida *subjetivamente* como un sentimiento de incondicionada seguridad;
- (5) las proposiciones que conforman la imagen del mundo son parecidas a proposiciones de la experiencia pero hacen las veces de *reglas*, siendo una distinción nítida entre ambas imposible;
- (6) las proposiciones que forman la imagen del mundo no son expresamente *articuladas lingüísticamente* y, en algunos casos pueden serlo, en otros no;
- (7) las proposiciones que componen la imagen del mundo son de algún modo *inmunes a la crítica*, ellas mismas constituyen el marco de la argumentación;

⁴²⁸ Me baso en Lütterfelds (1998), Monar (1986) y Schulte (2001).

- son susceptibles de revisión pero los mecanismos que permiten revisarlas no son idénticos a los mecanismos de verificación o refutación de hipótesis;
- (8) la imagen del mundo sufre *variaciones* con el tiempo, pero estas variaciones son graduales, pues una corrección en su totalidad es práctica y lógicamente imposible sin que la imagen del mundo *colapse*;
- (9) el cambio de una imagen del mundo por otra tiene subjetivamente el carácter de una *conversión*, nuestra percepción del mundo cambia drásticamente en su totalidad;
- (10) existen *imágenes del mundo alternativas* a la mía (nuestra) de las que tengo conocimiento y con las que puedo entrar en relación de aceptación o conflicto.

Los aspectos del (1) al (7) creemos que se ajustan bastante bien a la función que Wittgenstein atribuye a la imagen del mundo. Los aspectos (8), (9) y (10) son consecuencias del desarrollo del concepto en Wittgenstein. Estos últimos aspectos, no desarrollados explícitamente por Wittgenstein, han dominado en la recepción del segundo Wittgenstein en las últimas décadas y pueden verse como aspectos relativos al debate sobre el concepto de razón. La interpretación de estos aspectos se ha utilizado tanto para defender un concepto de razón pasado por el tamiz de Wittgenstein, como para, siguiendo a Wittgenstein, renunciar a la razón. Si lo que es razonable está estipulado en una imagen del mundo contingente, arbitraria sometida a variaciones *diacrónicas* y existiendo en un pluralismo *fáctico* de imágenes del mundo *sincrónicas*⁴²⁹, la universalidad de la razón humana queda severamente cuestionada. En el apartado final de este capítulo vamos a detenernos en algunas derivaciones de la filosofía wittgensteiniana en la filosofía práctica y en sus implicaciones para las pretensiones de la razón humana en el contexto de la multiplicidad de juegos de lenguaje y formas de vida.

⁴²⁹ Cfr. Lütterfelds, 1998: 152.

4. Las consecuencias del giro lingüístico-pragmático de Wittgenstein para la razón.

Trazar el escenario contemporáneo de implicaciones y variedad de recepciones de la filosofía del segundo Wittgenstein no es sólo complejo, sino prácticamente irrealizable. Hablando en términos de la hermenéutica, como lectores de Wittgenstein nos hallamos todavía en su *Wirkungsgeschichte*, en la historia de sus efectos y es perfectamente concebible, o así nos da la impresión, que Wittgenstein será uno de los interlocutores privilegiados en la conversación filosófica de nuestro siglo.

Por ello, y con razón de la delimitación razonable del trabajo de investigación, con el horizonte de que va a ser Hans-Georg Gadamer, con quien queremos ver a Ludwig Wittgenstein en diálogo en la cuestión del pluralismo teórico, optamos por un somero bosquejo de algunas de las implicaciones de sus obras. Nos haremos eco de algunas voces representativas, importantes e influyentes del panorama filosófico actual pero daremos siempre preferencia a las referencias textuales wittgensteinianas, intentando mostrar el abanico de posibilidades que se abren a partir de sus anotaciones, algunas de las cuales han estado explotadas mientras que otras todavía permanecen inexploradas, señalando hacia empresas hasta el momento inconclusas, no realizadas.

4.1. Razón pura y razón práctica sin filosofía práctica.

En este capítulo hemos querido mostrar como el cambio en el foco de atención que va del sujeto al lenguaje se complementa y radicaliza en un trasvase de las funciones de “apertura del mundo” a la praxis estructurada en una *forma de vida*. La nueva constelación de relaciones entre pensamiento (o razón, si así se quiere), lenguaje y praxis tiene sus efectos no sólo en la formación de nuevas jerarquías, sino también para la comprensión específica de cada uno de los términos de la relación.

En principio parecía tan sólo una decisión metodológica, como se anuncia en el *Tractatus*, de situar la tarea crítica de la filosofía en el lenguaje y no en el pensar (porque para ello habría que poder moverse en ambos lados del pensamiento y eso no es posible). Pero vimos ahí que el posicionamiento metodológico, en el fondo, se apoya en una “decisión ontológica”: aquello que hace posible el lenguaje con sentido es el

isomorfismo lógico entre lenguaje y realidad. En las *Untersuchungen* la indagación por las condiciones de posibilidad de la comunicación efectiva mediante el lenguaje debe abandonar por motivos también metodológicos la esfera privada del sujeto que piensa aisladamente y que funda sentido y acción, para situarse en la esfera intersubjetiva de la comunidad de hablantes, “comunidad de vida” en última instancia, cuya vertebración en prácticas hace las veces de eje sobre el que pivota cualquier manifestación de esa vida común, ya sea en el lenguaje, en los juicios o en las acciones individuales. Así lo ha visto, por ejemplo, Jürgen Habermas:

Nuestra capacidad de conocimiento no puede analizarse ya – a diferencia de lo que había hecho el mentalismo – con independencia de nuestra capacidad lingüística y nuestra capacidad para la acción, puesto que como sujetos cognoscentes nos encontramos siempre ya en el horizonte de nuestras prácticas cotidianas en el mundo de la vida. Lenguaje y realidad están mutuamente entreverados de un modo para nosotros ineludible. Toda experiencia está impregnada de lenguaje, de modo que resulta imposible un acceso a la realidad que no esté filtrado lingüísticamente. La comprensión de este hecho constituye un motivo muy fuerte para atribuir a las condiciones intersubjetivas de la interpretación y el entendimiento lingüísticos el papel trascendental que Kant había reservado para las condiciones subjetivas necesarias de la experiencia subjetiva. En lugar de la subjetividad trascendental de la consciencia aparece la intersubjetividad detranscendentalizada del mundo de la vida. (Habermas, 2002: 40)

Sin embargo, hemos visto aquí las dificultades que surgen cuando se quiere hablar de la forma de vida en sentido ontológico, pues sus límites no están bien definidos ni tampoco establecidos sus peajes de pertenencia. El lenguaje, la forma de vida y el acceso al mundo se entregan a una especie de “indeterminación determinada”, cuyo origen parece estar en la espontaneidad, sus pasos fronterizos son movibles y elásticos, pero al mismo tiempo la fuerza de su coacción es indefectible, aunque la sanción ya no sea lógica y universal sino práctica, contingente y situada. A la razón reinante se la despoja de sus aires de nobleza y se la viste con trajes más humildes: ya no otea con arrogancia por encima del horizonte sino que es el horizonte quien la empuja y la va colocando en su lugar dependiendo de las necesidades y contingencias del momento. Tampoco su tríada original desde Kant se mantiene: no existe la posibilidad de separar los ámbitos del discurso entre razón teórica y razón práctica, ya que la praxis ha invadido todos sus dominios. En este juicio estamos de acuerdo con Jorge Vicente Arregui:

De este modo, las nociones de juego del lenguaje y forma de vida, suponen la formulación de una precomprensión del mundo articulada lingüísticamente, porque toda comprensión y descripción se dan ya en un juego del lenguaje y una forma de vida. Pero esa precomprensión del mundo que supone la instalación de todo lenguaje en una forma de vida, no es una precomprensión teórica sino práctica. Y es que en esa identificación del lenguaje y la forma de vida, la razón práctica se hace universal. Ya no hay primacía de la razón teórica, sino de la razón práctica. (Arregui, 1984: 143)

La razón práctica se hace universal, pero no entendida a la manera kantiana sino como un revestimiento que lo cubre todo, ya que la razón teórica como tal desaparece, puesto que no existe discurso que no hunda sus raíces en la praxis. Recuérdese la advertencia de Wittgenstein, citando el *Fausto* de Goethe: “Im Anfang, war die Tat.” (ÜG, 402: 199) [“En el principio era la Acción” (SC, 402: 51c)]. La razón que dictamina sobre su propio origen está ya apoyada en la acción que la atraviesa disolviéndose, como a menudo ocurre en Wittgenstein, la frontera divisoria que nos ha servido para orientarnos en el mundo desde Kant. La razón que describe y la razón que prescribe, quedan reinstauradas en su unidad, pero esa unidad no se sitúa en las elevadas alturas del espíritu humano, que abraza la totalidad de los seres racionales en su seno, sino que la unidad se fragmenta en las topografías del espíritu, dispersas en espacio y tiempo. No obstante, resta la incomodidad de determinar el lugar, el juego de lenguaje, desde donde se hace la afirmación de que todo, desde el principio, es la *pura* acción. ¿Es el juego de lenguaje filosófico un *topos* de la argumentación que se aleja del núcleo irreflexivo de lo cotidiano hasta reposar en las cercanías del ojo de Dios? Si el punto de vista de la eternidad del *Tractatus* se entremezcla con la perspectiva de lo mundano, como un volver a mirar lo conocido con otros ojos, el juego de lenguaje filosófico ha de ser una posibilidad contenida, latente, de lo cotidiano. A ello nos referimos con anterioridad en la breve discusión sobre la función del escepticismo en la segunda filosofía de Wittgenstein. Quizás la pretensión de Wittgenstein sea más humilde, como se muestra en lo que titulamos “parábola del filósofo en el jardín” y que podría servir para escenificar lo *cómico* de algunos de nuestros hábitos más arraigados de pensamiento. Buscamos una conclusión satisfactoria a la parábola, pero quizás lo que estemos haciendo es aspirar a la satisfacción de condiciones que nosotros mismos colocamos fuera de nuestro alcance. O quizás lo que quiera mostrarnos es que lo otro de la razón no es la praxis, sino lo que queda al otro lado del espejo. Lo otro de la razón es aquello que haría virtualmente imposible el compromiso con la praxis, con lo humano: la locura.

Todavía quedan algunos cabos sueltos y es en la interpretación de Wittgenstein donde empiezan los problemas. Hemos visto en la discusión sobre la ambigüedad del término “Lebensform” que hay al menos tres soluciones para entender su propuesta: tomando a la forma de vida como marco socio-cultural, como una preestructura mediada lingüísticamente que hace mundo y posibilita su trato con él pero cuyo carácter es transversal o como una forma adecuada de vivir cuyas competencias son exclusivas del individuo en la persecución de su propio ideal de “vida feliz”. Ampliamos esto añadiendo que existe un estrecho vínculo entre el término *Lebensform* (forma de vida) y el término *Weltbild* (imagen del mundo). Se trata de una conexión que Wittgenstein parece apuntar en algunos lugares pero que nunca desarrolla sistemáticamente. De especial interés aquí será entender qué mecanismos son pensables para la corrección interna, transformación y revolución dentro de una imagen del mundo así como la pluralidad de imágenes del mundo y la comunicación de una imagen del mundo con otras. Con ambos términos, forma de vida e imagen del mundo, pues, la combinatoria se multiplica. La tesis que hemos aproximado en el segundo y tercero subcapítulos es que la interpretación de estos términos no es una cuestión secundaria, puesto que tiene su “traducción” en la filosofía práctica, es decir, para lo que nosotros entendemos hoy como filosofía práctica y para lo que Wittgenstein entendería por ella. Ambas cosas están, por supuesto, relacionadas. También es cierto que esta ambigüedad se podría dar en cualquier filósofo que no hubiese desarrollado propiamente una filosofía práctica, pero en el caso de Wittgenstein el espectro es muy amplio y el debate tan apasionante como apasionado. Aquí queremos discutir someramente algunas de las recepciones de Wittgenstein en la filosofía práctica actual, atendiendo a sus argumentos más representativos y a las partes de la obra de Wittgenstein a las que se da más peso desde cada propuesta. En esta discusión se verá que, a menudo, se trata de alternativas excluyentes entre ellas.

Una consecuencia ineludible de la filosofía de Wittgenstein, tanto en su primera como en su segunda etapa, es la imposibilidad de articular un discurso ético con pretensiones de universalidad. En el *Tractatus* esa imposibilidad se debe a las condiciones estipuladas para que el lenguaje sea significativo: un discurso ético no es un hecho, no representa nada del mundo, no tiene sentido. La ética y la estética son *transcendentales*, lo que en los términos del tratado lógico-filosófico significa que no se *dicen*, sino que se *muestran*. Pero el mostrarse de la ética ha de ser de un modo distinto

al mostrarse de la forma lógica, que es el otro ámbito al que Wittgenstein aplica el epíteto “trascendental”. En la fase de su pensamiento en la órbita de las *Philosophische Untersuchungen*, un discurso ético universal es imposible por otros motivos: lo “bueno” depende de los contextos de uso en que la palabra ocurre y lo razonable en general está estrechamente ligado a una imagen del mundo particular. Así nos topamos con un resultado que podría juzgarse como paradójico: la disolución definitiva de la distinción kantiana entre razón pura y razón práctica, por ser la raíz de nuestra razón *fundamentalmente* práctica sumado a la imposibilidad de articular una filosofía práctica en su sentido más *clásico*, como filosofía que emana del postulado de una voluntad *santa*. Pues, ¿cómo podemos reconocer un uso práctico de la razón absolutamente necesario, un “uso en el que ella misma se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad” (Kant, 1998: 24)? Pero, para Wittgenstein, había un espacio irrenunciable en lo humano donde debíamos entregarnos a la obligación de preservar la santidad. Quizás esto último se vea mejor a partir de la relación de Wittgenstein con lo ético.

4.2. Ética del “retiro a la fortaleza interior”⁴³⁰, misticismo y renuncia a la praxis. Conservación y revolución.

Wittgenstein no escribe ningún tratado de ética, aunque explique a su amigo Ficker que la intención del *Tractatus* es una intención ética, como es de sobra conocido. Sólo en el interludio verificacionista da una conferencia sobre ética en la que expone la imposibilidad de armar un discurso ético con los medios expresivos de que disponemos. En la estela del *Tractatus*, lo ético excede los límites del lenguaje significativo. Lo ético es *trascendental*: no se *dice*, se *muestra*. El mostrarse de lo ético ha de darse en el mundo por el medio que le corresponde: lo ético se *muestra* en la acción personal, que es como la firma del carácter de quien la lleva a cabo. Nos encontraríamos, pues, con una posición “existencial” o “existencialista” o “expresionista”⁴³¹ hacia lo ético por parte de Wittgenstein. Con esta reflexión, sin embargo, difícilmente se puede evitar la asociación de que lo significativo de la ética en Wittgenstein deba ser su propia actitud

⁴³⁰ Aquí debemos reconocer la deuda con Manuel García-Carpintero que empleaba esta metáfora de Isaiah Berlin para explicar la actitud ética de Wittgenstein en el excelente curso sobre el *Tractatus Logico-Philosophicus* al que asistí como estudiante de licenciatura.

⁴³¹ Sobre el carácter expresionista de lo ético-político, véase Sanfélix (2008).

ante la vida e intentar sacar lecciones morales de la vida del filósofo. Nosotros nos abstendremos de proseguir esta vía, suficientemente explotada no sólo en filosofía sino también en la literatura y en el cine.

Si prescindimos de la evidencia biográfica, la actitud de Wittgenstein hacia lo ético puede reconstruirse precariamente a partir de las evidencias textuales dispersas en su legado, así como de las obras no expresamente dedicadas a cuestiones de lógica y filosofía. A este fin nos sirven las *Vermischte Bemerkungen*, los diarios, la correspondencia y las anotaciones que no nacen del obligado rigor filosófico que Wittgenstein se autoimponía y por tanto se expresaba a sí mismo con más libertad. Esas notas marginales, así como los testimonios de amigos, alumnos y conocidos, retratan algunos de los semblantes de Wittgenstein sobre las cuestiones más variadas concernientes a la ética, la religión, la cultura, la música o el progreso científico. El retrato resultante puede ser un retrato cubista del filósofo o puede intentarse perseguir una unidad a partir de los fragmentos. Esa unidad da la impresión de una continuidad en su actitud ética personal hacia la vida, una actitud que estaría al margen de la filosofía y de sus derroteros, fiel a un ideal de vida imperturbable⁴³². Pero los trazos de ese retrato dependen en gran medida de quien los dibuja⁴³³.

El ideal de Wittgenstein se ha retratado como un ideal de inquebrantable integridad, modestia y honestidad consigo mismo, mezclado con una dosis de estoicismo de renuncia a la intervención al curso de acontecimientos. En las entradas de los años treinta estos pensamientos le asaltan con frecuencia: la integridad como modo individual de vida⁴³⁴, la sentencia ética no como un sermón sino como un actuar personal⁴³⁵ y la aceptación del destino en lugar del enfado con las circunstancias⁴³⁶. Por aquella época, en conversaciones con Waismann Wittgenstein le dice que en su conferencia sobre ética había hablado en primera persona y que esto le parecía lo esencial⁴³⁷. Veinte años después, en Ithaca (Estados Unidos) le repite a su amigo Bouwsma algo similar: que le parece que los filósofos hacen mal cuando hablan de

⁴³² Al respecto, véase Gargani (1989) y Radford (1989).

⁴³³ De la biografía filosófica como género literario nos ocuparemos con más detalle en el capítulo V.

⁴³⁴ Cfr. DB: 38.

⁴³⁵ Cfr. DB: 43-44.

⁴³⁶ Cfr. DB: 96.

⁴³⁷ Cfr. WWK: 117.

ética, que le parece inconcebible que alguien quiera dar consejos a otro⁴³⁸. Si Wittgenstein no cambió de opinión en toda su vida, queda el místico del *Tractatus*⁴³⁹, que ante la impotencia del sujeto que contempla la contingencia del mundo ha de conformarse con que la única opción digna de cambio de circunstancia sea un cambio de la circunstancia interna: “Revolutionär wird der sein, der sich selbst revolutionieren kann.” (VB: 513)⁴⁴⁰ [“Revolucionario será aquel que pueda revolucionarse a sí mismo.” (CV: 96)]. Hacia los ideales utópicos, el progreso, las ensoñaciones de un mundo mejor se mantuvo siempre escéptico. Una muestra fascinante de ese cinismo podría ser esta nota de 1930:

Wenn Einer die Lösung des Problems des Lebens gefunden zu haben glaubt, und sich sagen wollte, jetzt ist alles ganz leicht, so brauchte er sich zu seiner Wiederlegung nur erinnern, daß es eine Zeit gegeben hat, wo diese »Lösung« nicht gefunden war; aber auch zu *der* Zeit mußte man leben können, und im Hinblick auf sie erscheint die gefundene Lösung wie ein Zufall. Und so geht es uns in der Logik. Wenn es eine »Lösung« der logischen (philosophischen) Probleme gäbe, so müßten wir uns nur vorhalten, daß sie ja einmal nicht gelöst waren (und auch da mußte man leben und denken können). (VB: 455)

[Cuando alguien crea haber encontrado la solución al problema de la vida y quiera decirse que ahora todo será fácil, sólo necesitará recordar para su reflexión que ha habido un tiempo en el que no se había encontrado esta «solución»; pero también en *ese* tiempo se debe de haber podido vivir, y viéndolo así, la solución encontrada parecerá una casualidad. Y así nos sucede en la lógica. Si hubiera una «solución» de los problemas lógicos (filosóficos), sólo deberíamos pensar que en algún tiempo no tuvieron solución (y también entonces se debió de poder vivir y pensar). (CV: 35)]

Naturalmente esta observación hecha en ese momento ha de entenderse como una observación biográfica: en 1930 Wittgenstein ya había asistido a la conferencia de Brouwer en Viena, probablemente había empezado a reunirse con los miembros del Círculo de Schlick y conocido a Piero Sraffa en Cambridge y por tanto había descubierto los errores de su *Tractatus logico-philosophicus*. Pero las reflexiones que hemos ido incorporando acerca de la filosofía en diferentes fases de su desarrollo intelectual nos dan apoyo suficiente para pensar que aunque Wittgenstein estaba trabajando en una

⁴³⁸ Cfr. Wittgenstein y Bouwsma, 2004: 65. En las conversaciones de los años treinta transcritas por Waismann, Wittgenstein en una ocasión expresa que es imposible predicar en lo referente a la moralidad y que fundamentarla es imposible (Cfr. WWK: 118).

⁴³⁹ Véase al respecto Hadot (2007).

⁴⁴⁰ En esta dirección interpreta, por ejemplo, Hanna Fenichel Pitkin el gesto ético del *Tractatus*: “Enfrentado con el predicamento moderno, con un universo que fluye y que carece de centro significado o estabilidad, el *Tractatus* es esencialmente un desfallecimiento del ánimo, una retirada a lo que parece ser el único suelo firme que queda, a la única fortaleza que parece todavía defendible, abandonando sin piedad alguna cuanto está fuera de las murallas.” (Pitkin, 1984: 484).

nueva filosofía, su convicción fundamental de lo poco o nada que la filosofía aporta a la vida no había cambiado. Si la filosofía aporta algo a la vida será, en todo caso, a la vida del filósofo (y eso podría admitirse sólo con muchos matices). La actitud wittgensteiniana de “retiro a la fortaleza interior” da alas al encasillamiento de Wittgenstein como filósofo conservador. Christoph Nýri ha defendido con vehemencia que puede verse a Wittgenstein en una constelación de neoconservadurismo en Alemania y en Austria que revive en el siglo XX⁴⁴¹. Nýri caracteriza el conservadurismo de los años veinte y treinta como la conjunción de una actitud, de una teoría y de una política conservadora. Con referencia a autores como Michael Oakeshott y Klaus Kaltenbrunner, la actitud conservadora se define como dependiente de lo dado, desconfiada respecto la novedad, el apego a lo conocido. La actitud conservadora afirma instintivamente el perdurar de la tradición y se muestra escéptica frente al radicalismo, las utopías o las promesas de futuro. En su lugar prefiere lo concreto y tiende a infravalorar las posibilidades de lo humano⁴⁴². Algunas anotaciones de Wittgenstein sobre una “visión apocalíptica del mundo”⁴⁴³, el pesimismo sobre el futuro y la desesperanza por la poca probabilidad de que una cultura nazca de nuestra civilización, refuerzan la lectura de Nýri. No hay duda de que, si aceptamos que los rasgos aportados por Nýri definen una actitud conservadora, entonces Wittgenstein tenía una actitud conservadora. Pero nos interesa más ver qué define una teoría y una política neoconservadoras. La especificidad del neoconservadurismo austriaco y alemán, según Nýri, es que mientras los conservadores del XIX todavía tenían una tradición digna de ser conservada, el neoconservadurismo no puede remitirse a ninguna: ansía un cambio pero no sabe qué criterios ni en que ontología apoyarse para impulsar ese cambio. En ese sentido, la profunda desorientación de Wittgenstein, el sentimiento de incertidumbre, no difiere de la de otros intelectuales que vivieron el hundimiento del imperio austro-húngaro y las Guerras Mundiales⁴⁴⁴. Al respecto, nos gustaría recoger una reflexión sobre la tradición en las *Vermischte Bemerkungen* de 1948:

⁴⁴¹ Sobre el conservadurismo o no de Wittgenstein y otras lecturas y compromisos políticos alternativos del filósofo vienés, véase Bouveresse (2006), Tully (2003), Cerbone (2003), Janik (2003), Eldridge (2003) y Sanfélix (2008).

⁴⁴² Cfr. Nýri, 1979: 84-85.

⁴⁴³ VB: 529.

⁴⁴⁴ Véase Bouveresse (2006).

Tradition ist nichts, was Einer lernen kann, ist nicht ein Faden, den Einer aufnehmen kann, wenn es ihm gefällt; so wenig, wie es möglich ist, sich die eigenen Ahnen auszusuchen.

Wer eine Tradition nicht hat und sie haben möchte, der ist wie ein unglücklich Verliebter.

Der glücklich Verliebte und der unglücklich Verliebte haben Jeder sein eigenes Pathos.

Aber es ist schwerer gut unglücklich verliebt sein, als gut glücklich verliebt. (VB: 558)

[La tradición no es algo que se pueda aprender, no es un hilo que alguien pueda tomar cuando le guste; al igual que es imposible escoger a los propios antepasados.

Quien no tiene una tradición y quisiera tenerla, es como un enamorado infeliz.”

El enamorado feliz y el infeliz tienen cada uno su propio *pathos*.

Pero es más difícil ser bueno infelizmente enamorado, que ser bueno felizmente enamorado. (CV: 140)]⁴⁴⁵

Esta anotación fácilmente podría concordar con el tono de actitud neoconservadora que Nýri quiere reflejar: la nostalgia indeterminada de alguien que cree querer algo que nunca tuvo, pero que no sabe exactamente el qué. Como el estar infelizmente enamorado de alguien a quien en realidad no se conoce amando la idea de lo que representa. Otra anotación que refleja el profundo pesimismo cultural de Wittgenstein, también incluida en las *Vermischte Bemerkungen*, es del año anterior y reza:

Die apokalyptische Ansicht der Welt ist eigentlich die, daß sich die Dinge *nicht* wiederholen. Es ist z. B. nicht unsinnig, zu glauben, daß das wissenschaftliche und technische Zeitalter der Anfang vom Ende der Menschheit ist; daß die Idee vom großen Fortschritt eine Verblendung ist, wie auch von der endlichen Erkenntnis der Wahrheit; daß an der wissenschaftlichen Erkenntnis nichts Gutes oder Wünschenswertes ist und daß die Menschheit, die nach ihr strebt, in eine Falle läuft. Es ist durchaus nicht klar, daß dies nicht so ist. (VB: 529)

[La visión apocalíptica del mundo es, en verdad, que las cosas *no* se repiten. Por ejemplo, no es insensato pensar que la era científica y técnica es el principio del fin de la humanidad; que la idea del gran progreso es un deslumbramiento, como también la del conocimiento final de la verdad; que en el conocimiento científico nada hay de bueno o de deseable y que la humanidad que se esfuerza por alcanzarlo corre a una trampa. No es de ningún modo evidente que no sea así. (CV: 110)]

⁴⁴⁵ La formulación de Wittgenstein quizá sea algo ambigua y hay un matiz que no se aprecia en la traducción. “Gut” puede funcionar como adjetivo o como adverbio. Si funciona como adjetivo, entonces la traducción refleja claramente lo que Wittgenstein quería decir: que es más difícil ser bueno si se está infelizmente enamorado. Si funciona como adverbio, lo que quería decir podría reformularse como sigue: es más difícil estar correctamente enamorado cuando se está infelizmente enamorado. Apuesto por esta segunda opción que suena más “wittgensteiniana”. Agradezco a mi buen amigo Heiko Pollmeier, germanohablante, historiador y traductor, su consejo acerca de esta cita en particular.

La clara alusión al “eterno retorno” de Nietzsche, la duda expresada sobre la deriva de la civilización científico-técnica occidental son susceptibles de ser leídas como la expresión del desasosiego por un mundo convulsionado por los terribles horrores de las dos Guerras Mundiales y de las posibilidades de destrucción que el hombre por vez primera tiene a su alcance, así como de las ignominiosas y hasta ahora desconocidas posibilidades humanas de ser inhumano, de humillar y atentar contra la dignidad humana, del mal absoluto del hombre contra el hombre. En este sentido Wittgenstein pone palabras al pesar de su tiempo en un tono trágico que no era exclusivo de su persona.

Ahora bien, queda por ver si esta actitud tiene una traducción en su filosofía y en las implicaciones de ésta. En opinión de Nýri, los rasgos de teoría neoconservadora en la filosofía de Wittgenstein se hacen manifiestos, entre otros, por la consecuencia de que su segunda filosofía lleva a postular que la verdadera libertad no es más que una especie de vinculación y que el seguimiento de la regla se entiende sólo sobre el fondo de las instituciones preestablecidas en la forma de vida⁴⁴⁶. Sería bastante sencillo objetar a Nýri que los rasgos definitorios del conservadurismo son muy vagos y que no explican como una relación de causa y efecto el alineamiento de Wittgenstein con una ideología en concreto, ni siquiera justifican la existencia de ninguna ideología entendidos éstos como “tipos ideales”. En Wittgenstein no hay expresión escrita de ningún compromiso ideológico particular, lo que da cabida a otras lecturas. Por ejemplo, Terry Eagleton sostiene que la diferencia entre Wittgenstein y Hegel está en que el segundo perseguía la unidad mientras el primero se esforzaba por mostrar que las cosas son siempre diferentes⁴⁴⁷. Eagleton admite que el fanatismo personal de Wittgenstein contrasta con el generoso pluralismo de las *Philosophische Untersuchungen*. En las investigaciones del segundo Wittgenstein la relación entre el discurso y la forma de vida es necesaria y no contingente. Pero que lo dado sean formas de vida no es una expresión burda de conservadurismo político: no significa que hayamos de aceptarlas sin más. Revolucionando las prácticas y las instituciones que respaldan estas prácticas podemos transformar las prácticas y las instituciones. Las prácticas y las instituciones transformadas serán en último término las que proveerán de justificación de como

⁴⁴⁶ Cfr. Nýri, 1979: 96.

⁴⁴⁷ Cfr. Eagleton, 1986: 101. Agradezco a Ramón del Castillo que me convenciera de lo atractivo de la propuesta de Eagleton.

piensan, hablan y actúan las personas⁴⁴⁸. Contra esto se podría objetar que si tenemos en cuenta que para Wittgenstein los juegos de lenguaje y la forma de vida se vertebran mutuamente, es cierto que los cambios que nosotros introduzcamos en las formas de vida y en las instituciones en que éstas se apoyan tendrán su traducción en el lenguaje y de ahí en la percepción de las personas. Pero esto no impide que un cambio que opere desde el lenguaje, de un juego de lenguaje perturbador o distorsionado, puede tener efectos devastadores para los espacios de vida donde se desarrolla la convivencia. Una comunicación manipulada, intencionadamente sesgada, una percepción adulterada de la realidad haciendo trampas con los recursos que el lenguaje nos ofrece: esas situaciones trágicas no pueden descartarse ni deben ignorarse⁴⁴⁹.

Sin embargo, habrá quienes se pregunten de dónde podemos extraer los criterios generales y objetivos necesarios que han de motivar la transformación de las instituciones y garantizar situaciones comunicativas libres de distorsión o de violencia. Éstas cuestiones, entre otras, han preocupado a los teóricos que procuran mantener vivo el legado de la Ilustración y su eje vertebrador: la universalidad de la razón práctica. Para estos, una filosofía que lo deja todo como está, abdica de su responsabilidad hacia un mundo que no sólo ha de ser descrito e interpretado, sino que llama a una imperante transformación de las condiciones de vida. Se denuncian actitudes como las provocativamente expresadas por Odo Marquard que, reformulando la 11 Tesis sobre Feuerbach proclama algo así como: “Los filósofos hasta ahora sólo han cambiado el mundo de distintas maneras, ha llegado el momento de dejarlo en paz”⁴⁵⁰. Aunque quizás, siguiendo a Schnädelbach, lo que hay que certificar es que la dicotomía entre interpretación y transformación del mundo se ha tornado obsoleta; o que cualquier transformación del mundo sólo es factible apoyándose en una interpretación de lo que el mundo es. Schnädelbach interpreta el segundo Wittgenstein como un “fenomenólogo trascendental” reconciliándolo con Heidegger y Adorno: ese acercamiento a la realidad

⁴⁴⁸ Cfr. Eagleton, 1986: 106-107. Eagleton destaca asimismo los coqueteos intelectuales de Wittgenstein con el comunismo y su amistad con Piero Sraffa, a su vez íntimo amigo de Gramsci.

⁴⁴⁹ De algún modo, Eagleton ya contempla los resultados nefastos previsibles de una “mala filosofía” cuando afirma que es la filosofía del atomismo lógico, la de Russell y el primer Wittgenstein, la que mantiene a Gramsci en prisión.

⁴⁵⁰ “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kommt darauf an, sie zu verschonen”. “Verschonen” puede significar dependiendo del contexto “perdonar la vida”, “respetar” o “dejar en paz”. Citado por Herbert Schnädelbach, quien hace un recuento de los filósofos que recibieron a Wittgenstein (o podrían recibirlo) como traicionando el espíritu de la tesis de Marx como, por ejemplo, el joven Habermas y Adorno (Cfr. Schnädelbach, 2000: 86 y ss).

no es el de un lingüista empirista que pretende describir inmediatamente los fenómenos, su búsqueda apunta a descubrir aquello que hace posible los fenómenos⁴⁵¹. Apostilla Schnädelbach que quizás lo que haya que deshacer es un malentendido fundamental: la filosofía que deviene revolucionaria no puede permanecer en el captar su tiempo en pensamientos, ella descansa en la perspectiva de su disolución por su realización. La filosofía revolucionaria no aspira a otra cosa que dictar el camino de la transformación a la praxis: cuando el estado de cosas anhelado se hace efectivo, la filosofía ha de enmudecer y desvanecerse para siempre en el olvido. La filosofía fenomenológica, se ve desafiada no por el mundo, al que deja para poder decir qué es y cómo es, sino por Nietzsche, quien disuelve la tensión y diferencia entre el mundo y sus interpretaciones: es ahí donde el mundo se desvanece en las sucesivas interpretaciones, desapareciendo para siempre. Según nuestra lectura de Wittgenstein, el *pluralismo radical* que se atribuye a Nietzsche y los postmodernos⁴⁵² está tan alejado de Wittgenstein como de un realismo burdo. Reiteramos que las razones de nuestra suspicacia son principalmente hermenéuticas: Wittgenstein no establece ninguna ecuación que equipare juego de lenguaje, forma de vida e imagen del mundo y aunque esa ecuación fuera concebible en algunas ocasiones, se excluye completamente una sustantivización de categorías que sirven a propósitos metodológicos, no a la construcción de una ontología en sentido fuerte. Nos parece que la lectura postmoderna descuida el hecho de que el número de juegos de lenguaje es ilimitado, pero no así el de las formas de vida y que Wittgenstein no sostiene que los discursos sean comunicables e intraducibles librándolos así a la total arbitrariedad⁴⁵³. Es acertado leer este procedimiento wittgensteiniano como el cerrar la puerta definitivamente a una metanarrativa, como también prestar atención a los distintos recursos que él ofrece para fijar equilibrios precarios y no definitivos en un suelo en perpetuo movimiento. Estos recursos son de distinta naturaleza, a veces son imposiciones que vienen dadas por condiciones externas, otras por razón de la dinámica interna de la forma de vida, lo que acrecienta la dificultad de comprometer a Wittgenstein con una “dieta unilateral de ejemplos” que sean útiles para ser adaptadas a nuestras necesidades en cualquier situación concebible. Por eso, un *pluralismo moderado* sería quizás lo máximo que se le puede atribuir. Con Hanna F. Pitkin pensamos que un filosofar a modo wittgensteiniano puede ser una buena medicina como

⁴⁵¹ Cfr. Schnädelbach, 2000: 92.

⁴⁵² Véase Lyotard (1994), Lütke (2002) y Welsch (2002).

⁴⁵³ Véase Staten (2001) y Zerilli (2001).

aceptación de la pluralidad y de la contradicción⁴⁵⁴. El discurso político requiere esa pluralidad y reconciliación parcial, revisable, provisional, de perspectivas. La enfermedad de un tiempo, dirá Pitkin, sólo puede ser curada alterando el modo de vida de los seres humanos siguiendo modos alternativos de vida y pensamiento, pero esos remedios no son inventados por un individuo⁴⁵⁵: son el resultado de la confrontación constante de nuestras vidas con sus necesidades y la conquista de parcelas de autoconciencia. Para Pitkin, la variedad de usos en que aprendemos qué es lo “justo” se da en los marcos de unas instituciones en las que no somos impotentes: el concepto de justicia incorpora en nosotros tanto la forma como la sustancia, las prácticas y las convenciones y una forma que sirve para medirlas en referencia a un ideal⁴⁵⁶. Cabe pensar, entonces, que la más importante contribución de Wittgenstein a lo político es la toma de conciencia de los conceptos, una sensibilidad en el uso del lenguaje teórico, que ha de ayudarnos a apreciar los aspectos que habían quedado desapercibidos⁴⁵⁷. Chantal Mouffe cree que con Wittgenstein todavía podemos hacer más en favor de un *éthos democrático*. Su respuesta, más allá de los debates entre liberales y comunitaristas, es que Wittgenstein muestra que hay una pluralidad de propuestas justas a la pregunta sobre qué constituye un orden justo⁴⁵⁸. La acción democrática no depende de nociones como verdad incondicionada o con validez universal, sino que puede redefinirse como el establecimiento de prácticas que contribuyan a la creación de una comunidad más inclusiva. La búsqueda de responsabilidad y no de certezas, la osadía, con Cavell, de conducir una conversación hasta el final, ha de preparar el camino de la forma de vida para la democracia que viene⁴⁵⁹. Con estas pinceladas diagnósticas internas a nuestra forma de vida, pasamos de la mirada renovada a lo familiar para otear en el horizonte lejano de lo exótico.

⁴⁵⁴ Cfr. Pitkin, 1984: 468.

⁴⁵⁵ Cfr. Pitkin, 1984: 489.

⁴⁵⁶ Cfr. Pitkin, 1984: 279.

⁴⁵⁷ Cfr. Pitkin, 1984: 434.

⁴⁵⁸ Cfr. Mouffe, 2001: 132 y ss.

⁴⁵⁹ Cfr. Mouffe, 2001: 138. Véase también Owen (2001).

4.3. Convicción y Descripción vs. Deliberación y Explicación. Wittgenstein: ciencia, cultura y sociedad.

Una de las herencias de Wittgenstein para la filosofía práctica contemporánea pueda ser quizás el haber postulado la indecibilidad de lo ético y el retrotraer el fundamento de la acción y el compromiso no a las razones sino a la convicción y a la decisión personales. Su carácter apolítico, su “quietismo de desesperación” como decía Sartre, pueden ser justificados sólo en la vivencia íntima de un compromiso existencial. El curso de acción no se sigue de la deliberación o del silogismo práctico: su fundamento es la acción misma sin otro fundamento que la fidelidad a sí mismo. No obstante, puede resultar profundamente insatisfactorio para aquellos que piensan que el deber de la lógica y la ética no es el de cuidarse de sí mismo sino fundamentalmente y por definición del cuidado del ser-ahí con otros. Pero bien pudiera ser que la abnegación estoica, el romántico esteticismo moral o la heroicidad trágica no constituyeran las únicas herencias de Wittgenstein para la filosofía práctica y otras conclusiones se siguieran de su última filosofía, donde con un tono más optimista resuenan estas otras palabras del filósofo vienés: “»Die Weisheit ist grau.« Das Leben aber und die Religion sind farbenreich.” (VB: 538) [“«La sabiduría es gris.» En cambio, la vida y la religión son multicolores.” (CV: 120)]. Si el segundo Wittgenstein ha realizado alguna contribución significativa a la filosofía práctica contemporánea, ésta puede cifrarse por haber mostrado la pluralidad y la heterogeneidad de las manifestaciones de la vida. En esta pluralidad y heterogeneidad se manifiestan a su vez distintos ideales aquello que puede constituir su excelencia, expresión y realización, un variado repertorio de fenómenos de lo moral⁴⁶⁰, sobre el complejo y colorido tapiz del mundo de la vida. Como veíamos, Wittgenstein rehuía subrepticamente el intuicionismo moral del *Principia Ethica* de Moore, cuando reclama que el significado de “bueno” es variable dependiendo del contexto de uso, del juego de lenguaje en que el concepto ocurre. La existencia de múltiples realidades lingüísticas ha de reforzar la multiplicación de esas posibilidades de expresión, y de ellas, dirá Wittgenstein en las observaciones sobre la filosofía de la psicología, también nos hacemos ciertas figuras:

Unsere Kenntnis verschiedener Sprachen läßt uns die Philosophie, die in den Formen einer jeden niedergelegt sind, nicht recht ernst nehmen. Dabei sind wir aber

⁴⁶⁰ Esto insinúan, por ejemplo, Arnswald (1998) y Janik (2003).

blind dafür, daß wir (selbst) starke Vorurteile für, wie gegen, gewisse Ausdrucksformen haben; daß eben auch diese Übereinanderlagerung mehrerer Sprachen für uns ein besonderes Bild ergibt. Daß wir, sozusagen, nicht beliebig die *eine* Form durch eine andere überdecken. (BPP1, 587: 115)⁴⁶¹

[Nuestro conocimiento de diferentes lenguajes no nos permite tomar realmente en serio la filosofía depositada en las formas de cada uno de ellos. Al mismo tiempo, sin embargo, somos ciegos en cuanto que nosotros (mismos) tenemos fuertes prejuicios, tanto a favor como en contra, de ciertas formas de expresión; en cuanto que, para nosotros, la superposición de diversos lenguajes resulta en una figura especial. En cuanto que, por así decirlo, no cubrimos a voluntad *una* forma con otra. (OFP1, 587: 109e)]

Sí había un tipo de prejuicio al que nuestro filósofo se opuso con todo su ímpetu, este fue el de una determinada orientación de la ciencia social. Esta orientación podría definirse por dos de sus aspectos fundamentales. El primero, la pretensión de una ciencia social o de una explicación de lo social con pretensión científica. El segundo, la actitud del pretendido científico social ante las costumbres, rituales, creencias y prácticas de la “sociedad primitiva”. A nuestro entender, se trataría de dos caras de la misma moneda: pues sólo desde la pretensión de una supuesta superioridad en lo racional y en lo moral puede proponerse cierto modelo de explicación científica a la que Wittgenstein le tiene una especial alergia. El ejemplo paradigmático de esta virulenta aversión son las notas que tomó sobre su lectura de la obra de Frazer *La rama dorada*. Deplorable es la actitud del antropólogo frente a la “sociedad primitiva” y la condena del ritual “primitivo” como de los fuegos de Beltane en nombre de la cruzada contra la superstición. Pero al mismo tiempo esa actitud se materializa en un modelo de explicación por causas de supuestas muestras rudimentarias de comportamiento que han de buscar su justificación en la ostentación de falsas creencias sobre la vida. Contra esta molesta arrogancia reacciona Wittgenstein cuando escribe que lo más difícil es hacerle justicia a los hechos. En la sentencia de que el hombre es un animal ceremonial, hay algo de verdadero, algo de sinsentido y algo de falso. Pero un libro de antropología, recordemos, debería tener el siguiente aspecto: “cuando uno considera la vida y la conducta de los hombres de la tierra, se encuentra con algunas acciones como la toma de alimentos, etc, algunas de las cuales pueden ser denominadas rituales”⁴⁶². Sabemos que Wittgenstein leía a Frazer por la época en que se producían esporádicas reuniones con Waismann con lo que es fácil imaginarse el contexto de la conversación en la que Wittgenstein piensa lo siguiente en voz alta:

⁴⁶¹ También en los *Zettel* (Cfr. Z, 323).

⁴⁶² Cfr. BFGB: 35.

Wenn ich die Wirklichkeit beschreibe, so beschreibe ich, was ich bei den Menschen vorfinde. Die Soziologie muß ebenso unsere Handlung und unsere Wertungen beschreiben wie die der Neger. Sie kann nur berichten, was geschieht. Aber nie darf in der Beschreibung des Soziologen der Satz vorkommen: »Das und das bedeutet einen Fortschritt.« (WWK: 115-116)

[Cuando describo la realidad, describo lo que encuentro entre los hombres. La sociología ha de tratar tanto de nuestras acciones y valoraciones, como de las de los negros. Pero sólo se ha de limitar a narrar lo que ocurre, sin que deba aparecer en la descripción del sociólogo la proposición: “Esto y aquello representa un progreso.” (WCV: 102-103)]

La posición aquí expuesta dificulta arribar al pensamiento que la descripción en la ciencia social ha de ser la base sobre la que se construya la explicación. Hay dos posibles resultados: o bien una teoría de lo social no puede erigirse en ciencia⁴⁶³, o bien una ciencia de lo social sólo ha lugar si redefinimos y reajustamos convenientemente aquello que denominamos “ciencia”⁴⁶⁴. Estirando esta reflexión podría decirse que la ciencia de lo social, aunque no puede evitar el solapamiento de formas de expresión ancladas en nuestras prácticas que nos llevan a ver lo otro a través de nuestras “gafas conceptuales”, sí habría en lo sucesivo de librarse de consideraciones valorativas y de levantar teorías sobre lo humano como castillos de naipes en el aire. El levantar teorías corre el riesgo de pintar al otro sólo según nuestros conceptos y prejuicios de lo que constituye lo “normal”, lo convenientemente convenido. Es un peligro también implícito en ciertas actitudes también benevolentes hacia lo ajeno, lo distinto o lo marginal. Así nos lo advierte Stanley Cavell en su reflexión sobre los límites de lo humano y el humanitarismo:

El problema del humanitarista no es meramente que sus actos de reconocimiento son demasiado débiles, meras mitigaciones de la culpa; sino que se prestan, incluso están condenados a la confusión. Su intención es reconocer al proscrito como ser humano; pero su efecto es tratar a un ser humano como proscrito, como si la condición de proscripción definiera un papel social, una especie de subprofesión, apta para cierta especie de seres humanos. Por eso se presta a perpetuar la culpa que pretende mitigar. La confusión se produce por la evitación de las dos opciones que tiene a disposición: o bien revelarse como alguien que proscribiera, o proscribirse él mismo. (Cavell, 2003: 564-565)

El conocimiento de lo humano (*Menschenkenntnis*) dirá Wittgenstein en las *Philosophische Untersuchungen* es algo que se puede aprender o enseñar en cierta

⁴⁶³ Como habría sostenido Peter Winch, según Pitkin (Cfr. Pitkin, 1984: 367 y ss).

⁴⁶⁴ Sobre la “singularidad sociológica” de Wittgenstein, véase Kiss (2000).

medida, pero enseñarlo propiamente puede hacerlo sólo el experimentado a quien le es dado, de vez en cuando, acertar en los pronósticos sobre la conducta de los hombres. Lo que se aprende, empero, no son técnicas sino *juicios correctos*. Hay reglas, proseguirá, pero no constituyen un sistema y sólo el experimentado sabe aplicarlas: justo todo lo contrario que las reglas de cálculo⁴⁶⁵. La justificación de nuestras creencias es una práctica de un carácter distinto por el enorme poder que la creencia tiene sobre la vida humana: aquello que nos ha de hacer abandonar una creencia no es necesariamente la constatación de que se basaba en un hecho falso. Uno puede abandonar una creencia o una práctica cuando se da cuenta que es errónea pero han de darse las condiciones para que pueda ser consciente de ello⁴⁶⁶. Pero Wittgenstein piensa que las creencias auténticamente religiosas no responden a este caso. Por ello una explicación causal como la de Frazer es inadecuada, si parte del hecho que la religiosidad del hombre primitivo está basada en el error y que su ritual de, por ejemplo, cantar y ofrendar a los dioses se sustenta en la supersticiosa seguridad de que el dios agraciado nos bendecirá con lluvia. Hay un recodo de lo humano donde la teoría siempre fracasa, donde ha de retroceder, porque la teoría sobre lo que nos pasa, lo que nos importa o nos concita a algo, no puede proporcionar ninguna ayuda o alivio.

Nur *beschreiben* kann man hier und sagen: so ist das menschliche Leben.

Die Erklärung ist im Vergleich mit dem Eindruck, den uns das Beschriebene macht, zu unsicher.

Jede Erklärung ist im Vergleich mit dem Eindruck, den uns das Beschriebene macht, zu unsicher.

Wer aber, etwa, von der Liebe beunruhigt ist, dem wird eine hypothetische Erklärung wenig helfen. – Sie wird ihn nicht beruhigen. (BFGB: 31)

[Aquí sólo se puede *describir* y decir: «así es la vida humana».

La explicación, si se la compara con la impresión que nos produce la descripción, es demasiado precaria.

Toda explicación es una hipótesis.

Quien, por ejemplo, esté intranquilo por amor obtendrá poca ayuda de una explicación hipotética. Esto no le tranquilizará. (ORDF: 53-54)]⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Cfr. PU, II, xi: 574-575.

⁴⁶⁶ Cfr. BFGB: 31.

⁴⁶⁷ En nuestra reproducción de la traducción castellana hemos prescindido de los paréntesis con los términos correspondientes del alemán por ser una repetición innecesaria al estar ya citado el original.

4.4. Pluralidad de los juegos de lenguaje y de las formas de vida: ¿pluralidad de la razón?

Dejando de lado las ambigüedades intrínsecas al propio Wittgenstein y a la multiplicidad de interpretaciones posibles, queremos ahora al menos enunciar la problemática que a nuestro juicio se abre a partir de su rendimiento filosófico. Nos referimos a la cuestión del pluralismo y de si es posible una lectura pluralista de Wittgenstein. No en el sentido que su trabajo haya influido en los más diversos campos de investigación (desde la epistemología a la filosofía de la religión, pasando por la filosofía del lenguaje, la estética o las ciencias sociales) sino que nuestra pregunta se formularía como sigue: “¿Es posible a partir de Wittgenstein articular una *concepción pluralista de la razón*?”. Cuestiones estrechamente relacionadas con esta serían: ¿cae una tal concepción de la razón en una contradicción performativa? ¿Es un concepto *plural*, un concepto elástico sin límites definidos, en realidad, un concepto? ¿Es el pluralismo una posición filosófica más humilde y más adecuada a la fragmentación de la realidad? ¿O es solamente el reconocimiento tácito de la imposibilidad de elaborar una teoría filosófica sistemática, una renuncia a la pretensión intrínseca de todo filosofar de elevarse sobre la totalidad? No son pocas las voces que por o contra Wittgenstein le hacen, como dice Putnam, el filósofo de “el fin de la filosofía”. Pero según nuestra lectura de Wittgenstein, no está dictaminando ese final sino el de *algunos* modos de hacer filosofía.

En primer término está la postulación de la pluralidad de juegos de lenguaje que no se deja abarcar por un concepto omnicomprendivo de lo que sea un juego de lenguaje sino que sólo permite señalar el carácter familiar, la sugerente analogía existente entre la diversidad de usos. Un juego de lenguaje tampoco se rige por reglas fijadas de antemano, sino que discurre según las necesidades del momento y se circunscribe a la finito e irreplicable de la ocasión. Sus razones no trascienden ese marco particular pero paradójicamente llega a sus fines sin dejar margen a la confusión por lo que la experiencia habitual es que los juegos de lenguaje cumplan su función en el entramado del mundo de la vida. En segundo término, este mundo de la vida que se constituye como trasfondo de sentido tiene los mismos trazos de movilidad y espontaneidad que

los juegos y actividades de que se compone. ¿Es la razón humana algo que puede trascender la particularidad y cuya fisonomía se puede adivinar tras sus múltiples manifestaciones? ¿O más bien se trata ya no de razón, sino de razones que no pueden aspirar a ir más allá de su carácter situado y finito?

Desde Wittgenstein parece no haber una respuesta concluyente a estas cuestiones. Sin embargo, hay respuestas a diferentes niveles. En un plano metodológico se está operando un claro recorte a las pretensiones de la filosofía como guarda o intérprete de las ciencias, según una conocida dicotomía de Habermas⁴⁶⁸. Los diversos discursos proliferan en pro de una adecuación del tratamiento y el enfoque a la especificidad de los problemas, de ahí su obsesión por huir de esa “ansia de generalidad” causante de tantos intentos fallidos de sistematicidad. Como se ha visto en la discusión precedente, no hay un método en filosofía sino diversos métodos, como diversas terapias. Ese *pluralismo metodológico* de Wittgenstein podría también aproximar una respuesta a la falta de respuesta de Wittgenstein a nuestros interrogantes. En la discusión sobre el “seguir una regla”, hemos visto los escasos recursos teóricos que Wittgenstein despliega para evitar la paradoja escéptica de Kripke remitiendo la cadena de justificaciones a una praxis sin justificación. Aun adoptando lo que Haller bautiza como “fundamentalismo praxeológico”, la denuncia de Wittgenstein podría venir por lo heroico de la búsqueda sin término de certezas, una aventura heroica condenada desde el inicio al fracaso. Sus sentencias en tono minimalista, su llamada a dejar todo como está por parte de la filosofía, no deben hacernos pensar que la posición de Wittgenstein es el conformarse con el mundo, tal y como lo encontramos, para refugiarse en la bendita ignorancia del hombre corriente. No se puede negar que Wittgenstein flirteara con este tipo de pensamiento, pero nada le producía más incomodidad que el mundo, tal y como lo encontró. Por otra parte, ¿cómo y por qué se ama al hombre corriente? Su habilidad para idear ejemplos e inventar juegos ficticios está puesta al servicio de una minuciosa atención al detalle, de su pasión por los acertijos y las filigranas intelectuales. En este sentido, interpretamos que el sentido de su pluralismo es negativo: los problemas que nos atormentan son de distinto tipo, forma, dimensión e importancia. Por ello, habremos de echar mano de toda nuestra destreza e imaginación y admitir que, a menudo, el propio planteamiento del problema estaba

⁴⁶⁸ Véase Habermas (1996).

errado. Esta reflexión alcanza también a nuestra fe en la ciencia. Wittgenstein no se cansa de marcar una y otra vez los límites de la reflexión científica. Hay un reino, un universo de libertad, vetado a las categorías del entendimiento que quieren apresar en conceptos lo que se sobreentiende sin auxilio de concepto alguno.

En un plano epistemológico, el desplazamiento del centro de atención del sujeto al lenguaje y a la praxis constituye la alternativa wittgensteiniana un fuerte oponente al mentalismo inherente a la teoría del conocimiento moderno. La universalidad de las estructuras de conocimiento se diluye en la diversidad de contextos de pensamiento y acción, de prácticas y horizontes de comprensión. El por Habermas bautizado como proceso de *detranscendentalización de la razón* o la *razón sin trascendencia*, ¿conlleva necesariamente que esta eclosión de racionalidades y juegos de lenguaje queden contaminados de los mismos peligros de solipsismo e inconmensurabilidad del mentalismo del que nacen y contra el cual reaccionan? Wittgenstein podría dar pie a la vez a ambas opciones: a un solipsismo y perspectivismo cultural y al diálogo y transformación de las inefables formas de vida. La prioridad de la forma de vida sobre el lenguaje y el pensamiento puede suponer el aislamiento sin remisión de las distintas versiones del mundo. Sin embargo, Wittgenstein se cuida de dotar de mecanismos de corrección a la visión del mundo: por un lado, en su dinamismo y trato con el mundo está sujeta a transformaciones y a nuevas adecuaciones a los fines prácticos de quienes la sustentan; de otro lado, el encuentro con el otro que problematiza mis creencias o costumbres fuerza a la necesidad de *traducción*, *diálogo* o *abandono* de aquellas prácticas que devienen inservibles. Wittgenstein, en cambio, no está interesado en postular que la dinámica de las imágenes del mundo se rija por una ley progresiva, ni alberga excesivas esperanzas en la soñada meta de la paz perpetua entre los pueblos. Más bien nos parece que procede por vía negativa y nos fuerza a reflexionar sobre qué significa aquello en lo que hemos depositado tantas ilusiones: el progreso de la ciencia y de la civilización occidental. La alta cultura se mide por un ideal de excelencia que muestra ocasionalmente tintes de añoranza de edades pasadas y que sólo podemos evocar en ensoñaciones, con la música de Bach, la prosa de Keller, la poesía de Goethe, la arquitectura de Loos... Esas edades, como las nubes de los filósofos, quizás no existieron. Pero no por ello debemos encasillar a Wittgenstein en un conservadurismo melancólico. Es difícil terminar cualquier lectura del filósofo vienés con una moraleja. Por ello, hemos reivindicado algunas de sus herencias más relevantes. Por ejemplo: la

recuperación de experiencias de verdad que no se reducen a la verdad discursiva y que exceden el ámbito de la ciencia, que son *trascendentales*. La pluralidad abierta de los juegos de lenguaje nos obliga a adaptarnos en cada caso y reexaminar nuestros criterios. El movimiento del pensar de Wittgenstein es arriesgado, valiente, no conoce el miedo o los complejos, no se contenta con las islas de seguridad que se le ofrecen por el camino. Resta su seductor e inconfundible *pathos*.

En un plano ético, sin embargo, cabría hacer una subdivisión en cuanto al pluralismo relativo a los valores. O quizás podríamos hablar de un *pluralismo respecto de lo ético* y un *monismo en moral*, cayendo bajo lo “ético” lo relativo al discurso y bajo lo “moral” aquello que afecta al modo de vivir del individuo en cuanto a sus relaciones interpersonales, es decir, como doctrina de las costumbres. En cuanto a lo ético, parece imposible desde Wittgenstein articular un discurso de matriz universalista. La variedad de los usos de lo “bueno” (como los de “bello” en lo estético) hace imposible construir un discurso cuyas pretensiones de legitimidad y validez sean abarcales para el conjunto de seres racionales y que trascienda las formas de vida particulares. Wittgenstein criticó con firmeza la arrogancia del acto de juzgar desde el punto de vista de aquel que se encuentra más allá del bien o del mal, de ponerse en la posición de dar consejos o emitir directrices en lo que se refiere a las vidas ajenas, y esto podría valer para entender porqué es difícil de imaginar un discurso de estas características a partir de las coordenadas wittgensteinianas. Sin embargo, en el plano personal mantuvo una actitud insobornable respecto a la vida que él creía que merecía ser vivida y en ello no hubo transigencia alguna. El colorido con el que dota las expresiones de lo vivo, la gran variedad de fenómenos morales a las que cotidianamente nos exponemos por estar inmersos en juegos de lenguaje donde vivimos, pensamos y juzgamos cooperativamente con otros, contrastan de un modo que raya la paradoja con el fuerte individualismo basado en la convicción personal de Wittgenstein⁴⁶⁹. Esta ambigüedad respecto de los valores se puede rastrear también en su recepción: mientras hay intentos notables de construir un discurso ético de herencia wittgensteiniana; otros reivindicán una suerte de “quietismo de desesperación” inspirado en él o variantes de un ideal de integridad personal como una “metafísica del silencio”. Estas lecturas, que tienden a tomar la vida de Ludwig Wittgenstein como ejemplo, suelen olvidar que

⁴⁶⁹ Véase Sanfélix (2008).

Wittgenstein era un fanático del compromiso. El problema más grave y más tortuoso para Wittgenstein era, no obstante, que no era capaz de decidirse sobre qué compromiso era el mejor. Si dejamos de lado la anécdota autobiográfica, la pregunta filosófica por la ética y la filosofía política ha sido respondida en distintos lugares de este capítulo y poco nos resta que decir, de momento. A menudo hay que recordar que Wittgenstein llegó a la filosofía por la vía de las matemáticas, y aunque sentía una profunda pasión por cuestiones de ética, estética y religión, historia y música, nunca se ocupó filosóficamente de ellas con la misma intensidad que se dedicó, por ejemplo, a las series numéricas o las disposiciones de ánimo. La adaptación de su filosofía a la reflexión de la filosofía práctica conlleva un riesgo considerable: supone asumir sus implicaciones y pensar más allá de Wittgenstein. En este punto Wittgenstein, a pesar nuestro, permaneció ambiguo.

Esta ambigüedad pero, al mismo tiempo, abre otra cuestión que tiene que ver con el pluralismo como doctrina filosófica en general. ¿Es posible ser pluralista en algunos ámbitos de discurso y monista en otros? Por ejemplo: pluralista en la aceptación de la diversidad de discursos con pretensiones de verdad exclusivas y a la vez monista e incluso fundamentalista en la defensa de valores o ideales de vida. Otra posible vía hacia el pluralismo en Wittgenstein se encuentra en la relación de su filosofía con la religión. Terry O’Keefe (1996) habla de dos tendencias que se están imponiendo en la filosofía de la religión, una de ellas se llamaría “Wittgensteinian Fideism” (integrantes de ésta serían D.Z. Phillips y Norman Malcolm) y proclamaría que los criterios de inteligibilidad y verdad de las aserciones religiosas son internas al credo en cuestión y que no pueden ser criticadas desde el exterior del juego de lenguaje en el que tienen lugar. Otra posibilidad de entender lo que está proponiendo Wittgenstein es, según Putnam, entender el gesto wittgensteiniano como el de Kant en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1999): como el hacer convivir dos imágenes distintas del mundo, la de la ciencia y la razón con la de la religión. Esas dos imágenes, circunscritas cada una en su reino, no tendrían porque interferir en las competencias de la otra y podríamos alternativamente desplazarnos entre una visión del mundo bajo el punto de vista de la eternidad a un mundo sujeto al imperio de la ley natural.

El detallado retrato de la condición humana que ofrece Wittgenstein no debe confundirse con una pintura realista: lo que choca es el dinamismo que impregna su

investigación sobre el juego de lenguaje, lo que quizás le haría avenirse con una suerte de género documental en el que se suceden las imágenes en permanente tránsito. Pero su renuncia a exponer el hilo argumental del movimiento deja todo el trabajo al lector. Sus trazos sobre la razón son a penas imperceptibles a simple vista: raramente la palabra “razón” (*Vernunft*) se encuentra en sus escritos. Si algo hemos aprendido de Wittgenstein hasta aquí es que, a pesar de las apariencias, aquello cuya presencia es breve o inefable, puede desempeñar la función más importante, más trascendental. El concepto “razón” es elusivo, sin embargo otros relativos a éste se hacen visibles en contadas ocasiones: el pensamiento (*Denken*), el entendimiento (*Verstand*), el intelecto (*Intellekt*), el razonamiento (*Überlegung, Raisonement*). Cuanto estos conceptos se hacen presentes en los textos de Wittgenstein casi siempre es para recordarnos que su fundamento no está en ellos mismos sino en aquello que nos encontramos que hacen los hombres. En el principio, y en el final, era la Acción.

III GADAMER Y EL LENGUAJE

1. *Wahrheit und Methode* y el proyecto de una “hermenéutica filosófica”.

Cualquier intento de aproximar la dimensión que adquiere el problema del lenguaje en la obra filosófica de Hans-Georg Gadamer requiere situarse en su “proyecto de vida”, proyecto al que Gadamer bautizó como “hermenéutica filosófica”. Sólo más tarde, y no con cierto, reparo definiré su modo de hacer filosofía como “filosofía hermenéutica”⁴⁷⁰, pero esto pertenece a la historia de los efectos de la obra gadameriana, al por otros denominado “giro hermenéutico” de las ciencias humanas y las ciencias sociales⁴⁷¹; disciplinas que acabaran adoptando, adaptando e integrando el paradigma de la interpretación para sus propios propósitos. Podemos avanzar que interpretar y comprender pueden darse sólo en el medio del lenguaje y este será uno de los hilos que Gadamer irá tirando en su análisis del fenómeno hermenéutico. Sin embargo, si el proyecto de Gadamer debe ser entendido como teniendo algún tipo de continuidad con la tradición hermenéutica, debemos para dar cuenta de su especificidad atender a las motivaciones del autor y a su propia comprensión de sí con respecto de esta tradición. De esto se ocupa en parte este capítulo, de alcanzar una perspectiva mínima sobre el proyecto hermenéutico gadameriano en su totalidad para ver qué lugar ocupa en él el problema del lenguaje. Es ésta una tarea ardua que intenta, siguiendo la advertencia del filósofo, no perder de vista su propia naturaleza hermenéutica y el saberse dentro de un horizonte de sentido que se debe a ella.

⁴⁷⁰ Jean Grondin da como razón de este reparo la modestia del profesor Gadamer (Cfr. Grondin, 2000a: 370), mientras que Rainer Wiehl relaciona el orden de los términos (“hermenéutica filosófica” y no “filosofía hermenéutica”) en el subtítulo de *Wahrheit und Methode* con la primacía de la verdad respecto del método, es decir, con el abandono por parte de Gadamer de cualquier proyecto de fundamentación a modo cartesiano (Cfr. Wiehl, 2005: 75). Por su parte, Günter Figal sostiene que la aliteración es no solo probable sino lo propio en este caso: “Philosophische Hermeneutik ist eigentlich hermeneutische Philosophie.” (Figal, 1996: 9) [“La hermenéutica filosófica es en realidad filosofía hermenéutica.”]. El orden de los términos no es arbitrario ni una cuestión secundaria para el propio Gadamer, quien tímidamente y sólo en sus ensayos tardíos hablará de “filosofía hermenéutica” (como por ejemplo en “Europa und die Oikoumene” de 1993, Cfr. GW10: 274). La relación entre verdad y método para Gadamer, omnipresente el segundo y concepto elusivo la primera, es objeto de una controversia que retomaremos con detalle en nuestras reflexiones finales sobre Gadamer en el capítulo IV.

⁴⁷¹ Véase la primera parte de Bernstein (1983). El “giro hermenéutico” se ha entendido a la vez como análogo y opuesto al “giro lingüístico”. Véase, por ejemplo, el ensayo de István M. Fehér (2003) sobre “el devenir hermenéutica de la filosofía del siglo veinte”, que según el autor corre paralelo con el “devenir filosofía de la hermenéutica”.

1.1. El punto de partida de Gadamer.

La pregunta que se intentará responder aquí tiene una formulación sencilla: ¿cómo llega Hans-Georg Gadamer a la hermenéutica? Responder esta pregunta implica atender a dos cuestiones cuya separación no deja de ser algo artificial. Por un lado, se ha de retroceder al punto en que se encuentra la tradición hermenéutica en el momento en que Gadamer decide hacerse heredero de ésta. Por otro lado, parece obligado indagar en los derroteros biográficos e intelectuales del profesor de Heidelberg para explicitar los elementos que jugaron un papel en esta decisión. Nos ocuparemos en primer lugar de la formación filosófica de nuestro autor para pasar luego a la tradición hermenéutica hasta Gadamer.

Individuum est ineffabile. El escrutinio de las motivaciones últimas de un autor tras su producción filosófica resulta algo extraño para quien rechaza siempre que tiene ocasión la máxima de Schleiermacher por la cual el intérprete habría de ser capaz de discernir en el original la intención profunda del creador que late bajo sus palabras mejor de lo que el autor mismo podría hacerlo. Nosotros no pretendemos ir tan lejos. Por suerte contamos con excelentes relatos autobiográficos de Hans-Georg Gadamer como la “Selbstdarstellung” de 1975 y los *Philosophische Lehrjahre* de 1977, así como la biografía autorizada de Jean Grondin (2000a). A ellos nos remitimos.

Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, la obra magna de Hans-Georg Gadamer ve la luz en 1960 y puede decirse que es el eje sobre el cual pivota la dilatada labor filosófica del profesor de Heidelberg. Así, su producción anterior es leída como estudio preparatorio mientras que, con contadas excepciones, sus ensayos posteriores son en su mayoría anexos, aclaraciones o desarrollos que, en esencia, se mantienen fieles al “espíritu” de la obra. *Wahrheit und Methode* es un texto con una gestación larga, muy larga y sus primeras tentativas se pueden rastrear ya los trabajos del joven Gadamer sobre filosofía griega, en la influencia recibida de Heidegger en sus años de vida académica en Marburg o en los textos sobre el problema del historicismo inmediatamente anteriores a la publicación del libro⁴⁷². Se podría decir,

⁴⁷² En su conferencia “Theorie der Hermeneutik”, pronunciada en motivo de su elección como miembro de la Academia de las Ciencias de Heidelberg el 27 de mayo de 1951, Gadamer ya anuncia que está preparando y que luego se conocerá como *Wahrheit und Methode* (Cfr. Schmidt, 2002: 9 y Grondin,

pues, sin temor a equivocarse, que *Wahrheit und Methode* constituye el trabajo de toda una vida, un trabajo que dio sus buenos frutos, puesto que a partir del momento de su publicación, la hermenéutica pasó a estar en boca de todos y a partir de los años setenta nombrar la “hermenéutica” era invocar la nueva y prometedora dirección tomada por la filosofía que se hacía en Europa, opuesta a la rígida y casi escolástica “filosofía analítica” que se había impuesto en los países de habla anglosajona. Por ello se hizo extensivo el hablar con Gianni Vattimo de la hermenéutica como una nueva “lengua común”, como la nueva *koiné* filosófica. La hermenéutica sería la *koiné* filosófica de los años ochenta como el marxismo lo fue durante los cincuenta y los sesenta y el estructuralismo en los setenta⁴⁷³. La hermenéutica, una tradición de pensamiento que hasta entonces había permanecido en la penumbra del concienzudo trabajo de escritorio del filólogo, del jurista o del teólogo, parecía de repente haber alcanzado la altura hegeliana de captar con el pensamiento el espíritu de su tiempo. Gadamer da fe de este cambio de percepción de la hermenéutica en un párrafo bastante divertido e ilustrativo de su autobiografía intelectual de 1977, los *Philosophische Lehrjahre*:

Jedenfalls begann mein hermeneutischer Versuch immer mehr Interesse zu finden. Hatte ich noch bei der ‚Taufe‘ des Buches das Wort Hermeneutik auf den Rat des Verlegers hin als allzu unbekannt in den Untertitel verbannt, mußte schon der erste Band meiner ‚Kleinen Schriften‘, der 1964 erschien, wieder auf den Rat des Verlegers hin, unbedingt im Titel ‚Hermeneutik‘ bringen. Inzwischen ist Hermeneutik ein Modewort geworden, d. h., es wird meist nur als ein neuer Hut für alte Sachen verwendet, insbesondere für eine ‚hermeneutische Methode‘, die nicht neu ist, oder gar für die ‚Unmethode des Ahnens und der Begeisterung‘, die so alt ist wie die unglückliche Liebe zur Philosophie selber. (PL: 182)

[En cualquier caso, la obra suscitó un interés creciente. Y así, si en el momento de «bautizar el libro», mi editor me aconsejó que colocara discretamente en el subtítulo la palabra «hermenéutica», por considerar que era prácticamente desconocida, más tarde él fue quien juzgó absolutamente necesario incluir dicho vocablo en el título principal del primer volumen de mis *Escritos breves*, publicados en 1964. En el *interin*, ha terminado por convertirse en un término de moda, es decir, una suerte de muletilla con que revestir lo archiconocido de una apariencia de novedad, desde el nada original «método hermenéutico», hasta «el no-método del presentimiento y el entusiasmo», ambos tan antiguos como el amor desgraciado por la misma filosofía. (AP: 214)]

2000a: 370). Se considera un trabajo breve pero programático, que no se concluyó hasta el semestre de invierno de 1958-1959, porque a Gadamer, como le confesó a su biógrafo, el escribir le resultaba una “auténtica tortura”. También hay que contar dentro de la categorías “programático” y “anticipo” *El problema de la conciencia histórica*. Gadamer señala asimismo que algunas de sus ideas se encuentran ya en germen en su texto de habilitación sobre el *Filebo*, publicado más tarde como *Platos dialektische Ethik* (1931).

⁴⁷³ Cfr. Vattimo, 1991: 70.

“Hermenéutica” sonaba a algo nuevo y moderno cuando no lo era en ninguno de los significados propios de esos términos. No era “nueva”, pues la hermenéutica tenía una tradición milenaria a sus espaldas; tampoco “moderna”, porque habría que fechar el inicio de esta tradición en los clásicos griegos⁴⁷⁴. Cuando los “Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik” (éste había de ser el título original que finalmente quedó en subtítulo por su poco “gancho comercial”⁴⁷⁵), “hermenéutica” era una palabra relegada a un uso metodológico en ámbitos académicos muy especializados y no como materia en sí, sino como procedimiento técnico auxiliar. Consistía en un conjunto de pautas para el tratamiento de determinados textos, por lo que su modo de proceder dependía del tipo de texto del que se tratara: textos sagrados, códigos de leyes o obras literarias. Sólo hay antes de Gadamer un momento en el que la hermenéutica adquiere visibilidad más allá de su papel de “segundona” y su función metódica dentro de las ciencias humanas, si bien ése antecedente fue crucial para el joven Gadamer, pues se trata de las lecciones que Heidegger impartió en Freiburg en 1923 como profesor asistente de Husserl y que más tarde serán conocidas bajo el nombre de “Hermeneutik der Faktizität”.

¿Qué lleva pues a Gadamer a presentarse bajo el rótulo de una “hermenéutica filosófica”? ¿Cómo adquiere la hermenéutica una dimensión radicalmente nueva más allá del laborioso proceder de filólogos, teólogos o juristas? *Wahrheit und Methode* es la cristalización y síntesis de la andadura filosófica de Gadamer desde la filología clásica, previo paso por el neokantianismo de Marburg, las lecciones de Heidegger en Freiburg y los distintos “destinos” de Gadamer por la Europa de entreguerras hasta la Guerra Fría: Kiel, Halle, Leipzig, Frankfurt y Heidelberg. Se trata, en sus propias palabras, de un “ajuste de cuentas filosófico”:

Die Zusammenfassung meiner Studien zur philosophischen Hermeneutik, die schließlich unter dem Haupttitel, ‚Wahrheit und Methode‘ im Jahre 1959 zustande

⁴⁷⁴ Hay que recordar que Gadamer empezó sus andaduras por la filosofía a través de sus estudios de griego. Gadamer se doctoró tanto en filología clásica como en filosofía. Su tesis doctoral en filosofía se titula *Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen* (1922) y nunca fue publicada por deseo expreso del autor (Cfr. PL: 23). El interés de Gadamer por la filosofía griega fue una constante durante toda su vida, casi en paralelo a la hermenéutica.

⁴⁷⁵ Parece ser que a Hans Georg Siebeck le parecía un título demasiado exótico. Gadamer y su esposa estuvieron unos días barajando unos días la posibilidad de llamarlo *Verstehen und Geschehen* (Comprender y Acontecer) pero recordaba demasiado a una obra de Rudolf Bultmann llamada *Glauben und Verstehen* (Creer y Comprender). Así *Wahrheit und Methode*, que recordaba más a *Dichtung und Wahrheit* de Goethe, se impuso (Cfr. Grondin, 2000a: 374).

kam, beendete einen langsamen, oft unterbrochenen Wachstumsprozeß. Studien zur Ästhetik, zur Geschichte der Hermeneutik und zur Philosophie der Geschichte in der Nachfolge Diltheys, Husserls und Heideggers vereinigten sich am Ende zu einer philosophischen Rechenschaftsgabe, die keine einseitige Konstruktion sein wollte, sondern auf breiten Feldern hermeneutischer Erfahrung ihre Ausweisung hatte. (PL: 181)

[Por fin, en 1959, la reunión de mis estudios sobre hermenéutica filosófica bajo el título *Verdad y método*, puso término a un largo proceso de crecimiento que había sido interrumpido muchas veces. Tras las huellas de Dilthey, Husserl y Heidegger, mis estudios sobre estética, filosofía de la hermenéutica, y filosofía de la historia, confluyeron por fin en una rendición filosófica de cuentas, que no pretendía ser una construcción unilateral, y que tenía su justificación en amplios campos de experiencia hermenéutica.” (AP: 213)]

Para Gadamer no sólo es importante señalar cuales fueron los padres intelectuales de su “hermenéutica filosófica”, sino también el hecho de que, en la gestación de su teoría, primero fue la praxis. Valga citar dos fragmentos de la “Selbstdarstellung” de 1975: “Tatsächlich ist die Entstehung meiner ›hermeneutischen Philosophie‹ im Grunde nichts anderes als der Versuch, über den Stil meiner Studien und meines Unterrichts theoretisch Rechenschaft zu geben.” (GW2: 492) [“La génesis de mi «filosofía hermenéutica» no es en el fondo otra cosa que el intento de explicar teóricamente el estudio de mis estudios y de mi enseñanza.” (VM2: 388)]. Para Gadamer la práctica hermenéutica ha de ser parte integral del quehacer del profesor de filosofía y a éste se encomendó con todas las fuerzas de su espíritu y su corazón: “Was ich lehrte, war vor allem hermeneutische Praxis. Hermeneutik ist vor allem eine Praxis, die Kunst des Verstehens und Verständlichmachens. Sie ist die Seele allen Unterrichts, der Philologie lehren will.” (GW2: 493-494) [“Lo que yo enseñaba era sobre todo la praxis hermenéutica. Esta es ante todo una praxis, el arte de comprender y de hacer comprensible. Es el alma de toda enseñanza de filosofía.” (VM2: 389)]. Se ve aquí una convergencia entre hermenéutica y filosofía desde una vía distinta: la hermenéutica como “propedéutica” para la filosofía. Desde aquí es desde donde Gadamer propondrá una hermenéutica que se ha de elevar a “hermenéutica filosófica”, la que a su vez abrirá el camino a una “filosofía hermenéutica”.

1. 1. 1. La hermenéutica antes de Gadamer.

Como se anunció, se hará un breve recorrido histórico por los hitos de la tradición hermenéutica con los ojos puestos en, por un lado, la significación histórica de algunos autores y, por otro lado, la recepción gadameriana de éstos. No se pretende, pues, presentar una historia exhaustiva de la hermenéutica que, como Jean Grondin, a duras penas puede resistirse a la tentación de ser escrita *en función de Gadamer* como una *historia teleológica de la hermenéutica*⁴⁷⁶, advertencia que procuraremos tener presente. Existen trabajos exhaustivos y excelentes sobre la historia de la hermenéutica, por lo que nos remitimos principalmente a los excelentes manuales de Ferraris (2002)⁴⁷⁷, Grondin (2002b) y Jung (2002). Somos conscientes de que marcar el punto de inflexión en Gadamer implica escribir *una* historia de la hermenéutica que además se basa en el presupuesto problemático de la existencia y continuidad de una tradición que, como dice Grondin, hasta el siglo XVII ni siquiera tenía nombre⁴⁷⁸.

Sea como fuere, cuando se trata de la hermenéutica se pone mayor o menor acento al hecho que la tarea hermenéutica encuentra su justificación en una tensión de partida irresuelta. Incluso se podría, como parece sugerir Jung escribir la historia de la hermenéutica como una sucesión de peldaños en que dos aspectos internos de la hermenéutica se encuentran en una relación dialéctica. Por un lado está el aspecto universal⁴⁷⁹ de la hermenéutica; por el otro, el aspecto de la *Nichtselbstverständlichkeit*,

⁴⁷⁶ Esta historia teleológica de la hermenéutica tendría el siguiente aspecto: “En la antigüedad y la patristica sólo se habrían conocido reglas hermenéuticas fragmentarias, hasta que la Reforma de Lutero provocó el desarrollo de una hermenéutica sistemática, que sin embargo sólo con Schleiermacher se habría convertido en universal en tanto que arte general del entender; posteriormente, Dilthey habría ampliado esta hermenéutica a una metodología general de las ciencias del espíritu y, a continuación, Heidegger ubicaría el planteamiento hermenéutico en el suelo aún más fundamental de la facticidad humana; la hermenéutica universal derivada de ésta habría sido elaborada finalmente por Gadamer en forma de una teoría de la condición histórica y lingüística omnipresente en nuestra experiencia. A partir de esta hermenéutica, entendida como universal, se habrían producido continuaciones críticas posteriores en la crítica de la ideología, la teología, la teoría literaria, la teoría de la ciencia y la filosofía práctica.” (Grondin, 2002b: 21).

⁴⁷⁷ Se maneja una reedición del 2002, pero la primera edición italiana es de 1987. El texto de Maurizio Ferraris es una referencia ineludible para la historia de la hermenéutica, pero hay que contar en que han pasado más de veinte años desde su publicación, por lo que se ha estimado necesario complementarlo con otras introducciones a la hermenéutica más recientes.

⁴⁷⁸ Cfr. Grondin, 1991: 21). También tenemos noticia de posiciones encontradas al respecto de si puede hacerse una “historia de la ciencia hermenéutica”, véase Nagl-Docekal (1997).

⁴⁷⁹ La introducción a la hermenéutica filosófica de Jean Grondin está orientada según el aspecto universal de la hermenéutica, tal y como anuncia en su prólogo, véase Grondin (1991). Un vistazo al índice de contenidos ya informa de que Grondin quiere encontrar en cada episodio histórico de la hermenéutica los rastros de la universalidad hasta llegar a la hermenéutica universal gadameriana. Cítese, por ejemplo:

esto es, la pérdida del carácter natural o sobreentendido del sentido heredado, lo cual fuerza potenciar el lado productivo y creativo de todo comprender. Estos dos polos irían apareciendo y desarrollándose, adquiriendo a veces uno más fuerza que el otro; otras, intentando combinar la necesidad de llegar a la comprensión adecuada del sentido aún siendo consciente del distanciamiento e irrecuperabilidad que nos separa del mensaje original. Para Jung, estos dos aspectos encuentran su expresión en los momentos clave de la hermenéutica. La *universalidad* pasa a primer plano en tanto que la hermenéutica intenta presentarse como una teoría general del comprender y erigirse en *Kunstlehre* (como en el caso de Johann Martin Chladenius) y por lo tanto, tiene una pretensión normativa fuerte⁴⁸⁰. En cuanto a la creatividad del intérprete en su re-producción del sentido original del texto, los ejemplos paradigmáticos serían Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger⁴⁸¹, pero sin duda su punto álgido estaría en la máxima de Schleiermacher “la hermenéutica es el arte de evitar el malentendido”⁴⁸², con lo que el intérprete parte de un sentido prácticamente roto que con su destreza artística debería devolvernos. Jung se sirve de un fragmento de *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* de Wilhelm Dilthey para explicar la relación entre estos dos aspectos de la hermenéutica:

Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre. Zwischen diesen beiden äußersten Gegensätzen liegt sie also. Sie wird überall erfordert, wo etwas fremd ist, das die Kunst des Verstehens zu eigen machen soll. (Jung, 2002: 20)

[La interpretación sería imposible si las expresiones de la vida fueran completamente ajenas. Sería innecesaria si nada en ellas fuera ajeno. Se encuentra, por ello, entre estos dos extremos opuestos. La interpretación es requerida siempre allí donde algo es ajeno y debe ser apropiado por el arte del comprender.]

Filón y la universalidad de lo alegórico, Orígenes y la universalidad de lo tipológico, Agustín y la universalidad del logos interior, Flacius y la universalidad de lo gramatical, Chladenius y la universalidad de lo pedagógico, Meier y la universalidad de lo signico, el pietismo y la universalidad de lo afectivo, la universalización de Schleiermacher de la incompreensión, etc. Tanto Ferraris (2002) como Jung (2002) combinan una estricta ordenación cronológica con la división temática. La decisión de empezar con la reflexión de Jung (2002) tiene que ver con un interés tanto sistemático como retórico.

⁴⁸⁰ Podríamos añadir aquí también el caso del contemporáneo de Gadamer Emilio Betti.

⁴⁸¹ Jung distingue tres grandes momentos en esta tradición que constituyen algo parecido a una tipología, aunque admite fórmulas “mixtas” de los modelos propuestos y tampoco se trata de una tipología exhaustiva. En un primer momento, la hermenéutica es la doctrina del método de la interpretación ajustada a las cosas y su representante paradigmático es Johann Martin Chladenius. El segundo momento corresponde a la hermenéutica filosófica que hace de lo textual el punto central de toda comprensión. En el tercer momento, en el que nos encontramos, la pregunta por la comprensión deviene el centro de la filosofía y de la epistemología misma. Hoy día entendemos que es “hermenéutica” toda aquella teoría acerca del método específicamente humano de comprender e interpretar” (Cfr. Jung, 2002: 20 y ss).

⁴⁸² Citado en GW1: 188.

Ambos aspectos se necesitan y se complementan, puesto que la interpretación ofrecida nunca puede renunciar a ser la interpretación *correcta* y si lo que se tratara de comprender fuera evidente por sí mismo no nos haría falta el auxilio de la hermenéutica⁴⁸³. Podría decirse, al hilo de esto último, lo siguiente: “sin hermetismo no hay hermenéutica”. Esa tensión entre ambos aspectos encuentra su razón de ser en el tiempo, en el jugar caprichoso entre recuerdo y olvido. Como bellamente dice Gadamer: a Mnemosyne, madre de las musas y diosa de la memoria, a ella es a la que se invoca en el proemio de la *Iliada* ya que el “saber reposa sobre el poder unificador y la solidez de la memoria” (IFO: 117). Y las musas dicen verdad pero también cuentan mentiras y confunden. Pero también en las manifestaciones de la vida *ajenas*, completamente ajenas del otro (o del otro que puedo ser para mí mismo) se da una tensión en la indecisión entre perplejidad y reconocimiento que requiere de interpretación. Así el lugar *natural* de la hermenéutica habitará en un espacio irresuelto y no definido entre proximidad y extrañeza, como dirá Gadamer.

Günter Figal hablará de la copertenencia de los momentos de tiempo y presencia del comprender, momentos que no se dejan reunir en una síntesis posterior⁴⁸⁴. Pero esta relación apunta a una pluralidad de bosquejos hermenéuticos. No existe *una* concepción del comprender presentada por la hermenéutica filosófica y esto no es un defecto, sino que fundamenta la esencia de la cosa misma. La pluralidad de bosquejos hermenéuticos surge de esta controvertida copertenencia entre tiempo y presencia, de la apertura de la pregunta de cómo se debe interpretar la temporalidad del comprender y su presencia intemporal. Esta pregunta sólo puede permanecer abierta cuando existen distintas ordenaciones posibles pero sin ser indiferentes entre sí. Una confesada indiferencia entre ellas echaría la relevancia objetiva (*sachlich*) de la hermenéutica en saco roto. De forma resignada o alegre, su única posición posible sería un “gedankenloser Pluralismus” (pluralismo irreflexivo). Si se deja dominar a alguna de las alternativas⁴⁸⁵

⁴⁸³ También Grondin ve necesario restringir el significado de “interpretación” a este caso: “la interpretación sólo entra en juego cuando se quiere hacer comprensible un sentido extraño o percibido como extraño. Interpretar aquí es aquí hacer comprensible o traducir sentidos extraños (no necesariamente en sentidos familiares, puesto que también lo no familiar como tal puede hacerse accesible a la comprensión. A este proceso de interpretación se dedica la teoría hermenéutica.” (Grondin, 2002b: 42).

⁴⁸⁴ Cfr. Figal, 1996: 20 y ss.

⁴⁸⁵ Las alternativas que Figal toma en consideración son tres: la “hermenéutica del acontecer histórico-efectual” de Gadamer, la “hermenéutica de la integración perspectivista” de Friedrich Nietzsche y la

o se reducen todas a una sola, se volvería la espalda a la pluralidad irreducible tras ellas. La intención de Figal con esta reflexión no es otra que poner de manifiesto la complejidad intrínseca de una hermenéutica filosófica. Pero lo que más nos interesa es hacer accesible la pluralidad operante tras el hacer hermenéutico, pluralidad para la que, de momento, escogemos otro nombre: *Vieldeutigkeit*. Lo que se trata de comprender, aun cuando es la misma hermenéutica como filosofía, es ambiguo y se ofrece a varias interpretaciones en lidia.

Con esta reflexión acerca de la justificación teórica de la tarea hermenéutica procedamos a volver la mirada al origen de la hermenéutica, que tiene su cuna en los mitos de la antigua Grecia. Hermenéutica es el arte de *hermeneuin*, el arte de anunciar, traducir, explicar e interpretar⁴⁸⁶. Hermes, el mensajero de los dioses, podría estar en la raíz etimológica de *hermeneuin*, aunque no existe un acuerdo entre los eruditos sobre esto.⁴⁸⁷ Hermes trasladaba el mensaje de éstos al reino de los mortales y para ello debía traducir los designios divinos al mortal lenguaje. El trasladar el mensaje divino al lenguaje humano es un acto de *mediación*, pero no una mediación cualquiera, puesto que Hermes ha de, no sólo traducir de un lenguaje a otro, sino poner en contacto un mundo con otro⁴⁸⁸.

“hermenéutica de las constelaciones que se encuentran aconteciendo” de Walter Benjamin (Cfr. Figal, 1996: 22).

⁴⁸⁶ Estas son las distintas acepciones del término griego según G. Ebeling: *ausdrücken* (aussagen, sprechen), *auslegen* (interpretieren, erklären) y *übersetzen* (dolmetschen) (Cfr. Grondin, 1991: 24). Es decir, el campo semántico contiene todos estos verbos: expresar, afirmar, hablar, explicar, interpretar, aclarar, traducir, trasladar. (Cfr. Grondin, 2002b: 44). En la evolución del término griego, según Grondin, se puede apreciar que se trata de interpretar en dos direcciones: el trasvase del pensamiento a la palabra y la palabra como exteriorización, expresión del alma.

⁴⁸⁷ *Hermeneia* sería la raíz que estaría en la base de *hermeneus*, *hermeneutes*, *hermeneutike*. Algunos estudiosos como Kerényi pondrían en duda su parentesco con Hermes, el mensajero de los dioses, para relacionarlo con el latín *sermo*. Ferraris nota que, no obstante, la relación lingüístico semántica es tomada muy en serio por filólogos como August Boeck (Cfr. Ferraris, 2002: 11 y 74-75) Véase también Grondin (2002b) y Heidegger (2000b) y Jung (2002).

⁴⁸⁸ Gadamer hace también referencia al probable origen mítico de la hermenéutica en la entrada “Hermenéutica” que escribe para el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* coordinado por Joachim Ritter: “So liegt schon im ältesten Gebrauch des Wortes eine gewisse Zweideutigkeit. Hermes hieß der Götterbote, der die Botschaften der Götter den Menschen überbrachte – in der homerischen Schilderung oft so, daß er wörtlich ausrichtet, was ihm aufgetragen ist. Oft aber, und insbesondere im profanen Gebrauch, besteht das Geschäft des *hermēneus* gerade darin, daß er in fremder oder unverständlicher Weise Geäußertes in die verständliche Sprache aller übersetzt. Das Geschäft des Übersetzens hat daher immer eine gewisse ›Freiheit‹.” (GW2: 92) [“Ya en el uso más antiguo de la palabra se detecta una cierta ambigüedad. Hermes era el enviado divino que llevaba los mensajes de los dioses a los hombres; en los pasajes homéricos suele ejecutar verbalmente el mensaje que se le ha confiado. Pero es frecuente, sobre todo en el uso profano, que el cometido del *hermeneus* consista en traducir lo manifestado de modo extraño o ininteligible al lenguaje inteligible por todos. Por eso la tarea de la traducción goza siempre de una cierta «libertad».” (VM2: 95)].

En la Grecia antigua, la incipiente *reflexión* hermenéutica se ocupa básicamente de los grandes relatos épicos, los mitos y los poemas de Homero y Hesíodo. Algunos filósofos, sobre todo Jenófanes (VI a.C.) rechazan las narraciones de los héroes incluías en la *Ilíada*, la *Odisea*, la *Teogonía* o *Los trabajos y los días* por falsas e inmorales. La necesidad de rescatar un sentido original de los mitos fundacionales pone de manifiesto la pérdida de autoevidencia de los mismos y la ausencia de conexión íntima entre su mensaje y la sociedad griega, lo que hace menester recuperarlos para volverlos a hacer hablar. Pero también se hace patente una cierta distancia crítica cuando se supone una intención profunda y subyacente, una distinción entre lo que *quieren decir* y lo que *dicen*⁴⁸⁹. El primer compendio de “hermenéutica”, si se tuviera en cuenta tan sólo la raíz lingüística de *hermeneia*, podría ser considerado el tratado de Aristóteles *Peri Hermeneias*, incluido en el *Organon*. Pero como señalan Ferraris (2002) y Ormiston y Schrift (1990), las páginas de Aristóteles son más bien un “tratado de la expresión lingüística” que un manual al uso de un arte o técnica de la interpretación⁴⁹⁰. Por lo que se debe reservar⁴⁹¹ el honor de ser el primero en escribir un “manual” sobre hermenéutica en tanto que “método de la buena interpretación” a Johann Konrad Danhauer (1603-1666), quien acuñó la expresión “hermenéutica” en su *Idea boni interpretis* (1630) en su acepción hoy conocida. Danhauer, además, hace de la hermenéutica una parte de la lógica, esto es, de la ciencia, con lo que amplía el dominio de la hermenéutica más allá de la lectura de los textos sagrados. La hermenéutica avanza en la dirección de una *hermeneutica generalis*, sin alcanzar todavía el estatuto de

⁴⁸⁹ Como Jung apunta, esta distinción entre sentido literal y sentido oculto que opera en los inicios de la incipiente hermenéutica clásica es más que una presuposición formal. El mensaje que cabe ser comprendido es nada más y nada menos que el de los textos fundacionales de la identidad griega, por lo que el intérprete debe “rescatar su inocencia”. En las palabras de Oliver Scholz que recoge Jung: “Ein Ausleger hat diese Texte erst dann richtig verstanden, wenn er erkannt hat, welche frommen guten und wahren Inhalte in ihnen ausgedrückt sind.” (Jung, 2002: 32) [“Un intérprete ha comprendido correctamente estos textos cuando ha reconocido los contenidos decentes, buenos y verdaderos que están expresados en ellos”]. Para Weinsheimer, esta división entre “niveles de sentido” es clave para la hermenéutica que él incluye en una forma de pensamiento típica de los postmodernos o, según su peculiar denominación “esotéricos” (entre los que se cuentan Nietzsche, Heidegger o Derrida), porque se basan en una topografía superficie-profundidad (Cfr. Weinsheimer, 2003: 41 y ss). La hermenéutica de Gadamer sería, por contra, una “hermenéutica exotérica” o una hermenéutica sin profundidad”. Justamente el mérito de Gadamer sería, según el comentarista, el haber disuelto esta distinción a través de su filosofía del lenguaje, la cual según el modelo dialógico no postula la superioridad del intérprete sino que el sentido, como el lenguaje, se va construyendo en la conversación. Volveremos sobre esto más adelante.

⁴⁹⁰ Heidegger en su “Hermenéutica de la facticidad” recuerda que el texto, a pesar de lo acertado del título por el tema, es un bosquejo y que ni siquiera se lo puso el propio Aristóteles: “ni Aristóteles ni sus sucesores inmediatos en la escuela peripatética establecieron para el escrito dicho título. Proviene del legado, se transmitió a los discípulos de Aristóteles como «esbozo inacabado» y «sin título». Para la época de Andrónico de Rodas el título ya era habitual.” (Heidegger, 2000b: 29).

⁴⁹¹ Según Jung (2002).

disciplina autónoma, puesto que para Danhauer sigue siendo una parte de la lógica, siendo “lógica” el saber que agrupa todos los modos y procedimientos científicos⁴⁹².

Durante la Edad Media la hermenéutica se practica dentro del ámbito teológico judío y cristiano. El filósofo judío Filón de Alejandría (ca. 20 – ca. 50 d.C.)⁴⁹³ acuña el concepto de *allegorese* (una síntesis de “alegoría” y “exégesis”), luego para interpretar la *Torah*. Orígenes, a principios del siglo II desarrollará este concepto dentro de la tradición cristiana y luego pasará el testigo a Agustín de Hipona (III-IV d.C.). Pero el gran “boom” de la hermenéutica teológica llega en la Reforma con Martín Lutero (1483-1546) y sus 95 tesis expuestas en Wittenberg en 1517. Lutero inicia no sólo la ruptura con la jerarquía eclesiástica católica sino que inaugura una nueva forma de entender el tratamiento del mensaje divino en los textos sagrados. Para Lutero, la Biblia es su propio intérprete, por el cual el creyente no debe dirigirse al clérigo para comprender la palabra divina, sino directamente a la Sagrada Escritura⁴⁹⁴. Las enseñanzas de Lutero son proseguidas por Matthias Flacius (1520-1575) y su *Clavis scripturae sacrae* (1567)⁴⁹⁵ para guiar la lectura de textos sagrados acompañando la sabiduría espiritual de estándares de dominio del lenguaje y competencia lingüística. Para ello formula la máxima de comprensión hoy conocida como “círculo hermenéutico”, es decir, el principio que dice que el todo se comprende a partir de las partes y las partes a partir del todo⁴⁹⁶.

En el Renacimiento y la Ilustración, la hermenéutica se hace eco de dos grandes transformaciones: la imprenta de Gutenberg y el surgimiento del método científico de las ciencias naturales. La primera, cambia la percepción, la accesibilidad y el manejo de los testimonios escritos. De ahí que se hable del inicio de la “Galaxia Gutenberg”. La

⁴⁹² Cfr. Jung, 2002: 46 y ss.

⁴⁹³ Según Heidegger, Filón estaría todavía en parte dentro de la tradición helénica por la cual el término *hermeneuin* remite a aquel que tiene un mensaje divino por trasladar. Moisés es denominado por Filón “notificador de la voluntad de dios” (Cfr. Heidegger, 2000b: 29).

⁴⁹⁴ Cfr. Ferraris, 2002: 35.

⁴⁹⁵ Para Heidegger, Flacius Illyricus y su *Clavis scripturae sacrae* marcan un cambio decisivo y fundamental para la hermenéutica ya que a partir de ese momento “hermenéutica” designa no sólo la interpretación misma sino “la doctrina de las condiciones, el objeto, los medios, la comunicación y la aplicación práctica de la interpretación.” (Heidegger, 2000b: 31).

⁴⁹⁶ Las indicaciones para la lectura del texto a Flacio se sirven de la bella metáfora del texto como un *corpus*, tomarla por sus partes como si tuviera cabeza, pecho, manos, pies, etc. Nuestra tarea es imaginar como el conjunto se armoniza en un cuerpo único. También recomienda llevar un registro del análisis anatómica para después aprehender con el espíritu la obra, visualizando el todo sinópticamente o desde un aspecto particular (Cfr. Ferraris, 2002: 38).

segunda, cambia la percepción del entorno natural y la comprensión del hombre como situado en él. Un punto de convergencia entre ambas transformaciones es el hecho que se empieza a hablar del mundo y de la naturaleza como texto. Paracelso habla de la “colección de los libros de la naturaleza”⁴⁹⁷ y Galileo se empeña a leer el libro de la naturaleza que está escrito en el lenguaje de las matemáticas. Pero al mismo tiempo, los literatos y los científicos naturales irán distanciándose hasta seguir rutas paralelas. De hecho, sostiene Jung (2002) un motivo recurrente de la hermenéutica es su limitación constante con el modo de comprensión de las ciencias naturales, de modo que este ejercicio de autolimitación pasará por varios momentos que van desde la asimilación de ambos modelos a la reivindicación de la autonomía del modo de conocer de las ciencias humanas. La hermenéutica tendrá presencia en esta época básicamente en el ámbito del estudio teológico y filológico. Hitos importantes, entre otros, entre la hermenéutica teológica dentro del pietismo alemán son la *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742) de Johann Martin Chladenius y el *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757) de Georg Friedrich Meier, conocido sobre todo por la postulación del “principio de equidad”, esto es, la tenencia por “hermenéuticamente verdaderos aquellos significados que mejor coinciden con las perfecciones del creador de los signos, hasta que se demuestre lo contrario”⁴⁹⁸. El objetivo de la exégesis pietista de los textos sagrados no es tanto la verificación histórica de los relatos bíblicos, como el aspecto dogmático de los textos en tanto que contienen una enseñanza moral que es vinculante para la comunidad de creyentes⁴⁹⁹. El momento de la aplicación, esto es, de poner en relación el sentido interpretado con la situación concreta y presente, que formaba ya parte de la hermenéutica jurídica, se incorpora con este gesto a la teología. Esto representa un paso más hacia la unidad de las disciplinas hermenéuticas que se da con la secularización en la Ilustración, por la cual la interpretación de la Biblia deja de ser un caso especial y es asimilado a la otra literatura⁵⁰⁰. Gadamer verá también del momento de la “aplicación” en la comprensión

⁴⁹⁷ Es el caso de Francis Bacon (1561-1626), como señala Ferraris (2002). Gadamer insiste también sobre este punto en *Wahrheit und Methode* (Cfr. GW1: 479 y ss)

⁴⁹⁸ Citado en Grondin, 2002b: 95. Este principio, como muestra Jean Grondin, tenía un trasfondo teológico según la divisa *reverentia erga deum hermeneutica*, por la que los signos naturales deben coincidir con las perfecciones de Dios. Sin este trasfondo y como principio formal del comprender será después reelaborado por Gadamer y a menudo se pondrá en paralelo con el “principle of charity” de Donald Davidson.

⁴⁹⁹ Cfr. Ferraris, 2002: 50.

⁵⁰⁰ La secularización de la hermenéutica teológica y el carácter canónico del texto sagrado se hacen compatibles con la *Akkommodationstheorie*. La teoría de la acomodación promulga que el mensaje divino se va adaptando a la mentalidad de las distintas épocas y tiene sus inicios en los Padres de la Iglesia. Durante

hermenéutica, no sólo la anécdota histórica por la cual se aproximan las distintas disciplinas hermenéuticas, sino también el nudo que hace posible reunir las desde un punto de vista sistemático⁵⁰¹.

El agotamiento de la metodología de interpretación de textos con pretensiones de objetividad deja paso más adelante a la individualidad creativa y al ámbito de los afectos. Ambos aspectos están en el tratado *Christus Der Kern heiliger Schrift/ Oder/ Einfältige Anweisung/ wie man Christum/ als den Kern der gantzen heiligen Schrift/ recht suchen/ finden / schmücken/ und damit seine Seele nähren/ sättigen und zum ewigen Leben erhalten solle* (1702) de August Hermann Francke. Con Francke se empieza a deslizar la atención desde la hermenéutica del canon para centrarse en sentimientos que pueden jugar un papel decisivo en el acceso a la comprensión como, por ejemplo, la empatía. La idea de fondo es que, para alcanzar la comprensión personal y existencial que requiere lo sagrado, no es suficiente apelar a la fría y seca razón. Hemos entrado de lleno en el Romanticismo, cuyos máximos representantes para la hermenéutica son Friedrich Ast⁵⁰² y su *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (1808), Friedrich Schlegel y Friedrich D. E. Schleiermacher. Ast desarrollará una vertiente objetiva y otra subjetiva del círculo hermenéutico, aunque con un interés primariamente filológico. A Schleiermacher (junto con Dilthey) se le debe, según Ormiston y Schrift (1990) el uso *moderno* de “hermenéutica” y los primeros pasos de la reunión de las hermenéuticas ‘regionales’ a una ‘metodología hermenéutica general’⁵⁰³.

el siglo XVIII se desarrolla por Siegmund Jakob Baumgarten (*Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift*, 1742), Johann Georg Hamman (*Biblishe Betrachtungen*, 1758) y J. J. Wettstein (*Libelli ad crisis et interpretationem Novi Testamenti*, 1766), entre otros (Cfr. Ferraris, 2002: 59 y ss).

⁵⁰¹ Cfr. GW1: 330 y ss.

⁵⁰² Véase la formulación de Friedrich Ast del principio del círculo hermenéutico (Ast, 1990: 43). Al parecer, el objeto privilegiado de Ast son las obras de la antigüedad clásica, lo que exige atenderse no sólo a este principio metodológico, sino haber adquirido un dominio de las lenguas muertas, puesto que el lenguaje es la expresión del espíritu. Al espíritu, se desprende de lo dicho por Ast, nada le es ajeno, es la referencia última de toda comprensión. La antigüedad se concibe como la edad de la *Menschenbildung*, de la formación de la humanidad, siempre desde la totalidad del espíritu. Ast divide la comprensión de las obras antiguas también en tres niveles, postulando que el tercero y espiritual es el más elevado y que hay que aspirar con la comprensión a que por el espíritu (sugiriendo la metáfora del cuerpo que adquiere movimiento sólo cuando se le ha insuflado el alma), lo histórico y lo gramatical cobren vida. Gadamer reconoce a Ast el mérito del desarrollo del círculo hermenéutico en sus vertientes objetiva y subjetiva y lo pondrá en relación con Heidegger. Otro mérito que se le podría reconocer a Ast, visto desde el proyecto gadameriano, es que avanza también en la dirección de la reunión de las disciplinas hermenéuticas. Aunque Ast está preferentemente interesado en la Antigüedad, afirma que sólo el filólogo filosóficamente formado podrá elevarse de los suelos temporales de la interpretación gramatical e histórica a las alturas etéreas de lo espiritual (Cfr. Ast, 1990: 54).

⁵⁰³ Cfr. Ormiston y Schrift, 1990: 11. Gadamer conviene en que con Ast, Wolff y Schleiermacher la hermenéutica empieza a adquirir un carácter sistemático. Pero en el caso de Ast, por ejemplo, todavía no

Schleiermacher amplía el interés de la hermenéutica de los textos escritos a los diálogos, al intercambio oral y vivo de pensamientos. Con ello la comprensión de textos adopta pues el modelo del diálogo, que ha de conjugar como partes indisolubles de un todo de sentido tanto el aspecto lingüístico como el aspecto psicológico. Schleiermacher representa un hito importante porque desarrolla la hermenéutica en dos de sus principios más importantes. Primero, Schleiermacher postulará que la tarea de la hermenéutica será el de “comprender a un autor mejor de lo que el podría comprenderse a sí mismo”,⁵⁰⁴ con lo que incluye la comprensión psicológica en la comprensión hermenéutica. Segundo, él reabre el principio del círculo hermenéutico⁵⁰⁵ que había formulado Flacius como una relación texto-contexto, partes-todo, individual-general. Este círculo no es cerrado sino que puede volver sobre sí indefinidamente y acaba formando una especie de espiral.

La atención a lo específico, individual, concreto, será uno de los motivos de la escuela histórica del siglo XIX. Frente a la exigencia objetivante de descubrir las leyes de la Historia como si de leyes naturales se tratara, los historicistas reclamaron lo novedoso y particular de cada suceso o figura históricos. August Boeckh, especialista en la Antigüedad clásica, toma los procedimientos de la hermenéutica filológica en su *Methodologie der philologischen Wissenschaften* (1877, póstuma). Su discípulo Johann Gustav Droysen amplía en *Historik* la discusión metodológica. La hermenéutica debe pasar a ser una de las bases de las ciencias del espíritu para distinguirse del método de explicación causal de las ciencias naturales.

La conocida *Methodenstreit* será el núcleo del debate en el que la hermenéutica encontrará su lugar como metodología propia de las ciencias del espíritu. En este punto entra Wilhelm Dilthey en escena. Su sentencia “Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir” [“La naturaleza, la explicamos; la vida del alma, la comprendemos”] podría servir como resumen de este debate. Según Dilthey, la ciencia hermenéutica se erige en “doctrina del arte de la interpretación de los textos eminentes” (*Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen*). El proyecto al que Dilthey dedicará toda su vida será el de la fundamentación de las ciencias del espíritu entendida como “crítica de la razón

se puede hablar de hermenéutica filosófica, puesto que él sigue llamando “Kunstlehre” a la hermenéutica (Cfr. GW1: 182)

⁵⁰⁴ Cfr. Jung, 2002: 64.

⁵⁰⁵ Cfr. Schleiermacher, 1990b: 94.

histórica”. La reminiscencia a la tarea de la crítica de la razón de Kant es buscada y reformulada, puesto que la crítica de la razón kantiana obvia su propia historicidad en un intento de aislamiento “aséptico” de la razón que debe juzgarse como imposible desde la Escuela Histórica. Kant, además, se propone delimitar aquello que hace posible la experiencia en general, pero en hacerlo está cegado por la influencia de la ciencia natural. Dilthey debe reelaborar el concepto de experiencia de modo que éste pueda constituirse en un tipo de experiencia autónoma y más originaria respecto del que manejan las ciencias naturales. Nuestra experiencia vital, dirá Dilthey, es fundamentalmente *comprendiva*. “Cultura” será el nombre reservado para aquello que aglutina lo social, histórico e individual en sus variadas formas de expresión, frente a “vida”, que es la denominación más apropiada para definir el interés del individuo por sí mismo. La vida, es el nudo de las articulaciones psíquicas, sociales, naturales e históricas, se encuentra en movimiento, transcurriendo. La “historicidad de la vida” es la condición de posibilidad de que haya “Historia”⁵⁰⁶.

La hermenéutica tiene, pues, según este resumen desarrollos paralelos que a veces se entrecruzan en la filología, la teología y el derecho. Pero sólo consigue superar su carácter metódico auxiliar a partir de Heidegger, con lo que la comprensión será más que la piedra angular de las ciencias del espíritu para devenir el modo propio de ser del hombre, ganando una dimensión existencial y ontológica. Puesto que este será el punto de partida de Gadamer, le dedicaremos un subcapítulo entero, ya que la base ontológica propiciada por Heidegger sustenta el proyecto de la hermenéutica filosófica gadameriana.

Bastará quizás a modo de recapitulación extraer algunas conclusiones de la situación de la tradición hermenéutica en el momento que llega Gadamer para poder ver a qué da respuesta nuestro autor. En primer lugar, la tarea hermenéutica encontraba su justificación en una tensión irresuelta entre proximidad y extrañeza, tensión que explica la polisemia de *comprender* como tarea que se compone de interpretar, explicitar, traducir y aplicar. En segundo lugar, la hermenéutica filosófica como teoría de la interpretación tiene un componente técnico-normativo en tanto que intenta dar una interpretación ajustada del sentido que se ofrece a la comprensión. Aquí cabe incluir

⁵⁰⁶ Cfr. Jung, 2002: 78.

algunas pautas, destrezas y competencias como el dominio del lenguaje (primer deber hermenéutico en el caso de las lenguas muertas) o principios hermenéuticos como el círculo hermenéutico o la caridad hermenéutica. En tercer lugar, la hermenéutica, para reivindicar su autonomía como disciplina, debe independizarse del modelo de saber de la ciencia natural sin caer en el subjetivismo ni en la arbitrariedad de la interpretación. Y en cuarto lugar, la hermenéutica sólo tendrá pleno derecho a ser llamada “filosofía” cuando esté en condiciones de reunir las disciplinas hermenéuticas en una teoría del *fenómeno hermenéutico* por el cual el comprender acceda a su universalidad.

1.1.2. La hermenéutica según Gadamer: el proyecto una “hermenéutica filosófica” (o la suma de unos “Gad”⁵⁰⁷).

Este breve rodeo por la historia de la tradición hermenéutica ha de servir para dar cuenta de la “situación hermenéutica” del propio Gadamer en el momento de definir las líneas que ha de seguir su “hermenéutica filosófica”. *Wahrheit und Methode* es una obra sólo aparentemente sistemática y está tan repleta de referencias gracias a la erudición filológica y filosófica del autor que ganar, por decirlo en sus mismas palabras, un horizonte, es una empresa casi irrealizable. Por ello y en pro de la claridad de exposición vamos a ceñirnos a unos pocos temas que han de abrirnos las puertas al complejo universo teórico del profesor de Heidelberg, así como para vislumbrar la especificidad de la contribución gadameriana a la hermenéutica⁵⁰⁸.

*La hermenéutica encuentra su verdadero lugar entre la familiaridad y la extrañeza*⁵⁰⁹. Precedidas por la reivindicación de la necesaria restauración de la relación

⁵⁰⁷ Con “Gad” designaban los alumnos el grado de dificultad, a veces de complicación innecesaria de las enseñanzas de Gadamer en sus primeros años de docente en Maburgo (Cfr. PL: 46). Grondin en su biografía de Gadamer nos advierte también en su presentación de la obra de Gadamer: “Quien pretenda hacer una lectura completa de este libro «maratón» necesita mucho aliento y debe estar dispuesto a asimilar un alto grado de unidades «gad».” (Grondin, 2002a: 375).

⁵⁰⁸ Lo que aquí se ofrece es una síntesis personal de la lectura de la principal obra de Gadamer apoyada además en los sobresalientes textos introductorios a la hermenéutica filosófica en su conjunto de Jean Grondin (2003a), Kai Hammermeister (1999), Udo Tietz (2000), así como los artículos especializados de Grondin (2004) y Dieter Misgeld (1985). Contribuciones a aspectos particulares de este proyecto por parte de otros trabajos se irán señalando convenientemente.

⁵⁰⁹ “Es besteht wirklich eine Polarität von Vertrautheit und Fremdheit, auf die sie sich die Aufgabe der Hermeneutik gründet. [...] Sie spielt zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat, zwischen der historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition. In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik.” (GW1: 300) [“Existe una verdadera

intrínseca entre el “panteón del arte” y su mundo⁵¹⁰, Gadamer acomete la tarea de ampliación de la pregunta de la verdad de la experiencia del arte a la verdad del comprender de las ciencias del espíritu⁵¹¹. En efecto, entender la obra del arte con referencia al mundo al que ésta pertenece implica tener conciencia del hecho que, en parte, ese mundo es irrecuperable en su ser original pero que a la vez algo de él pervive en nosotros de modo que podemos reconocernos de algún modo en él. El reconocimiento de sí viene dado por la pertenencia a una determinada tradición, pero esta pertenencia reconoce también el devenir y el efecto del tiempo entre el contexto de una obra de arte y el nuestro, es decir, se hace desde un cierto *sentido histórico*. Pensar el pasado sin embargo precisa superar las aporías del historicismo de la Escuela Histórica de Ranke y Droysen, las insuficiencias de la crítica de la razón histórica de Dilthey y sobre todo espantar el fantasma del objetivismo histórico. La conciencia histórico-efectual, el rendimiento productivo de la distancia temporal y la metáfora de la fusión de horizontes serán las claves del pensar de la historia que propondrá Gadamer: un pensar que intentará hacer hablar de nuevo lo familiar del pasado sin tener la pretensión de saltar por sobre de él.

*La reunión de las disciplinas hermenéuticas auxiliares en vistas al esbozo de una teoría de la experiencia hermenéutica*⁵¹². En la tradición hermenéutica, el término

polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica [...] La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*” (VM1: 365)]. Esta idea de encuentra ya anticipada en las lecciones de 1957: “La hermenéutica debe partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez *con la cosa misma* que se manifiesta por la tradición y *con la tradición* desde donde la cosa puede hablarme. [...] Fundamos la tarea hermenéutica precisamente sobre la tensión que existe entre la familiaridad y el carácter extraño del mensaje que nos transmite la tradición. Pero la tensión de la que hablamos no es como en Schleiermacher una tensión psicológica. Se trata, por el contrario, del *sentido* y la *estructura* de la historicidad hermenéutica. Ésta no es de un estado psíquico, sino de la cosa misma liberada por la tradición que es el objeto de interrogación hermenéutica. Por relación con el carácter a la vez familiar y extraño de los mensajes históricos, la hermenéutica reclama en alguna medida una situación central. El intérprete es atraído entre su pertenencia a una tradición y su distancia hacia los objetos que son el tema de sus investigaciones.” (PCH: 109-110).

⁵¹⁰ Cfr. GW1: 102.

⁵¹¹ Se ha estado utilizando hasta ahora el término “ciencias del espíritu”, que es la traducción directa del término alemán *Geisteswissenschaften*. El término *Geisteswissenschaften* es una convención lingüística extendida en Alemania que equivaldría a nuestras “humanidades”, “ciencias humanas” o “letras” (Cfr. Grondin, 1997: 161 y Verene, 1997: 161). Gadamer está al tanto de esta correspondencia (Cfr. PCH: 42).

⁵¹² La reunión de las disciplinas hermenéuticas para Gadamer no tiene como objetivo una síntesis final en forma de una “teoría general de la hermenéutica como método auxiliar de las ciencias del espíritu”. Más bien lo que hace Gadamer es señalar los elementos comunes en el modo de comprensión de éstas pero también atendiendo a las importantes divergencias que impedirían algo así como una fusión de todos los procedimientos hermenéuticos, lo que sería el objetivo de una hermenéutica prescriptiva, que él quiere evitar a toda costa.

estaba reservado al establecimiento de procedimientos prácticos auxiliares para la comprensión de textos. La hermenéutica quedaba integrada en la ciencia como *Kunstlehre*, pero sin una entidad propia, puesto que estos procedimientos eran dependientes del campo específico de aplicación de la ciencia jurídica, o de la interpretación de textos literarios, o de la recuperación del mensaje sagrado. Gadamer quiere mostrar que, en alguna medida y salvando las diferencias, todas las disciplinas auxiliares están haciendo lo mismo. La reunión de las disciplinas hermenéuticas permite reunir también los distintos momentos de la comprensión. Gadamer muestra esto principalmente en dos pasos. En primer lugar, mostrará los puentes tendidos entre todas estas disciplinas señalando dónde convergen teología, historia, filología y derecho⁵¹³. Por ejemplo, el hablar de “testigos de la historia” sugiere un paralelo entre derecho y historia; a la inversa, el jurista que interpreta la ley debe conocer el contexto de su formulación para saber a qué responde. En cuanto a historia y filología, Gadamer ve que el historiador lee la unidad del sentido del acontecer histórico como si la historia fuera un texto, el filólogo que toma el texto como obra autosuficiente y sin referencia al contexto, realiza una mala praxis hermenéutica. Para Gadamer, filología e historia encuentran su suelo común en la conciencia histórico-efectual⁵¹⁴. En segundo lugar, el peso otorgado al momento de aplicación de la comprensión tiene un papel sistemático superior a la convergencia entre filología e historia⁵¹⁵. O mejor: la reunión de la filología y la historia en el suelo común de la conciencia histórico-efectual culmina con el reconocimiento del momento de la aplicación implícito en todo comprender. Para ello aducimos dos razones. La primera, que Gadamer dedica una parte importante de su obra al problema hermenéutico de la aplicación, mientras que los paralelos entre filología e historia están dispersos por toda la obra. La segunda, que Gadamer ve el significado ejemplar de la hermenéutica jurídica en tanto que sirve de modelo de mediación entre pasado y presente y es una alternativa potente tanto al modelo de comprensión basado

⁵¹³ Cfr. GW1: 344 y ss.

⁵¹⁴ “Die alte Einheit der hermeneutischen Disziplin tritt neu in ihr Recht, wenn man das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein in allem hermeneutischen Tun des Philologen wie des Historikers erkennt.” (GW1: 346) [“La vieja unidad de las disciplinas hermenéuticas recupera su derecho si se reconoce la conciencia de la historia efectual en toda tarea hermenéutica, tanto en la del filólogo como en la del historiador.” (VM1: 414)].

⁵¹⁵ “Der Fall der juristischen Hermeneutik ist also in Wahrheit kein Sonderfall, sondern er ist geeignet, der historischen Hermeneutik ihre volle Problemweite wiederzugeben und damit die alte Einheit des hermeneutischen Problems wiederherzustellen, in der sich Jurist und der Theologe mit dem Philologen begegnet.” (GW1: 334) [“El caso de la hermenéutica jurídica no es por lo tanto un caso especial, sino que está capacitado para devolver a la hermenéutica histórica todo el alcance de sus problemas y reproducir así la vieja unidad del problema hermenéutico en la que vienen a encontrarse el jurista, el teólogo y el filólogo.” (VM1: 401)].

en la dicotomía sujeto-objeto, como a la distinción ente hermenéutica cognitiva y hermenéutica normativa⁵¹⁶. La aplicación no se entiende como una subsunción del concreto al universal, sino como un poner en relación el pasado con la situación presente. En cuanto a la comprensión de textos eminentes, la aplicación puede tomar la forma de “traducir el sentido del texto a nuestro propio lenguaje”. La aplicación es un momento integral de la comprensión tanto como lo son el interpretar, traducir, explicitar o dilucidar el sentido de un texto. Gadamer amplía el concepto de aplicación contenido en la hermenéutica jurídica con el modelo brindado por la crítica aristotélica a la doctrina platónica del Bien a partir la distinción entre *phronesis*, *techné* y *episteme*. La naturaleza del saber moral para Aristóteles se distingue tanto de la demostración de la ciencia, como del pensamiento medios-fin del saber técnico. Se trata de un saber que refiere tanto a sí mismo como a la comunidad, que puede aprenderse y contiene verdad pero no la certeza propia de la concatenación lógica, por lo que ofrece el ejemplo pertinente para el tipo de verdad y conocimiento que es propio de las ciencias del espíritu.

*La hermenéutica filosófica no es un tratado sobre el método hermenéutico, sino una reivindicación de verdad y conocimiento de las creaciones espirituales del hombre*⁵¹⁷. Gadamer reitera que la hermenéutica no tiene tanto que ver con esto, sino que nos las tenemos que ver con un tipo de conocimiento y un tipo de verdad. Qué tipo de verdad y que tipo de conocimiento, es algo que se irá desgranando al largo de la obra y que se irá encaminando a una teoría de la experiencia hermenéutica. La primera estación de Gadamer se encuentra en la rehabilitación de la tradición humanista, en el marco de la pregunta por la verdad de la experiencia del arte. Se trata de ver qué tipo de verdad y qué tipo de conocimiento revelan los conceptos humanistas: *Bildung*, *Sensus Communis*, *Urteilkraft* y *Geschmack*. El tipo de certeza y de conocimiento que por ellos se manifiesta no se asimila al modelo de demostración lógica y experimentación controlada de la ciencia natural, pero sí les pertenece una generalidad y una certeza propias. Ésta es la conclusión transversal que puede extraerse del tipo de verdad al que están apelando todos estos conceptos. Añadiremos, por lo pronto, otras reflexiones que

⁵¹⁶ Cfr. GW1: 330 y ss.

⁵¹⁷ Cfr. GW1: 170.

nos parecen pertinentes de la rehabilitación gadameriana del humanismo⁵¹⁸. En primer lugar, el hecho que los conceptos humanistas nos introducen y nos hacen partícipes de una comunidad (es el caso del *sensus communis* en Vico y Shaftesbury⁵¹⁹, o del gusto). En segundo lugar, que estos conceptos se encuentran en el punto de intersección entre naturaleza, cultura y sociedad (gusto, formación). Y en tercer lugar, que dan razón de nuestra pertenencia histórica y de nuestra finitud (Gadamer dedica unos bellos pasajes aquí a la cuestión de la memoria en Hegel). Con esto Gadamer muestra su oposición tanto a la conciencia metódica de la ciencia moderna como al subjetivismo que coincide con la aparición de la conciencia estética y la progresiva debilitación de la tradición humanista. Pero la reivindicación de la verdad y conocimiento de las creaciones espirituales del hombre ha de evitar la tentación de hacer una “preceptiva del comprender”⁵²⁰. Esto conlleva la renuncia a la pretensión de hacer de la hermenéutica la base de las ciencias del espíritu, con lo cual su proyecto debe situarse más allá del debate desatado a finales del siglo XIX entre ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Ese debate parece estar agotado alrededor de los años sesenta, o bien se juega tomando otras formas en otros frentes. Por ello, a la pregunta planteada acerca del método no puede contestar en el modo cartesiano al uso: no se trata de el método, sino que no ve la oposición entre un método y otro, unas disciplinas y otras. Lo que Gadamer reclama es la verdad intrínseca de las ciencias humanas sin por ello tener que guiarse éstas por el modelo hipotético-deductivo de las ciencias naturales. Ambos son modos de conocimiento legítimos que no pueden ser

⁵¹⁸ Esta rehabilitación sólo podía ser contemplada con cierto disgusto por el Heidegger de la *Brief über den Humanismus*. Al respecto, véase Grondin (1997), que defiende la tesis que si bien Gadamer es en mucho sentidos un heideggeriano, el “tema subterráneo” del humanismo es lo que le aleja de su mentor. Verene (1997) coincide en esta apreciación. Además de las diferencias filosóficas, Grondin da razón de una distinta formación religiosa, por lo que ambos autores tendrían respecto a la cuestión del humanismo: mientras el estricto catolicismo provinciano en que fue educado Heidegger era generalmente hostil al modernismo y al humanismo en general por ser con frecuencia asociados al ateísmo, Gadamer fue criado en un protestantismo más abierto, clásico y humanístico (Cfr. Grondin, 1997: 157). La respuesta de Gadamer a Grondin se encuentra en Gadamer (1997e), que pretende matizar en algo el distanciamiento con Heidegger. Pero interesante nos parece sobre todo la conclusión de Grondin acerca de la relación entre humanismo y hermenéutica en Gadamer. Para Grondin, si el humanismo filosófico no es más que la apertura modesta a verdades que pueden elevarse por encima de nuestra indigencia, la hermenéutica es un humanismo (Cfr. Grondin, 1997: 167). Retomaremos este punto en el próximo capítulo, puesto que es un aspecto importante de la hermenéutica en tanto que filosofía práctica.

⁵¹⁹ Verene estima la conexión entre Vico y Shaftesbury como un logro valioso por sí mismo de la interpretación de Gadamer, aunque pueda tener un aspecto problemático (Cfr. Verene, 1997: 138). La interpretación de Vico por parte de Gadamer es, según Verene, bastante ajustada, aunque desestima algunas cosas, como el papel de la providencia para el *sensus communis* viquiano, atribuyéndole además un sentido más limitado como “sentido comunal” que el que tiene originalmente para Vico (Cfr. Verene, 1997). Véase la respuesta de Gadamer a Verene en Gadamer (1997d).

⁵²⁰ Cfr. GW1: 1.

comparados. El patrón de medida de *Forschung und Fortschritt* (investigación y progreso) no puede servir para todo el amplio abanico de experiencias de lo humano. Aunque Gadamer decline comparar estos métodos, sí expresa el recelo de que el papel predominante que están desempeñando las ciencias naturales en su variante científico-técnico es la de dejar de lado otras experiencias de verdad y otros accesos al mundo imponiendo para ello una imagen unívoca de la realidad. Por ello Gadamer ve en su reflexión un “aviso a la conciencia científica de nuestro tiempo”⁵²¹. En realidad, el comprender es anterior a la conciencia metódica y de aquí extrae su legitimidad: “Verstehen und Auslegen von Texten ist nicht nur ein Anliegen der Wissenschaft, sondern gehört offenbar zur menschlichen Welterfahrung insgesamt.” (GW1: 1) [“Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo.” (VM1: 23)]. Gadamer, siguiendo a Heidegger, hará del comprender el carácter fundamental del ser-en-el-mundo humano y esa orientación es más fundamental en el sentido de original, ya que sólo una vez nos hemos situado en él pueden edificarse otros modos de explicación del mundo. Sin embargo, con este giro sorprendente que hace del comprender un modo de ser más fundamental que la visión científica del mundo, cabe preguntarse si Gadamer en realidad no estará mediando en este debate metodológico más de lo que él mismo confiesa. Por un lado, porque podría confundirse esto con una revisión e inversión de las jerarquías. De otro lado, por el largo espacio dedicado a la crítica de la subordinación al ideal de las ciencias naturales que ya está presente en el nacimiento de las ciencias del espíritu. El buscar la especificidad en el “momento artístico” (*künstlerisches Moment*⁵²²) de las por John Stuart Mill bautizadas como “Moral Sciences” no pudo, sin embargo, deshacerse de esta “pleitesía” heredada de Kant. Analizar la contribución de Hans-Georg Gadamer al debate metodológico de las ciencias del espíritu requeriría un capítulo aparte⁵²³. Cabría hablar aquí, además, de los elementos señalados en el seno de su obra, de la recepción en los distintos ámbitos de

⁵²¹ “So ist neben der Erfahrung der Philosophie die Erfahrung der Kunst die eindringlichste Mahnung an das wissenschaftliche Bewußtsein, sich seine Grenzen einzugestehen.” (GW1: 2) [“Junto a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites” (VM1: 24)].

⁵²² Cfr. GW1: 13.

⁵²³ Para una reflexión acerca de la (im-)posibilidad de una renovación de las ciencias sociales, en especial de la historia, a partir de la hermenéutica gadameriana, véase Nagl-Docekal (1997). Para la respuesta de Gadamer, véase Gadamer (1997f). Charles Taylor, en cambio, sostiene que Gadamer proporciona el marco adecuado para la ciencia social y política del nuevo siglo que se enfrenta al reto de entender al otro. Véase Taylor (2002a).

influencia en que se ha sentido el eco gadameriano por lo que se conoce ya como “giro hermenéutico”, así como las polémicas mantenidas por Gadamer con Betti y sus discípulos por un lado, y con los críticos de la ideología por otro. Haremos referencia a esto cuando lo consideremos pertinente y relevante para esta investigación.

La hermenéutica filosófica como una investigación sobre las precondiciones del comprender. Es en el camino a una teoría de la experiencia hermenéutica donde Gadamer recupera la crucial aportación de Heidegger, que lejos de emprender una teoría de las ciencias del espíritu o una superación de las aporías del historicismo, aspira a una renovación de la pregunta por el ser. Heidegger, en principio, se acerca críticamente a la hermenéutica histórica con la pretensión de descubrir la preestructura del comprender. En este acercamiento se pone de manifiesto el carácter productivo del círculo hermenéutico, puesto que en todo comprender se realiza siempre un proyectar. La proyección de sentido, pero, no es sólo un requisito formal dentro de la metódica científica, sino que atraviesa la vida humana misma, siempre en un movimiento desde su originaria *Geworfenheit* (estar arrojado) al *Entwurf* (proyectarse). El ser en el mundo es un ser que se está comprendiendo en él, mucho antes de que esté teorizando su modo de comprensión. Dice Gadamer: “So knüpfen wir zunächst an den transzendentalen Sinn der Heideggerschen Fragesstellung an. Durch Heideggers transzendente Interpretation des Verstehens gewinnt das Problem der Hermeneutik einen universalen Umriß, ja den Zuwachs einer neuen Dimension.” (GW1: 268) [“Y en este sentido también nosotros nos remitimos al sentido trascendental del planteamiento heideggeriano. En la interpretación trascendental de la comprensión por Heidegger el problema de la hermenéutica gana un rasgo universal, más aún, gana una dimensión nueva.” (VM1: 329)]. En este sentido, pues, leeremos la asimilación gadameriana de la fenomenología.

La pregunta por el comprender de Gadamer, otra vez, no tiene por objeto imponer reglas al comprender como procedimiento técnico de la ciencia, sino que esta pregunta es anterior, filosófica: “¿Cómo es posible el comprender?”⁵²⁴ Los fenómenos a

⁵²⁴ Así lo entienden, por ejemplo Hammermeister (Hammermeister, 1999: 110) y Kisiel (Kisiel, 1985: 5). Para Ormiston y Schrift, esto se pone de manifiesto sobre todo en la polémica entre Gadamer y el jurista italiano Emilio Betti: Gadamer concibe su proyecto más como descriptivo y “filosófico”, que como prescriptivo y metodológico. Su propósito es descubrir lo común a todos los modos de comprensión para proceder a modo kantiano a la pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender (Cfr. Ormiston

los que se orienta el problema de la comprensión para Gadamer en principio son los textos eminentes o clásicos, la obra de arte o la historia. Sin embargo, al analizar cómo se produce la comprensión en estos casos concretos acabará desarrollando una teoría de *cómo se comprende en general*, evitando formular una *teoría general de cómo se debería comprender*. En la primera parte del trabajo de investigación se ha presentado a Wittgenstein como “filósofo trascendental” o como “filósofo post-trascendental”, asumiendo que es una lectura posible, aunque no la única, de la magna obra wittgensteiniana, pero que nos permitía situarlo en el debate contemporáneo acerca de la naturaleza y los límites de la racionalidad humana, al que nosotros abordamos desde el pluralismo teórico contemporáneo tras el giro lingüístico-pragmático de la filosofía en el siglo XX. El mismo acceso a Gadamer desde la problemática trascendental ha de servirnos para situarlo en la constelación en que se da este debate.

Aunque la razón apuntada de ver a Gadamer como una recuperación de la pregunta trascendental en el fondo de la fenomenología podría ser suficiente, nos parece obligado dar algunos apuntes más acerca de la relación ambivalente de Gadamer con el idealismo trascendental kantiano, que excede, como es natural, la filiación fenomenológica del filósofo. Hay que tener presente que la primera parte de *Wahrheit und Methode* es una discusión de Gadamer con Kant, a quien hace responsable de la deriva subjetivista que padece la reflexión estética tras la *Kritik der Urteilskraft*, cuyas consecuencias son intensificadas por la estética del genio del romanticismo alemán.

Gadamer, como Wittgenstein, leyó en su juventud la *Kritik der reinen Vernunft*⁵²⁵. Hasta qué punto esta lectura decidió su camino posterior es difícil de

y Schrift, 1990: 20). Véanse también Rosen (1997) y Grondin (2002b). Conill pone más el acento en el “giro crítico kantiano” recibido por Heidegger y Gadamer como “metafísica de la finitud”, con lo cual el giro kantiano sigue presente en la hermenéutica de la facticidad (Cfr. Conill, 2006: 103). Compartimos con Robert J. Dostal la convicción de que éste es el sentido más importante en que Gadamer puede ser llamado “filósofo trascendental” (o “filósofo post-trascendental”). Gadamer insiste en que la intención de su libro es filosófica, lo que marca una diferencia importante con un proyecto de fundamentación de la ciencia y también con su posición respecto la investigación empírica dentro de la ciencia. Para Dostal, conviene tener presente que la empresa gadameriana al definirse como filosófica está descartando etiquetas como “histórica”, “antropológica”, “sociológica” o “psicológica”. La empresa es trascendental, aún cuando Gadamer evita en lo posible la formulación trascendental característica “condiciones de posibilidad de”, en cuanto se hace tras la estela de la fenomenología trascendental de *Ser y tiempo* (Cfr. Dostal, 2002c: 252). Para Hans Albert (2002) la hermenéutica que toma el mundo como lingüísticamente constituido, se enfrenta al mismo problema de la constitución que el idealismo trascendental kantiano.

⁵²⁵ Cfr. PL: 18.

determinar⁵²⁶. En los recuerdos de esta época Gadamer confiesa que le impresionó mucho más la “Kulturkritik” contenida en *Europa und Asien* de Theodor Lessing⁵²⁷. Éste no fue el único contacto temprano con la problemática trascendental. Hay que tener presente que como estudiante se formó en Maburgo. La filosofía en la universidad para aquel entonces estaba representada por el neokantianismo de la Marburger Schule con Paul Natorp, Nicolai Hartmann y Rudolf Bultmann⁵²⁸. Antes ya había tenido contacto con el planteamiento trascendental gracias a las enseñanzas de su primer profesor de Filosofía en Breslau: Richard Höningwald. El neokantianismo de Maburgo estaba impregnado de un fanatismo del método y de un logicismo que disgusta al autor de *Wahrheit und Methode*. El joven Gadamer se irá alejando del “faktum de la ciencia”, tomado casi acríticamente por los kantianos, y sus intereses irán dirigiéndose a otras aventuras intelectuales tras sus estudios. Su comprensión de la problemática trascendental adquirirá un tinte claramente diferenciado del de sus maestros Natorp y Hartmann⁵²⁹.

El Gadamer maduro declarará no obstante en el prólogo a la segunda edición de *Wahrheit und Methode* de 1965 que sigue considerando vinculante la crítica kantiana de

⁵²⁶ Hacemos referencia a la anécdota biográfica del joven Gadamer buscando un paralelo con Janik y Toulmin (1998) y “el caso Wittgenstein”. Queremos mostrar que Kant era una figura presente en los círculos en que Gadamer se movía y que la problemática trascendental se encontraba “en el aire” de la atmósfera intelectual en la que se formó.

⁵²⁷ Mucho menos conocido hoy día, Theodor Lessing pasa por ser uno de los más renombrados e influyentes “Kulturkritiker” de principio de siglo, una figura análoga a la de Oswald Spengler y su *Der Untergang des Abendlandes*.

⁵²⁸ En su homenaje a Natorp, incluido en su autobiografía intelectual, recuerda Gadamer como era aquella atmósfera de dominio del método neokantiano para sus maestros: “Es ist die Methode des Ursprungs, das heißt, die Erzeugung der Realität durch das reine Denken. So hat es Cohen formuliert. Was diese Formulierung des transzendentalen Gedankens leitet, ist die Anschauung der Wissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts und insbesondere das Vorbild ihres mathematischen Prinzips: nämlich das Prinzip des Infinitesimalen.” (PL: 61) [Éste es el método del origen, es decir, la creación de la realidad por el pensamiento puro. Así lo formuló Hermann Cohen. Guías de este formulación del pensamiento trascendental son tanto la concepción de la ciencia de los siglos XVII y XVIII, como en particular el modelo de su principio matemático: a saber, el principio de los infinitesimales. (AP: 68)].

⁵²⁹ Gadamer acusa a los críticos kantianos de olvidar demasiado a menudo cuál era la percepción de Kant de su propio proyecto y su intención fundamental. Por ejemplo en “Kant und die hermeneutische Wendung” (1975): “sie sind weit davon entfernt, der Kantischen Selbstauffassung zu entsprechen, derzufolge er dem Wissen seine Grenzen gewiesen habe, um dem Glauben seinen Platz zu gewinnen.” (GW3: 214) [“están muy lejos de ajustarse a la autocomprensión de Kant, según la cual él habría mostrado los límites del conocimiento para poder asignarle un lugar propio a la fe.” (CH: 58)]. En la *Wirkungsgeschichte* de la *Crítica de la razón pura* (1781), que ya cuenta más de doscientos años, Kant pasa principalmente por antimetafísico o por epistemólogo. Gadamer, en cambio, le considera su “Gesprächspartner” (compañero de conversación, interlocutor) en dos ámbitos de pensamiento que nada tienen que ver con el tono dominante de la recepción kantiana: el problema del lenguaje en relación a la universalidad de la razón y el significado de la razón práctica. Véase “Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ nach 200 Jahren. »Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus.«.” (en GW4).

la razón pura⁵³⁰, sin embargo, este proyecto quedará transformado por la hermenéutica: la pregunta al modo kantiano que indaga por las condiciones de posibilidad del conocimiento, aplicándolos a cómo es posible el comprender. Pero a diferencia de Kant y de los neokantianos, no toma como modelo el modo de conocimiento de la ciencia moderna ni tampoco quiere pronunciarse en cómo debe proceder para conservar su legitimidad⁵³¹ y eso será para él una diferencia fundamental, puesto lo que se encuentra interpelado no son las ciencias humanas en sí sino “el conjunto de la experiencia humana del mundo y la praxis vital”⁵³².

⁵³⁰ Cfr. GW2: 446.

⁵³¹ La dilucidación de las condiciones de posibilidad del comprender por parte de Gadamer, aun su formulación en tono trascendental (o cuasi-trascendental) tampoco debe confundirse con el proyecto de una “hermenéutica trascendental” o de una reflexión “pragmático-trascendental” en las obras tempranas de Karl-Otto Apel, cuyo objetivo refiere “a las condiciones de posibilidad de los discursos argumentativos y consecuentemente de las ciencias sociales críticas” (Cfr. Apel, 1997: 79). Para Gadamer, la idea de una hermenéutica trascendental en el sentido que Apel la presenta, más allá de la historia y la cultura, fundada en la razón pura sería una especie de “ilustración completa” (Gadamer, 1997a: 97). Jean Grondin (2003a), también cree que el uso de “trascendental” por parte de Gadamer pretende tomar distancia de los neokantianos. Para él, el uso de “trascendental” no es unívoco, sino que muestra una cierta ambivalencia. En el caso de la pertenencia a la tradición, se puede entender como “trascendental” en el sentido no se muestre como condición del comprender, sino porque intenta suscribir el condicionamiento universal de todo comprender ante el que debe doblegarse cualquier planteamiento trascendental.

⁵³² “Kant hatte wahrlich nicht die Absicht, der modernen Naturwissenschaft vorzuschreiben, wie sie sich verhalten müsse, damit sie vor dem Richterstuhl der Vernunft bestünde. Er hat eine philosophische Frage gestellt, d. h., er hat gefragt, welches die Bedingungen unserer Erkenntnis sind, durch die moderne Wissenschaft möglich ist und wie weit sie reicht. In diesem Sinne stellt auch die vorliegende Untersuchung eine philosophische Frage. Aber sie stellt sie keineswegs nur an die so genannten Geisteswissenschaften (innerhalb derer sie dann bestimmten klassischen Disziplinen den Vorzug gäbe); sie stellt sie überhaupt nicht nur an die Wissenschaft und ihre Erfahrungsweisen – sie stellt sie an das Ganze der menschlichen Welterfahrung und Lebenspraxis. Sie fragt, um es kantisch auszudrücken: Wie ist Verstehen möglich? Das ist eine Frage, die allem verstehenden Verhalten der Subjektivität, auch dem methodischen der verstehenden Wissenschaften, ihren Normen und Regeln schon vorausliegt. Heideggers temporale Analytik des menschlichen Daseins hat, meine ich, überzeugend gezeigt, daß Verstehen nicht eine unter den Verhaltensweisen des Subjektes, sondern die Seinsweise des Daseins selber ist. In diesem Sinne ist der Begriff ›Hermeneutik‹ hier verwendet worden. Er bezeichnet die Grundbewegtheit des Daseins, die seine Endlichkeit und Geschichtlichkeit ausmacht, und umfaßt daher das Ganze seiner Welterfahrung. Es ist nicht Willkür oder konstruktive Überspannung eines einseitigen Aspekts, es liegt vielmehr in der Natur der Sache, daß die Bewegung des Verstehens eine umfassende und universale ist.” (GW2: 439-440) [“Kant no tenía la menor intención de prescribir a la moderna ciencia de la naturaleza cómo tenía que comportarse si quería sostenerse frente a los dictámenes de la razón. Lo que él hizo fue plantear una cuestión filosófica: preguntar cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento por lo que es posible la ciencia moderna y hasta dónde llega ésta. En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las llamadas ciencias del espíritu (en el interior de las cuales daría además prelación a determinadas disciplinas clásicas); ni siquiera se la plantea a la ciencia y a sus formas de experiencia: su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser propio del estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de «hermenéutica». Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión

Haremos un excurso en el próximo subcapítulo por la “Hermeneutik der Faktizität” de Heidegger, tal y como Gadamer concibe su relevancia, dando cuenta sobre todo a los dos aspectos que nos interesan: primero, cómo gana la hermenéutica a través de Heidegger su aspecto universal; segundo, como el comprender (*Verstehen*) se entiende como un modo de relación con el mundo que subyace a las orientaciones metódicas de la ciencia.

2. El comprender como el modo primario de ser del *Dasein*.

2.1. Hermenéutica de la facticidad.

Según Nagl-Docekal el término “hermenéutica” no es uniforme y se usa al menos en cuatro sentidos que se corresponden con cuatro niveles distintos de discurso. Puede designar: (1) el método específico de las humanidades; (2) la experiencia extracientífica del arte y la historia; (3) la relación general del hombre con el mundo; (4) la reflexión filosófica sobre la problemática expresada en las tres anteriores⁵³³. Podría decirse que, para Heidegger y Gadamer, sólo esclareciendo las acepciones (3) y (4) se pudiera acceder a los discursos sobre (1) y (2). Formulado de otra manera: para Gadamer se trata de ver cómo la relación primordial del hombre con el mundo es ya un modo de comprensión y que esta relación originaria actúa de fundamento de la posterior reelaboración teórica ya sea de la conciencia metódica, ya sea sobre la verdad del arte, o incluso la articulación filosófica de la hermenéutica. Quien habría mostrado el “peso ontológico”⁵³⁴ del comprender situándolo a un nivel existencial es Heidegger. Hay un comprender más fundamental que subyace a cualquier modo ulterior de comprensión, se concrete éste en un interés práctico o en un interés teórico⁵³⁵. La base ontológica de la

sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa”. (VM1: 11-12)].

⁵³³ Cfr. Nagl-Docekal, 1997: 194.

⁵³⁴ Cfr. PCH: 72

⁵³⁵ Gadamer recuerda en varios lugares que la genealogía del verbo alemán ‘comprender’ (*Verstehen*) tiene en su origen un doble significado: *etwas verstehen*, esto es, el comprender algo en su acepción intencional; *sich auf etwas verstehen*, que hace referencia a una habilidad práctica (Cfr. PCH: 74) Este segundo sentido es desarrollado sobre todo por su maestro Heidegger (Cfr. GW1: 265) Acerca de los diversos sentidos de *Verstehen*, véase Grondin (2002a).

hermenéutica filosófica es proporcionada por la hermenéutica de la facticidad heideggeriana desarrollada a principios de los años veinte en las lecciones de Freiburg⁵³⁶, “programa” al que Gadamer habría sido fiel en el desarrollo de su hermenéutica filosófica⁵³⁷. En lo sucesivo vamos a detenernos brevemente en el protocolo de estas lecciones para luego pasar a examinar las contribuciones fundamentales a la hermenéutica filosófica según Gadamer.

⁵³⁶ Es conocida la anécdota de que el encuentro de Gadamer con Heidegger lo vivió el primero como una “descarga eléctrica”, una experiencia que el joven Gadamer de veintipocos años sólo había tenido con la lectura de los poemas de Stefan George (Cfr. PL: 212). Parece que la impresión no fue correspondida por el asistente de Husserl. En una carta a Karl Löwith el 23 de agosto de 1983, escribe Heidegger: “En cualquier caso soy de la opinión de que se tome su tiempo (con la oposición a cátedra); también frenaré a un discípulo de Hartmann, un tal doctor Gadamer, que el último semestre estaba aquí y que ahora, junto con su mujer, pasa algunos días con nosotros en la cabaña. Originariamente seguidor de Hönigswald-Natorp; ahora entusiasmado partidario de Hartmann; en este semestre adherido a mí; muy versado; muy interesado de las habladurías académicas; muy impresionable; su padre rector en Marburgo; quiere obtener el grado de catedrático con Hartmann; además trabajar sobre Aristóteles; por ahora no veo nada positivo en él. Repite conceptos y frases de otros; pero está tan «desamparado» como su maestro. Voy a interponerme absolutamente si se produjera un rápido ascenso al grado de catedrático. Ahora escribe una reseña sobre la *Metafísica* de Hartmann; las ideas las ha tomado de mí; hasta ahora no tiene ni la menor idea de filosofía.” (Grondin, 2000a: 153). La sombra del maestro Heidegger es alargada. Incluso en sus años de madurez, cuando redactaba *Wahrheit und Methode*, algo que vivió como una tortura, tenía la impresión que Heidegger le miraba siempre por encima del hombro (Cfr. GW2: 491 y Heidegger, 2002b: 167). Sea como fuere, las lecciones de Heidegger de “Ontología” diseñan el “programa” que Gadamer interioriza y adopta como suyo en los años veinte. Incluso Grondin llega a afirmar que Gadamer es más heideggeriano que Heidegger mismo, puesto que el proyecto de una hermenéutica de la existencia queda muy diluido en su gran obra, *Sein und Zeit*, y es prácticamente irreconocible después de la famosa *Kehre*. La relación de Gadamer con su maestro Heidegger, tanto a nivel personal como en el nivel filosófico, es compleja. Hasta llegar a *Wahrheit und Methode*, por el cual Gadamer se hace a sí mismo como continuador de la “Hermeneutik der Faktizität”, esta relación pasó por diferentes fases hasta que Heidegger le propuso hacer la habilitación con él. Cuando Gadamer conoce la existencia de Heidegger durante una corta estancia en Munich en 1921, donde asistió a una seminario de Moritz Geiger. A la pregunta a Geiger, por el peculiar modo de usar el lenguaje filosófico de uno de sus estudiantes en un *Referat*, éste le respondió: “Ach, er ist verheideggert” (PL: 211; también en GW3: 263). Un año más tarde, en 1922, lee el texto de Heidegger conocido como *Informe Natorp*, pero no es hasta 1923 cuando asiste a las clases de Heidegger en Freiburg. En el semestre de invierno del mismo año, Gadamer entra en el círculo de Heidegger, en el que coincide con Karl Löwith, Gerhard Krüger, Jakob Klaus y Leo Strauss, entre otros. Gadamer tendrá un trato próximo y distendido con su maestro hasta que éste se afilia al N.A.S.P.D., cuando la relación se deteriorará. Las diferencias personales se atenuaron a finales de los años treinta. Es conocido que después de la Segunda Gran Guerra, Gadamer hará varios intentos de “rehabilitar” a Heidegger, a quien se le prohibió ejercer como docente por su adhesión al nacionalsocialismo. En cuanto a la relación del pensamiento gadameriano con el de su maestro, remitimos a los ensayos específicos de Grondin (2003b), Risser (2003), Dostal (2002c) y Kisiel (1985). Un interesante estudio de esta relación a partir de las apropiaciones por parte de ambos autores de la tradición clásica, Hegel y Hölderlin se encuentra en Coltman (1998).

⁵³⁷ Una explicación detallada de la evolución de la posición de Heidegger respecto de la hermenéutica, así como de la relación entre Heidegger y Gadamer acerca de este punto se encuentra en Grondin (2003b). Para Grondin, ninguno de los esbozos de una hermenéutica proyectados por su maestro pasó sin dejar huella en Gadamer, sin embargo le parece difícil emparentar la concepción hermenéutica de Gadamer unilateralmente con sólo una de estas fases. Para Ferraris, con Heidegger se va mucho más allá de Dilthey en el sentido que: “Estamos frente a una *hermenéutica de lo hermenéutico* en la cual la existencia como interpretación adquiere un valor básico, que no es puramente psicológico, sino ontológico, porque la autocomprensión del Ser-ahí es la autocomprensión de aquel ente único que se plantea el problema del ser.” (Ferraris, 2002: 189). En esto coincide con Theodore Kisiel (Cfr. Kisiel, 1985: 4).

Lo primero que hay que tener ante los ojos, advierte Gadamer, es que la intención de Heidegger con su fenomenología hermenéutica y su análisis de la historicidad no es ni la fundamentación de las ciencias del espíritu ni la superación de las aporías del historicismo⁵³⁸, sino la renovación de la pregunta por el ser⁵³⁹, hecho que imprime a la obra de Heidegger su propio carácter. Ampliamente conocida es la circunstancia que “hermenéutica de la facticidad” es el subtítulo de las lecciones cuyo motivo fundamental es “Ontología”⁵⁴⁰. Y esto, también por accidente, puesto que Heidegger pensaba dar un curso sobre “lógica” y se vio obligado en el último momento a cambiar el rótulo, dado que otro docente de Freiburg ya había titulado así su curso ofertado para el semestre de verano de 1923⁵⁴¹. Que hay una imbricación esencial entre ser, logos y hermenéutica se hace patente en el transcurso de estas lecciones, pero ésta ya estaba pensada en el *Informe Natorp*: “Ontología y lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad, y por consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad.” (Heidegger, 2002a: 47).

¿Qué se ofrece bajo el nombre “hermenéutica de la facticidad”? Heidegger comenzará explicitando el segundo de los términos: “*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» *existir* «propio». Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión*.” (Heidegger, 2000: 25). Con referencia a esto, el primer término: “*hermenéutica* pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad.” (Heidegger, 2000b: 27). Así, Heidegger se propone recuperar un sentido más *originario* de “hermenéutica”, tomando distancia de la tradición que se atribuye sus orígenes a Hermes, el mensajero de los dioses, y que pasa por Platón, Aristóteles, Filón, Flacius Illyricus, Schleiermacher, Boeckh y Dilthey:

Optamos por el significado originario de la voz, porque, aunque en el fondo resulte insuficiente, sin embargo, hace destacar, indicándolos, algunos elementos que resultan

⁵³⁸ Claramente no es el objetivo de Heidegger pero sí hay una crítica de la conciencia histórica (o conciencia cultural) y a la conciencia filosófica en la *Hermeneutik der Faktizität* (Cfr. Heidegger, 2000b: 53 y ss).

⁵³⁹ Cfr. GW1: 263.

⁵⁴⁰ Por “ontología” entiende Heidegger la doctrina del ser. Usa el término expresamente en un sentido vacío, sin más pretensión de que sirva de indicador (Cfr. Heidegger, 2000b: 18).

⁵⁴¹ Véase el epílogo de la editora Käte Bröcker-Oltmanns en Heidegger (2000b).

eficaces en la exploración de la facticidad. Con respecto a su «objeto», en cuanto pretendido modo de acceso a él, la hermenéutica indica que dicho objeto tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a su ser el estar de algún modo ya-interpretado. La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser el existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender. (Heidegger, 2000b: 33)

Heidegger adjudica a la hermenéutica como su tarea primera el configurar un preguntar que no se deje “arrastrar” por la idea tradicional de “hombre”. El Dasein humano se encuentra en lo ya-interpretado, la vida fáctica se encuentra en un *término medio* del “así como muchos otros”, está siempre presa de “tradiciones y costumbres inauténticas”⁵⁴². En este término medio por el que circula la vida se oculta y se esconde de sí misma. Esta es una posibilidad del vivir fáctico mismo, una especie de tentación, una tendencia a la *caída*⁵⁴³. La hermenéutica, vista desde el Dasein, ofrece la posibilidad del entenderse, pero no de un modo intencional, ni como un modo de “conocimiento de otras vidas” como lo propicia la curiosidad⁵⁴⁴. “La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un *ser*. La hermenéutica habla *desde* lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado.” (Heidegger, 2000b: 37). Es un estar despierto del existir para sí mismo⁵⁴⁵.

Lo ya-interpretado se manifiesta en la conciencia histórica y la conciencia filosófica. Heidegger se esfuerza, por el contrario, en mostrar la superioridad de la investigación fenomenológica, por la cual los objetos llegan a determinarse tal como ellos mismos se dan, respecto de la tradición que nos viene pensando como sujetos enfrentados a objetos. Al respecto, Heidegger llama a “desmontar la tradición”⁵⁴⁶. En sus cuartillas del curso se puede leer la anotación: “(¡La hermenéutica es desconstrucción!)” (Heidegger, 2000b: 135)⁵⁴⁷.

⁵⁴² Cfr. Heidegger, 2002a: 41.

⁵⁴³ “Secularizada” añadiríamos nosotros. En principio, Heidegger no le da al *Verfallen* ningún significado religioso. Preferimos dejar esta reflexión a pie de página por prudencia. Véase también el §38 de *Ser y tiempo*.

⁵⁴⁴ *Neugier*, que se entiende tanto como “curiosidad” como “afán de novedades”.

⁵⁴⁵ Cfr. Heidegger, 2000b: 33.

⁵⁴⁶ Cfr. Heidegger, 2000b: 99.

⁵⁴⁷ Ya en el *Informe Natorp* escribe: “*La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción.*” (Heidegger, 2002a: 51). Interesante es ver que Heidegger sostiene en la *Hermeneutik der Faktizität* que la hermenéutica no es propiamente “filosofía” (Cfr. Heidegger, 2000b: 39). Esto obliga a Gadamer a ir más allá de Heidegger para hacer de la hermenéutica una “hermenéutica filosófica”.

Con esta leve pincelada sobre Heidegger proponemos recuperar cuál puede ser para Gadamer el sentido fundamental de la *Hermenéutica de la facticidad*. Proponemos que este sentido no es otro que el ser más originario de la hermenéutica para el ser del vivir fáctico, cuyo ser al mismo tiempo “*es en el como del ser de ser-posible él mismo.*” (Heidegger, 2000b: 34). En términos más sencillos dice Heidegger: “La interpretación es algo cuyo ser es el propio del vivir fáctico.” (Heidegger, 2000b: 33). El vivir fáctico, apostilla Heidegger, existir, es ser un mundo⁵⁴⁸. El mundo es algo que ocurre. Pero, ¿cómo ocurre?

Con el carácter de remisiones (término técnico, ontológico); las remisiones ofrecen el mundo en cuanto aquello de que nos cuidamos, a que atendemos; el mundo está «aquí» en el cómo de ser-algo-de-que-nos-cuidamos – aquí inmediato y que ocurre de ese ser-algo-a-que-atendemos. En cuanto algo de que nos cuidamos, a que atendemos el mundo es mundo-en-torno, entorno. (Heidegger, 2000b: 110)

Sobre “mundo” y “entorno”, en el sentido que juegan un papel para la hermenéutica filosófica de Gadamer, todavía nos queda mucho que decir y nos reservamos un epígrafe especial para ello. Nos centramos por ahora en Heidegger, quien pone en relación el mundo con la significatividad. La significatividad es ser, existir, en el modo de un significado apuntado determinado. Lo determinado del significar se encuentra en el carácter de apertura (*Erschlossenheit*) de lo ocasionalmente significativo⁵⁴⁹. La apertura constituye el existir mundano. El fenómeno de la apertura se articula mediante dos rasgos que constituyen una unidad: presencia y manifestación del mundo común⁵⁵⁰. El ser-en-el-mundo se amplía con la significatividad en el cuidado, en el atender al mundo:

Ser-en-el-mundo no quiere decir: figurar entre otras cosas, sino que significa: cuidándose de lo en-torno del mundo que aparece, demorarse en él. El verdadero modo del propio ser en un mundo es el *cuidar*, el *atender*, se fabricar, atender los negocios, tomar posesión de algo, impedir, preservar de daños o pérdida, etc. Lo entorno es la normalidad, la publicidad del vivir. El vivir se aborda mundanamente a sí mismo, habla consigo en el cuidado. (Heidegger, 2000b: 130)

⁵⁴⁸ Cfr. Heidegger, 2000b: 109.

⁵⁴⁹ Cfr. Heidegger, 2000b: 120 y ss. Pasamos por alto el término “ocasional”, por ser un tema arduo. Lo ocasional remite a la facticidad (Cfr. Heidegger, 2000b: 40).

⁵⁵⁰ Cfr. Heidegger, 2000b: 124.

Nos interesa sobre todo esta referencia última al hablar y al cuidado como fenómeno fundamental del existir⁵⁵¹. Aquí el mundo aparece en cuanto afectado por el cuidado en sus distintos modos. Por ello: “El vivir se cuida de sí mismo y, dado que el cuidado tiene en cada ocasión su lenguaje, el cuidarse de sí mismo se aborda mundanamente a sí mismo, para hablar de ello.” (Heidegger, 2000b: 131). Los elementos cruciales que hemos procurado traer a la luz son: mundo y entorno, mundo como significatividad y el cuidado del mundo y de sí del vivir fáctico y los modos en que este cuidado se hace lenguaje.

Gadamer basándose en la “Hermenéutica de la facticidad” de Heidegger postulará que el comprender es el modo primario de ser del *Dasein*, del ser-ahí. Toda incardinación en el mundo implica una orientación en el mundo, algo que se asemeja una *lectura* de él. En palabras de Gadamer: “Verstehen ist der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber.” (GW1: 264) [“Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma” (VM1: 325)].

En cuanto al nexo *existencial* entre *Dasein*, el comprender y el interpretar se suele recurrir a la triple estructura *Vorhabe – Vorsicht – Vorgriff*, esto es: un “haber previo” (un modo de comprender implícito), una “manera previa de ver” (*Vorhabe*) que “recorta” lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad (*Vorsicht*) y que se decide por una determinada conceptualidad fundada en una “manera de entender previa” (*Vorgriff*)⁵⁵². El *Dasein* se encuentra en lo ya-interpretado. Pero también el *Dasein* se encuentra en tanto que *posibilidad arrojada*. El *Dasein* es un ser-posible entregado a sí mismo. “*El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo.*” (Heidegger, 2002b: 168). El comprender tiene la estructura existencial del proyecto (*Entwurf*)⁵⁵³. Esta es otra de las aportaciones cruciales de Heidegger a la hermenéutica: el desarrollo del círculo hermenéutico. En la tradición hermenéutica representada por Friedrich Ast y por Friedrich D. E. Schleiermacher el círculo era un principio formal de toda metódica del comprender. En realidad aquí no se hace más que

⁵⁵¹ Cfr. Heidegger, 2000b: 132.

⁵⁵² Cfr. Heidegger, 2002b: 173-175. Esta conceptualidad sería la de Aristóteles, como indica Segura (2002). El Informe Natorp, recordemos, consta en gran parte de un análisis fenomenológico de la *Ética Nicomáquea*.

⁵⁵³ Cfr. Heidegger, 2002b: 169.

teorizar o describir el cómo se procede en la comprensión de un texto, una obra de arte o un suceso histórico, aunque encuentra su primera formulación en relación con el testimonio escrito. Es un círculo que puede ser desglosado en niveles. Un primer nivel expresa la relación gramatical y semántica entre las partes y el todo de la oración y las partes y el todo del texto, fue establecido por la filología clásica. El segundo nivel es introducido por la hermenéutica romántica, donde el texto es entendido como un momento de la vida creativa de un autor que al mismo tiempo es iluminada por el conjunto de sus obras individuales. El tercer nivel entiende el texto como formando parte de una tradición histórica cuya unidad de sentido depende de sus manifestaciones escritas⁵⁵⁴. Heidegger situará el alcance del círculo hermenéutico al proyectarse obligado del Dasein. Todo comprender desarrolla un proyectarse, un movimiento hacia la trascendencia. Estructuralmente, el Dasein se encuentra como un ser arrojado proyectándose (*geworfener Entwurf*).

El “círculo” en el comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura existencial del Dasein, en el comprender interpretante. El ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su ser mismo tiene una estructura ontológica circular. (Heidegger, 2002b: 177)

La circularidad había venido siendo “un vicio lógico” que cancela la validez de la argumentación. Pero para Heidegger se da en ella una posibilidad positiva del comprender⁵⁵⁵, que en cierta manera pueda poner en suspenso el “haber previo” (*Vorhabe*) y ayuda al cercioramiento científico del que se trata dando prioridad a las cosas mismas. Gadamer conservará el círculo hermenéutico tanto en su vertiente metódica como descriptiva del comprender, pues éste permite traer a colación los prejuicios que guían la comprensión, facilita el frustrarse y confirmarse de expectativas antepuestas a ésta. El círculo hermenéutico será una de las piezas claves de la rehabilitación gadameriana del prejuicio, como tendremos ocasión de ver.

El hacer del comprender un existencial por parte de Heidegger es importante para Gadamer pero en un aspecto fundamental, que dota a la hermenéutica de una dimensión nueva y universal:

⁵⁵⁴ Nos basamos en Kisiel (Cfr. Kisiel, 1985: 4-5).

⁵⁵⁵ Cfr. Heidegger, 2002b: 176.

Durch Heideggers transzendente Interpretation des Verstehens gewinnt das Problem der Hermeneutik einen universalen Umriß, ja den Zuwachs einer neuen Dimension [...] Daß die Struktur des Daseins geworfener Entwurf ist, daß sein Sein seinem eigenen Seinsvollzug nach Verstehen ist, das muß auch für den Verstehensvollzug gelten, der in der Geisteswissenschaften geschieht. (GW1: 268)⁵⁵⁶

[En la interpretación trascendental de la comprensión por Heidegger, el problema de la hermenéutica gana un rasgo universal, más aún, gana toda una dimensión nueva. [...] También para la realización de la comprensión que tiene lugar en las ciencias del espíritu va la idea de que la estructura del estar ahí es proyecto arrojado, y que el estar ahí es, en la realización de su propio ser, comprender. (VM1: 329-330)]

Este es uno de los momentos cruciales en *Wahrheit und Methode* en los que Gadamer, apoyándose en Heidegger, anuncia la universalidad de la hermenéutica. En un segundo momento, la universalidad de la hermenéutica se encuentra en la lingüisticidad de la experiencia del mundo. Ambos momentos están unidos íntimamente como se verá más adelante a raíz de la unidad profunda entre comprensión y lenguaje. En el próximo epígrafe nos centraremos en la concepción gadameriana de *mundo*, paso obligado para presentar esta unidad así como el doble aspecto de universalidad de la hermenéutica.

2.2. Mundo (*Welt*) y Entorno (*Umwelt*).

Hemos visto que con la reelaboración de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, Gadamer intenta ganar un horizonte ontológico para la hermenéutica. La hermenéutica de la facticidad constituye, pues, la explicación del modo de ser en el mundo del Dasein que se llama a sí misma *verstehend*, esto es, comprendiendo, por el que la significatividad aparece en esta estructura como un elemento constitutivo. Procederemos a mostrar como, en un segundo paso, se relacionan mundo y lingüisticidad para Gadamer en el capítulo llamado “Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie” [“El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica”], centrándonos en la distinción entre mundo (*Welt*) y entorno (*Umwelt*), distinción que a penas queda esbozada para Gadamer pero cuya significación ontológica es de largo alcance, según nuestro parecer⁵⁵⁷.

⁵⁵⁶ Esta idea aparece ya en *El problema de la conciencia histórica*: “Si la comprensión es una determinación trascendental de toda existencia, la comprensión propia de la hermenéutica recibe también una nueva dimensión y un alcance universal.” (PCH: 77).

⁵⁵⁷ Esta distinción se encuentra trabajada también en Figal (2003a), Gómez (2000) y Acero (2004).

Gadamer llega a esta distinción en *Wahrheit und Methode* a partir de la discusión de una de las principales tesis de Humboldt sobre el lenguaje: que en cada lenguaje descansa una visión del mundo (*Weltansicht*)⁵⁵⁸. Pero lejos de interpretar esta tesis humboldtiana en el sentido de un relativismo lingüístico y cultural radical⁵⁵⁹ Gadamer le atribuye otra significación: la equiparación entre lenguaje y visión del mundo no se da del modo que el lenguaje sea una capacidad más entre otras dotaciones humanas, sino que el lenguaje es la condición misma de que *se tenga mundo*. “Tener mundo” indica un tipo de relación con éste que es distinta a la que mantienen todos los otros seres vivos. “Tener mundo” quiere decir también “saber que hay algo que no soy yo y que es un mundo”. Esta relación la describe Gadamer como una especie de distanciamiento, como la posibilidad de *comportarse respecto del mundo*:

Welt haben heißt: sich zur Welt verhalten. Sich zur Welt verhalten erfordert aber, sich von dem von der Welt her Begegnenden so freihalten, daß man es vor sich stellen kann, wie sie ist. Der Begriff der *Welt* tritt damit in Gegensatz zu dem Begriff der *Umwelt*, wie sie allem auf der Welt seienden Lebendigen zukommt.” (GW1: 447)

[Tener mundo quiere decir comportarse respecto al mundo. Pero comportarse respecto al mundo exige a su vez que uno se mantenga libre frente a lo que le sale al encuentro desde el mundo que logre ponerlo ante sí tal como es. Esta capacidad es tanto tener mundo como tener lenguaje. Con ello el concepto del *mundo* se nos muestra en oposición al de *entorno* tal como conviene a todos los seres vivos en el mundo. (VM1: 532)]

Gadamer se fija en el surgimiento del concepto “entorno” (*Umwelt*), cuyo significado original poco tendría que ver con nuestro uso habitual del término. “Entorno” designaba aquello que circunscribe al hombre en su existencia y que tiene influencia en la formación del carácter. Así, el término “entorno” estaba reservado al contexto social. Más tarde “entorno” pasará a referirse a todos los seres vivos y a las condiciones que determinan su forma de ser. Se da un trasvase de significado que va de lo social a lo biológico. El origen etimológico de “mundo” (*Welt*), revela en cambio su parentesco con el vocablo latino *universum*, el *das All* o *das Weltall* del balbuceante alemán antiguo o el *Kosmos* de los tiempos de Goethe, por lo tanto, la evocación de una totalidad ordenada. Pero también el inglés *world* que se establece a partir de *weralt*, *Wergeld* y *Werwolf*, con lo que la significación originaria en las lenguas indogermánicas nos hace llegar a la conclusión que el mundo (*Welt*) siempre es “el mundo humano”

⁵⁵⁸ Cfr. GW1: 444.

⁵⁵⁹ Véase también “Wie schreibt Sprache das Denken vor?” (1970, GW2: 205 y ss).

(*Menschenwelt*)⁵⁶⁰. Como indica Cristina Lafont, éste paso es avanzado por Heidegger, quien sustituye el concepto tradicional de mundo como “conjunto de entes” a un concepto hermenéutico de mundo como “todo simbólicamente estructurado” que hace posible la experiencia intramundana de trato con los entes⁵⁶¹.

Comportarse respecto del mundo, veníamos diciendo, es una posibilidad privativa de los seres vivos humanos garantizada por el distanciamiento respecto del entorno (*Umweltfreiheit*)⁵⁶². Este distanciamiento del mundo está íntimamente relacionado con la constitución lingüística del mundo: “Solche Umweltfreiheit schließt die sprachliche Verfaßheit der Welt ein.” (GW1: 448) [“Esta libertad incluye la constitución lingüística del mundo.” (VM1: 532)]. En algún sentido podría identificarse esta “Umweltfreiheit” con la *Geworfenheit* heideggeriana, o como un aspecto de ésta. Pero Gadamer no se detiene en esta distinción más que unas pocas páginas para mostrar que el modo de ser del Dasein respecto del mundo es de distanciamiento del entorno y que este distanciamiento se realiza por el constituir lingüísticamente el mundo. Los conceptos *Welt* y *Umwelt* aparecen también en Heidegger. En el *Informe Natorp* nos topamos con la siguiente reflexión de Heidegger: “El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos. El mundo se articula en función de las posibles direcciones que adopta el cuidado, como *mundo circundante* (*Umwelt*), *mundo compartido* (*Mitwelt*) y *mundo del sí mismo* (*Selbstwelt*).” (Heidegger, 2002a: 35)⁵⁶³. Pero para Heidegger es importante que esta distinción no provoque la comprensión del cuidado como un proceso de la vida que se desarrolla por su cuenta y *en contraposición* con el mundo existente: el mundo está presente *en* la vida y *para* ella. Sólo la problemática ontológica y epistemológica provoca una suerte de *suspensión*⁵⁶⁴.

⁵⁶⁰ En “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt” (1990, Cfr. GW8: 344).

⁵⁶¹ Cfr. Lafont, 1993: 72 y ss.

⁵⁶² En un ensayo tardío de Gadamer titulado “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), Gadamer se propone volver al problema de la lingüisticidad humana a partir de la *Lebenswelt*. Los conceptos que ahí maneja son *Mitsamt* (como el ámbito donde dominan las formas de comportamiento animal) y *Miteinander* (algo así como el subsuelo determinado naturalmente por el que el lenguaje humano es depositario de la convivencia humana). Son dos esferas que se superponen y complementan en lo humano, el estar determinado por instinto y el elevarse del instinto forjando variedad de usos y costumbres (Cfr. GW8: 409 y ss). No obstante esta distinción es algo oscura a nuestros ojos y puede remitir lejanamente al *Mitsein* de Heidegger, un tema del que no podemos ocuparnos aquí y que requeriría un análisis más experto del que somos capaces de ofrecer por ahora.

⁵⁶³ Añadimos los términos utilizados en el original alemán a partir de Heidegger, 2002c: 15. A veces Heidegger se refiere al entorno, a lo circundante como *das Umhafte*, por ejemplo, cuando lo identifica como trama de remisiones en el *cuidar en cuanto tratar con las cosas con lo demás* (Cfr. Heidegger, 2000b: 129).

⁵⁶⁴ Cfr. Heidegger, 2002a: 38.

“Mundo” y “entorno” son *categorías* redefinidas una y otra vez por parte de Heidegger. Recuperamos un fragmento de la *Carta sobre el Humanismo* porque nos parece que guarda un “parecido razonable” con Gadamer:

Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es «mundo». Pero no es que permanezcan carentes de mundo en su entorno porque se les haya privado de lenguaje. En la palabra «entorno» se agolpa pujante todo lo enigmático del ser vivo. El lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter de signo y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significado. Lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta. (Heidegger, 2000a: 31)

Gadamer, no obstante, *evita* usar la expresión de Heidegger por la cual el lenguaje “es la casa del ser”. Continúa Heidegger: “En su morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esta morada.” (Heidegger, 2000a: 11). Gadamer, por lo demás, estaría completamente de acuerdo con esta apostilla. Pero, apuntamos a que hay diversas razones para que Gadamer no hable expresamente del lenguaje como morada del ser. Una de ellas, como se ha explicado con anterioridad, es el hecho que el diseño del programa ontológico de la hermenéutica queda establecido antes de 1927 y a partir de este momento alumno y maestro se adentran en trayectos distintos. Los caminos de Heidegger siguen los pasos del ser. Gadamer sigue la senda del ser, pero el ser no es su destino. Su destino, sostendremos, es lo humano.

Sí afirma Gadamer, pero: “In Wahrheit sind wir immer schon in der Sprache ebenso zu Hause wie in der Welt.” (GW2: 149)⁵⁶⁵ [“La verdad es que estamos tan íntimamente insertos en el lenguaje como en el mundo.” (VM2: 148)⁵⁶⁶]. Quizás sirva aquí complementar esta reflexión con un escrito tardío de Gadamer “Erziehung ist sich erziehen” (*La educación es educarse*, 2000). En este breve texto también se encuentra esbozada la situación del Dasein en el mundo como la urgencia de “habitar” el mundo: “De lo que se trata es de que el hombre acceda él mismo a su morada” (EE: 21). La tarea de *morar el mundo*, de *hacerse un mundo* en un entorno hostil es la primera necesidad, la primera urgencia a resolver para el recién nacido: “No cabe duda de que éste es el primer ingente trabajo anímico para un recién nacido; y por esta razón grita también, precisamente porque no es capaz de enfrentarse al hecho de estar

⁵⁶⁵ En “Mensch und Sprache” (1966).

⁵⁶⁶ El matiz del “zu Hause ” (en casa) se pierde en la traducción, por lo demás, aceptable.

repentinamente expuesto a un entorno por completo inconcebible.” (EE: 13). Esta es una expresión Gadamer tomaría de Hegel, que hace el paso de “morar” (*hausen*) a “acceder a la morada” (*einhausen*), que implica otra forma de relación con el mundo más allá del simple estar ahí. “El acceder a la morada en el mundo se muestra también con ese atrevimiento a formar nuevas palabras del que he hablado.” (EE: 21). Quizás con estos breves apuntes quede la distinción algo más clara. Nos detendremos en el “atrevimiento a formar nuevas palabras” como algo connatural al *hacerse un mundo*, puesto que esta conexión interna entre lo uno y lo otro es más fructífera para algunos de los problemas de la filosofía del lenguaje moderna de lo que pueda parecer. Es justamente esta libertad respecto del entorno el espacio que se abre al ejercicio creativo de mi independencia respecto del *medio* haciendo de él *mundo*. Esta *creatividad* se ejerce en una multiplicidad de formas⁵⁶⁷ dando lugar a la diversidad de denominaciones de las lenguas humanas⁵⁶⁸.

Gadamer afirma casi como una provocación: la experiencia lingüística del mundo es absoluta⁵⁶⁹. Pero esta afirmación no significa que nos quedemos clausurados en la visión del mundo que nos ha sido transmitida a partir del lenguaje que hemos aprendido y que nos ha nutrido, sino que el mundo lingüístico no ha de verse como una limitación sino como la posibilidad de apertura a otros mundos, posibilidad que descansa en la virtualidad del lenguaje⁵⁷⁰. El lenguaje, como medio de la experiencia del mundo en general y como medio de la experiencia hermenéutica en particular, otorga a la hermenéutica su aspecto universal. Lo que se hace lenguaje, que es otro que el

⁵⁶⁷ “In Wahrheit ist es so, daß der Mensch, weil er sich über seine jeweilige zufällige Umwelt immer schon zu erheben vermag und sein Sprechen die Welt zur Sprache bringt, für die Wahrheit der Ausübung seiner Sprachfähigkeit von vornherein freigegeben ist.” (GW1: 448) [“En realidad las cosas se explican de otro modo: porque el hombre está capacitado para elevarse siempre por encima de su entorno casual, y porque su hablar hace hablar al mundo, está dada desde el principio su libertad para un ejercicio variado de su capacidad lingüística.” (VM1: 533)]. Este punto se encuentra extensamente trabajado por Antonio Gómez, quien ve en la distinción entre mundo y entorno a partir de Humboldt, una clave para acercarnos a cómo Gadamer trata el pluralismo lingüístico existente: “la libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que les damos a las cosas: el poder de nombrar que Adán recibiera de Dios. La multiplicidad de lenguas diferentes es sólo la diversidad de comportamientos del hombre frente al mundo, producto de su libertad frente al entorno.” (Gómez, 2000: 141).

⁵⁶⁸ Cfr. GW1: 449. La determinación de un objeto, por ejemplo, en la física, dice Gadamer, responde a una determinación de la voluntad (*Willenbestimmung*, Cfr. GW1: 454 y ss).

⁵⁶⁹ Cfr. GW1: 453.

⁵⁷⁰ Cfr. GW1: 450-451. Usamos aquí el término “virtualidad” en relación a las posibilidades expresivas del lenguaje prestando oídas a la reflexión hecha por Gadamer en otro contexto. En *Der Anfang der Philosophie* dice Gadamer que gusta más servirse de la palabra “virtualidad” que de “potencialidad”: “pues la potencialidad siempre entraña posibilidad de alcanzar una determinada realidad efectiva, mientras que la virtualidad, en el sentido de dirección hacia un futuro indeterminado, queda abierta” (IFO: 23).

lenguaje mismo, ya no permite ser distinguido en el fenómeno hermenéutico, sino que encuentra en la palabra su determinación. La hermenéutica se revela con ello como el aspecto universal de la filosofía y no sólo como la base metodológica de las ciencias del espíritu⁵⁷¹.

Con las reflexiones precedentes puede haberse ganado la impresión desde la constitución lingüística del mundo (*Sprachverfassenheit*) se está abogando por una indistinción última entre lenguaje y mundo, por un lado; y quizás, por la autonomía del lenguaje, de modo que poco importe qué aspecto tenga el mundo en realidad porque nos encontramos en las barreras infranqueables del mundo lingüísticamente constituido. Gadamer, sin embargo, anuncia que no tiene intención de dejarnos en un universo lingüístico encerrado en sí mismo, sino que nos abrimos a la experiencia del mundo a partir del horizonte lingüístico en que estamos situados. Aquí hay que poner especial atención en dos movimientos que hace Gadamer: hacia la objetividad (*Sachlichkeit*)⁵⁷² y hacia la comunidad lingüística (*Sprachgemeinschaft*).

El lenguaje tiene su razón de ser en relación con el mundo, en que el mundo, a partir de esta distancia, pueda hacerse lenguaje:

Aus dem Weltverhältnis der Sprache folgt ihre eigentümliche *Sachlichkeit*. Es sind Sachverhalte, die zur Sprache kommen. Eine Sache, die sich so und so verhält, - darin liegt die Anerkennung des selbständigen Andersseins, das eine eigene Distanz zur Sprache voraussetzt. Auf dieser Distanz beruht, daß sich etwas als ein eigener Sachverhalt abzuheben und zum Inhalt einer Aussage zu werden vermag, die auch andere verstehen. (GW1: 449)

[De la relación del lenguaje con el mundo se sigue también su peculiar *objetividad*. Lo que habla en el lenguaje son constelaciones objetivas; cosas que se comportan de este modo o del otro; en esto estriba el reconocimiento de la alteridad autónoma, que presupone por parte del hablante una cierta distancia propia respecto a las cosas. Sobre esta distancia reposa el que algo pueda destacarse como constelación objetiva propia y convertirse en contenido de una proposición susceptible de ser entendida por los demás. (VM1: 534)]

⁵⁷¹ Véase también GW2: 255 y LB: 56, donde la reflexión sigue derroteros similares.

⁵⁷² Cfr. GW1: 478. No debe confundirse aquí objetividad (*Sachlichkeit*) que refiere al contenido, al mundo de los objetos con la objetividad pretendida por la ciencia (*Objektivität*). Cfr. GW1: 457. También Acero (2004) aprecia que Gadamer a veces se encuentra en un punto medio incómodo entre la Tesis del Solipsismo Metodológico y la Tesis de la Relatividad Lingüística (o alguna variante de la Hipótesis de Sapir-Whorf). La solución de Gadamer pasa por apelar a un mundo común pero sin renunciar a la correlatividad entre lenguaje y mundo. Con esta reflexión de Acero estamos plenamente de acuerdo.

El que nos comprendamos depende, pues, no sólo de que compartamos un vocabulario común para designar objetos sino *de los objetos mismos*. El lenguaje es el lenguaje de las cosas. Al mismo tiempo, Gadamer rehuye el pensar el lenguaje como un mero instrumento para el entendimiento sobre objetos o estados de cosas. El comprender es un proceso vital que se da en una comunidad de vida. Así, el acuerdo lingüístico sobre la cosa se encuentra entre los dos partidos, en su centro, el *mundo* que les une y les conecta cuando se hablan entre ellos:

Alle Formen menschlicher Lebensgemeinschaft sind Formen von Sprachgemeinschaft, ja mehr noch: sie bilden Sprache. Denn die Sprache ist ihrem Wesen nach die Sprache des Gesprächs. Sie bildet selber durch den Vollzug der Verständigung erst ihre Wirklichkeit. Deshalb ist sie [die Sprache] kein bloßes Mittel zur Verständigung. (GW1: 450)

[Todas las formas de la comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por su esencia el lenguaje de la conversación. Sólo adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento. Por eso no es un simple medio para el entendimiento. (VM1: 535)]

La comunidad lingüística unida por los lazos del lenguaje y en cuyos canales corre el acuerdo común se revela como el sustrato primario antes de que el mundo pueda ser determinado bajo un aspecto u otro. De ahí que Gadamer concluya que el mundo construido por la ciencia a partir de determinaciones objetivantes deba construirse con los peldaños del mundo de la vida. Todas las ciencias dependen de un horizonte ontológico que no se puede superar⁵⁷³.

Un último apunte. ¿Cómo reaccionó Heidegger a la prosecución de su proyecto por parte de Gadamer? Parece que el maestro reaccionó con frialdad en un primer momento, y tras su *Kehre* se sentía muy lejano y distanciado de la “hermenéutica de la facticidad”. Quizá simpatizara con el intento de Gadamer pero no le agradaba en demasía la rehabilitación del humanismo emprendida por Gadamer, tampoco que en su recurso a las ciencias del espíritu todavía estuviera usando el lenguaje del idealismo alemán. En su conjunto, el proyecto le parecía demasiado “tradicionalista”⁵⁷⁴. En una carta de 1973 a Otto Pöggeler dice Heidegger: “Die ›hermeneutische Philosophie‹ ist die Sache Gadamers, sie ist ein gutes Gegengewicht gegen die ›analytische Philosophie‹ und die Linguistik. Auf die Dauer wird aber auch hier das Ge-stell innerhalb der

⁵⁷³ Cfr. GW1: 455.

⁵⁷⁴ Cfr. Tietz, 2000: 32.

absterbenden ›Geisteswissenschaften‹ die Oberhand bekommen.” (citado según Tietz, 2000: 32)⁵⁷⁵ [“La filosofía hermenéutica es cosa de Gadamer, y puede ser un buen contrapeso a la filosofía analítica y a la lingüística. Con el tiempo pero se impondrá el emplazamiento⁵⁷⁶, también en las moribundas ciencias del espíritu.”]. Sin entrar en el juicio de Heidegger, nos introduciremos ahora en la continuación del proyecto gadameriano entendido como una investigación de las precondiciones del comprender. Estas precondiciones son: pertenencia a la tradición y lingüisticidad. Funcionan como cuasi-transcendentales, puesto que posibilitan y a la vez limitan, pero Gadamer no las trae a colación para desarrollar un concepto normativo del comprender, sino más bien lo que hace es dejar constancia de cómo éste se da cuando el comprender es logrado.

3. Las condiciones de posibilidad del comprender: pertenencia a la tradición y lingüisticidad.

En el subcapítulo anterior nos hemos detenido sobre la base existencial y ontológica de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer para ver que el hombre, en su situación original en el mundo es por necesidad un *hermeneutes*. Sólo sobre esa base preteórica es posible construir un modo de explicación teórico del mundo, sea el de las ciencias humanas, sea el de la ciencia natural. La pregunta sobre las condiciones de posibilidad del comprender referida al fenómeno hermenéutico remite a su base ontológico-existencial, pero luego Gadamer centra su atención en el modo de comprensión orientado a las creaciones espirituales humanas, en especial al arte y la historia. A este nivel, pertenencia a la tradición y lingüisticidad jugarían el papel de condiciones de posibilidad de la comprensión en tanto que por la pertenencia a la tradición somos capaces de pensarnos en continuidad con el pasado, mientras que la

⁵⁷⁵ La carta del 11 de enero de 1973 se encuentra en el libro de Otto Pöggeler *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* (1983). También tiene conocimiento por Silvio Vietta de otra anécdota por la cual, en un encuentro informal en la que él estaba presente Heidegger dice: “En Heidelberg está Gadamer y cree poder solucionar todo con la hermenéutica.” (HM: 55). Este conato de “desplante” a la hermenéutica de Gadamer se puede leer contrastándolo con el reconocimiento que recibió, por contra, Heidegger de su maestro Husserl. Escribe Gadamer en “Die phänomenologische Bewegung” (1963) que, según Spiegelberg, a principios de los años veinte a la pregunta “¿Qué es fenomenología?”, formulada responde Husserl: “Die Phänomenologie, das sind ich und Heidegger, sonst niemand.” (GW3: 116) [“La fenomenología somos yo y Heidegger y nadie más.”].

⁵⁷⁶ Traducimos “Ge-stell” por “emplazamiento”, que es el nombre que recibió en la versión castellana esta categoría que Heidegger utiliza en su *Frage nach der Technik*. *Gestell* es el modo de ser de la técnica moderna, cuyo sino es ponerlo todo “a disposición”. Véase Heidegger (1994).

lingüística es el medio en el que la comprensión se realiza. Intentaremos mostrar cómo hay una profunda conexión entre ambas que se resuelve en el concepto de conciencia histórico-efectual.

3. 1. La situación en la tradición como condición del comprender.

Ya en la recuperación de la pregunta por la verdad de la experiencia del arte, Gadamer critica la abstracción de la distinción estética que pretende aislar la obra de arte pura como objeto de una vivencia subjetiva que puede ser realizada cortando los lazos con el mundo del que es *expresión* (*Ausdruck*). Este pensamiento guía también la reflexión gadameriana sobre el surgimiento de la “conciencia histórica” y es aquí donde Gadamer desarrolla esta relación, puesto que la historia constituye la referencia última de sentido de sus manifestaciones. Aquí juegan un papel dos elementos importantes que Gadamer extrae de los dos momentos más significativos del nacimiento de las *Geisteswissenschaften*. El primer elemento podría resumirse con la máxima: entender la historia como una unidad de sentido implica entenderla como un texto. Éste es el legado más importante de la llamada “Escuela Histórica”. No en vano Droysen tiene la pretensión aspira a reconstruir “den großen Text der Geschichte” (GW1: 222) [“el gran texto de la historia” (VM1: 276)] a partir de sus “expresiones”. La presuposición formal de la unidad de sentido pertenece también a la hermenéutica filológica, por lo que la Escuela Histórica da un empuje decisivo a la reunión de las antiguas disciplinas hermenéuticas. El segundo elemento se anuncia como: el ser mismo histórico del hombre es la condición de que haya historia. Como es sabido, ésta es a ojos de Gadamer la aportación fundamental de Dilthey, que postula que la investigación histórica es posible porque el sujeto y el objeto de investigación son de la misma especie⁵⁷⁷. El fundamento de la crítica de la razón histórica diltheyana lo constituye el concepto de *Erlebnis* (vivencia), que ha de prestarse en la ciencia histórica a tener la misma función que los datos de experiencia tienen para las ciencias naturales. Con el concepto de *Erlebnis* pretende Dilthey, pues, proporcionar un suelo seguro para las *Geisteswissenschaften* y garantizar su legitimidad.

⁵⁷⁷ Cfr. GW1: 206.

¿Qué es una vivencia? Una vivencia, para Dilthey, tiene tres rasgos característicos. Primero, la certeza y la inmediatez para el individuo que tiene una vivencia⁵⁷⁸. Segundo, la significación de la vivencia para la totalidad de la vida. Esta es una relación que va en las dos direcciones: la significación de la vivencia viene dada por la totalidad del transcurso vital del individuo; esta unidad del transcurso vital es fundado por la significación que tienen determinadas vivencias que pueden ser algo así como “hitos” en mi historia individual o “cambios dramáticos de rumbo”⁵⁷⁹. Este segundo rasgo de la vivencia da pie al tercero y es el hecho que nos encontramos dando sentido y ubicando nuestras vivencias, por lo tanto, interpretando continuamente⁵⁸⁰. Podría decirse, pues, que la tarea del historiador consiste, en gran medida, en hacer a gran escala lo que para todo individuo representa el cargo de una “vida sometida a examen”⁵⁸¹.

⁵⁷⁸ En efecto, nadie puede poner en duda la inmediatez y la certeza que tienen la vivencia para mí. Con esta operación Dilthey sigue siendo un cartesiano, puesto que el fundamento último de la ciencia continúan siendo la certeza y la inmediatez, los mismos criterios que usa Descartes en su análisis de los contenidos de la conciencia. Ésta es la crítica que le hace Gadamer (Cfr. GW1: 246) Aunque existe una diferencia fundamental según Gadamer entre estos dos tipos de certeza: la certeza aprehendida en el seno de la vida y la certeza resultado del ejercicio hiperbólico de la duda. Dilthey intenta relacionar la una con la otra haciendo de la segunda la culminación de la primera, sin acabar de resolverlo del todo (Cfr. PCH: 66 y 67).

⁵⁷⁹ Gadamer ofrece una imagen muy bonita tomada de Dilthey para entender esta relación comparando la unidad de la vida con una melodía: “Der Zusammenhang des Lebens, wie er dem einzelnen aufgeht (und in der biographischen Erkenntnis von anderen nachlebt und verstanden wird), wird durch die Bedeutsamkeit bestimmter Erlebnisse gestiftet. Von ihnen aus, wie von einer organisierenden Mitte her, bildet sich die Einheit eines Lebensverlaufs, genau wie sich die Sinngestalt einer Melodie ergibt – nicht aus dem bloßen Nacheinander der ablaufenden Töne, sondern von den musikalischen Motiven her, die ihre Gestalteneinheit bestimmen.” (GW1: 227) [“El nexo de la vida tal como se ofrece al individuo (y como es revivido y comprendido en el conocimiento biográfico de los demás) se funda en la significatividad de determinadas vivencias. A partir de ellas, como a partir del centro organizador, es como se constituye la unidad de un decurso vital, igual que se constituye la forma sensible de una melodía: no desde la mera sucesión de tonos pasajeros, sino desde los motivos musicales que determinan la unidad de su forma.” (VM1: 283)]. El mismo ejemplo aparece en un breve ensayo de 1943 llamado “Das Problem der Geschichte” (Cfr. GW2: 31).

⁵⁸⁰ “Das Leben selbst, diese fließende Zeitlichkeit, ist auf die Herausgestaltung von bleibenden Bedeutungseinheiten angelegt. Das Leben selbst legt sich aus. Er hat selbst hermeneutische Struktur. So bildet das Leben die wahre Grundlage der Geisteswissenschaften.” (GW1: 230) [“La vida misma, esta temporalidad en constante fluir, está referida a la configuración de unidades de significado duraderas. La vida misma se autointerpreta. Tiene estructura hermenéutica. Es así como la vida constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu.” (VM1: 286)].

⁵⁸¹ “Como las letras de una palabra, la vida y la historia poseen un significado” reza una de las citas de Dilthey que a Gadamer le gustaba recordar (PCH: 69). Recuérdese que Dilthey escribió además una biografía de Schleiermacher, proyecto que quedó inconcluso. De hecho, la relación entre historia y biografía es fecunda, como muestra Gander (2003). No se trata de dos ámbitos separados, sino que en cierta medida se complementan y se constituyen en relación recíproca, de forma parecida a como lo hacen el texto y las partes. De hecho puede entenderse como una transposición del modelo textual al biográfico, como ya indica Gadamer. Aunque la relación del hombre con la historia se da a un nivel más existencial que formal, puesto que uno está ya involucrado en la historia y la historia deja sentir sus efectos sobre la propia biografía. En palabras de Gander: “Einbezogen ist der Mensch in die Geschichte durch seine Biographie, die sich selbst jeweils ausbildet im Machtbereich historischer Ereignisse und Entwicklungen.” (Gander, 2003: 116) [“El hombre se encuentra ya inserto en la historia por su biografía,

Gadamer ve importantes deficiencias tanto en la Escuela Histórica como en Dilthey, por lo que estima necesario incorporar aquí la fenomenología de la *Lebenswelt* Husserl, complementada con el desarrollo del concepto de “vida” que se encuentra en el *Nachlaß* del Conde de Yorck. Sin duda la contribución husserliana es la “superación de la ingenuidad de la conciencia histórica”, tanto de los historicistas como de la crítica de la razón histórica diltheyana, así como del cartesianismo implícito en ellas. Husserl parte también del carácter dado a la conciencia de vivencias intencionales que van integrándose en la corriente de vivencias (*Erlebnisstrom*) y constituyendo en este movimiento de integración la continuidad de la conciencia. Pero previamente a la integración, dice Husserl, *toda vivencia está se encuentra en un horizonte*. “Jedes Erlebnis hat implizierte Horizonte des Vorher und Nachher und verschmilzt zuletzt mit dem Kontinuum der im Vorher und Nachher präsenten Erlebnisse zur Einheit des Erlebnisstroms.” (GW1: 249) [“Toda vivencia implica horizontes anteriores y posteriores y se funde en última instancia con el *continuum* de las vivencias presentes de antes y después, en la unidad de la corriente vivencial.” (VM1: 308)]. El concepto de horizonte en la que se encuentra toda vivencia presenta para Gadamer varias ventajas en relación con Dilthey⁵⁸²:

- a. Un horizonte no tiene fronteras rígidas sino que es algo que se mueve con nosotros mientras nos estamos desplazando en él y nos invita a seguir entrando en él.
- b. Un horizonte es el encuentro con lo mundano, con lo dado de los objetos (*Welthorizont*), es originario y anterior a la relación que mantiene la ciencia con los mismos objetos.
- c. Un horizonte abierto al pasado y al futuro contiene siempre el *ser con otros*, en el horizonte nos encontramos también abiertos a un mundo de relaciones personales.

Dos defectos insalvables veía Gadamer en la escuela histórica y en Dilthey: la “ingenuidad” de la conciencia histórica y el cartesianismo implícito en el concepto de

la que al mismo tiempo se forma respectivamente en el ámbito de poder de los sucesos y desarrollos históricos”].

⁵⁸² Cfr. GW1 250 y ss.

Erlebnis de Dilthey. La fenomenología de Husserl permite solventar la primera dificultad a partir del concepto de “horizonte”, sin embargo comparte con Dilthey una ambivalencia que no es posible superar a partir de los presupuestos básicos de su teoría. Tanto Husserl como Dilthey tienen una confesada pretensión antisubjetivista que Gadamer sabe resumir muy bien con una cita de Dilthey: “In den Andern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut”⁵⁸³ [“En las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre verdadera sangre” (VM1: 309)]. Es cierto que tanto Dilthey como Husserl dan pasos necesarios para superar la eclosión del sujeto y alcanzar así la mundanidad y la intersubjetividad. Sin embargo, ni uno ni el otro consiguen superar del todo los presupuestos idealistas inconscientes en su propia filosofía.

Quizás podrían tomarse ambos defectos, ingenuidad de la conciencia histórica y cartesianismo, como dos aspectos de una presuposición más profunda, esta es, el esquema sujeto-objeto como esquema subyacente e irrenunciable del modelo de comprensión histórica que está implícito en estas coordenadas. La estructura sujeto-objeto guía un modelo de comprensión histórica por el que la historia sigue entendiéndose como un objeto, un objeto a disposición perdiéndose la conexión entre presente y pasado y el efecto del pasado sobre el presente⁵⁸⁴. Gadamer reestablecerá esta conexión con la conciencia de la historia efectual de la que nos ocuparemos después con más detalle.

El análisis de la conciencia histórica desvela un aspecto importante de la comprensión que es el de la *participación*. Dice Gadamer: “El sentido de la investigación hermenéutica es desvelar el milagro de la comprensión y no únicamente la comunicación misteriosa de almas. La comprensión es una participación en la *pretensión común*.” (PCH: 98). La participación es la categoría que corresponde a la relación que mantenemos con el pasado y se opone al aislamiento artificial del esquema sujeto-objeto. Antes de poder pensarnos como subjetividad nos encontramos en el

⁵⁸³ GW1: 250. La cita entera de Dilthey dice: “In den Andern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume, und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit.” (citado según Jung, 2002: 74) [“En las venas del sujeto cognoscente que Locke, Hume y Kant construyeron, no corre verdadera sangre, sino el jugo diluido de la razón como mera actividad del pensar”]. Es una lástima que Gadamer no la citara entera, puesto que tiene mucho más fuerza leída hasta al final.

⁵⁸⁴ Véase también “Hermeneutik und Historismus” (1965, en GW2).

continuo de la tradición histórica. Este estar situado en la tradición se explica a partir del concepto de “horizonte” en Husserl que no es un posicionarse estático, sino un moverse dentro de un horizonte.

Gadamer habla también de “pretensión común”. Así la tradición es entendida como nuestro punto de encuentro con otros y con una unidad de sentido, con una especie de acuerdo “fundacional” y vinculante para aquellos que se encuentran en la tradición. Nuestra pertenencia a una tradición no tiene porque ser de buenas a primeras algo explícito, algo de lo que seamos conscientes⁵⁸⁵. Es tarea del intérprete, ante lo que ha perdido la inmediatez del origen remitirse a lo que en un principio no tenía fisuras en su totalidad de sentido⁵⁸⁶.

El acuerdo común que es la tradición es, pues, el referente y la guía de comprensión del intérprete en su tratamiento del testimonio del pasado. Este ejercicio requiere recuperar, en la medida que lo permitan sus fuerzas, los hilos que le unen con este pasado y que hacen posible entenderse con él. Gadamer verá por ello necesario desenmascarar la conciencia metodológica y aséptica que se impuso en la Ilustración. Ninguna comprensión del pasado parte de cero: son los prejuicios heredados del pasado los que nos permiten participar en él y, en parte, comprenderlo.

3.1.1. La rehabilitación del prejuicio.

Con la “rehabilitación del prejuicio” proyectada por Gadamer se hace perfectamente manifiesta su crítica a la Modernidad y a la “mala prensa” que había padecido el prejuicio desde la Ilustración. Gadamer llama a esta desacreditación generalizada del prejuicio, sobre todo, en la metodología científica el “prejuicio contra el prejuicio de la Ilustración”. Este prejuicio forma parte de un impulso ilustrado de más

⁵⁸⁵ Debemos esta reflexión a Gander (2003).

⁵⁸⁶ Así pues, lo que tenemos *en común* con la tradición con la que nos relacionamos determina nuestras anticipaciones y guía nuestra comprensión. Consecuentemente, este círculo no tiene en su totalidad una naturaleza puramente formal, ni desde un punto de vista subjetivo, ni desde un punto de vista objetivo. Juega, por el contrario, en el interior del espacio que se establece entre el texto y quien comprende. La intención del intérprete es la de hacerse *mediador* entre el texto y la totalidad que subyace al texto. Por consiguiente, el fin de la hermenéutica es siempre restituir y reestablecer el acuerdo, colmar las lagunas.” (PCH: 98).

vasto alcance que el principio de neutralidad de la ciencia y éste consiste en la desactivación de la tradición como fuente de autoridad⁵⁸⁷. Así, dice Gadamer: “Dies grundlegende Vorurteil der Aufklärung ist das Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt und damit die Entmachtung der Überlieferung.” (GW1: 275) [“este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición” (VM1: 337)].

Para entender cómo se ha impuesto en la conciencia intelectual general la herencia ilustrada, esto es, la dignificación del uso de la propia razón en contra de la aceptación acrítica de las opiniones preestablecidas, Gadamer reexamina el surgimiento de la conciencia ilustrada. Gadamer señala que a menudo se olvida que la crítica ilustrada se dirige en primer término al legado religioso del cristianismo⁵⁸⁸ y que existen grandes diferencias entre las corrientes ilustradas al respecto de esto⁵⁸⁹. En contra de la interpretación dogmática de la Sagrada Escritura, la Ilustración quiere entender el mensaje cristiano sin prejuicios y sólo con las fuerzas de la mera razón. La Ilustración, pues, tiende a distinguir entre opinión y verdad, dependiendo ésta última del veredicto del “tribunal de la razón”. La Ilustración muestra una tendencia a rechazar cualquier forma de autoridad del pasado sustituyéndola por la razón como fuente última de autoridad. En realidad el prejuicio de la Ilustración depende de una oposición falsa entre tradición y razón, autoridad y razón⁵⁹⁰.

⁵⁸⁷ Frente a los “ídolos”, con Francis Bacon se desarrolla un posicionamiento crítico respecto de las opiniones de la sociedad, de los filósofos, etc. Para un examen de los primeros pasos en la Modernidad hacia el desmoronamiento de los prejuicios como fuente de autoridad, véase Noutsos (2004). A partir del legado cartesiano que establece la razón como única fuente de autoridad, véase Bernstein (1983).

⁵⁸⁸ Ferraris ve un precedente importante de la imposibilidad de una interpretación sin prejuicios en el teólogo Rudolf Bultmann, también maestro de Gadamer y su máxima “no hay exégesis sin presupuesto” (Cfr. Ferraris, 2002: 218). Gadamer reconoció debidamente su deuda intelectual con la hermenéutica teológica.

⁵⁸⁹ La *Aufklärung* alemana es en este tema mucho menos “radical” que la francesa o la inglesa: “Vielmehr hat die deutsche Aufklärung die ›wahren Vorurteile‹ der christlichen Religion zumeist anerkannt. Da die menschliche Vernunft zu schwach sei, um ohne Vorurteile auszukommen, sei es eben ein Glück, unter wahren Vorurteilen erzogen zu sein.” (GW1: 277). [“La Ilustración alemana reconoció siempre los «prejuicios verdaderos» de la religión cristiana. Puesto que la razón humana sería demasiado débil como para pasarse sin prejuicios, sería una suerte haber sido educado en los prejuicios verdaderos.” (VM1: 340)].

⁵⁹⁰ Cfr. GW1: 277 y ss. Como esta discusión es vital para el concepto de razón y para las implicaciones prácticas de la hermenéutica filosófica la retomaremos en el capítulo IV.

La tradición puede contemplarse, en cierto modo, como el conjunto de prejuicios con el que nos encontramos al nacer y crecer en una determinada sociedad⁵⁹¹, constituye el trasfondo de opiniones, costumbres, hábitos, juicios y valoraciones en el que es educado y socializado el menor de edad y al que, según la máxima ilustrada del *Sapere Aude*, nos debemos volver con recelo en el momento en que nuestro entendimiento maduro pueda por sus solas fuerzas someter a examen su legitimidad. Pero antes de adquirir una connotación negativa, los prejuicios constituían un tipo de juicio previo, el resultado provisional de la conformación de una opinión todavía no contrastada⁵⁹². El prejuicio es un pre-juicio (Vor-Urteil), lo que quiere decir que todavía no se ha decidido nada sobre su verdad o su falsedad. Es con la Ilustración que el prejuicio adquiere su significación negativa como “juicio no fundamentado”. Y éste no ser fundamentado proviene de dos errores comunes de enjuiciamiento: por precipitación o por comodidad. Es decir, hemos extraído conclusiones antes de tiempo o bien nos hemos conformado con hacer nuestra la opinión de otro faltando a nuestro deber de ejercicio crítico.

Gadamer, con su “rehabilitación del prejuicio”, no está abogando de ningún modo por un instalarse cómodo y conformista en el mundo por el cual asumamos los contenidos de la tradición en la que nos ha tocado vivir. Para Gadamer, la rehabilitación del prejuicio se entiende como reacción a la presunción cartesiana injustificada por la que el *cogito* pretende entender desde un punto cero, como si uno pudiera oponerse a sí mismo a los contenidos de su conciencia. Ninguna comprensión parte de cero ni la razón puede moverse en el vacío. Los prejuicios parecen estar jugando para Gadamer el papel de “casi trascendentales del comprender”⁵⁹³. La rehabilitación del prejuicio no es

⁵⁹¹ Aquí somos conscientes de que la identificación de la tradición con un conjunto de prejuicios o de opiniones preestablecidas es una simplificación que puede devenir problemática. Sin embargo, una definición sistemática del término “tradición” no se encuentra en *Wahrheit und Methode*. Además, Gadamer, en su afán constante por mostrar la riqueza de significaciones contenida en el lenguaje, usa distintas palabras dependiendo del contexto: *Tradition* y *Überlieferung*. Los matices se pierden en la traducción, puesto que en español sólo disponemos de “tradición” y que usaremos indistintamente. El término, que juega un papel fundamental como sustento del comprender y cuya validez no es cuestionada (ni puede ser cuestionada, sostendremos) parece librado a la vaguedad más amplia posible. Volveremos sobre este punto en el próximo capítulo.

⁵⁹² “An sich heißt Vorurteil ein Urteil, das vor der endgültigen Prüfung aller sachlich bestimmenden Momente gefällt wird. Im Verfahren der Rechtsprechung hieß ein Vorurteil eine rechtliche Vorentscheidung vor der Fällung des eigentlichen Endurteils” (GW1: 275) [“En sí mismo «prejuicio» quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. En el procedimiento jurisprudencial un prejuicio es una predecisión jurídica antes del fallo de una sentencia definitiva.” (VM1: 337)].

⁵⁹³ Jean Grondin es de la opinión que Gadamer usa esta expresión sobre todo como provocación (Cfr. Grondin, 2002b: 162).

más ni menos que el *reconocimiento de la historicidad de nuestro comprender*⁵⁹⁴, una necesidad frente la ingenuidad metodológica que subyace a la Ilustración:

In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.* (GW1: 281)

[En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*” (VM1: 344)]

Los prejuicios son para Gadamer las coordenadas por las que podemos entendernos con la tradición histórica y orientarnos en ella. Los prejuicios cumplen la función de posibilitar que participemos en la “pretensión común” de la que hablábamos antes. Por lo que rechazar los prejuicios de plano es, por un lado, metodológicamente inconcebible y, por el otro, metodológicamente reprochable. Sin embargo, sí comparte Gadamer con los ilustrados el convencimiento de que existen prejuicios que, aceptados de forma acrítica, no sólo no guían la comprensión sino que pueden distorsionarla, incluso obstaculizarla⁵⁹⁵. Pero Gadamer, en contra del presupuesto metodológico de la Ilustración, no cree que la conciencia y los prejuicios puedan ponerse cara a cara de modo que este tipo de prejuicios, porque éstos constituyen nuestro ser y como tales, no se encuentran a nuestra libre disposición:

Die Vorurteile und Vormeinungen, die das Bewußtsein des Interpreten besetzt halten, sind ihm als solche nicht zu freier Verfügung. Er ist nicht imstande, von sich aus vorgängig die produktiven Vorurteile, die das Verstehen ermöglichen, von denjenigen Vorurteilen zu scheiden, die das Verstehen verhindern und zu Mißverständnisse führen. (GW1: 301)

⁵⁹⁴ El ignorar la historicidad del comprender responde a otro presupuesto que juega en el fondo de la conciencia cartesiana que inquieta a Gadamer y este es que el ideal de ciencia por el que se guía no distingue que nos relacionamos de forma distinta con la naturaleza y con la historia: “Der Mensch ist sich selber und seinem geschichtlichen Schicksal in noch ganz anderer Weise fremd, als ihm die Natur fremd ist, die nicht von ihm weiß.” (GW1: 281) [“El hombre es extraño a sí mismo y a su destino histórico de una manera muy distinta a como le es extraña la naturaleza, la cual no sabe nada de él.” (VM1: 343)].

⁵⁹⁵ En este punto concuerdo con la opinión de Detmer, quien sostiene que a pesar de la retórica antiilustrada de Gadamer, éste comparte con la Ilustración la máxima que los prejuicios deben ser objeto de revisión a través de nuestro encuentro con el objeto (Cfr. Detmer, 1997: 280).

[Los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; éste no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos. (VM1: 365)]

Aquí aparece la distancia temporal en su vertiente productiva⁵⁹⁶. La distancia en el tiempo tiene una doble cara. Cuando hablábamos de la hermenéutica como situada en el lugar intermedio entre familiaridad y extrañeza atribuíamos la pérdida de conexión con el sentido original al natural transcurso del tiempo por el que toda palabra pierde su inmediatez y pasa a ser sólo recibida como un eco lejano. La cara negativa de la distancia temporal es, por otra parte, la piedra fundacional de la hermenéutica, ya que esta pérdida de inmediatez de la palabra hacía necesario el esfuerzo del intérprete por recuperar algo su resonancia original sin pretender restaurarla del todo⁵⁹⁷. De ahí una consecuencia hermenéutica que caracteriza la filosofía gadameriana como una teorización del comprender no como un acto reproductivo sino como un procedimiento productivo: “Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt* versteht.” (GW1: 302) [“Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*.” (VM1: 367)].

La vertiente positiva de la distancia temporal es que algunos prejuicios inconscientes o subterráneos que podían operar en el fondo como opiniones infundadas dejan también de tener con el tiempo su sentido y pueden ser puestos al descubierto,

⁵⁹⁶ Cfr. GW1: 302.

⁵⁹⁷ “Nun ist die Zeit nicht mehr primär ein Abgrund, der überbrückt werden muß, weil er trennt und fernhält, sondern sie ist in Wahrheit der tragende Grund des Geschehens, in dem das Gegenwärtige wurzelt. Der Zeitenabstand ist daher nicht etwas, was überwunden werden muß.” (GW1: 302) [“El tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. La distancia en el tiempo no es en consecuencia algo que tenga que ser superado.” (VM1: 367)]. Véase como complemento el artículo de Paul Ricoeur “Temporal Distance and Death in History”. El texto, pensado para rendir homenaje a Gadamer, acaba teniendo una entidad propia y marcando las distancias entre los dos grandes hermeneutas postheideggerianos del siglo XX: Gadamer y Ricoeur. Ricoeur hace una interesante reflexión sobre el ser para la muerte desde el nivel existencial del Dasein hasta la historiografía. Muerte y olvido juegan en la historia un papel tan importante como memoria y retrospectión. Y de ahí llega a Gadamer: “if death in history preserves the negative side of Gadamer’s idea of “temporal distance” as separation, interval, and loss, the resurrection of the past and its living magnifies the positive side of the idea of *Wirkungsgeschichte*.” (Ricoeur, 2002: 253) [“si la muerte en la historia preserva el lado negativo de la idea de Gadamer de la “distancia temporal” como separación, intervalo y pérdida, la resurrección del pasado y su vivir magnifica el lado positivo de la idea de la *Wirkungsgeschichte*.”]. Sobre continuidad y ruptura en la historia efectiva en Gadamer, véase Gómez (2004).

mientras que las ideas directrices que guían la comprensión pueden resplandecer frente a éstos:

La distancia en el tiempo que produce el filtro no es una magnitud definible, sino transformada en un movimiento continuo de universalización. La universalidad purificada por el tiempo es un segundo aspecto productivo de la temporalidad. La obra de ésta consiste precisamente en poner de relieve un nuevo tipo de prejuicios. Se trata de prejuicios que no son ni parciales ni particulares, pero que constituyen por el contrario las ideas directrices fundadas de la comprensión verdadera. Así se precisa de nuevo la tarea de la hermenéutica. Es tan sólo gracias al fenómeno de la distancia temporal y a su concepto clarificado como podría resolverse la tarea propiamente crítica de la hermenéutica, a saber, la tarea de distinguir los prejuicios que oscurecen y los prejuicios que aclaran, los prejuicios falsos y los verdaderos. (PCH: 111)⁵⁹⁸

Hasta aquí hemos querido mostrar que la rehabilitación del prejuicio por parte de Gadamer no es un mero reflejo de su confesada antipatía respecto algunos de los presupuestos de la Modernidad. No es un deje antimodernista, sino un requisito formal de la comprensión. La rehabilitación del prejuicio consiste también en poner de manifiesto el nivel que hemos llamado *contextual* de uno de los principios metodológicos de las disciplinas hermenéuticas: el círculo hermenéutico. “Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen” (GW1: 271) [“El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar” (VM1: 333)]. Este proyectarse mutuo entre las partes y el todo tenía, como mínimo, dos niveles: dentro del texto, y del texto con la totalidad de sentido que llamamos tradición de la que el texto es una “expresión”. En relación con el principio metodológico del círculo hermenéutico quiere entenderse también la siguiente reflexión de Gadamer: “das ist vielmehr, was wir Tradition nennen: ohne Begründung zu gelten” (GW1: 285) [“Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez” (VM1: 348)]. El primer sentido en el que leemos esta afirmación tiene que ver pues con un presupuesto formal de la argumentación: el hecho de que exista algo que sirve de guía para la argumentación y para la justificación y que, por lo tanto, no pueda ser argumentado ni justificado. La tradición como totalidad actúa como horizonte de sentido, como trasfondo de la argumentación de modo que ella misma entera no puede ser puesta en cuestión. Los prejuicios tomados uno a uno pueden ser puestos en cuestión, examinados y revisados,

⁵⁹⁸ Véase también GW1: 302.

pero antes deben ser “estimulados”⁵⁹⁹ y ése es el rendimiento positivo de la distancia temporal. Sin embargo, Gadamer no ofrece ninguna explicación de qué mecanismo estaría operando en la selección entre prejuicios realizada por la distancia temporal: es decir, por qué motivo algunos prejuicios pierden su carácter de fundamento, qué es determinante y qué no en la comprensión. Esta decisión tampoco se deja al intérprete pues hemos visto que él mismo no puede oponerse al conjunto de sus prejuicios. Pareciera que el tiempo tiene sus cuitas de las que nosotros nada sabemos.

3.1.2. La fusión de horizontes: perspectiva diacrónica.

Recuperamos el concepto de horizonte para entender cómo Gadamer concibe el proceso de comprensión histórica. Con *perspectiva diacrónica* designaremos la fusión de horizontes que tiene lugar dentro de una misma tradición de una época presente respecto del pasado. Es un proceso que presupone la unidad y la continuidad de un horizonte histórico abarcante. Con *perspectiva sincrónica* nos referiremos principalmente a la posibilidad de contacto entre tradiciones culturales distintas coexistiendo en espacio y tiempo. La perspectiva sincrónica presupone una relativa homogeneidad y continuidad de las distintas tradiciones culturales para sí mismas y una significativa alteridad de las tradiciones entre sí.

La rehabilitación del prejuicio está motivada por la reivindicación de la historicidad de todo comprender siguiendo el principio de que nuestra comprensión de los testimonios del pasado es posible por la pertenencia a una tradición histórica en la que estamos situados. La distancia en el tiempo imposibilita, no obstante, que nuestra pertenencia a una tradición histórica nos haga accesibles sus contenidos de una forma “inmediata”, puesto que sus contenidos se han ido diluyendo. La comprensión debe hacer valer esta distancia al mismo tiempo como un componente productivo de ella misma manteniendo esta tensión entre pasado y presente. La necesaria mediación entre

⁵⁹⁹ “Provocados” es el término que Gadamer emplea en “El problema de la conciencia histórica”, lo que significa que en nuestro encuentro renovado con la tradición nos sentimos interpelados por ella (Cfr. PCH: 112). Volveremos sobre esto en el próximo capítulo.

pasado y presente que se da en la comprensión histórica es explicada por Gadamer a partir de la metáfora de la “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*)⁶⁰⁰:

In Wahrheit ist der Horizont der Gegenwart in steter Bildung begriffen, sofern wir alle unsere Vorurteile ständig erproben müssen. Zu solcher Erprobung gehört nicht zuletzt die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen. Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte*. Wir kennen die Kraft solcher Verschmelzung vor allem aus älteren Zeiten und ihrem naiven Verhalten zu sich selbst und zu ihrer Herkunft. Im Walten der Tradition findet ständig solche Verschmelzung statt. Denn dort wächst Altes und Neues immer wieder zu lebendiger Geltung zusammen, ohne daß sich überhaupt das eine oder andere ausdrücklich voneinander abheben. (GW1: 311)

[En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»*. La fuerza de esta fusión nos es bien conocida por la relación ingenua de los viejos tiempos consigo mismo y con sus orígenes. La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos. (VM1: 376-377)]

El concepto visual de “horizonte” que Gadamer toma de la fenomenología sirve para dilucidar cómo se da nuestra pertenencia a la tradición y qué es ganar una determinada situación hermenéutica respecto de ella. Entender la situación hermenéutica como el tener un horizonte presenta ventajas evidentes, como ya hemos visto: la de tener una perspectiva sobre las cosas y poder apreciar cómo se relacionan⁶⁰¹,

⁶⁰⁰ Stanley Rosen (1997), siguiendo la crítica de historicismo de Leo Strauss a Gadamer, se centra en lo que él llama “doctrina de la fusión de horizontes” (que sea una doctrina es algo que no tengo claro, puesto que me parece que es darle más entidad lo que empieza siendo una metáfora cuya función es explicativa). El núcleo de la exposición de esta doctrina por parte de Rosen quiere poner de manifiesto que la fusión de horizontes por lo que atañe a los testimonios históricos del pasado, en especial a las obras de arte y la música, requiere una comprensión de la obra que es dada por ella misma y en su verdad que hace posible su *interpretación* (en el sentido de “performance”, esto es, “reproducción” o “puesta en escena”, otra de las acepciones de “interpretación”) por parte de aquellos que pertenecen a otro horizonte histórico. Sin esta asunción la fusión de horizontes cae en el perspectivismo nietzscheano. Rosen se basa para ello en la tesis que “interpretar implica haber comprendido con anterioridad”, con la que Gadamer no acaba de estar del todo de acuerdo puesto que le parecen dos procesos indisolubles. Véase Gadamer (1997g). Una discusión crítica con la fusión de horizontes en Gadamer se encuentra en Tugendhat (1998b).

⁶⁰¹ “Wer keinen Horizont hat, ist ein Mensch, der nicht weit genug sieht und deshalb das ihm Naheliegende überschätzt. Umgekehrt heißt ›Horizont haben‹, Nicht-auf-das-Nächste Eingeschränktheit, sonder über es Hinaussehenkönnen. Wer Horizont hat, weiß die Bedeutung aller Dinge innerhalb dieses Horizontes richtig einzuschätzen nach Nähe und Ferne, Größe und Kleinheit.” (GW1: 307-308) [“El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae

que ésta perspectiva sea móvil y cambiante, y que la formación de un horizonte dependa de nuestro estar en el mundo con otros. Éste último punto es justamente el que importa en cuanto se refiere a la tradición y a la participación en una pretensión común. Así, el horizonte carece de fronteras fijas y nunca se constituye en solitario. Apertura y movilidad son los rasgos definitorios del horizonte:

Wie der Einzelne nie ein Einzelner ist, weil er sich immer schon mit anderen versteht, so ist auch der geschlossene Horizont, der eine Kultur entschließen soll, eine Abstraktion. Es macht die geschichtliche Bewegtheit des menschlichen Daseins aus, daß es keine schlechthinnige Standortgebundtheit besitzt und daher auch niemals einen wahrhaft geschlossenen Horizont. Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert. Dem Beweglichen verschieben sich die Horizonte. So ist auch der Vergangenheitshorizont, aus dem alles menschliche Leben lebt und der in der Weise der Überlieferung da ist, immer schon in Bewegung. Es ist nicht erst das historische Bewußtsein, das den umschließenden Horizont in Bewegung bringt. In ihm ist sich diese Bewegung nur ihrer selbst bewußt geworden. (GW1: 308)

[Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría las culturas es una abstracción. La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo. (VM1: 374-375)]

La situación hermenéutica descrita como horizonte permite introducir un principio hermenéutico que Gadamer elabora a partir de la recuperación de la verdad de las ciencias humanas, en especial de la historia. Este es el “principio de la conciencia histórico-efectual” (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*): un momento estructural de la comprensión que consiste en el hacerse consciente de la propia historicidad, del estar situado en *un* horizonte histórico omniabarcante y en continuo movimiento que nos permite desplazarnos en él. El proceso de comprensión histórica se entiende como una fusión de horizontes que se designa como la “vigilia de la conciencia histórico-

más cerca. En cambio tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño. (VM1: 373)]. Esto es crucial a la hora de calibrar la significación de un suceso histórico. Ahí se ve con más claridad el rendimiento productivo de la distancia temporal, puesto que la significación de un determinado momento histórico se deja apreciar por la historia de sus efectos, algo que era imposible a la perspectiva de sus coetáneos. Por ejemplo, la Revolución Francesa podía ser concebida como algo importante por aquellos que la emprendieron, pero sin duda su significación para la Historia de la Humanidad es algo que nosotros estamos en mejores condiciones de determinar.

efectual”: “Im Vollzug des Verstehens geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizontes zugleich dessen Aufhebung vollbringt. Wir bezeichnen den kontrollierten Vollzug solcher Verschmelzung als die Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins.” (GW1: 312) [“En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión hori-zontica que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de «tarea de la conciencia histórico-efectual».” (VM1: 377)]⁶⁰².

3.1.3. Conciencia histórico-efectual y autoconciencia.

La conciencia de la historia efectual pasa por ser la verdadera raíz de la hermenéutica gadameriana, el principio del que se podría deducir todo y es sin duda su aportación más original a la problemática de la ciencia histórica. Con ella, dice Gander, se puede formular la siguiente paradoja: “daß Gadamers Prinzip der Wirkungsgeschichte eine Philosophie der Geschichte ohne Geschichtsphilosophie sei” (Gander, 2003: 121) [“que el principio de la historia efectual es una filosofía *de* la historia sin *filosofía de la historia*”⁶⁰³]. Por lo pronto distinguiremos la conciencia histórico-efectual (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*)⁶⁰⁴ como principio hermenéutico, de la conciencia histórica y de la historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*) para llegar a cómo la conciencia histórico-efectual deviene un modo de conocimiento de sí específico que se distingue en su radicalidad de los modos de autoconocimiento implícitos en las otras dos.

En la serie de conferencias pronunciadas en Lovaina bajo el título “Le probleme de la conscience historique” (1957), ya anticipa que la conciencia histórica es un “*modo*

⁶⁰² A mi juicio “Wachheit” tendría más que ver con *wach* (despierto, en vela) o *wachsam* (vigilante, atento, alerta) por lo que hablo de “vigilia de la conciencia histórico-efectual” en lugar de “tarea”. Ambas interpretaciones no se contradicen pero discrepo de la traducción castellana.

⁶⁰³ El juego de palabras en el alemán original es difícil de reproducir en el castellano, dificultad que hemos intentado solventar a partir de la cursiva. La máxima de Gander viene a decir que en Gadamer hay un pensar sobre la historia que no se basa en una filosofía de la historia, esto es, en una postulación de una legalidad última en la historia como la habría, por ejemplo, en Hegel o en la Escuela Histórica.

⁶⁰⁴ *Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* es uno de los términos más difíciles de traducir de Gadamer (Cfr. Gómez, 2000: 50 y ss). Nosotros nos decidimos por la fórmula más “económica” y confiamos que en el análisis el concepto quede mejor definido en su peculiaridad y alcance.

de conocimiento de sí” (PCH: 60), esto es, una forma de autoconciencia. La conciencia histórica es la revolución teórica más importante de la Era Moderna y se define como un privilegio y a la vez una carga que no han tenido que sobrellevar generaciones anteriores: “Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones.” (PCH: 41).

Tanto la conciencia histórica como la conciencia histórico-efectual son también productos de la historia, son “hijas de su tiempo”: un tiempo caracterizado por la reflexividad de la propia historicidad⁶⁰⁵. Pero hay una transición entre la conciencia histórica, fruto de la Ilustración y el Romanticismo y el principio de la conciencia histórico-efectual y esta transición es la que se da entre el historicismo objetivista *ingenuo* y el reconocimiento *esencial* de la propia historicidad.

El historicismo objetivista es *ingenuo* porque no va nunca hasta el fin de sus reflexiones; se fía ciegamente en las presunciones de su método, olvida totalmente una historicidad que también es «suya». Una conciencia histórica, que se ha propuesto la tarea de ser verdaderamente concreta, debe considerarse *ya ella misma* como fenómeno esencialmente histórico. (PCH: 114)

El reconocimiento de la historicidad es un logro de la reflexión de la conciencia histórica, pero de una reflexión que no es llevada hasta sus últimas consecuencias. El objetivismo histórico reconoce la distancia que le separa de la época o sociedad que pretende comprender, pero sigue anclado a la pretensión metodológica de poder estudiar el fenómeno histórico sin presupuestos ignorando la *Wirkungsgeschichte*, esto es, el encontrarse en la historia de los efectos del fenómeno que se pretende estudiar. Y es que es la historia de los efectos la que determina, a pesar de la fingida asepsia de la objetividad histórica, el objeto de investigación⁶⁰⁶. El que un fenómeno histórico devenga objeto de la investigación histórica indica que nos encontramos bajo su efecto. En el ensayo anterior “Das Problem der Geschichte in der neuen deutsche Philosophie” (1943) dedicado al problema de la historia escribe Gadamer: “Geschichte ist immer

⁶⁰⁵ Cfr. PCH: 42.

⁶⁰⁶ Cfr. GW1: 305. En “El problema de la conciencia histórica” Gadamer apunta esto en relación con la oposición que se da, a partir del pensamiento ilustrado, entre tradición e investigación: “¿No sería preciso admitir que el significado de los objetos de investigación que recibe de una tradición está formado exclusivamente por una tradición?” (PCH: 79). Dado que esta oposición tiene que ver con nuestra actitud reflexiva y crítica respecto de la tradición, la retomaremos en toda su extensión en el próximo capítulo.

Sinn und Wirklichkeit zugleich, Bedeutung und Kraft” (GW2: 32)⁶⁰⁷ [“La historia es siempre sentido y realidad, a la vez significado y fuerza” (VM2: 37)]. Afirmación que interpretamos aquí como por el hecho de que el significado del fenómeno histórico viene dado también por su fuerza, por la capacidad de generar efectos, así que significado y fuerza son indisolubles en el fenómeno histórico visto desde la historia de sus efectos.

La forma de relación con la historia implícita en la conciencia histórico-efectual es calificada por Gadamer a veces como “pérdida de la inocencia”⁶⁰⁸. Es un saberse afectado por la historia, un saberse efecto de ésta pero sin tener nunca la pretensión de elevarse por encima de ella. Por esto, Gadamer cuando está hablando de la conciencia histórico-efectual como una forma de autoconciencia toma distancia del ideal de saber absoluto hegeliano. El concepto de “conciencia histórico-efectual” pretende reunir dos aspectos esenciales para el conocimiento histórico: el ser afectado por el acontecer histórico (por *ser* en sí mismo *histórico*) y la conciencia de ese ser afectado (el *saberse histórico*). En el prólogo a la segunda edición de 1965 Gadamer reconoce que su concepto de la conciencia histórico-efectual adolece de una cierta ambigüedad, pero esa ambigüedad es connatural al concepto: “Die Zweideutigkeit desselben besteht darin, daß damit einerseits das im Gang der Geschichte erwirkte und durch die Geschichte bestimmte Bewußtsein, und andererseits ein Bewußtsein dieses Erwirkt – und Bestimmtheits selber gemeint ist.” (GW2: 444) [“Esta ambigüedad consiste en que con

⁶⁰⁷ Curiosamente el concepto de fuerza (*Kraft*) es la categoría central de la concepción de la historia mundial de Ranke (Cfr. GW1: 209). No nos consta que Gadamer vuelva a utilizar “fuerza” tras 1960, más bien su categoría favorita con respecto a la historia es “efecto” (*Wirkung*).

⁶⁰⁸ “Die naive Unschuld ist verlorengegangen, mit der man die Begriffe der Tradition den eigenen Gedanken dienstbar machte” (GW1: 4) [“se ha perdido la inocencia ingenua con que antes se adaptaban a las propias ideas los conceptos de la tradición” (VM1: 26)]. En las frases precedentes, Gadamer relaciona el modelo de reflexión de las ciencias humanas con el tener un “sentido histórico” que se define por “la disponibilidad y el talento del historiador para comprender el pasado, quizá incluso exótico, a partir del contexto propio desde donde él se encuentra. Tener un sentido histórico es vencer de una manera consecuente esta ingenuidad natural que nos haría juzgar el pasado según los parámetros considerados evidentes en nuestra vida cotidiana, en la perspectiva de nuestras instituciones, de nuestros valores y de nuestras verdades adquiridas. “Tener sentido histórico significa esto: pensar expresamente en el horizonte histórico que es coextensivo con la vida que vivimos y que hemos vivido.” (PCH: 42-43). Algo parecido aparece en las lecciones de 1819 sobre hermenéutica de Friedrich D. E. Schleiermacher: “it is the primary task of interpretation not to understand an ancient text in view of modern thinking, but to rediscover the original relationship between the writer and his audience.” (Schleiermacher, 1990b: 90) [“la tarea primaria de la interpretación es no entender un texto antiguo desde el punto de vista del pensamiento moderno, sino redescubrir la relación original del escritor con su audiencia”]. Pero Gadamer objetará a Schleiermacher que el redescubrimiento de la relación original entre el escritor y su audiencia tomará la forma de una especie de “comunicación misteriosa de almas” de naturaleza psicológica por la cual el hiato entre el intérprete moderno y el texto antiguo se acaba desvaneciendo.

él se designa por una parte lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella, y por la otra la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado.” (VM1: 16)]. En esta ambigüedad, no obstante, no se da en perfecto equilibrio entre ambos aspectos sino que, se podría decir, es una “ambigüedad ponderada”, puesto que su ser afectado pesa más que su reflexividad: “wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein.” (GW2: 247) [“la conciencia histórico-efectual tiene inevitablemente más de ser que de conciencia” (VM2: 239)].

En los pasos precedentes hemos dicho también que la rehabilitación del prejuicio obedecía también a un principio formal de la hermenéutica: el círculo del comprender que va de las partes al todo, esta vez desplazado del texto al contexto histórico en el que se encuentra inserto. Con esto se está aproximando también la idea de tradición a un texto. Pero cabe preguntarse si existe una asimilación completa entre tradición y texto, puesto que la tradición aún representando una totalidad de sentido no es en sí algo disponible a la inmediatez de la comprensión sino que *transcurre* como un *continuum* interrumpido por discontinuidades que sólo ocasionalmente pueden ser parcialmente subsanadas por la fusión de horizontes propiciada por el principio de la conciencia de la historia efectual.

La fusión de horizontes es posible no sólo por la participación en la pretensión común que es la tradición, sino también porque esta pretensión común se articula y vive en el lenguaje que compartimos. Se podría decir que el lenguaje es el medio en el que los contenidos de la tradición llegan a nosotros y que la lingüisticidad es la materia de la que la tradición “está hecha”⁶⁰⁹. Al mismo tiempo la comprensión se da siempre en el medio del lenguaje. En la tercera parte de *Wahrheit und Methode* nos da la clave para unir la historicidad y la lingüisticidad de nuestra experiencia en el mundo: “Die Sprachlichkeit des Verstehens ist *die Konkretion des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins*.” (GW1: 393) [“La lingüisticidad de la comprensión es la *concreción de la conciencia de la historia* efectual” (VM1: 467-468)].

⁶⁰⁹ Esto es particularmente notorio en el caso de las llamadas “tradiciones lingüísticas”, en particular las tradiciones escritas. Gadamer recurre aquí a los orígenes de la hermenéutica recordando que los testimonios escritos han sido los objetos privilegiados de la hermenéutica (Cfr. GW1: 394 y ss).

3.2. Lingüística y tradición.

La relación entre la tradición y la lingüística ya está esbozada poco antes de su plasmación en *Wahrheit und Methode*. Gadamer daba ya pasos en esa dirección⁶¹⁰, aunque el concepto clave, lingüística (*Sprachlichkeit*), encuentra su lugar preeminente en el análisis de la *Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, el cual ha de poner de manifiesto que la estructura de ésta es la estructura de la experiencia. Para ello, Gadamer se encuentra la necesidad de reformular el concepto de experiencia al uso deudor del desarrollo de la ciencia natural. Gadamer tiene la intención no sólo de reelaborar el concepto de experiencia sino de descubrir la esencia de la experiencia hermenéutica. La *experiencia* no es pues el resultado del *experimento* controlado y realizado bajo condiciones ideales. También las ciencias humanas como resultado del predominio del ideal de investigación de las ciencias naturales han estado expuestas a la ilusión metódica de objetivar la experiencia prescindiendo del momento de historicidad contenido en la tipo peculiar de experiencia de la que se ocupan: la experiencia de lo humano⁶¹¹. Sin embargo hay que reconocer a los padres de la inducción científico-natural, como Bacon, la reflexión sobre la incidencia del lenguaje y sus convenciones en el proceso de “hacer experiencias”. Es éste un descubrimiento crucial para la hermenéutica, pero le da la vuelta ver en él el aspecto productivo del lenguaje: “So gewiß verbalistische Scheinprobleme aus der Herrschaft von Sprachkonventionen herrühren können, so gewiß ist die Sprache doch zugleich eine positive Bedingung und Leitung der Erfahrung selbst.” (GW1: 355) [“y tan cierto como es el que muchos pseudoproblemas verbalistas pueden proceder del dominio de las convenciones lingüísticas, igualmente cierto es que el lenguaje es simultáneamente condición y guía positiva de la misma experiencia.” (VM1: 425)].

⁶¹⁰ “Diría, pues, que la exigencia de la hermenéutica de pensar la realidad histórica propiamente dicha nos viene de aquello que llamo *el principio de la productividad histórica*. Comprender es operar una mediación entre el presente y el pasado, es desarrollar en sí misma toda una serie continua de perspectivas por las cuales el pasado se presenta y se dirige a nosotros. En este sentido radical y universal, la toma de conciencia histórica no es el abandono de la tarea eterna de la filosofía, sino la ruta que nos ha sido dada para acceder a la verdad siempre buscada. Y veo, en la relación de toda comprensión al lenguaje, la manera en la cual se ensancha la conciencia de la productividad histórica. (PCH: 115-116).

⁶¹¹ Cfr. GW1: 352.

Este es el primer momento de la relación entre experiencia y lenguaje: el hecho que el lenguaje es el *medio* en el que se da la experiencia. El segundo momento de la relación entre lenguaje y experiencia abre otra dimensión. La experiencia contiene un momento dialéctico pero en el sentido hegeliano de que contiene en sí la negatividad. La experiencia se produce en el trasfondo de expectativas que son atravesadas a partir de “Anziehung und Abstoßung” (GW1: 360) [“atracción y repulsa” (VM1: 430)]. Toda experiencia que merezca su nombre, dice Gadamer, atraviesa una expectativa⁶¹². El modelo de Gadamer no es otro que el *pathei-mathos* de Esquilo, el “aprendizaje a través del padecer”. El aprendizaje casi épico propuesto por Esquilo, según la lectura gadameriana, no es otro que el de la capacidad humana y sus límites. Es el cercioramiento de la propia finitud, aquello que nos proporciona la experiencia auténtica, el hecho que nadie es dueño del tiempo o del porvenir: el experimentado sabe los límites de todo prevenir y de la inseguridad de toda planificación. La experiencia auténtica es aquella pues por la que devenimos conscientes de nuestra propia historicidad.

La experiencia auténtica requiere una forma especial de apertura que prepare el poder hacer nuevas experiencias⁶¹³, como mostró Hegel. Quien adquiere experiencia gana un nuevo horizonte desde el que puedan hacerse nuevas experiencias. Se pone de manifiesto el movimiento recíproco entre “tener experiencia” y “hacer experiencias”: sólo quien esté abierto a hacer nuevas experiencias podrá tener experiencia y sólo quien tiene experiencia podrá estar preparado para lo inesperado que vendrá en forma de nuevas experiencias que él y sólo él tendrá que hacer. La apertura requerida que es propia del hacer experiencias, prosigue Gadamer, tiene la estructura lógica de la pregunta. En este punto Gadamer se concentra en la especificidad de la experiencia hermenéutica, que tiene que ver con la tradición, que habla de sí misma como un “Tú”:

Überlieferung ist aber nicht einfach ein Geschehen, das man durch Erfahrung erkennt und beherrschen lernt, sondern sie ist Sprache, d. h. sie spricht von sich aus wie ein Du. Ein Du ist nicht Gegenstand, sondern verhält sich zu einem. Das ist nicht so mißzuverstehen, als würde in der Überlieferung das, was da zur Erfahrung kommt, als die Meinung eines anderen, der ein Du ist, verstanden. Wir halten vielmehr fest, daß Verstehen von Überlieferung den überlieferten Text nicht als die Lebenäußerung eines Du versteht, sondern als einen Sinngehalt, der von aller Bindung an die Meinenden, an Ich und Du, abgelöst ist. Gleichwohl muß das Verhalten zum Du und der Sinn von

⁶¹² Cfr. GW1: 361 y ss.

⁶¹³ Cfr. GW1: 359.

Erfahrung, der dort statthat, der Analyse der hermeneutischen Erfahrung dienen können. Denn ein echter Kommunikationspartner, mit dem wir ebenso zusammengehören wie das Ich mit dem Du, ist auch die Überlieferung. (GW1: 363-364)

[la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto sino que se comporta respecto a objetos. Por esto no debe malinterpretarse como si en la tradición lo que en ella accede a la experiencia se comprendiese como la opinión de otro que es a su vez un tú. Por el contrario, estamos convencidos de que la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú. Al mismo tiempo el comportamiento respecto al tú y el sentido de la experiencia que en él tiene lugar deben poder servir al análisis de la experiencia hermenéutica; pues también la tradición es un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú. (VM1: 434)]

La tradición aparece en esta reflexión como algo que nos interpela y nos anima a entrar en conversación con ella y al mismo tiempo esta estructura dialéctica remite al arte de conducir una conversación auténtica. En la conversación nos abrimos a la pretensión del otro. También en nuestro trato con la tradición debemos adoptar la misma actitud de dejar decirse algo, de oír el pulso de la tradición. Esta apertura es el rasgo distintivo de la *conciencia hermenéutica*:

Das hermeneutische Bewußtsein hat seine Vollendung nicht in seiner methodischen Selbstgewißheit, sondern in der gleichen Erfahrungsbereitschaft, die den Erfahrenen gegenüber dem dogmatisch Befangenen auszeichnet. Das ist es, was das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein auszeichnet, wie nur vom begriff der Erfahrung aus näher sagen können. (GW1: 368)

[La conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático. Es esto lo que caracteriza a la conciencia de la historia efectual, como podremos apreciar más detalladamente desde el concepto de experiencia. (VM1: 438-439)]

Para abordar la cuestión del lenguaje en Gadamer nos hemos detenido en dos aspectos: el lenguaje como medio de la experiencia y la vinculación entre lingüisticidad y pertenencia a la tradición. Ambos aspectos son parte del proceso de comprender. Un tercer aspecto tiene que ver con el momento de la aplicación contenido en todo comprender. Todo comprender se da *por* y *en* el lenguaje.

die Sprache [ist] das universale Medium, in dem sich das Verstehen selber vollzieht. Die Vollzugsweise des Verstehens ist die Auslegung. [...] Alles Verstehen ist Auslegen, und alles Auslegen entfaltet sich im Medium einer Sprache, die den Gegenstand zu

Worte kommen lassen will und doch zugleich die eigene Sprache des Auslegers ist. (GW1: 392)

[*el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación. [...] Todo comprender es interpretar y toda interpretación se desarrolla en el medio del lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete. (VM1: 467)*]

“Auslegen”, decíamos al principio del capítulo, significa “interpretar” y también “explicar” o “explicitar”. Se trata pues no sólo de comprender el sentido transmitido sino además “ser capaz de traducirlo al propio lenguaje”. Toda comprensión se da en el medio del lenguaje en un doble modo en lo que se refiere a la tradición: porque el objeto tal y como se ofrece a la interpretación es lingüístico y porque la interpretación transcurre por las vías del lenguaje. “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” (GW1: 478) [*“El ser que puede ser comprendido es lenguaje.” (VM1: 567)*]. Con este dilatado recorrido llegamos por fin a la formulación explícita del problema del lenguaje en Gadamer al que dedicamos el subcapítulo que sigue.

4. La ontologización del lenguaje. “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”.

Gadamer titula la tercera parte de su obra “*Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*” [*“El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”*], con lo que se da la primera medida de la importancia que tiene el lenguaje en el proyecto de una hermenéutica filosófica. La división de su obra en tres partes no ha de dar pie a la impresión equivocada de que el lenguaje se sitúa dentro del proyecto de la hermenéutica filosófica en estricto paralelo a la experiencia del arte o a la pregunta por la verdad en las ciencias del espíritu. Hay que prestar atención a que Gadamer comienza esta tercera parte con una cita de Friedrich Schleiermacher que reza: “*Alles Vorauszusetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache.*” (GW1: 387) [*“Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es el lenguaje.” (VM1: 460)*]. El lenguaje acaba siendo el centro donde todas las reflexiones precedentes van a converger y donde, por fin, se reencuentran en su unidad. Gadamer, además,

sostiene que por este giro ontológico de la hermenéutica por las vías del lenguaje la hermenéutica gana su universalidad⁶¹⁴.

La tesis de la que partimos a la hora de desgranar la obra gadameriana y se reformula en lo que Gadamer llama la “primacía de la lingüisticidad” (*Vorrang der Sprachlichkeit*)⁶¹⁵. En lo sucesivo deberemos distinguir entre “lingüisticidad” (*Sprachlichkeit*) y “lenguaje” (*Sprache*), cosa que no hemos hecho con anterioridad. Gadamer no ofrece una elaboración sistemática de esta distinción. Tiende a usar *lingüisticidad* (*Sprachlichkeit*) como la forma general en la que se da la comprensión; mientras que *lenguaje* (*Sprache*) como algo que pertenece a una de las dotaciones del ser humano como le pertenece el pensar, actuar y jugar, y que se relaciona esencialmente con éste; y también las concreciones históricas diferenciadas del lenguaje en general que son las *lenguas* (*Sprachen*)⁶¹⁶. En *Wahrheit und Methode* se dice: “Und doch ist die Sprache des Auslegers zugleich die umfassende Manifestation der

⁶¹⁴ La universalidad de la hermenéutica, aunque en la exposición de Gadamer parece un asunto que se sigue lógicamente de la reflexión con claridad meridiana, en realidad constituye una de sus consecuencias más discutidas. Jean Grondin nos cuenta cómo le obsesionó dar solución a este problema. Cuando Grondin se plantea escribir su introducción a la hermenéutica habla con Gadamer y le pregunta en qué consiste exactamente la universalidad de la hermenéutica. Para la sorpresa y estupefacción de Grondin, Gadamer responde sin vacilar: “En el *verbum interius*.” (Grondin, 2002b: 15). Pero antes de llegar a la conclusión de Grondin, hay que reconocer con él que Gadamer usa el término “universalidad” de manera oscilante. De hecho, en *Wahrheit und Methode*, hay muchos candidatos a la universalidad. “El título del último apartado habla del «aspecto universal de la hermenéutica», donde queda abierto si «hermenéutica» se refiere a la hermenéutica filosófica misma (la de Gadamer), el entender o el lenguaje desde el punto de vista hermenéutico. En realidad, las tres posibilidades son aplicables y justificables.” (Grondin, 2002b: 174) Además, Gadamer habla de la “universalidad del problema hermenéutico” o la “universalidad de la dimensión hermenéutica”. La conclusión de Grondin, se encuentra en la universalidad que hay entre la *Sprachnot* y la *Sprachfindung*: “El lenguaje verdadero nunca agota lo que hay que decir y su universalidad es específicamente la búsqueda de lenguaje. La dimensión universal que mantiene la hermenéutica en acción es, por tanto, la de la palabra interior, del diálogo del que toda expresión recibe su vida. Sin duda encontramos muchas palabras acertadas y comunicables. Pero estas palabras son en cierto modo sólo el cabo visible de un deseo interminable de lenguaje o comprensión.” (Grondin, 2002b: 177).

⁶¹⁵ Cfr. GW1: 405.

⁶¹⁶ En alemán no existe una palabra distinta para hablar del *lenguaje* (en general) y las *lenguas* (lo que habitualmente luego se sigue diferenciando con palabras como “idioma”, “dialecto” e “idiolecto”. Cuando se quiere hacer referencia a los lenguas se suele usar el mismo sustantivo en plural: *die Sprachen*. En una réplica a Graeme Nicholson a propósito de la verdad en la metafísica y la hermenéutica, Gadamer sugiere que la lingüisticidad es algo previo y originario a sus concreciones idiomáticas: “when I speak of ‘linguisticity’ (*Sprachlichkeit*), the meaning of the concept is prior to the event of the building of the tower of Babylon, prior to the multiplicity of languages. At the same time, however, this means that such a concept can hardly be defined unequivocally. Precisely the indefinability of that which is experienced in linguistic wording maintains its own, far-reaching rights over against the artificial tradition of the conceptual language or metaphysics and philosophy – as in pointing toward what is worth knowing.” (Gadamer, 1997j: 322) [“cuando hablo de ‘lingüisticidad’ (*Sprachlichkeit*), el significado del término es anterior al evento de la construcción de la torre de Babel, anterior a la multiplicidad de lenguajes. Pero a la vez esto significa que un concepto tal no puede definirse inequívocamente. Precisamente la indefinibilidad de lo que es experimentado en la formulación lingüística mantiene sus propios y más amplios derechos en contra de la tradición artificial del lenguaje conceptual o de la metafísica y la filosofía – como apuntando a algo que vale la pena ser conocido.”].

Sprachlichkeit überhaupt, die alle Formen von Sprachgebrauch und Sprachgestalt in sich schließt.” (GW1: 478) [“Y sin embargo, el lenguaje del intérprete es al mismo tiempo la manifestación abarcante de la lingüisticidad en general, que encierra en sí todas las formas de uso y forma lingüística.” (VM1: 567)]⁶¹⁷.

El lenguaje ocupa un lugar privilegiado en la hermenéutica filosófica gadameriana, sin embargo sus contornos no son diáfanos y a veces parece incurrir en ambigüedades. Gadamer topa con la enorme dificultad que conlleva tratar el lenguaje desde la filosofía. Su empresa queda anunciada con estas palabras: “Wir suchen von dem Gespräch aus, das wir sind, dem Dunkel der Sprache nahezukommen.” (GW1: 383) [“Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje.” (VM1: 457)]. Por ahora nos proponemos arrojar luz a las misteriosas tinieblas del lenguaje de la mano de Gadamer. Una de las principales razones de por qué el lenguaje como fenómeno se escapa al pensamiento es la profunda imbricación entre pensamiento y lenguaje. En las últimas líneas de la segunda parte de

⁶¹⁷ En un coloquio con Jean Grondin Gadamer precisa algo más el término *Sprachlichkeit*. La conversación es también una concreción de la lingüisticidad. Pero la lingüisticidad no debe confundirse como una relación de ideas en la cabeza con palabras: “Worte sind nicht im Gehirn eingegraben. Was dort sozusagen angelegt ist, ist vielmehr die Fähigkeit, neue Kombinationen zu stiften, also Sprechen möglich zu machen. Das ist Sprachlichkeit, und der Ausdruck meint deshalb das »innere Gespräch«, das die Stoa den *logos endiathetos* genannt hat.” (LB: 287) [“Las palabras no están grabadas en el cerebro. Sino que lo que se halla dispuesto en él, por decirlo así, es la capacidad para establecer nuevas combinaciones, es decir, para hacer que sea posible el hablar. Es la lingüisticidad. Y la expresión significa, por tanto, el «diálogo interior», tal como el estoicismo ha denominado el *logos endiathetos*.” (A: 372-373)]. Y no todo son palabras. Gadamer también incluye signos no verbales como gestos y miradas. La lingüisticidad en general podría ser una capacidad de operar con símbolos. “Sprachlichkeit, so könnte man es auch sagen, ist Symbolfähigkeit. Mit Stefan George würde ich vielleicht sogar Traumfähigkeit sagen.” (LB: 291) [“La lingüisticidad, podría decirse también, es capacidad para el símbolo. Con Stefan George yo la llamaría incluso capacidad para el ensueño.” (A: 378)]. Al menos ésta era nuestra impresión hasta topar con un ensayo llamado “Europa und die Oikoumene” (1993), donde Gadamer expresa claramente que no está permitido pensar la lingüisticidad como una especie de “capacidad para el lenguaje” al estilo de Humboldt o de Chomsky: “Wenn wir all das bedenken, müssen wir uns fragen, was Sprachlichkeit eigentlich ist. Ich benutze dieses Wort, weil es vermeidet, von Sprache so zu reden, als ob es eine Vielheit von Sprachen einfach gebe. Der Turmbau zu Babel kann uns daran erinnern. Für alle Ausbildung von Sprachen gibt es einen Drang zum Wort, der in jeder möglichen Sprache schon rege ist. Ich rede mit Absicht nicht mit Wilhelm von Humboldt von »Sprachfähigkeit«. Ich meine nicht eine *qualitas occulta*, eine Gabe, sondern die Grundlage des Sprechens selber, die alles Sprechen trägt und die offenbar für alle mögliche Versprachlichung etwas Gemeinsames darstellt.” (GW10: 273) [Considerando todo esto, tenemos que preguntarnos qué constituye en realidad en realidad el carácter lingüístico [*Sprachlichkeit*]. Utilizo esta palabra porque con ello evito hablar del lenguaje como si existiera sin más una multiplicidad de lenguas. La Torre de Babel viene aquí a propósito para recordarnos esto. En toda formación de lenguas existe un empuje hacia la palabra, que en cualquier lengua se encuentra ya activado. Prescindo intencionadamente del concepto de “capacidad lingüística” de Wilhelm von Humboldt. No me refiero a una “qualitas occulta”, a un don, sino a un fundamento del hablar mismo, que soporta todo hablar y que al parecer constituye un algo común en todo posible paso hacia el lenguaje.” (GH: 225-226)].

la obra, dedicadas al análisis de la conciencia histórico-efectual y preparando el camino hacia el lenguaje, nos dice:

Der leitende Gedanke der folgenden Erörterung ist nun, *daß die im Verstehen geschehende Verschmelzung der Horizonte die eigentliche Leistung der Sprache ist. Freilich, was Sprache ist, gehört zum Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt. Unserem Denken ist die Sprachlichkeit so unheimlich nahe und sie wird im Vollzuge so wenig gegenständlich, daß sie ihr eigentliches Sein von sich aus verbirgt.* (GW1: 383)

[“La idea que nos guiará a través de la exposición que sigue es la de que *esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje.* Por supuesto, lo que es el lenguaje forma parte de lo más oscuro que existes para la reflexión humana. La lingüisticidad le es a nuestro pensamiento algo tan terriblemente cercano, y es en su realización algo tan poco objetivo, que por sí misma lo que hace es ocultar su verdadero ser.” (VM1: 456-457)]

Es significativo el hecho que el primer congreso que Gadamer organiza como presidente de la Allgemeine Gesellschaft für Philosophie (la octava edición) estuviera dedicado al problema del lenguaje. El congreso tiene lugar en Heidelberg en 1966 y las actas son publicadas un año más tarde en un volumen colectivo editado por Gadamer titulado *Das Problem der Sprache*. Las contribuciones ahí recogidas reflejan tanto la tradición de filosofía de lenguaje alemana (Humboldt, Leibniz, Kant, Hegel tienen un gran peso) como la por aquel entonces incipiente tradición analítica (Wittgenstein, Frege, el ‘Ordinary Language Approach’⁶¹⁸). Entre los ponentes estaban algunos filósofos de renombre internacional como Rüdiger Bubner, Manfred Riedel, Michael Polanyi, Friedrich Kambartel, Ernst Tugendhat y Helmut Plessner, entre otros. Sin menoscabo de los otros “grandes temas de su vida”, añadimos aquí un último dato biográfico. El lenguaje era el tema del último opúsculo “Vom Wort zum Begriff” (De la palabra al concepto), planeado en cinco capítulos y que todavía le hacía sufrir por no encontrar una presentación lo suficientemente concisa⁶¹⁹. El texto se encuentra en el *Gadamer-Lesebuch* editado por Jean Grondin, donde Gadamer, en la entrevista publicada bajo el título “Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte” (1996) [“Retrospectiva dialógica sobre la obra completa y la historia de sus efectos”], comenta al editor:

⁶¹⁸ Cfr. Gadamer, 1967.

⁶¹⁹ Cfr. Grondin, 2000a: 413-414.

Bei den Griechen konnte man dagegen⁶²⁰ auf die alltägliche Welterfahrung zurückgehen. Das führte mich auf die umfassende Rolle der Sprache. Freilich war mir dabei bewußt, und damit komme ich zur Antwort auf ihre Frage, daß der 3. Abschnitt von *Wahrheit und Methode* nur eine Skizze war und nicht alles so sagte, wie ich es eigentlich im Auge hatte. Man konnte also etwa den schönen Marquardtschen Scherz, statt des Seins-zum-Tode käme in der Hermeneutik das Sein-zum-Text, in der Darstellung des 3. Teiles von *Wahrheit und Methode* mitempfinden. (LB: 282)

[Por el contrario, entre los griegos podía uno remontarse a la experiencia cotidiana del mundo. Esto me condujo al conocimiento del papel global del lenguaje. Claro que yo era consciente, y con esto paso a responder su pregunta, de que la tercera parte de *Verdad y método* era tan sólo un esbozo y no decía todo lo que yo quería verdaderamente expresar. Por lo tanto, podía uno hacerse eco de aquella bonita ocurrencia de Marquard, que decía en plan de chiste que en la exposición de la tercera parte de *Verdad y método* se podía sentir que en la hermenéutica, en vez del ser-para-la-muerte, se trataba del ser-para-el-texto. (A: 366)]

El planteamiento del problema del lenguaje en Gadamer se distancia tanto de la denominada “filosofía del lenguaje” (*Sprachphilosophie*), como de la ciencia lingüística (*Sprachwissenschaft*). Para ello, alega Gadamer una estrategia metodológica, como se aprecia en este pasaje de *Wahrheit und Methode*:

Unter diesem Aspekt stellt sich nun das Problem der Sprache von vornherein nicht in demselben Sinne, in welchem die *Sprachphilosophie* danach fragt. Gewiß stellt die Vielheit der Sprachen, für deren Mannigfaltigkeit sich die Sprachwissenschaft interessiert, auch uns eine Frage. Aber diese Frage ist lediglich eine Frage, wie eine jede Sprache trotz aller Verschiedenheit von den anderen Sprachen in der Lage sein soll, alles zu sagen, was sie will. Daß eine jede Sprache das auf ihre eigene Weise tut, lehrt uns die Sprachwissenschaft. Wir stellen unsererseits die Frage, wie sich in der Vielfalt dieser Sagweisen dennoch überall dieselbe Einheit von Denken und Sprechen betätigt, und so, daß grundsätzlich jede schriftliche Überlieferung verstanden werden kann. Wir interessieren uns also für das Umgekehrte dessen, was die Sprachwissenschaft zu erforschen sucht. (GW1: 406)

[Bajo este aspecto el problema del lenguaje no se nos plantea desde el principio en el mismo sentido en el que se lo plantea la *filosofía del lenguaje*. Es verdad que la multiplicidad de las lenguas, por cuya diversidad se interesa la ciencia lingüística, nos plantea también a nosotros una pregunta. Pero ésta es únicamente la de cómo puede estar cada lengua en condiciones de decir todo lo que quiera a pesar de su diversidad respecto de las demás lenguas. La lingüística nos enseña que cada lengua realiza esto a su manera. Nosotros por nuestra parte planteamos la cuestión de cómo actúa en todas partes la misma unidad de pensar y hablar dentro de la multiplicidad de estas maneras de hablar, y cómo logra en principio cualquier tradición escrita poder ser entendida. Nos interesamos pues, por lo contrario, de lo que intenta investigar la ciencia del lenguaje. (VM1: 483)]

⁶²⁰ Gadamer opone aquí el faktum de la ciencia del neokantianismo y el lenguaje conceptual moderno todavía dominado por el latín, lo que frenaba al autor el impulso al mundo de la vida que él toma de la fenomenología.

La filosofía del lenguaje como tal aparece en el siglo XVIII y se extiende sobre todo gracias a Herder⁶²¹. El lenguaje había sido ya tema de la filosofía (como por ejemplo, en el *Crátilo* de Platón), pero no es hasta entonces que esta preocupación por el lenguaje se intensifica y el lenguaje pasa a ser objeto de la reflexión filosófica y a hablarse de la “filosofía del lenguaje”, tal y como se habla de “filosofía de la historia”⁶²². El conjunto de problemas que cae bajo la filosofía del lenguaje son: la relación entre palabra y pensamiento o entre palabra y objeto, el origen del lenguaje, la posibilidad de un lenguaje ideal y el problema de la diversidad lingüística. Gadamer no se ocupa primariamente de dar solución a estos problemas inherentes a la consideración del fenómeno del lenguaje, sino que su interés está, como veíamos, en el “papel global del lenguaje”⁶²³. Además, la filosofía del lenguaje, en especial la filosofía lingüística del siglo XX, tiene la pretensión de construir un lenguaje ideal, un sistema de símbolos que tenga la misma precisión de la matemática⁶²⁴. La estrategia que se oculta tras la construcción de un lenguaje ideal es la reducción de la vaguedad de las lenguas nacionales. Ese es un impulso constante dentro de la filosofía, que Gadamer llama a exorcizar: “la matematización pitagórica del universo”⁶²⁵. Gadamer rechaza dos presupuestos fundamentales para la filosofía del lenguaje: el primado de la proposición y el estudio del lenguaje a partir de su forma. En cuanto al primado del lenguaje éste es destituido por un “primado de la pregunta respecto de la proposición”⁶²⁶. Ninguna proposición en sentido estricto es verdadera o falsa. El sentido de la proposición no se identifica con sus condiciones de verdad⁶²⁷, sino que toda proposición se entiende como respuesta a una pregunta. Una proposición despojada de su contexto no *dice* nada. Con

⁶²¹ Véase Kelemen (2003). Gadamer, en cambio, reserva el honor de creador de la filosofía del lenguaje moderna a Humboldt (Cfr. GW1: 443).

⁶²² Kelemen (2003) pone la “filosofía del lenguaje” con otras “filosofías genitivas” (como la citada “filosofía de la historia”). Todo ello supone que el surgimiento de “filosofías genitivas” corre paralelo al advenimiento de la ilustración y a la crisis de la metafísica tradicional. La tradición de la filosofía del lenguaje tendría sus representantes más destacados en el *Crátilo* de Platón, el *De vulgari eloquentia* de Dante, el *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* de Humboldt y el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein.

⁶²³ Véase también Fehér (2000).

⁶²⁴ “Was ist Wahrheit?” (1957, GW2: 49).

⁶²⁵ “Wort und Bild - >so wahr, so seiend<.” (1985, GW8: 394).

⁶²⁶ “Was ist Wahrheit?” (1957, GW2: 52).

⁶²⁷ Sólo en “Von der Wahrheit des Wortes” (1971) elaborará Gadamer una distinción entre tipos de texto que son *Aussage* en el sentido que enuncian y anuncian algo: el texto religioso (*Zusage*, la promesa), el texto jurídico (*Ansage*, el anuncio) y el texto literario (*Aussage* en un sentido restringido y eminente, como el decir en mayor grado) (Cfr. GW8: 55). No nos centramos en este texto porque nos parece que Gadamer está en él redefiniendo el alcance de la *Aussage*, tema que recibirá más atención en el próximo capítulo.

esto Gadamer defiende una visión holista del lenguaje. En cuanto al estudio del lenguaje por la forma, Gadamer insiste en que en la experiencia hermenéutica no puede separarse la forma lingüística del contenido transmitido⁶²⁸. El objeto obtiene su determinación completa en la ocasionalidad del acto de significado. Gadamer reconocerá que el lenguaje se compone de una *schwankende Bedeutungsbreite*⁶²⁹, esto es, un margen de significado oscilante, cambiante, por lo que el significado sólo puede ser fijado por el contexto. En otros lugares dirá Gadamer que lo que subyace a la pluralidad lingüística es la unidad de la palabra, el *verbum*⁶³⁰, en el que se esconde el misterio del lenguaje, su apertura hacia todo aquello que vale la pena ser dicho.

Con respecto a la ciencia lingüística, Gadamer tampoco tiene interés en hacer una investigación empírica del lenguaje. Pero lo que más le molesta a Gadamer es que la ciencia lingüística descansa en el presupuesto de que podemos hablar del lenguaje como si éste fuera un objeto. Ni el lenguaje ni el comprender son objetos que se libren sin más al estudio: “Sie sind beide nie bloß ein Gegenstand, sondern umgreifen alles, was je Gegenstand werden kann.” (GW1: 408) [“Ninguno de los dos puede ser nunca simple objeto, sino que ambos abarcan todo lo que de un modo u otro puede llegar a ser objeto.” (VM1: 485)]. La *Sprachwissenschaft* limita el problema del lenguaje por plantearlo desde su aspecto reglado (sintaxis-gramática-léxico) y desde la espontaneidad del sujeto. Este enfoque distorsiona la realidad del lenguaje para Gadamer. Esta enérgica oposición tanto a la filosofía del lenguaje como “filosofía genitiva” como a la ciencia lingüística está relacionada con un presupuesto común que ambas comparten: la concepción del lenguaje como instrumento. “Gebrauch von Sprache ist überhaupt kein Gebrauch von etwas” (GW10: 349)⁶³¹ [“El uso del lenguaje no es de ningún modo el uso de algo”]. Con esto Gadamer quiere llamar la atención sobre el hecho de que no tenemos nuestras palabras a disposición como una caja de herramientas. Esta concepción descansa en una imagen falsa: como si nos encontráramos delante del lenguaje en una posición pre-lingüística y fuéramos escogiendo del repertorio de

⁶²⁸ “*Sprachlicher Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen.*” (GW1: 445) [“*La forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica.*” (VM1: 529)].

⁶²⁹ “Sprache und Verstehen” (1970, GW2: 197).

⁶³⁰ “Begriffsgeschichte als Philosophie” (1970, GW2: 83).

⁶³¹ “Mit der Sprache denken” (1990, en GW10).

nuestras palabras y conceptos los más adecuados para el fin de la comunicación⁶³². De lo que se trata es de reconocer la relación íntima que existe entre hablar, pensar y la experiencia del mundo⁶³³.

Esta relación íntima está reconocida plenamente y motiva al mismo tiempo la crítica del lenguaje (*Sprachkritik*). Ésta nace de la sospecha y la inquietud por lo irrebalsable del lenguaje, por la imposibilidad de pensar más allá de sus límites, por estar cautivos en los esquemas lingüísticos de aprehensión del mundo. El análisis conceptual como parte integral del filosofar debe contener por tanto una dosis saludable de esta crítica: toda tematización debe saberse en un juego entre esclarecimiento y ocultación⁶³⁴. Este es el campo de batalla de la formación de conceptos: la aprehensión del objeto. Gadamer apela a la etimología latina de *objectum*: “Gegenstand ist Widerstand” (GL: 105)⁶³⁵ [“El objeto es resistencia”]. Lo inaprehensible del objeto debe acompañar la formación del concepto como su sombra para evitar el encorsetamiento de los “conceptos químicos puros”⁶³⁶. Toda terminología es susceptible de estar confrontada con los objetos y con el habla mundana en cualquier momento. Ello contiene una crítica explícita al lenguaje filosófico. El lenguaje filosófico no es el de la lógica simbólica ni una *caracteristica universalis*, sino que como todo lenguaje es un

⁶³² En “Mensch und Sprache” (1966): “Die Sprache ist überhaupt kein Instrument, kein Werkzeug. Denn zum Wesen des Werkzeuges gehört, daß wir seinen Gebrauch beherrschen, und das heißt, es zur Hand nehmen und aus der Hand legen, wenn es seinen Dienst getan hat. Das ist nicht dasselbe, wie wenn wir die bereitliegenden Worte einer Sprache in den Mund nehmen und mit ihrem Gebrauchsein zurücksinken lassen in den allgemeinen Wortvorrat, über den wir verfügen. Eine solche Analogie ist deshalb falsch, weil wir uns niemals als Bewußtsein der Welt gegenüber finden und in einem gleichsam sprachlosen Zustand nach dem Werkzeug der Verständigung greifen. Wir sind vielmehr in allem Wissen von uns selbst und allem Wissen von der Welt immer schon von der Sprache umgriffen, die unsere eigene ist. Wir wachsen auf, wir lernen die Welt kennen, wir lernen die Menschen kennen und am Ende uns selbst, indem wir sprechen lernen. Sprechen lernen heißt nicht: zur Bezeichnung der uns vertrauten und bekannten Welt in den Gebrauch eines schon vorhandenen Werkzeuges eingeführt werden, sondern es heißt, die Vertrautheit und Erkenntnis der Welt selbst, und wie sie uns begegnet, erwerben.” (GW2: 148-149) [“El lenguaje no es un medio ni una herramienta. Porque la herramienta implica esencialmente que dominamos su uso, es decir, la tomamos en la mano y la dejamos una vez que ha ejecutado su servicio. No ocurre lo mismo cuando tomamos en la boca las palabras de un idioma y las dejamos después de su uso en el vocabulario general que tenemos a nuestra disposición. Esa analogía es errónea porque nunca nos encontramos ante el mundo como una conciencia que, en estado a-lingüístico, utiliza la herramienta del consenso. El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio. Creemos, vamos conociendo el mundo, vamos conociendo a las personas y en definitiva a nosotros mismos, a medida que aprendemos a hablar. Aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo mismo tal como nos sale al encuentro.” (GW2: 147-148). Véase Fehér (2000), Acero (2004) y Kusch (1989).

⁶³³ “Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?” (1970, GW2: 200 y ss).

⁶³⁴ “Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie” (1971, GW4: 81 y ss).

⁶³⁵ “Vom Wort zum Begriff. Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie” (1995, en GL).

⁶³⁶ “Begriffsgeschichte als Philosophie” (1970, GW2: 90).

sistema vivo que se encuentra en desarrollo, se enriquece y se empobrece⁶³⁷. Hay que tener presente que “Die Sprache ist nicht für die Philosophie geschaffen” (GW3: 382)⁶³⁸ [“El lenguaje no se ha creado para la filosofía” (CH: 238)], por lo que la génesis de los conceptos filosóficos en la que el pensamiento filosófico se mueve se realiza siempre en violencia lingüística⁶³⁹.

A pesar de esta crítica, cuando Gadamer plantea la relación entre lenguaje, pensamiento y experiencia del mundo, no lo hace en los parámetros de la *Sprachkritik*. Ella es parte del pensar sobre el lenguaje o más bien, diríamos, del *padecer* por el lenguaje en la búsqueda de la palabra. La vida del lenguaje es la pobreza de la palabra, la *Sprachnot*. Pero también es la alegría por el descubrimiento de la palabra, también es *Sprachfindung*⁶⁴⁰. El lenguaje tiene límites y éstos se encuentran, por un lado, en la fijación del lenguaje por la escritura, que es una autolimitación en comparación con la libertad del vaivén de la conversación⁶⁴¹; por otro en lo no-lingüístico, lo supralingüístico y lo inexpresable⁶⁴². La lingüisticidad de la comprensión, para Gadamer, es tanto una limitación del comprender como su posibilidad⁶⁴³. Pues el lenguaje es una fuerza generativa y creadora capaz de fluidificarlo todo⁶⁴⁴. Los filósofos y los poetas de Platón a Heidegger nos aleccionan sobre la dialéctica de descubrimiento y retiro en el enigma del lenguaje⁶⁴⁵. De estas reflexiones debe concluirse que el pensar sobre el lenguaje ha de rebasar la crítica del lenguaje como medio expresivo para acercarse a las inmediateces de la profunda y verdadera imbricación entre lenguaje y razón.

Insofern überholt die Sprache alle Einreden gegen ihre Zuständigkeit. Ihre Universalität hält mit der Universalität der Vernunft Schritt. Das hermeneutische Bewußtsein hat hier nur an etwas teil, was das allgemeine Verhältnis von Sprache und Vernunft ausmacht. Wenn alles Verstehen in einem notwendigen Äquivalentverhältnis zu seiner möglichen Auslegung steht, und wenn dem Verstehen grundsätzlich keine

⁶³⁷ “Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992, GW8: 417 y ss).

⁶³⁸ “Vom Anfang des Denkens” (1986, en GW3).

⁶³⁹ “Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie” (1971, GW4: 79).

⁶⁴⁰ “Begriffsgeschichte als Philosophie” (1970, GW2: 79 y ss).

⁶⁴¹ Nicholas Davey tiene en gran parte razón cuando atribuye a Gadamer un “prejuicio fonocéntrico” (Davey, 2000: 80). Gadamer prioriza el lenguaje hablado al escrito con lo cual desatiende la experiencia de la escritura siendo ésta siempre es un fenómeno subsidiario de la conversación. Ésto es especialmente manifiesto en sus textos sobre estética, como por ejemplo “Gedicht und Gespräch” (en GW9).

⁶⁴² “Grenzen der Sprache” (1985, GW8: 350 y ss).

⁶⁴³ “Text und Interpretation” (1983, GW2: 330 y ss).

⁶⁴⁴ “Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?” (1970, GW2: 206).

⁶⁴⁵ “Philosophie und Poesie” (1977, GW8: 239)

Grenze gesetzt ist, so muß auch die sprachliche Erfassung, die dies Verstehen in der Auslegung erfährt, eine alle Schranken überwindene Unendlichkeit in sich tragen. Die Sprache ist die Sprache der Vernunft selbst. (GW1: 405)

[“En este sentido el lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia. Su universalidad se mantiene a la altura de la razón. La conciencia hermenéutica se limita aquí a participar en lo que hace la relación general de lenguaje y razón. Si toda comprensión se encuentra en una necesaria relación de equivalencia con su posible interpretación y si a la comprensión no se le han puesto barreras fundamentales, también la aprehensión lingüística que experimenta esta comprensión en la interpretación tiene que llevar en sí una infinitud que rebase cualquier frontera. El lenguaje es el lenguaje de la razón misma. (VM1: 484)]

El lenguaje, dirá Gadamer, puede elevar pretensión de universalidad como la razón. Pero universalidad no es totalidad: la universalidad nunca es un todo cerrado. Por ello el concepto de razón ha de mantener la misma apertura que le corresponde al lenguaje y a la lingüisticidad⁶⁴⁶. Para comprender en qué consiste esta apertura deberemos atender a otros elementos que están presentes en el tratamiento del lenguaje en Gadamer.

Hasta aquí hemos sintetizado a modo de sumario algunas de las principales tesis de Gadamer sobre el lenguaje aunque quizás todas ellas puedan resumirse con la siguiente: el lenguaje es conversación y juego. Esta tesis tiene implicaciones teóricas y prácticas que se irán señalando en lo sucesivo. Pero el paso obligado ahora es adentrarnos en la significación del giro ontológico de la hermenéutica al hilo del lenguaje.

4. 1. El giro ontológico de la hermenéutica al hilo del lenguaje.

La tercera gran parte de *Wahrheit und Methode* va anunciándose conforme va avanzando la obra. A nivel ontológico el lenguaje es condición de que el Dasein, además de “entorno”, tenga “mundo”. Toda experiencia del mundo, dirá Gadamer, está constituida lingüísticamente (*sprachverfaßt*⁶⁴⁷) Desde el punto de vista del comprender,

⁶⁴⁶ “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992, GW8: 402 y ss).

⁶⁴⁷ Esta expresión es usada por Gadamer de forma recurrente. Por ejemplo, en un escrito tardío como “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992) habla Gadamer de una “allgemeine sprachliche Verfaßtheit des menschlichen Lebens” (GW8: 434), esto es, una “constitución lingüística general de la vida humana”, o también como “organización lingüística universal de la vida humana” (MR: 124).

la lingüística es el medio en el que se articula toda comprensión y al mismo tiempo posibilita el rendimiento de la fusión de horizontes que caracteriza el proceso de realización de la comprensión por el principio hermenéutico de la conciencia histórico-efectual. ¿Qué significa, pero, el giro ontológico de la hermenéutica al hilo del lenguaje? ¿Cómo se relaciona con la base ontológica de la hermenéutica proporcionada por la “hermenéutica de la facticidad” con el lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica? Todas estas cuestiones son un tema por sí mismas. La respuesta ya ha sido aproximada por Gadamer en gran medida. Su síntesis dice así: “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”. Esta es una afirmación algo ambigua que admite dos traducciones a nuestra lengua. O bien “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, o bien “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”. Y toda la dimensión de esta respuesta depende de la sintaxis de la oración, del lugar de una coma.

4.2. Historia de una coma, narración de una ambigüedad.

El lenguaje como “medio de la experiencia hermenéutica”⁶⁴⁸ se convierte en una realidad abarcante, pues parece que potencialmente todo sea susceptible de ser englobado bajo la categoría de “fenómeno hermenéutico”. La constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo está en condiciones de albergar las más variadas relaciones vitales⁶⁴⁹. El lenguaje es, en este sentido, lo universal. Pero Gadamer no ofrece expresamente un concepto filosófico de qué es el lenguaje, aunque en distintos modos hable del modo de ser del lenguaje y esté en condiciones de defender tesis sustantivas sobre la naturaleza del lenguaje y sus límites. A primera vista estas tesis pueden parecer incompatibles: que el lenguaje sea el “lenguaje de las cosas” (*die Sprache der Dinge*⁶⁵⁰) o el “hacer de la cosa misma” (*das Tun der Sache selbst*⁶⁵¹) que por la tradición “se hace lenguaje” (*zur-Sprache-kommt*⁶⁵²) y que el lenguaje sea el de la razón (*Sprache ist die Sprache der Vernunft*⁶⁵³) y a la vez que sea autónomo respecto de sus hablantes de modo que, como decía Heidegger, sea el lenguaje el que hable (*die Sprache spricht*). ¿Representación total por el lenguaje o autonomía total del lenguaje?

⁶⁴⁸ Cfr. GW1: 387.

⁶⁴⁹ Cfr. GW1: 452.

⁶⁵⁰ “Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge” (1960, GW2: 72 y ss).

⁶⁵¹ Cfr. GW1: 467.

⁶⁵² Cfr. GW1: 300.

⁶⁵³ Cfr. GW1: 405.

¿Hay que decidirse por una u otra? ¿O la contraposición es una trampa? Gadamer explica la capacidad *representativa* del lenguaje a partir de la metáfora del espejo de Tomás de Aquino. El lenguaje tiene un carácter especulativo, pero sin ser una mimesis completa: el espejo refleja la cosa y nos devuelve su imagen, su ser está en devolver esa imagen y en ese reflejar prácticamente desaparece el mismo y sólo nos queda esta relación especulativa. Quizás al primer balbucear del lenguaje, había cierta similitud *natural* de la palabra con aquello que representa, como podría ser el caso de las onomatopeyas. Pero también el lenguaje es una realidad con vida propia que trasciende el habla ocasional y que se juega entre los hablantes. El lenguaje mantiene relaciones simultáneas con el mundo de objetos, con el pensamiento que se constituye y se expresa por el lenguaje, con la comunidad de hablantes y consigo mismo. Quizás en este hecho resida el misterio del lenguaje. Hay una ambigüedad profunda en la formulación por parte de Gadamer que tiene que ver con el estatuto ontológico del lenguaje: “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”. Esta ambigüedad se debe a la formulación original en alemán. Las reglas de puntuación no permiten distinguir entre proposiciones subordinadas especificativas y explicativas⁶⁵⁴, con lo cual hay dos posibilidades de interpretación con resultados mutuamente excluyentes.

Como subordinada especificativa, (“el ser que puede ser comprendido es lenguaje”), la sentencia vendría a decir que aquello aprehensible del ser es de naturaleza lingüística y, por tanto, existe un ámbito del ser que no puede ser aprehendido. La fórmula sería “Ser > Lenguaje”. A favor de esta interpretación estaría el acento puesto por Gadamer en la finitud de toda comprensión y también sería una limitación externa al método hipotético-deductivo de las ciencias naturales, puesto que el acceso al mundo no es sólo de carácter científico-técnico basado en la mera percepción. La percepción, en muchos casos, se guía y acompaña del lenguaje.

Como subordinada explicativa, (“el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”), se interpretaría aquí que el ser y el lenguaje se identifican. La fórmula iguala los dos términos: “Ser = Lenguaje”. Esta lectura convierte a Gadamer en un idealista lingüístico. Decir que el ser que puede ser comprendido es lenguaje deviene una hipostatización del lenguaje donde éste ahora hace las veces de sujeto trascendental⁶⁵⁵.

⁶⁵⁴ Véase Gómez (2000), Rorty (2003), Theunissen, (2003), Vattimo (2003), Vattimo (2005).

⁶⁵⁵ Cfr. Jung, 2002: 130 y ss.

Contra la ontologización del lenguaje, que al mismo tiempo supone una hipostatización del contexto de la tradición como presupuesto de la comunicación, pronto se levantaron protestas⁶⁵⁶.

Gadamer explicita más tarde en “Text und Interpretation” (1983) a aludía con su famosa sentencia: “daß, das, was ist, nie ganz verstanden werden kann” (GW2: 334) [“que lo que es, nunca se puede comprender del todo” (VM2: 323)]. La balanza se decanta hacia el lado de la primera de alternativa. Pero una lectura más atenta nos sugiere una relación dialéctica entre ambas posiciones. Más adelante, en una conversación con Jean Grondin en 1996 impresa en su *Lesebuch*, sostiene a propósito de su sentencia: “Vor allem, heißt es das eine: Sein, das erfahren und verstanden werden kann, bedeutet: Sein spricht. Nur über die Sprache kann Sein verstanden werden.” (LB: 286) [“Quiere decir sobre todo una cosa: el ser que puede experimentarse y entenderse, significa: el ser habla. Tan sólo a través del lenguaje, el ser puede entenderse.” (A: 370)]. Pero no significa esto para él que *todo* sea lenguaje: “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Darin steckt eine Begrenzung. Was also nicht verstanden werden kann, kann eine unendliche Aufgabe sein, das Wort zu finden, das der Sache wenigstens näher kommt.” (LB: 286) [“El ser que puede entenderse, es lenguaje. En ello se encierra una limitación. Por tanto, en aquello que no puede entenderse puede existir la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad objetiva.” (A: 371)].

La tarea principal del lenguaje es la de “apertura del mundo” (*Welterschließung*⁶⁵⁷). El lenguaje no sólo no puede ser objeto de investigación empírica, sino que determina todo aquello que puede llegar a ser objeto de investigación. La lingüística es el medio en el que se da la experiencia del mundo y en el que se articula la comprensión. Esta experiencia es susceptible de ser incrementada por la virtualidad del lenguaje: los límites del lenguaje son volubles y movibles. Por lo tanto, ambas alternativas están relacionadas. Nuestra comprensión de partida del mundo estará dada por un determinado lenguaje. Y todo nuevo conocimiento que adquiramos sobre el mundo se articulará luego lingüísticamente. El lenguaje da distintas versiones del ser, pone de manifiesto distintos aspectos de la cosa *Sachanschauungen* (“modos de

⁶⁵⁶ Cfr. Tietz, 2000: 69 y ss.

⁶⁵⁷ Véase Lafont (1993).

contemplación la cosa”). Para Gadamer la cosa no es en realidad nada distinto de estos aspectos que se hacen manifiestos por el lenguaje. Inagotabilidad de los aspectos de la cosa y a la vez indistinción de la cosa y el aspecto. Por ello, defendemos la posibilidad de que Gadamer no permite tomar una decisión entre realismo ingenuo, realismo falibilista, idealismo lingüístico o relativismo, por nombrar algunas opciones. La fórmula entre ser y lenguaje sería, a nuestro entender: “Ser \geq Lenguaje”.

4.3. La concepción del lenguaje de Gadamer a partir de la noción de “juego”.

4.3.1. Historia del concepto “lenguaje”.

El concepto de lenguaje va delineándose de la mano de la tradición. En contra de la opinión de su maestro Heidegger, Gadamer no cree que en el pensamiento occidental el “olvido del lenguaje” (*Sprachvergesenheit*⁶⁵⁸) sea absoluto. El lenguaje llega a ser objeto central de la filosofía sólo en con el *linguistic turn* del siglo XX, pero ya hay reflexiones originales sobre el lenguaje en los griegos, el pensamiento cristiano medieval y en el idealismo alemán. Ello suscita la pregunta de por qué entonces no hay un pensamiento desarrollado sobre el lenguaje en ninguno de ellos. Nos fijaremos aquí en los rasgos del lenguaje que se van prefigurando en la historia del concepto. En esta historia hay, para Gadamer, tres hitos que son también tres modos de acercarse al lenguaje: lenguaje y logos, lenguaje y verbo, lenguaje y formación de conceptos.

Lenguaje y logos. El punto de partida de Gadamer es la discusión en el *Crátilo* de Platón entre dos teorías concurrentes acerca del significado de los nombres propios (lo que hoy también conocemos como “teorías de la referencia”): la teoría convencionalista y la teoría naturalista. En el pensamiento griego existe, según Gadamer, tanto *Wort-Glaube* como *Wort-Zweifel*: la confianza en la correspondencia entre nombre y objeto por él designado, y la duda sobre la copertenencia entre nombre y objeto. Lo que se juega entre estas dos tiene que ver con la función cognitiva de los nombres (*onoma*) y Gadamer parece proponer un punto medio entre ambas teorías. Allí

⁶⁵⁸ Cfr. GW1: 422.

donde fracasa la convención lingüística puede apelarse a la *physis*⁶⁵⁹. El problema de las teorías de la figuración que explican la relación entre palabra y cosa a partir de la semejanza entre la figura y lo figurado (*mimesis*, *Nachahmung*) está en el signo, donde la cualidad mimética se encuentra reducida al mínimo. La función referencial (*verweisend*) de los signos (*Zeichen*) admite gradaciones que van desde la máxima relación mimética a la evocación sugestiva y lejana de la escritura. La conclusión del *Crátilo* estaría en el *logos*: el *logos* como portador de la verdad, con lo que el ámbito de lo noético gana preeminencia sobre la lingüisticidad.

Con el pensamiento moderno Gadamer advierte un desplazamiento de la figuración a la idealidad del lenguaje. Desde la Ilustración del XVII y en el siglo XIX la reflexión sobre el lenguaje está dominada por la posibilidad de construcción de un metalenguaje. El representante paradigmático es Leibniz, quien pretende construir un ‘lenguaje de la razón’⁶⁶⁰ que se correspondería con el lenguaje de Dios. Este lenguaje ha de ser distinguido de un lenguaje de signos o de un lenguaje formalizado como el de la lógica. Sin embargo, Gadamer aprovecha esta ocasión para expresar su rechazo de la posibilidad de un lenguaje ideal de signos: “Die Sprachlichkeit liegt dem Denken der Sache so völlig ein, daß eine Abstraktion ist, wenn man das System der Wahrheiten als ein vorgegebenes System von Seinsmöglichkeiten denkt, dem Zeichnen zuzuordnen wären, die ein nach diesen Zeigen greifendes Subjekt verwendet” (GW1: 421). [“La lingüisticidad es tan totalmente inherente al pensar de las cosas que resulta una abstracción pensar el sistema de las verdades como un sistema previo de posibilidades del ser, al que habrían de asignarse los signos que utiliza un sujeto cuando echa mano de ellos.” (VM1: 500-501)].

Lenguaje y verbo. Gadamer se fija aquí en el pensamiento cristiano: el Evangelio según San Juan, San Agustín y en Santo Tomás. La teoría de la encarnación ha de servir para explicar el misterio de que la palabra interior “se haga carne” en la palabra hablada. Este no es en realidad para Gadamer el misterio que se trata de esclarecer sino más bien como lo que aparece en la expresión ya es siempre palabra⁶⁶¹, la relación entre el *verbum cordis* y la *lingua*, ya que el primero es el verdadero e independiente de la

⁶⁵⁹ Aquí Gadamer problematiza la relación entre la verdad de la palabra y su corrección: parece que la verdad de la palabra debe estar más allá de su corrección (Cfr. GW1: 414).

⁶⁶⁰ Cfr. GW1: 420.

⁶⁶¹ Cfr. GW1: 424.

segunda, de su apariencia fenoménica, según San Agustín. El *verbum cordis* para Gadamer sirve para poner de manifiesto que la esencia del lenguaje está en su posibilidad de *desvelar algo* (*Offenbarmachen*⁶⁶²). Sin embargo, debemos a Tomás la distinción entre la palabra humana y la palabra divina. La palabra humana es potencial y debe ser siempre actualizada, es incompleta (y por ello debe ser *muchas*) y nunca es pura actualidad, sino que sólo es un accidente del espíritu, por lo que nunca podrá contener lo expresado en su totalidad. Pero la deuda más importante con el pensamiento cristiano medieval es sin duda el dotar a la palabra humana del carácter del acontecer: “Der Sinn des Wortes ist vom Geschehen der Verkündigung nicht ablösbar. *Das Geschehenscharakter gehört vielmehr zum Sinne selbst.*” (GW1: 431) [“El sentido de la palabra no puede separarse del acontecer de esta proclamación. *El carácter del acontecer forma parte del sentido mismo.*” (VM1: 512)].

Lenguaje y formación de conceptos. El carácter *transitivo* del lenguaje se aplica también a la formación de conceptos: “Die Einheit des Wortes, die sich in der Vielheit der Wörter auslegt, läßt darüber hinaus etwas sichtbar werden, was in Wesensgefüge der Logik nicht aufgeht und den *Geschehenscharakter der Sprache* zur Geltung bringt: den *Prozeß der Begriffsbildung.*” (GW1: 431) [“La unidad de la palabra que se autoexpone en la multiplicidad de las palabras permite comprender también aquello que no se agota en la estructura esencial de la lógica y que manifiesta *el carácter de acontecer propio del lenguaje: el proceso de formación de los conceptos.*” (VM1: 513)]. Gadamer rechaza de plano los esquemas de formación de conceptos de la lógica formal. En efecto, si el lenguaje se encuentra aconteciendo, la construcción de un lenguaje ideal de objetos y sus relaciones deviene por sí misma una quimera basada en el esquema inducción-abstracción. De hecho, se trata de una reformulación de la pregunta por la relación entre el nombre y la cosa para que Gadamer hecha mano de la tópica aristotélica. La corrección del signo depende en última instancia del acuerdo entre los hombres sobre lo que entre ellos vale como “bueno y correcto”⁶⁶³. Lo “bueno y lo correcto” es lo que los griegos denominaban *nomoi*, el legado de los hombres divinos. A ello antepone otra vez el pensamiento cristiano, sobre todo Nicolás de Cusa, quien retoma la distinción entre palabra divina y palabra humana. La palabra divina crea el mundo, pero no en una sucesión temporal de pensamientos; la palabra humana, en

⁶⁶² Cfr. GW1: 425.

⁶⁶³ Cfr. GW1: 435.

cambio, posee un transcurso temporal que es el “movimiento de la razón”⁶⁶⁴. El Cusano también se ocupó de la diversidad de palabras humanas. La inexactitud de las lenguas nacionales se corresponde con la inexactitud del espíritu. Esta inexactitud se encuentra entre la corrección y la exactitud de la expresión, siempre adecuada pero nunca del todo precisa⁶⁶⁵.

El giro ontológico de la hermenéutica para Gadamer llega a la proximidad de un concepto metafísico: el concepto de lo bello (*kalon*). La metafísica de lo bello, cuya modo de ser es el de la presencia y su esencia el iluminar (*hervorscheinen*), se complementa con la metafísica de la luz. La luz en el pensamiento griego tiene una constitución *reflexiva*⁶⁶⁶: por la luz se dan el ver y lo visible. Esta constitución reflexiva permanece en el concepto de “reflexión” moderno que reúne el “Vorschein des Schönen” y el “Einleuchten des Verständlichen” (GW1: 488) [“la patencia de lo bello y la evidencia de lo comprensible.” (VM1: 577)]. Gadamer vuelve al punto de partida de *Wahrheit und Methode*, la reflexión estética, cuyos conceptos demuestran ser fructíferos para pensar la esencia del lenguaje. Pero el viraje hacia la estética encuentra su culminación en la adopción del modelo de explicación ontológico que había utilizado para la obra de arte: el juego. Con esto Gadamer cierra el círculo de la hermenéutica volviendo atrás sobre sus pasos.

4.3.2. Lenguaje como “juego”.

El concepto de juego se encuentra desarrollado por Gadamer en la primera parte de *Wahrheit und Methode*, en la explicación del modo de ser de la obra de arte, y es luego recuperado para el lenguaje que, a su vez, es el hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica. Sin embargo, en lo que se refiere al lenguaje como juego, Gadamer sólo apunta esta relación, dando por supuesto que lo fundamental acerca del concepto de juego ya se encuentra expuesto con referencia al arte y que uno sólo debe hacer la

⁶⁶⁴ Cfr. GW1: 438. Dotar al lenguaje y a la razón del carácter del acontecer culmina con un gesto que ya se anunciaba de algún modo en la reivindicación de la temporalidad del ser-ahí humano y de la historicidad del comprender. Su ser está en el devenir (*Werden*) y también como resultado de este movimiento puede decirse que el comprender es fundamentalmente un acontecimiento.

⁶⁶⁵ Cfr. GW1: 441.

⁶⁶⁶ Cfr. GW1: 486.

transposición al lenguaje. Por ello, cuando aborda el lenguaje como juego, a penas se encuentra desarrollado.

En el prólogo a la segunda edición (1965) intenta aclarar los posibles malentendidos respecto del estatuto ontológico del concepto de juego que él ha aplicado tanto al arte como al lenguaje: “So muß ich betonen, daß meine Analysen des Spiels oder der Sprache rein phänomenologisch gemeint sind.” (GW2: 446) [“Tengo que destacar, pues, que mis análisis del juego o del lenguaje están pensados como puramente fenomenológicos.” (VM1: 19)]. ¿Cómo procede este “análisis fenomenológico”? Básicamente *en y por* el lenguaje. Gadamer no presenta una teoría de los juegos lingüísticos, pero para saber qué es un juego se deja guiar por el lenguaje, por la cosa misma. Gadamer rastrea en el fondo común a expresiones como “el juego de las olas”, “el juego de las moscas” o “el juego de luces”⁶⁶⁷.

Que el concepto de juego se aplique al arte no es una mera casualidad, pues hay que pensar que es en el dominio de la estética donde el concepto ha sido utilizado para explicar la experiencia de lo bello desde el punto de vista del sujeto. Gadamer reconoce que una de sus principales motivaciones está en el despojar de la subjetivización del concepto que caracteriza al juego del arte para Kant y para Schiller⁶⁶⁸. En ambos casos, arte y lenguaje, la intención de fondo es la misma: sacar el fenómeno de la esfera cerrada del sujeto⁶⁶⁹.

El juego no debe verse como el capricho de fuerzas subjetivas operando en el sujeto que juega (o el que se deleita en el arte), aunque sí debemos tener en cuenta un aspecto de su efecto en la subjetividad del que está jugando y que Aristóteles define como un “descanso de la voluntad”, una especie de “descarga” (*Entlastung*) del peso

⁶⁶⁷ Cfr. GW1: 109.

⁶⁶⁸ Jean Grondin observa que el concepto de juego es la principal categoría de la estética de Friedrich Schiller, donde el juego sirve no sólo para explicar el goce estético sino sobre todo se opone a la seriedad de la ciencia teórica y la práctica ética (Grondin, 2000b: 51). Gadamer, como veremos, desenmascará la falsa oposición entre juego y seriedad.

⁶⁶⁹ “Spiel geht nicht im Bewußtsein des Spielenden auf und ist insofern mehr als ein subjektives Verhalten. Sprache geht nicht im Bewußtsein des Sprechenden auf und ist insofern mehr als ein subjektives Verhalten.” (GW2: 446) [“El juego no se agota en la conciencia del jugador, y en esta medida es algo más que un comportamiento subjetivo. El lenguaje tampoco se agota en la conciencia del hablante y es en esto también más que un comportamiento subjetivo.” (VM1: 19)]. Martin Kusch nota que Heidegger utilizó el concepto de juego en unas lecciones tituladas “Einleitung in die Philosophie” (1928/29) exactamente con el mismo propósito, pero parece improbable que Gadamer conociera su contenido (Kusch, 1989: 250).

acarreado en el espacio de las relaciones humanas. El juego tiene una especial referencia a la seriedad (*Ernst*) como su contrario y a la ligereza (*Leichtigkeit*) como lo que le es propio. Con respecto a lo primero, lo lúdico se contrapone a la seriedad de aquello que circunda el juego, que es el mundo de fines y obligaciones. Sin embargo, no son totalmente opuestos: al juego le pertenece su propia seriedad. El jugador hace abstracción del mundo de fines pero se inserta en un espacio también determinado por sus propias reglas. De quien no se atiene a ellas decimos que “no sabe jugar” o que ha arruinado el juego (es un *Spielverderber*). En cuanto a la ligereza, hay dos maneras de leerla. Por un lado, la mentada descarga de la voluntad. Por el otro, la ligereza tiene que ver con el movimiento intrínseco al juego. La referencia de Gadamer es sobre todo el movimiento de la naturaleza, como hemos visto por los ejemplos que él escoge. Se trata siempre de un *movimiento realizado sin esfuerzo, sin un fin definido y en constante repetición*⁶⁷⁰.

El movimiento natural del juego indica una especie de *libertad*, cuya base se encuentra en un “exceso de vida”⁶⁷¹. En esto el jugar de los animales y el jugar de los hombres no se distinguen entre sí. El jugar humano tiene su especificidad en una libertad que se da reglas a sí misma y se orienta por ellas. La determinación de las reglas que tienen validez en el mundo cerrado del juego define el campo de juego (*Spielraum*) y el *quid* del juego. Dentro de este campo de juego es donde el juego plantea un reto al jugador que decide asumir el riesgo que comporta el juego. Pero éste riesgo no se asume desde un acto de la voluntad libre que decida hacerse cargo de la tarea impuesta por el juego. El comportamiento del jugador, y esto es fundamental para entender el juego, no puede explicarse desde el punto de vista de su subjetividad. Es el jugador quien *es jugado por el juego* y no él el que juega: “*Alles Spielen ist ein Gespielt-werden. Der Reiz des Spieles, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, daß das Spiel über den Spielenden Herr wird. [...] Das Spiel ist es, was den Spieler in seinen Bann schlägt, was ihn ins Spiel verstrickt, im Spiele hält.*” (GW1: 112) [“todo jugar es un ser jugado. La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace dueño de los jugadores. [...] Es éste el que mantiene hechizado al jugador, el que le enreda en el juego y le mantiene en él.” (VM1: 149-150)]. El sujeto del juego no son

⁶⁷⁰ Cfr. GW1: 109. Todos estos rasgos característicos del juego están también en *Homo Ludens* de Johan Huizinga, a quien Gadamer reconoce como fuente de inspiración. Véase Huizinga (2007).

⁶⁷¹ “Das Spiel der Kunst” (1977, GW8: 87 y ss).

los jugadores, sino el juego mismo. En el juego se da un “primado del juego respecto de la conciencia del jugador”⁶⁷².

El juego es además autorepresentación, representación de sí mismo (*Selbstdarstellung*). Esto es especialmente claro en el caso del teatro, del *Schauspiel*⁶⁷³, donde representación (*Darstellung*) y ejecución (*Vollzug*) son inseparables la una de la otra. El juego es un movimiento que se representa y ejecuta a sí mismo, es *performance*. Como movimiento tiene su propia dinámica y temporalidad. La temporalidad del juego tiene el mismo carácter que el de la celebración (*Fest*). La celebración tiene su ser en el devenir (*werden*) y el volver periódicamente (*wiederkehren*). Una celebración es tal por su vuelta periódica en una determinada fecha o estación. En su vuelta reconocemos una “identidad mínima” entre sus sucesivas escenificaciones repartidas en el tiempo, pero también hay un cambio en los contornos de la celebración por el hecho de que algunos elementos de la escenificación desaparecen, se incorporan o se modifican. Pero lo importante de la celebración no es que se defina por el tiempo, sino que por ella se parcela el tiempo en función de la celebración⁶⁷⁴. La celebración funda el tiempo y no al revés. En la celebración, por otra parte, no está permitido estar como “mero espectador”: la celebración requiere participación (*Teilhabe*). Esta participación para Gadamer no remite a la fuerza ejecutiva de la voluntad del sujeto, sino que se deja entender mejor a partir del antiguo concepto de *theoria*, con el que se designa más un *pathos*, un padecer, cuya nota dominante es el “olvido de sí” (*Selbstvergessenheit*)⁶⁷⁵.

En *Wahrheit und Methode* la descripción fenomenológica del lenguaje como juego está apuntada pero no desarrollada. Proponemos ver como algunos de los rasgos característicos del juego lo son también del lenguaje a partir de algunos ensayos inmediatamente posteriores. En “Mensch und Sprache” (1966) vuelve Gadamer a la crítica a la ciencia lingüística y a la reivindicación de la conexión indisoluble entre pensamiento y lenguaje. Se sumarizan allí tres caracterizaciones de lo que es propio del

⁶⁷² GW1: 108.

⁶⁷³ “Schauspiel” es un término genérico que denota y engloba “representación dramática”, “espectáculo”, “pieza de teatro”, “drama”, “tragedia”, “comedia”, “escena”, etc. “Schauspieler” y “Schauspielerin” designan “actor” y “actriz” respectivamente.

⁶⁷⁴ La temporalidad de la fiesta supone también una diferenciación entre “tiempo vacío” (*leere Zeit*) y “tiempo que se cumple a sí mismo” (*erfüllte Zeit*). Esta diferenciación no encuentra su formulación expresa hasta “Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest” (1974, GW8: 132).

⁶⁷⁵ Cfr. GW1: 131. En textos posteriores sobre filosofía práctica Gadamer hará de la antigua *theoria* la forma más excelsa de actividad. Volveremos sobre esto más adelante.

lenguaje: el olvido de sí (*Selbstvergessenheit*), la ausencia de yo (*Ichlosigkeit*) y la universalidad (*Universalität*)⁶⁷⁶. El olvido de sí hace referencia al hecho de que el habla se da sin que el hablante tenga en mente la sintaxis, la gramática y la codificación de su propio lenguaje. Comprendemos un lenguaje porque vivimos en él, está inserto en los procesos vitales de los que formamos parte y esta comprensión transcurre sin esfuerzo y sin necesidad de interpretación⁶⁷⁷. El lenguaje se habla sin saber que se habla: de lo que se trata aquí es de lo dicho, a aquello a lo que nos abrimos.⁶⁷⁸ En el olvido de sí se reúnen dos aspectos del juego: la ligereza y la primacía del juego sobre el jugador (en este caso, del lenguaje sobre el hablante).

La ausencia de yo remite a otra tesis capital de Gadamer: el lenguaje tiene su ser en la conversación. El lenguaje no pertenece a la esfera del yo: está encardinado en la del nosotros⁶⁷⁹. Del mismo modo que el juego solitario sólo puede ser definido como una derivación secundaria del jugar con otros; el soliloquio es una posibilidad que se entiende sólo en el trasfondo de la comunidad de lenguaje con otros. No existe un puro *Für-sich-allein Spielen*, incluso en los juegos solitarios en que podemos vernos jugando con fuerzas que están fuera de nuestro control (como el gato que juega con el ovillo de lana) o “contra nosotros mismos” (como en algunos juegos de mesa), somos a la vez jugador y compañero de juego (aunque sepamos que esto sólo vale en el juego). En el juego, toda acción llama a su reacción, aunque ésta no venga de otro: “Damit Spiel sei, muß zwar nicht ein anderer mitspielen, daber es muß immer ein anderes da sein, mit dem der Spielende spielt und das dem Zug des Spielers von sich aus mit einem Gegenzug antwortet.” (GW1: 111) [“Para que haya juego no es necesario que haya otro jugador real, pero siempre tiene que haber algún «otro» que juegue con el jugador y que responda a la iniciativa del jugador con sus propias contrainiciativas.” (VM1: 148-149)]. La conversación como movimiento de réplica y contrarréplica tiene una dinámica que recuerda al juego. El estar con otros en el lenguaje y en la conversación también incluye un aspecto normativo que se constituye en el y por estar con otros. La libertad de movimientos es potencialmente infinita dentro de un espacio atravesado por reglas aceptadas tácitamente y que limitan ese mismo espacio. Cuando entramos en un juego experimentamos una nueva modalidad de nuestro ser convirtiéndonos en jugadores.

⁶⁷⁶ Cfr. GW2: 150 y ss..

⁶⁷⁷ Cfr. GW1: 388.

⁶⁷⁸ Cfr. GW2: 151.

⁶⁷⁹ Cfr. GW2: 151.

Quizás pudiera decirse que en el momento de entrar en el juego *sólo* somos jugadores. También el lenguaje funda el espacio de lo común: es el elemento por el que se cohesionan la comunidad. En el estadio más temprano de nuestra existencia el lenguaje nos introduce al mundo: el aprendizaje del lenguaje y del mundo son simultáneos. Son juegos lingüísticos (*sprachliche Spiele*) por los que accedemos al mundo en un aprendizaje que nunca termina de realizarse por completo:

Wie sich das Gewicht der Dinge, die uns im Verstehen begegnen, gleichsam ausspielt, das ist selber ein sprachlicher Vorgang, sozusagen ein Spiel mit Worten, die das Gemeinte umspielen. *Sprachliche Spiele* sind es auch, in denen wir uns als Lernende – und wann hören wir auf, das zu sein? – zum Verständnis der Welt erheben. (GW1: 493)⁶⁸⁰

[el modo como se despliega el peso de las cosas que nos salen al encuentro en la comprensión es a su vez un proceso lingüístico, hasta cierto punto un juego con palabras que circunscriben lo que uno quiere decir. Son en verdad *juegos lingüísticos* los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices – ¿y cuándo cesaríamos de serlo? –. (VM1: 584)]

El lenguaje cumple la función elemental de socialización a partir de un “Spiel der Nachahmung und des Austausch” (GW2: 5)⁶⁸¹ [“juego de imitación e intercambio” (VM2: 13)]. En un ensayo posterior de Gadamer titulado “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992), Gadamer dirige su atención al comportamiento ritual. El comportamiento ritual en sí no nos distingue del reino animal, pues está determinado ciegameamente por la naturaleza. El hombre se encuentra como criatura de la naturaleza sometido a sus dictámenes, pero puede también elevarse por encima de la indefectible necesidad natural. Ello es la razón de que los ritos humanos presenten una variedad de usos y costumbres de sociedad a sociedad y de cultura a cultura. La socialización se produce en modos de conducta conformados por la sociedad y ello es el carácter distintivo de lo humano frente a la relativa homogeneidad natural. En toda cultura existe un acuerdo previo (*Übereinkunft*) y un convenir con otros en algo (*Übereinkommen*)⁶⁸², entre los que cabrían las distintas modalidades de actuar humano. El ritual significa la totalidad del actuar, pensar y hablar cuya base está en acuerdos mutuos, costumbres y normas cuya base oculta no es un razonar consciente, sino que se está en un *étos*⁶⁸³ la efectividad del cual es más practicada y “oculta” que conocida de modo consciente y

⁶⁸⁰ La misma reflexión aparece en otros lugares. Compárese, por ejemplo, con GW2: 130.

⁶⁸¹ “Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik.” (1985, en GW2).

⁶⁸² GW8: 410. Véase también Figal, 2002: 123.

⁶⁸³ Cfr. Grondin, 2000b: 55 y ss.

que se muestra por el establecimiento de formas más o menos triviales de trato y civilidad en la interacción.

Según Gadamer, el lenguaje nos une en tres niveles distintos que él denomina *Sprachgitter*, *Sprachschleier* y *Sprachblitz*⁶⁸⁴. En tanto que *Sprachgitter* funciona como una reja: en el proceso de socialización el niño interioriza también las convenciones que posibilitan, pero limitan la vida en común. En tanto que *Sprachschleier* actúa como velo que disimula las asperezas de la convivencia. Este es el sentido de la diplomacia y por ello el lenguaje es el mejor medio de ocultar el pensamiento cuando hay que preservar la armonía por encima de las reservas individuales. Como *Sprachblitz* es la palabra iluminadora, la chispa que aviva la solidaridad entre los hombres. En su ser más eminente el lenguaje poético es *Sprachkristall* un “vielfältiges Funkeln”⁶⁸⁵, un resplandecer que irradia en muchas direcciones, como la luz que se dispersa desde dentro de un cristal y en la que nos reconocemos partícipes de una verdad que a la vez nos pertenece y a la vez nos trasciende todos. A menudo el lenguaje juega su propio juego con nosotros y nos invade la certeza de que nunca estemos seguros de saber qué es lo que se juega.

hier [ist, NSMB] nicht von einem Spielen mit der Sprache oder mit den uns ansprechenden Inhalten der Welterfahrung oder Überlieferung die Rede, sondern von dem Spiel der Sprache selbst, die uns anspricht, vorschlägt und zurückzieht, fragt und in der Antwort sich selbst erfüllt.[...]

Wenn wir einen Text verstehen, so nimmt das Sinnvolle desselben genau so ein, wie das Schöne für sich einnimmt. Es bringt sich zur Geltung und hat immer schon von sich eingenommen, bevor einer sozusagen zu sich kommt und den Sinnanspruch, der an ihn ergeht, zu prüfen vermag. Was uns in der Erfahrung des Schönen und im Verstehen des Sinnes der Überlieferung begegnet, hat wirklich etwas von der Wahrheit des Spiels. Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen. (GW1: 494)

[Tampoco aquí puede hablarse de un jugar con el lenguaje o con los contenidos de la experiencia del mundo o de la tradición que nos hablan sino de un juego del lenguaje mismo que nos habla, que propone y se retira, que pregunta y que se cumple a sí mismo en la respuesta. [...] Cuando comprendemos un texto nos vemos tan arrastrados por su plenitud de sentido como por lo bello. El texto lleno de sentido afirma su validez y nos gana para sí incluso, por así decirlo, antes de que uno se haya vuelto a sí mismo y haya podido examinar la pretensión de sentido que le sale al paso. Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene realmente la verdad del juego. En cuanto que comprendemos

⁶⁸⁴ “Heimat und Sprache” (1992, GW8: 369). Me apoyo en Gómez (Cfr. Gómez, 2000: 157 y ss).

⁶⁸⁵ GW8: 372.

estamos incluidos en un acontecer de la verdad y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde. (VM1: 494-495]

Y por último, la universalidad del lenguaje que corre pareja a la de la razón. Pero la universalidad no se entiende aquí como una posesión absoluta de un todo. La universalidad apunta a una relación entre lo dicho y lo no dicho, y en esto se muestra el auténtico ser especulativo de razón y lenguaje. Pero también apunta a la alegría y a la libertad del decir y dejarse decir, a la interrupción del movimiento y al volver a ponerse en marcha del movimiento, como la conversación que se corta bruscamente y que se aplaza con la esperanza de ser continuada, manteniendo la invitación a entrar en lo inmemorial, en la polifonía de voces que no cesa.

IV GADAMER: DEL LENGUAJE A LA PRAXIS

Según Walter Schulz la hermenéutica de Gadamer termina en una sinonimia global: “Historia, lenguaje, diálogo y juego, todos ellos – esto es lo decisivo – son magnitudes intercambiables”⁶⁸⁶. En el capítulo anterior veíamos que, a pesar de que el concepto de “juego” tiene una función crucial como modo de explicación ontológica en *Wahrheit und Methode*, el paralelo entre juego y lenguaje no se encuentra desarrollado por Gadamer y por ello hemos intentado rehacer aquello que hace la esencia del lenguaje a partir de los rasgos fenomenológicos del juego. Por otra parte, indicamos que Gadamer encuentra inspiración no en primer lugar en Wittgenstein⁶⁸⁷, sino y conforme nos va indicando al largo de su obra, en Kant, Rilke, Schiller, Nietzsche⁶⁸⁸, Eugen Fink⁶⁸⁹ y Johan Huizinga⁶⁹⁰, entre otros.

⁶⁸⁶ “Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer’s” en *Hermeneutik und Dialektik* (1970, citado según Grondin, 2002b: 170-171).

⁶⁸⁷ La lectura que Gadamer hace de Wittgenstein será objeto de análisis y profundización en el capítulo V.

⁶⁸⁸ Véase “Das Spiel der Kunst” (1977, en GW8).

⁶⁸⁹ Gadamer publica en 1961 en la *Philosophische Rundschau* una reseña bastante crítica del volumen de Eugen Fink *Spiel und Weltsymbol* (1960). Discípulo de Husserl y profesor en Freiburg, el tema principal del libro viene planteado por el problema de la referencia al mundo (*Weltbezug*) desde la fenomenología y sigue los derroteros de la crítica a la metafísica heideggeriana. Gadamer se distancia explícitamente del tratamiento hecho por Fink al concepto de juego a quien achaca el mantenerse todavía atado a una oposición equívoca entre juego y seriedad, entre mundo aparente y mundo real, perspectiva que no le permite alcanzar el significado especulativo del juego. La interpretación de Fink sigue anclada para Gadamer en lo subjetivo de la interioridad, en la vivencia del éxtasis lúdico (Cfr. GW4: 99). Entre nosotros Francisco José Zúñiga ha ofrecido una muy brillante comparación exhaustiva entre el concepto de juego en Eugen Fink y en Gadamer (Cfr. Zúñiga, 1995: 204 y ss). Según esta lectura, Gadamer debería de reconocer mucha más afinidad con Fink que la que él mismo concede. Zúñiga se centra en la connotación sacral del juego, en especial en el “juego cultural” (*Kultspiel*) para devolver su significación original a la estética. En esto Fink y Gadamer no estarían tan lejos el uno del otro. Sin embargo, sí existe una diferencia fundamental para Zúñiga y es que, mientras Fink contempla el juego desde la perspectiva del “desencantamiento” (*Entzauberung*), Gadamer lo hace desde la del “encantamiento” (*Bezauberung*). Para Zúñiga la perspectiva de Gadamer es la del *homo religiosus* (Cfr. Zúñiga, 1995: 228). Nosotros no entraremos a discutir este aspecto. Nuestro interés está más bien en entender el significado del juego como “esquema conceptual” (Zúñiga, 1995: 199) aplicado al lenguaje.

⁶⁹⁰ Huizinga aparece citado en *Wahrheit und Methode* pero también en “Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest” (1974, en GW8), donde Gadamer retoma el concepto de juego para analizar lo específico del jugar humano, por lo tanto, partiendo de la antropología. Agradezco al Profesor Pirmin Stekeler-Weithofer de la Universidad de Leipzig el haberme introducido en la referencia del *Homo Ludens* (1939) de Huizinga para Gadamer. De hecho, los caracteres del juego como fenómeno cultural en las primeras páginas de *Homo Ludens* son prácticamente los mismos de los que parte Gadamer en *Wahrheit und Methode*, véase Huizinga (2007). Pero Gadamer había llegado al juego aproximadamente una década antes en *Platos dialektische Ethik*. Lo esencial del juego es que es una forma modificada del estar (*Dasein*) en relación con el estar de los entes, tal y como aparecería en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles (Cfr. Zúñiga, 1995: 47). El “descanso de la voluntad” está más cerca del “oasis de felicidad” (*Oase des Glücks*) de Fink. Probablemente esto se deba a que ambos crecen como filósofos a la sombra de los maestros Husserl y Heidegger. Remitimos al excelente estudio de Zúñiga ya mencionado en la nota anterior. Robert R. Sullivan examina por su parte el tratamiento del juego en los primeros trabajos filosóficos de Gadamer como *Platos dialektische Ethik* y “Plato und die Dichter” (1934) con el afán de encontrar una interpretación política del mismo, véase Sullivan (1997). Gadamer no concuerda con esta lectura, puesto que fuera lo que fuera lo que motivara “Plato und die Dichter”, estaba en última instancia sustentado en la fe en la cultura o en las esperanzas culturales de la clase intelectual de la República de Weimar, las mismas esperanzas que se desvanecieron la *Kristallnacht*. Si hubiera una lectura política sería para Gadamer y con la perspectiva de los años pasados, la de como profesor alemán

Gadamer nos dice también, que es en juegos del lenguaje (*Sprachliche Spiele*) que aprendemos el mundo. Que todo lo que aprendemos, de hecho, se da en los juegos lingüísticos en los que nos encontramos jugando ya desde niños. El hablar de juegos del lenguaje, prosigue Gadamer, ha de servirnos también para caer en la cuenta de que no existe un significado fijado de una vez por todas de las palabras que usamos habitualmente, sino que los significados, como los juegos, se encuentran en un movimiento perpetuo. Es en el seguir jugando el juego de la conversación en lo que consiste la vida del lenguaje:

Das Leben der Sprache besteht vielmehr in dem beständigen Weiterspielen des Spieles, das wir begannen, als wir sprechen lernten. Neuer Wortgebrauch spielt sich ein und ebenso ungeachtet und ungewollt geschieht das Absterben alter Worte. Es ist dieses fortspielende Spiel, in dem sich das Miteinandersein der Menschen abspielt. Die Verständigung, die im Miteinandersprechen geschieht, ist selber wieder ein Spiel. Wenn zwei miteinander sprechen, so sprechen sie dieselbe Sprache. Daß sie diese Sprache weiterspielen, indem sie sie sprechen, wissen sie selber in keiner Weise. Sie sprechen aber auch jeder ihre eigene Sprache. Die Verständigung geschieht dadurch, daß Rede gegen Rede steht, aber nicht stehen bleibt. Im Miteinandersprechen treten wir vielmehr ständig in die Vorstellungswelt des anderen über, lassen uns gleichsam auf ihn ein und er sich auf uns. So spielen wir uns aufeinander ein, bis das Spiel des Gebens und Nehmens, das eigentliche Gespräch, beginnt. Niemand kann leugnen, daß in solchem wirklichen Gespräch etwas von dem Zufall, der Gunst der Überraschung, am Ende auch der Leichtigkeit, ja der Erhebung ist, die zum Wesen des Spieles gehören. Und wahrlich wird die Erhebung des Gespräches nicht als Verlust des Selbstbesitzes erfahren, sondern, auch ohne daß wir unserer selbst dabei gewahr werden, als eine Bereicherung unserer selbst. (GW2: 131)

[La vida del lenguaje consiste en la continuación ininterrumpida del juego que empezamos cuando aprendimos a hablar. Se producen nuevos usos verbales y mueren antiguas palabras al margen de nuestra intención y voluntad. En ese juego continuado «se juega» la convivencia de los seres humanos. El consenso que se produce en la conversación es a su vez un juego. Cuando dos conversan, hablan el mismo lenguaje. Ellos no saben que mientras haban siguen conjugando este lenguaje. Pero cada cual habla también su propio lenguaje. El acuerdo se produce en el contraste entre discurso y discurso, pero sin detenerse. En la conversación nos trasladamos constantemente al mundo representativo del otro, nos confiamos en cierto modo al otro y él se confía en nosotros. Así alternamos unos con otros hasta que empieza el juego del dar y el tomar: la verdadera conversación. Nadie puede negar que en esa conversación real hay algo de azar, de la gracia de la sorpresa y en definitiva de la ligereza e incluso de elevación, que forman parte esencial del juego. Y en realidad la elevación del diálogo no se vive como una pérdida de autoposición, sino como un enriquecimiento, aún sin ser conscientes de nosotros mismos. (VM2: 130)]

enseñar a los jóvenes académicos a pensar por sí mismos y a reforzar el propio sentido del juicio. Esto significa por otra parte comprometerse con la prioridad del diálogo en la teoría y la práctica de la enseñanza, véase Gadamer (1997h). De esta lectura en clave política tampoco nos ocuparemos en este trabajo.

Aparecen aquí muchos de los motivos de la concepción del lenguaje de Gadamer. Algunos de ellos ya han sido recorridos pero trataremos de verlos ahora bajo una nueva luz que han de abrirnos los claros del lenguaje a la praxis vital humana. Deberemos guiarnos por la conversación hermenéutica que se remonta a lo inmemorial, puesto que ésta es el vértice donde se reencuentran juego y lenguaje.

En este capítulo avanzaremos, pues, la dirección hacia el cumplimiento de la supuesta “sinonimia global”. A tal efecto hemos escogido un fragmento acerca de juego y lenguaje que no se encuentra en *Wahrheit und Methode*, sino en un ensayo escrito inmediatamente después llamado titulado “Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der ›Entmythologisierung‹.” (1961) [“Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la «desmitologización»”]. En este ensayo no se trata no del arte o del lenguaje, su objeto es la relación entre el comprender (*Verstehen*) y el creer (*Glauben*). Esta relación, que se circunscribe al dominio específico de la hermenéutica teológica de la que se ocupó su maestro Rudolf Bultmann, se deja explicar mejor para Gadamer a partir del modelo del juego. Estas consideraciones habrán de iluminar el juego mismo.

1. El diálogo como esencia del lenguaje.

El lenguaje, afirma Gadamer, encuentra su ser en la conversación (*Gespräch*): “Sprache ist Gespräch. Ein Wort, das den anderen nicht erreicht, ist tot.” (GW8: 369) [“El lenguaje es conversación. Una palabra que no alcanza al otro está muerta.”]⁶⁹¹. En lo precedente no hemos distinguido entre “conversación” (*Gespräch*) y “diálogo” (*Dialog*). Gadamer las usa en la mayoría de los casos indistintamente, aunque se decanta mayoritariamente por “conversación” (*Gespräch*). Sólo parece sugerir que el diálogo sería en algún sentido una forma eminente de conversación, “ein Gespräch unter vier Augen” (GW2: 209) [“diálogo entre dos” (VM2: 205)]. La conversación sugiere un fenómeno más abarcante que el diálogo e invita a quien quiera a sumarse a ella, aunque en nuestra opinión esta precisión lingüística no pasa de ser eso y no representa una

⁶⁹¹ La idea de que el lenguaje tiene su ser en la conversación es reiterativa en la obra de Gadamer, sobre todo tras *Wahrheit und Methode*. Allí se encuentra en la presentación del lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica (Cfr. GW1: 450). He escogido esta cita de “Heimat und Sprache” (1992) porque me ha parecido la más hermosa y más expresiva de entre todas las que tengo conocimiento.

diferencia fundamental para la naturaleza de la conversación en el caso de Gadamer. El significado de la conversación proviene de la función sistemática que adquiere en la obra de nuestro autor. La conversación es un modelo que muestra su rentabilidad en distintos momentos, como veremos a continuación. En primer lugar, el modelo de la conversación sirve para aproximarse a la esencia del lenguaje que se contrapone al pensamiento monológico y a la lógica proposicional, en la dialéctica pregunta-respuesta. En segundo lugar, la dinámica propia de la conversación, el carácter único e irrepetible de cada conversación se aviene bien con el carácter del acontecer del lenguaje y con su ocasionalidad. En tercer lugar, la conversación es el modelo escogido por Gadamer, basado en la dialéctica pregunta-respuesta para la comprensión de textos. Y en cuarto lugar, la conversación describe tanto nuestra forma de relación con la tradición histórica como el modo de ser de la tradición.

1.1. La dialéctica pregunta-respuesta como juego y la primacía de la pregunta sobre la respuesta.

La dialéctica hace su entrada en *Wahrheit und Methode* en el análisis de la conciencia histórico-efectual cuando Gadamer se pregunta por los límites de la filosofía de la reflexión. Con Hegel, la conciencia se define por la reflexividad. El momento de la reflexividad se preserva en la conciencia histórico-efectual al mismo tiempo que se espanta el fantasma de lo absoluto. La reflexividad de la conciencia histórico-efectual nace de la reflexión del propio límite implícito en la situación dentro del acontecer histórico. El análisis de la conciencia histórico-efectual pone asimismo de manifiesto que su estructura es la de la experiencia. Pero, veíamos, la experiencia no se entiende a partir de la abstracción metódica de la ciencia natural sino que una condición para la posibilidad de adquirir nueva experiencia es la *apertura a la experiencia*. La apertura a la experiencia se adquiere asimismo haciendo experiencias, un proceso donde se confirman o frustran las expectativas. También el momento dialéctico de la experiencia está en Hegel. La experiencia que se hace tiene una doble vertiente: negativa y positiva. Negativa, porque se hace un aprendizaje distinto al que marca la expectativa y lo que se creía saber; positiva, porque a través de él se adquiere un saber general que amplía, corrige o desmiente lo que uno creía saber y por lo tanto sabe más acerca de lo que es objeto de experiencia y de sí mismo. En el proceso de adquirir experiencia se ve,

además, que una misma experiencia no puede hacerse dos veces: sólo podemos adquirir nuevas experiencias a través de lo inesperado⁶⁹². Y ése horizonte donde lo inesperado nos sale al paso es más grande para quien lo ha ensanchado a base de hacer experiencias: lo inesperado dispone de una variedad más rica de ocasiones y modos y vías de acceso para el experimentado.

La experiencia, por otra parte, no se corresponde sólo con la experiencia de un objeto. También hay una experiencia del Tú, un modo de relacionarse con el otro, a diferencia de Hegel, no puede aspirar una síntesis final sino que ha de respetar la alteridad del otro como otro. Gadamer examina tres formas de experiencia del Tú, como veremos, y llega a la conclusión que la que se corresponde al nivel más elevado de experiencia hermenéutica alcanza un tipo específico de apertura que vale tanto para la comprensión de la tradición histórica como para el trato con el otro:

die Offenheit für die Überlieferung, die *das wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* besitzt. [...] diese Offenheit ist am Ende nicht nur da, von dem man sich etwas sagen lassen will. Vielmehr, wer sich überhaupt etwas sagen läßt, ist auf eine grundsätzliche Weise offen. Ohne eine solche Offenheit füreinander gibt es keine eschte menschliche Bindung. Zueinandergehören heißt immer zugleich Auf-ein-ander-Hören-können. [...] Offenheit für den anderen schließt also die Anerkennung ein, daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte. (GW1: 367)⁶⁹³

[la apertura a la tradición que posee la *conciencia de la historia efectual*. [...] esta apertura sólo se da para aquél por quien uno quiere dejarse hablar, o mejor dicho, el que hace decir algo está fundamentalmente abierto. Si no existe esta apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. [...] La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí. (VM1: 438)]

La estructura lógica de esta apertura es la de la pregunta. En toda experiencia subyace la estructura de la pregunta, que abre el espacio de posibilidades: “Die Offenheit, die im Wesen der Erfahrung liegt, ist logisch gesehen eben die Offenheit des So oder So.” (GW1: 368) [“La apertura que caracteriza a la esencia de la experiencia es lógicamente hablando esta apertura del «así o de otro modo».” (VM1: 439)]. El modelo de negatividad que opera en el fondo de la experiencia y de la pregunta es el de la *docta*

⁶⁹² Cfr. GW1: 359.

⁶⁹³ David Ingram observa que apertura y reconocimiento mutuo son condiciones necesarias para el verdadero diálogo y que Gadamer subraya la importancia de estos conceptos para la teoría hermenéutica definiéndolos con la fraseología normativa de los derechos políticos (Cfr. Ingram, 1985: 43).

ignorantia socrática⁶⁹⁴. Gadamer abandona la dialéctica hegeliana para recuperar la genuina inspiración que se encuentra en los griegos y el sentido original de “dialéctica” como el arte de preguntar y de “llevar una auténtica conversación”:

Die Dialektik als die Kunst des Fragens bewährt sich nur darin, daß der, der zu fragen weiß, sein Fragen und das heißt: die Richtung ins Offene, festzuhalten vermag. Die Kunst des Fragens ist die Kunst des Weiterfragens, d.h., aber sie ist die Kunst des Denkens. Sie heißt Dialektik, denn sie ist die Kunst, ein wirkliches Gespräch zu führen. (GW1: 372)

[La dialéctica como arte del preguntar sólo se manifiesta en que aquél que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es, su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación. (VM1: 444)]

Pertenece a la esencia de la pregunta que ésta tenga un *sentido*. Pero no es un sentido que hace meramente referencia a su contenido sino porque actúa como un indicador que apunta en una dirección (*Richtungssinn*). El sentido de la pregunta hace aparecer lo preguntado bajo una luz determinada y abre el espacio en el que tiene lugar la respuesta ajustada a la pregunta, algo así como los contornos del horizonte en que se inscribe la pregunta. Así nos dice Gadamer en *El problema de la conciencia histórica*: “La esencia de la interrogación es poner al descubierto las posibilidades y mantenerlas despiertas” (PCH: 112). Pero preguntar no es avanzar la respuesta. La pregunta bien hecha es capaz de situarse en la apertura sin predeterminedar la respuesta: “Das Gefragte muß für den feststellenden und entscheidenden Spruch noch in der Schweben sein.” (GW1: 369) [“Lo preguntado queda en el aire respecto cualquier sentencia decisoria y confirmatoria.” (VM1: 440)]⁶⁹⁵. Por ello sostiene Gadamer el arte de preguntar es mucho más complicado y requiere más destreza que el de poder responder, puesto que con el preguntar se toma una decisión sobre la dirección del saber. El mismo saber tiene una estructura dialéctica⁶⁹⁶ que abarca el sí y el no, el poder ser de un modo o de otro.

Vemos otra vez a Gadamer cerrar el círculo que ha empezado de la dialéctica hegeliana a la dialéctica platónico-socrática tomando uno de los caracteres que definía

⁶⁹⁴ “Um fragen zu können, muß man wissen wollen, d.h. aber: wissen, daß man nicht weiß.” (GW1: 369) [“Para poder preguntar hay que querer saber, esto es, saber que no se sabe.” (VM1: 440)].

⁶⁹⁵ Por este motivo para Gadamer la pregunta retórica o la pregunta pedagógica (por ejemplo, del maestro examinando al alumno) son pseudopreguntas porque la respuesta se conoce de antemano y el sentido de la pregunta encierra en sí mismo la única respuesta correcta posible.

⁶⁹⁶ Cfr. GW1: 371.

la experiencia para el preguntar. El preguntar es más un padecer (*Erleiden*) que un hacer (*Tun*)⁶⁹⁷. La pregunta, como la ocurrencia, nos asalta de improviso y trae consigo su propia urgencia: “Die Frage drängt sich auf. Es läßt sich ihr nicht länger ausweichen und bei der gewöhnten Meinung verharren.” (GW1: 372) [“La pregunta se impone; llega un momento en que ya no se la puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada.” (VM1: 444)].

La lógica de pregunta-respuesta aplicada a un texto hace que el fenómeno hermenéutico de la comprensión se distancie de una “comprensión objetiva”. Siguiendo a Collingwood⁶⁹⁸, Gadamer postula que entender un texto es entender la pregunta a la que el texto está dando respuesta⁶⁹⁹. Pero entender una pregunta no es, sin más, entender su *sentido*, qué es lo que se pregunta. Entender una pregunta requiere entrever el horizonte en que la pregunta se coloca y la pertinencia propia de la pregunta: “Eine Frage verstehen heißt, sie fragen. Eine Meinung verstehen heißt, sie als Antwort auf eine Frage verstehen.” (GW1: 381) [“Comprender una pregunta quiere decir preguntarla. Comprender una opinión quiere decir entenderla como respuesta a una pregunta.” (VM1: 454)].

El arte de preguntar, dice Gadamer, es el arte de seguir preguntando. De dar impulso para que el movimiento de réplica y contrarréplica no se detenga. El primer deber de quien pregunta e instiga la conversación es asegurarse de que el compañero de la conversación “nos siga”. Este es un deber que se autoimponen cada uno de los participantes de la conversación:

Ein Gespräch führen verlangt ja zunächst, daß die Partner des Gesprächs nicht aineinander vorbeireden. Es hat daher die notwendige Struktur von Frage und Antwort. Die erste Bedingung für die Kunst des Gesprächs ist, sich jeweils des Mitgehens des Partners zu versichern. (GW1: 372-373)

⁶⁹⁷ El *pathei-mathos* de Esquilo suena detrás de esta reflexión acerca del preguntar y también a él se refiere en su análisis de la experiencia hermenéutica con lo que debería quedar todavía más clara la profunda vinculación lógico-estructural entre experiencia y pregunta.

⁶⁹⁸ Collingwood pretende desmontar con la lógica pregunta-respuesta el principio de contradicción. Según él, dos proposiciones no se contradicen mutuamente a no ser que sean dos respuestas a la misma pregunta (Cfr. Collingwood, 1953: 41). En general esto se aplica a cualquier aseveración hecha, no desde su sentido proposicional sino que “no se puede saber lo que un hombre quiere decir por el simple estudio de sus declaraciones orales o escritas, aunque haya hablado o escrito con perfecto dominio de la lengua con una intención perfectamente veraz. A fin de encontrar su significado hay que saber también cuál fue la pregunta (una pregunta planteada en su propio espíritu y que él supone en el de uno) a la cual quiso dar como respuesta lo dicho o escrito.” (Collingwood, 1953: 39).

⁶⁹⁹ Cfr. GW1: 375.

[Para llevar una conversación es necesario en primer lugar que los interlocutores no argumenten en paralelo. Por eso tiene necesariamente la estructura de pregunta y respuesta. La primera condición del arte de la conversación es asegurarse que el interlocutor sigue el paso de uno. (VM1: 444-445)]

El movimiento de réplica y contrarréplica de la conversación recuerda al movimiento natural del juego. El juego no tiene gracia ninguna si el compañero de juego ignora el reto que le arrojamos, si no nos devuelve el golpe. Pero la cercanía entre juego y conversación es más profunda, por lo que Gadamer habla de un “parentesco estructural entre la constitución fundamental de juego y de la conversación”:

die Grundverfassung des Spiels, mit seinem Geist – dem der Leichtigkeit, der Freiheit, des Glücks des Gelingens – erfüllt zu sein und den Spielenden zu erfüllen, ist strukturverwandt mit der Verfassung des Gesprächs, in dem Sprache wirklich ist. Wie man miteinander ins Gespräch kommt und nun von dem Gespräch gleichsam weitergetragen wird, darin ist nicht mehr der sich zurückbehaltende oder sich öffnende Wille des Einzelnen bestimmend, sondern das Gesetz der Sache, um die es im Gespräch geht, welches Rede und Gegenrede hervorlockt und am Ende aufeinander einspielt. So ist man dort, wo ein Gespräch gelungen ist, nachher von ihm, wie wir sagen, erfüllt. Das Spiel von Rede und Gegenrede spielt sich weiter fort im inneren Gespräch der Seele mit sich selber, wie Plato schön das Denken genannt hat.” (GW2: 152)⁷⁰⁰

[la naturaleza del juego, consistente en estar impregnado de su espíritu – espíritu de ligereza, de libertad, de la felicidad del logro – y en impregnar al jugador, es estructuralmente afín a la naturaleza del diálogo, que es el lenguaje realizado. El modo de entrar en conversación y de dejarse llevar por ella no depende sustancialmente de la voluntad reservada o abierta del individuo, sino de la ley de la cosa misma que rige esa conversación, provoca el habla y la réplica y en el fondo conjuga ambas. Por eso, cuando ha habido diálogo, nos sentimos «llenos». El juego de habla y réplica prosigue en el diálogo interior del alma consigo misma, como definió Platón bellamente al pensamiento. (VM2: 150-151)]

Veamos, pues, qué hace de una intercambio por el lenguaje una conversación y cuáles son sus rasgos distintivos.

⁷⁰⁰ El recurso a la metáfora platónica de describir el pensamiento como el diálogo del alma consigo misma, se encuentra también en R. G. Collingwood (Cfr. Collingwood, 1953: 43). Sabemos que Gadamer era un conocedor erudito en Platón y seguramente habría prestado atención a esta metáfora por sí mismo, sin embargo una de las inspiraciones para el desarrollo de la dialéctica entre pregunta y respuesta se encuentra precisamente en la “Logic of Question and Answer” de la *Autobiografía* de Collingwood. Éste habría esbozado dicha lógica, curiosamente, como reacción a la lógica proposicional y a sus descendientes teorías de la verdad predominantes en el siglo XIX y XX.

1.2. Condiciones propicias para un diálogo auténtico.

La primera precisión que cabe hacer aquí es que la conversación es el proceso que se inicia con miras al entendimiento: “Das Gespräch ist ein Vorgang der Verständigung.” (GW1: 389) [“La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo.” (VM1: 463)]. En el término alemán para “entendimiento” (*Verständigung*) llama la atención su proximidad a términos como “comprender” (*Verstehen*) y “entendimiento” (*Verstand*), como facultad contigua a la razón. Tras la huella del lenguaje llegamos a que alcanzar un entendimiento significa *entenderse con alguien sobre algo (sich mit jemandem über etwas verstehen)*⁷⁰¹. El resultado exitoso de la conversación sólo se alcanza a través de la satisfacción de una serie de condiciones. Una condición tiene que ver con el objeto que se encuentra como centro de la conversación, el tema y cómo se relacionan los interlocutores con ése objeto. Otra serie de condiciones refiere a la relación que establezcan los interlocutores entre sí. Quizás se vea más claro si traducimos esto a un lenguaje más llano. Se quiere decir que una conversación requiere, para que transcurra con fluidez, que nos pongamos de acuerdo sobre el tema a debatir, que estemos dispuestos a sopesar las opiniones de uno y otro lado acerca de este tema y que todo transcurra bajo la ley del “fair play”. Y dicho en los términos de Gadamer: hay que alcanzar un acuerdo sobre la cosa (*Einverständnis über die Sache*) como prerrequisito del entendimiento (*Verständigung*) que está en el horizonte como meta final de aquellos que emprenden la conversación.

Antes de proceder queremos deshacer un equívoco, si este pudiera llegar a producirse. En el capítulo anterior identificábamos lingüisticidad y pertenencia a la tradición como condiciones de posibilidad del comprender haciendo una lectura matizadamente trascendental de Gadamer, puesto que su hermenéutica filosófica se ve a sí misma como describiendo cómo se da el comprender, pero no dando reglas de cómo este debe hacerse. El comprender es un acontecer: comprendemos algo pero no existe algo así como la “comprensión absoluta” del fenómeno. La hermenéutica filosófica no

⁷⁰¹ Cfr. Gómez, 2000: 19 y ss). *Verstehen* en alemán no sólo está emparentado con *Verständigung*, sino también con *Verständis*, esto es, el tener comprensión por algo con lo que, en principio no tenemos que estar de acuerdo. Importante es también la alocución “sich auf etwas verstehen” que refiere a la capacidad para tratar con una cosa, y es más un *praktisches Können*, una destreza práctica. Este último significado lo toma Gadamer de Heidegger. En la opinión de Udo Tietz, más que una descripción fenomenológica de la naturaleza del comprender, el paradigma del entendimiento suministra al hermeneuta el modelo del acto de comprensión lingüística, de modo que comprender y entenderse con alguien sobre la cosa son conceptos correlativos no explicitables independientemente el uno del otro (Cfr. Tietz, 2000: 80).

es una teoría normativa ni una *Kunstlehre*. Aquí hay que repetir en cierta medida la misma observación. Vamos a examinar una serie de condiciones que se dan simultáneamente cuando la conversación es exitosa, esto es, auténtica. Pero el resultado de la conversación no puede preverse ni predeterminarse. A veces da la impresión que Gadamer las tiene como una especie de *faktum* aunque otras veces parecen ser acontecimientos fortuitos. Más bien podría decirse: las conversaciones auténticas tienen lugar. Se trata de explicitar qué se repite en estas conversaciones que hace propicia la ocasión. No somos nosotros los que llevamos la conversación: es ella la que nos lleva a nosotros⁷⁰². Incluso llega a decir Gadamer que puede haberse dado una conversación auténtica aun cuando no hayamos conseguido ponernos de acuerdo sobre algo. Uno no puede prepararse para la conversación como no puede prepararse para una aventura. Lo único que puede transportar en el equipaje es el *espíritu* del aventurero. Y que el camino haga el resto.

1.2.1. El acuerdo sobre la cosa y un lenguaje común.

Veamos, pues, qué serie de condiciones se dan cuando una conversación llega a buen puerto. La ordenación propuesta no debe interpretarse como una lista que establece un orden de prioridades. Si entendemos bien a Gadamer, todas estas cosas se dan simultáneamente. La enumeración que sigue responde a nuestro propio interés que procede del objeto de la conversación a la actitud *moral* de los interlocutores, en una gradación que quiere reflejar la imbricación de las “condiciones teóricas” con las “condiciones prácticas” del diálogo. Pero esta distinción no deja de tener un margen inevitable de arbitrariedad, ya que en última instancia una conversación posee una unidad y una armonía propias, tiene su “propio espíritu”,⁷⁰³.

Se ha visto ya que la primera condición para el arte de conversar es el respectivo cercioramiento de las partes de que el interlocutor nos sigue y que no se está hablando en el vacío. Este primer deber queda aquí desglosado en dos componentes esenciales: el

⁷⁰² “So ist das eigentliche Gespräch niemals das, das wir führen wollten. Vielmehr ist es im allgemeinen richtiger zu sagen, daß wir in ein Gespräch geraten, daß wir uns in Gespräch verwickeln.” (GW1: 387) [“De hecho, la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar. Al contrario, en general sería mas correcto decir que «entramos» en una conversación, cuando no que nos «enredamos» en ella.” (VM1: 461)].

⁷⁰³ Cfr. GW1: 387.

acuerdo sobre la cosa y el acuerdo sobre los términos en que se presenta la cosa, esto es, la existencia de un lenguaje común que ilumina los aspectos de la cosa que interesan a la conversación y sobre la cual cada una de las partes se ha formado una opinión propia que coloca en el fuego cruzado de la argumentación, cuando se ha establecido un acuerdo de mínimos sobre los términos en que las respectivas opiniones han de ser presentadas.

Ein Gespräch führen heißt, sich unter die Führung der Sache stellen, auf die die Gesprächspartner gerichtet sind. Ein Gespräch führen verlangt, den anderen nicht niederzuargumentieren, sondern im Gegenteil das sachliche Gewicht der anderen Meinung zu erwägen. Sie ist daher eine Kunst des Erprobens. (GW1: 373)

[Llevar una conversación quiere decir ponerse bajo la dirección del tema sobre el que se orientan los interlocutores. Requiere no aplastar al otro con argumentos sino sopesar realmente el peso objetivo de la opinión contraria. En esto es arte de ensayar. (VM1: 445)]

La primera referencia de la conversación es la “objetividad” (*Sachlichkeit*). Esta “objetividad” debe entenderse como un punto escogido entre la cosa misma y su determinación por el lenguaje. Esto es posible en gran medida porque *la cosa se hace lenguaje* y por el lenguaje accede a su ser. El modo como algo se representa a sí mismo forma parte de su propio ser, de manera que ser y representarse es una distinción que tiene que ser al mismo tiempo una indistinción puesto que conocemos la cosa sólo en la medida que accede por su ser al lenguaje⁷⁰⁴. Pero al mismo tiempo el lenguaje es en realidad el medio en el que se desarrolla la conversación y por tanto, también su condición: “Die Sprache ist die Mitte, in der sich die Verständigung der Partner und das Einverständnis über die Sache vollzieht.” (GW1: 387) [“El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa.” (VM1: 462)]. La existencia de un lenguaje común es condición de posibilidad implícita de toda conversación que debe estar asegurada desde el principio: “Jedes Gespräch macht die selbstverständliche Voraussetzung, daß die Redner die gleiche Sprache sprechen.” (GW1: 388) [“Toda conversación implica el presupuesto evidente que sus miembros hablan la misma lengua.” (VM1: 463)].

Puede darse la circunstancia de que “no se hable el mismo lenguaje”. Esta circunstancia puede darse de dos maneras: bien porque los interlocutores no se han

⁷⁰⁴ Me apoyo en Zúñiga, 1995: 269 y ss.

puesto todavía de acuerdo sobre los términos en que se articularán los argumentos, bien porque los interlocutores se expresan en lenguas distintas. En ambos casos, esta dificultad se solventa a partir de la *traducción*⁷⁰⁵, “creando un lenguaje común”.

Entfremdung zwischen Menschen zeigt sich darin, daß sie nicht mehr dieselbe Sprache sprechen (wie man sagt), und Annäherung darin, daß man eine gemeinsame Sprache findet. Es ist wahr: Verständigung wird schwer, wo die gemeinsame Sprache fehlt. Verständigung wird aber auch schön, wo eine gemeinsame Sprache gesucht und am Ende gefunden wird. (GW2: 215)

[El distanciamiento entre las personas se advierte en que no hablan ya el mismo lenguaje (como se suele decir); y la aproximación, en el hallazgo de un lenguaje común. Realmente, el entendimiento es difícil cuando falta un lenguaje común. Pero el acuerdo es también bello *cuando el lenguaje común es buscado y, finalmente, encontrado*⁷⁰⁶. (VM2: 210)]

Ninguna conversación auténtica tiene lugar sin un encuentro en lo que es común a ambas partes: un tema en común y un lenguaje común. Las diferencias entre las partes sólo pueden escenificarse en el suelo de lo común. De este modo, la conversación para Gadamer es algo más que la exposición de las desaveniencias parciales, es una “transformación en lo común”: “Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.” (GW1: 384) “El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era.” (VM1: 458)]. Esta “transformación en lo común” tiene dos vertientes. Por un lado, el ocasional acceso y resituación en el *sentido común* de los compañeros de la conversación, sentido que ambos comparten y que constituye el trasfondo del litigio. Por el otro, en cada uno de ellos, tras la exposición de argumentos, cuando la conversación es lograda, debe de haberse producido una transformación de modo que no sólo sus opiniones previas no pueden permanecer intocadas sino que ellos mismos experimenten un incremento en su ser. Esto segundo, merece una discusión aparte. Nos centraremos, por ahora, en la transformación al sentido común.

⁷⁰⁵ Como acertadamente señala Gómez, incluso la conversación cotidiana sólo es posible como una continuada traducción del idiolecto del otro al mío (Gómez, 2000: 28).

⁷⁰⁶ La cursiva es mía. En la traducción española falta esta frase y se pasa a la oración siguiente, por lo que he optado por añadir en cursiva la traducción de la oración que falta.

Acuerdo y desacuerdo, identidad y diferencia, entendimiento y malentendido son los polos opuestos entre los que tiene lugar la conversación. Allí donde existen opiniones idénticas y prevalece el acuerdo, sobran las palabras. Allí donde las diferencias son tan extremas hasta el punto en que se abre un abismo insalvable entre los dos interlocutores, parece inútil ni siquiera hacer el esfuerzo de acercar posiciones. Sin embargo, Gadamer no cree que esto último sea el caso. Por otra parte, ¿cuándo empiezan a ser las discrepancias significativas? ¿Cómo saber si lo que se juega son meros matices o diferencias irreconciliables?

Habíamos empezado el capítulo anterior con la conocida tesis de que el lugar de la hermenéutica se encuentra entre familiaridad y extrañeza. Es otra forma de entender lo que pasa en una conversación: un sentido común, familiar, que opera en el fondo sobre el cual la opinión del otro aparece como extraña. Para Gadamer el acuerdo subyace al desacuerdo, tiene una preferencia *lógica* sobre éste⁷⁰⁷.

Wenn man der Hermeneutik folgt, zielt vielmehr jede Anstrengung des Begreifens im Prinzip auf dem möglichen Konsensus, das mögliche Einverständnis, ja sie muß selbst schon auf einem verbundenen Einverständnis beruhen, wenn je herauskommen soll, daß man sich versteht. Das ist durchaus keine dogmatische Annahme, sondern einfach eine phänomenologische Beschreibung. Wo nichts verbindet, kann auch kein Gespräch gelingen. (GW2: 115)⁷⁰⁸

[Según la hermenéutica, toda labor de conceptualización persigue en principio el consenso posible, e incluso debe basarse en un consenso si ha de lograr que las personas se entiendan entre sí. No se trata de ningún postulado dogmático, sino de una simple descripción fenomenológica. Sin algo vinculante no puede haber diálogo. (VM2: 116)]

El movimiento dado de la conversación podría describirse como sigue: asentamiento en un acuerdo común previo, aparición y articulación de las diferencias y

⁷⁰⁷ De hecho, éste es uno de los puntos con el que se muestra más crítico con Schleiermacher. Schleiermacher define la hermenéutica como “el arte de evitar el malentendido” dándole una preferencia lógica y temporal al malentendido. Contra aquellas posiciones que dan un papel preeminente al malentendido, Gadamer replica: “Nicht das Mißverständnis und nicht die Fremdheit ist das Erste, so daß die Vermeidung des Mißverständes die eindeutige Augabe wäre, sondern umgekehrt ermöglicht erst das Getragensein durch das Vertraute und das Einverständnis das Hinausgehen in das Fremde, das Aufnehmen aus dem Fremden und damit die Erweiterung und Bereicherung unserer eigenen Welterfahrung.” (GW2: 230) [“El malentendido y la extrañeza no son lo primero, ni la evitación del malentendido es la tarea primordial sino que, a la inversa, el asentamiento en lo familiar y en el consenso permite la salida a lo extraño, la recepción de lo ajeno y por ende la ampliación y el enriquecimiento de nuestra experiencia del mundo.” (VM2: 223)].

⁷⁰⁸ El contexto del que se ha extraído esta cita constituye en gran parte de la réplica de Gadamer a los críticos de la ideología contenida en “Klassische und philosophische Hermeneutik” (1968). No obstante nos parece que es representativa de la posición de Gadamer al respecto de lo que estamos exponiendo.

malentendidos, terminando en un consenso final (si el intercambio es exitoso), o en una solución de compromiso (si el consenso no es posible). El acuerdo viene proporcionado por la tradición histórica que vincula a los interlocutores entre sí, que participan en un sentido común que abarca y trasciende a ambos. Esta explicación había demostrado ser fructífera para el caso del modo de comprensión que se da en las ciencias humanas cuando se trata de testimonios del pasado. Como se producía este encuentro y transformación en lo común se ilustraba con la metáfora visual de la fusión de horizontes. La fusión de horizontes permitía explicar el desplazamiento *en* el sentido común omniabarcante que une al intérprete con lo interpretado. A primera vista, la transformación en lo común dentro de la tradición histórica en la comprensión de un documento parece ser una situación distinta a la de una conversación entre dos interlocutores. Sin embargo, Gadamer tiende a asimilar todas estas situaciones. Existe una conversación con la tradición, la lógica pregunta-respuesta sirve también para elucidar el modo de comprensión de las ciencias humanas y nuestra actitud para con la opinión ajena es fundamentalmente la misma se trate de una declaración oral o escrita mientras venga de otro.

Pero la realidad es que sí aparecen cuestiones diferentes cuando se trata de una fusión de horizontes vista desde una perspectiva vertical, *diacrónica*, que cuando se trata de una perspectiva horizontal, *sincrónica*. La fusión de horizontes desde una perspectiva sincrónica plantea, entre otras cuestiones, el peliagudo asunto del diálogo entre tradiciones históricas ajenas entre sí.

1.2.2. Anticipación de perfección de sentido y presunción de veracidad.

La “anticipación de perfección de sentido” (*Vorgriff der Vollkommenheit*) es el principio que reza que sólo es comprensible aquello que representa una unidad perfecta de sentido⁷⁰⁹. Se trata de un principio hermenéutico que rescatamos de la comprensión de textos pero que, sostendremos, puede trasladarse al diálogo vivo. Recordemos que Gadamer tiende a universalizar el mismo modelo de comprensión para todo aquello que apele a ser comprendido: el texto antiguo, la obra de arte, la tradición o el otro. Toda

⁷⁰⁹ Cfr. GW2: 62.

creación espiritual del hombre puede quedar subsumida dentro de la categoría de “fenómeno hermenéutico”.

La anticipación es una operación que realiza el intérprete en relación con el contenido de lo transmitido. Esta anticipación está contenida en el círculo hermenéutico, un procedimiento formal perteneciente a la tradición hermenéutica. Este procedimiento se define como un movimiento que va del todo a las partes y vuelve sobre sí mismo⁷¹⁰. Así descrita esta anticipación no hace más que describir cómo vamos haciéndonos con el sentido del texto conforme vamos avanzando en la lectura. “Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen.” (GW1: 271) [“El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar.” (VM1: 333)]. Proyectamos un sentido a partir de las expectativas con las que confrontamos el texto en juego con la dirección que el texto mismo va señalando⁷¹¹. Las expectativas van perfilándose, reajustándose o corrigiéndose en el proceso de comprensión. El círculo hermenéutico no es, por tanto, un círculo cerrado sino más bien una serie de círculos concéntricos hasta ganar una comprensión-interpretación donde todas las piezas encajan en un todo orgánico de sentido.

So läuft die Bewegung des Verstehens stets vom Ganzen zum Teil und zurück zum Ganzen. Die Aufgabe ist, in konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenen Sinnes zu erweitern. Einstimmung aller Einzelheiten zum Ganzen ist das jeweilige Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens. Das Ausbleiben solcher Einstimmung bedeutet Scheitern des Verstehens. (GW1: 296)

[El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. El criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia, esto significa que la comprensión ha fracasado. (VM1: 361)]

El principio del círculo hermenéutico no es un descubrimiento de Gadamer. Se trata de una antigua regla hermenéutica que es posteriormente reformulada y ampliada

⁷¹⁰ “Die Antizipation von Sinn, in der das Ganze gemeint ist, kommt dadurch zu explizitem Verständnis, daß die Teile, die sich vom Ganzen her bestimmen, ihrerseits auch dieses Ganze bestimmen.” (GW1: 296) [“La anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde todo determinan a su vez a este todo.” (VM1: 360)].

⁷¹¹ Véase “Vom Zirkel des Verstehens” (1959, en GW2). En este ensayo inmediatamente anterior a *Wahrheit und Methode* el movimiento de la comprensión se da también en el interjuego de las expectativas del intérprete y la problemática objetiva (*sachliche Fragestellung*) que abre la pluralidad de posibilidades de lo que es *opinable* en relación con el objeto del texto (Cfr. GW2: 60 y ss).

por Schleiermacher y Heidegger. En Schleiermacher el círculo tiene una cara objetiva y otra subjetiva. La primera tiene que ver con el sentido de la obra mientras que la segunda refiere al nexo existente entre la obra y la totalidad de la vida del genio creador, por lo que el intérprete debe esforzarse en reconstruir la vivencia de la producción artística original. Pero Gadamer rechaza el peligro de psicologismo en Schleiermacher. La hermenéutica se ocupa de explicitar el milagro del comprender de modo que se ponga de manifiesto que lo que ocurre, no es una comunión misteriosa de almas sino una participación en un sentido común⁷¹², que es el hilo invisible que va del creador al intérprete.

Mientras Gadamer aplica un correctivo al círculo según Schleiermacher, *redimensiona* el círculo hermenéutico según Heidegger, o como dice Jean Grondin, Gadamer “re-filologiza” el círculo existencial heideggeriano⁷¹³. La circularidad había venido designando un vicio lógico de la argumentación pero para Heidegger el círculo hermenéutico es un prerequisite para el cercioramiento científico del tema del que se ocupa la comprensión:

Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de forma correcta. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la *estructura* existencial de *prioridad* del Dasein mismo. No se lo debe rebajar a la condición de un *circulus vitiosus*, y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo (*Vorhabe*), la manera previa de ver (*Vorsicht*) y la manera de entender previa (*Vorgriff*) le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas. (Heidegger, 2002b: 176)⁷¹⁴

El círculo hermenéutico, como vemos en Heidegger, no tiene su función preeminente en las ciencias humanas como recurso metodológico, sino que hay que retrotraerlo a la estructura existencial del Dasein. Dado que al Dasein no le es dada ninguna determinación previa además de su “ser arrojado” (*Geworfenheit*) su tarea consiste en proyectarse (*sich entwerfen*) en el conjunto de posibilidades futuras de sí.

⁷¹² GW1: 297.

⁷¹³ Cfr. Grondin, 2002a: 48. Véase la excelente distinción del significado del círculo hermenéutico para Heidegger y para Gadamer en los estudios de Jean Grondin sobre Gadamer (Cfr. Grondin, 2002a y 2003a).

⁷¹⁴ Términos en alemán añadidos a la traducción.

Geworfenheit y *Entwurf* se pertenecen mutuamente. En el proyectarse, el Dasein anticipa también un *sentido de sí, interpretándose*.

Gadamer, siguiendo a Heidegger, resitúa el círculo en su función metodológica dentro de las *Geisteswissenschaften*. Pero no debe entenderse como un acto de la subjetividad sino que la anticipación de sentido tiene su suelo en la comunidad de tradición que nos conecta⁷¹⁵. Sin embargo, el círculo hermenéutico no es autosuficiente. Debe ser completado por una determinación suplementaria que recibe el nombre de “anticipación de perfección” (*Vorgriff der Vollkommenheit*):

toda comprensión puede ser caracterizada como un conjunto de relaciones circulares entre el todo y sus partes. La caracterización por la relación circular debe ser, sin embargo, completada por una determinación suplementaria: lo expresaría voluntariamente hablando de la anticipación de una «coherencia perfecta». Esta coherencia perfecta puede ser entendida, en primer lugar, en el sentido de una anticipación de naturaleza formal. Ella está siempre actualizándose y poniéndose en ejercicio cuando se trata de efectuar una *comprensión*⁷¹⁶ si no se presenta efectivamente con la forma de un significado coherente. Así, por ejemplo, la intención de la lectura de un texto implica, a partir de ahora que consideremos el texto como «coherente»; en tanto que este presupuesto no se considere insuficiente o en tanto que el mensaje del texto no se denuncie como incomprensible. Éste es entonces el instante precios en que aparece la duda, y en que ponemos en movimiento nuestro aparato crítico. No es necesario que precisemos aquí las reglas de este examen crítico, ya que, de todas formas, su justificación nunca podría estar separada de la comprensión concreta del texto. La guía de nuestra comprensión: la anticipación de la coherencia perfecta se muestra así estando a partir de ahora en posesión de un contenido que no es únicamente formal. En efecto, no es únicamente una unidad de sentido *inmanente* la que está presupuesta en la operación concreta de la comprensión: toda comprensión de un texto presupone que esté guiada por expectativas *trascendentes*, expectativas cuyo origen debe ser buscado en la relación entre la pretensión del texto y la *verdad*. (PCH: 107-108)

En Gadamer se trata de un requisito *epistemológico* que debe guiar tanto la lectura de los textos como el diálogo entre las partes contratantes. Gadamer caracteriza a veces esta anticipación de perfección como “prejuicio”⁷¹⁷, en tanto que es un

⁷¹⁵ GW1: 298.

⁷¹⁶ En la versión castellana dice “comprensible” pero nos parece que puede tratarse de un error tipográfico porque no tiene sentido. Aplicamos al texto la citada anticipación de coherencia perfecta.

⁷¹⁷ Con ello el estatuto epistemológico de la anticipación de perfección no está definido con claridad pero no existe contradicción entre los términos. En “Vom Zirkel des Verstehens” la introduce como anticipación y luego puntualmente habla de un prejuicio (*Vorurteil der Vollkommenheit*, Cfr. GW2: 62 y ss). En *Wahrheit und Methode* es primero una “consecuencia hermenéutica” del principio del círculo hermenéutico y luego pasa a hablar de ella como un “prejuicio”. Jean Grondin, que hace una lectura epistemológica del círculo hermenéutico en Gadamer explica la anticipación de perfección como consecuencia del círculo hermenéutico (Cfr. Grondin, 2002a: 48).

presupuesto que se encuentra en toda comprensión y que sólo puede ser confirmado o refutado *a posteriori*. La anticipación de perfección, resumiendo, postula lo siguiente:

Das Vorurteil der Vollkommenheit enthält also nicht nur dies, daß ein Text seine Meinung vollkommen aussprechen soll, sondern auch, daß das, was er sagt, die vollkommene Wahrheit ist.

Auch hier bewährt sich, daß Verstehen primär heißt, sich in der Sache verstehen, und erst sekundär, die Meinung des anderen als solche abheben und verstehen.. (GW1: 299)

[El prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad.

También aquí se nos confirma que comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. (VM1: 364)]

Coherencia, verdad y veracidad componen los tres grandes momentos que se dan en la anticipación de perfección. La coherencia como requisito formal para la comprensión del sentido expresado y la veracidad en tanto que el sentido expresado por el autor representa sin subterfugios su intención. La verdad además tiene que ver con el objeto y éste es el que determina lo que de él puede decirse. Pero es el trasfondo de la tradición compartida el que garantiza que el objeto pueda ser presentado de tal y tal manera y también el ámbito de lo opinable a partir de los parámetros de exposición del objeto. En cuanto la opinión del autor se pone en relación con nuestras propias expectativas vuelve a entrar en juego la estructura lógica de la pregunta y la respuesta. Pues sólo comprenderemos la respuesta ofrecida por el texto cuando ganemos el horizonte desde dónde se plantea la pregunta a la que el texto está intentando responder. Y ganar este horizonte implicaba preguntar la pregunta por sí mismo. De ahí que la condición hermenéutica suprema sea que algo nos hable, mejor dicho, nos interpele⁷¹⁸.

Puesto que se trata en última instancia de la expresión de opiniones, nos hemos permitido trasladar este principio de la comprensión de textos también para la conversación donde veíamos era importante encontrar un punto medio entre los interlocutores en el tema de la conversación. A nuestro parecer este paso es bastante natural. Un diálogo donde una de las partes (o ambas) se cierra a la opinión expresada por el otro nunca llegará a ser un diálogo. Por otra parte, cuando se habla aquí de *veracidad*, se está yendo más allá del mero requisito epistemológico de la comprensión.

⁷¹⁸ GW2: 64.

La veracidad, tal y como se entiende comúnmente, tiene una doble referencia: por un lado, a la correspondencia de lo dicho con la realidad y, por el otro, a la *buena fe* del autor, que en su presentación “de los hechos” no oculte nada. La anticipación de perfección de sentido presupone entonces que quien expresa su opinión lo hace con plena “buena voluntad”:

Im schriftlichen Gespräch wird also im Grunde die gleiche Grundbedingung in Anspruch genommen, die auch für den mündlichen Austausch gilt. Beide haben den guten Willen, einander zu verstehen. So liegt überall, wo Verständigung gesucht wird, guter Wille vor. (GW2: 343)

[En el diálogo escrito se requiere, pues, en el fondo la misma condición básica que rige para el intercambio oral. Los dos interlocutores desean sinceramente entenderse. Siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad. (VM2: 333)]

1.2.3. Apertura al otro y una “conciencia formada hermenéuticamente”.

Toda conversación que quiera devenir auténtica debe contar con una determinada *pre-disposición* por parte de ambos interlocutores. Entenderse con alguien sólo se da cuando estamos dispuestos a escuchar⁷¹⁹. Hay que estar abierto a lo que el otro, sea la tradición, sea el compañero en la conversación, tenga que decirnos. La apertura al otro implica el sopesar de sus razones, en hacerlas valer incluso contra nosotros: “Offenheit für den anderen schließt also die Anerkenneung ein, daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte.” (GW1: 367) [“La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.” (VM1: 438)]. Se ha hecho célebre la sentencia de Gadamer en una discusión en Heidelberg en 1989 durante unas Jornadas sobre los problemas fundamentales de la hermenéutica: “El alma de la hermenéutica es que el otro pueda tener razón”⁷²⁰. Se ha recibido prácticamente en todas partes como una declaración de principios contra el dogmatismo. Esta sentencia, no obstante, apunta a un cierto “desdoblamiento” de la conciencia. Por una parte, el sabernos *hechos* de nuestras propias creencias y opiniones. Por otra parte, el sabernos *en* ellas, pero no como un estar confinados irremediabilmente sino como pudiendo ir más

⁷¹⁹ [“Quien juzga importante la hermenéutica debe saber ante todo que es necesario escuchar y que se puede hacer comprender algo sólo a quien es capaz de escuchar.” (HH: 98)].

⁷²⁰ Grondin, 2002b: 179.

allá de ellas. La apertura, como quedaba patente cuando se explicitó la estructura lógica de pregunta y respuesta, conlleva ver las opiniones, las mías y las de mi contrincante, en un amplio abanico de posibilidades sobre la cosa misma. Mi horizonte y el del otro acaban reuniéndose bajo la guía de la cosa misma, que es el vértice y apoyo sobre el que pivotan la réplica y la contrarréplica. La balanza de la decisión final recae en el peso del argumento, que está siempre del lado de la cosa misma.

Recapitulemos: la apertura tiene la estructura lógica de la pregunta y es la condición del hacer experiencias. La experiencia es algo que se enriquece y se refina en el proceso de experiencias, de modo que el experimentado se encuentra en una mejor predisposición a la hora de hacer y asimilar nuevas experiencias. El experimentado no lo es por la adquisición de un saber mejor: no es un sabelotodo sino un antidogmático, versado en los límites de lo humano, despierto ante la cuestionabilidad de todo saber que se pretenda instalado en la autosuficiencia⁷²¹. Esta analogía estructural entre pregunta y apertura a la experiencia nos hace plantear también una analogía entre la apertura al otro y la apertura a la experiencia. De hecho, el otro que nos interpela es una forma específica de experiencia a la que Gadamer llama “experiencia del Tú”. Por lo tanto, requiere también una forma específica de apertura. Pero, ¿si existe un “arte del preguntar” que es el de abrir un horizonte de posibilidades en el que situar la respuesta, existirá un “arte” o un “saber” particular en cuanto a la apertura al otro, en general? Espontáneamente uno recordaría que el arte de argumentar es la retórica⁷²². Pero Gadamer ha identificado no a la retórica, sino a la dialéctica como el arte de llevar una conversación auténtica. En este planteamiento no estamos refiriéndonos ni a las destrezas argumentativas de los participantes en la conversación ni a las “buenas maneras” en el trato con el otro. Lo que nos estamos preguntando es la relación de esta apertura con el otro y la hermenéutica a partir de la afirmación de Gadamer de que “el alma de la hermenéutica es que el otro pueda tener razón”. Dicho de otro modo: ¿es la hermenéutica una condición necesaria para aprender el arte de llevar una buena conversación? Los mejores conversadores de la historia a los que Gadamer da el título honorífico de “carismáticos de la conversación” serían Confucio, Goutama Buddha,

⁷²¹ Cfr. GW1: 363. Gadamer no lo formula pero suponemos que lo mismo que vale para el dogmático vale también para el escéptico. ¿No sería el escepticismo una forma inversa de dogmatismo? El dogmático da por buenas sus razones y las de nadie más. El escéptico no da ninguna razón por buena. Con ninguno de los dos podemos aspirar a ponernos de acuerdo.

⁷²² Gadamer procede en su obra a una rehabilitación de conceptos fundamentales de la retórica. Al respecto, véase Bruns (2002) y Wischke (2005).

Jesús de Nazaret y Sócrates⁷²³. Su “virtuosismo” dialéctico parece nacer en un *talento* natural. Ellos dominaban el arte de preguntar, que no era el arte de imponerse al otro o de ganar batallas dialécticas: era el arte de alumbrar verdades.

La hermenéutica no predestina, pero ayuda. La hermenéutica no está pensada para formar parte de una “pedagogía del conversar”, pero quien tenga cierto bagaje hermenéutico dispondrá de buenas herramientas. En *El problema de la conciencia histórica*, por ejemplo, se habla de esta apertura al otro como algo que nace de una *conciencia formada hermenéuticamente*:

la intención auténtica de la comprensión es ésta: al leer un texto, al querer comprenderlo, siempre esperamos que nos *enseñe* algo. Una conciencia formada por una actitud auténticamente hermenéutica será receptiva en los orígenes y caracteres enteramente extraños de aquello que le viene de fuera. En todo momento esta receptividad no se adquiere por una neutralidad objetivista: no es posible ni necesaria, ni deseable, que se ponga a sí misma entre paréntesis. La actitud hermenéutica supone tan sólo una toma de conciencia que, cuando designa nuestras opiniones y prejuicios, los califica como tales quitándoles de golpe su carácter exagerado. Y es al realizar esta actitud cuando surge en el texto la posibilidad de aparecer en su diferenciación y en la manifestación de su verdad propia, frente a las ideas preconcebidas que le oponemos primariamente. (PCH: 104)

La analogía estructural entre apertura y pregunta que apuntábamos se deja ver también en otro momento que puede adivinarse en este fragmento. La receptividad para con el otro no se realiza nunca desde una distancia indiferente. La receptividad al otro no es lo mismo que la neutralidad. Aquello que el otro (tú, el extraño, el texto, la tradición) tenga que decirnos debe *interesarnos*. El *corazón* de la comprensión, diríamos, está en el *sentirse interpelado* por lo que nos sale al encuentro. Es el reto que el otro, lo ajeno, nos lanza, el que empieza el movimiento de la comprensión. “So beginnt alle Anstrengung des Verstehenwollens damit, daß einem etwas, was einem begegnet, befremdlich, herausfordernd, desorientierend, entgegentritt.” (GW2: 185) [“El esfuerzo de comprensión empieza así cuando alguien encuentra algo que le resulta extraño, provocador, desorientador.” (VM2: 182)]⁷²⁴.

⁷²³ Cfr. GW1: 208.

⁷²⁴ “Sprache und Verstehen” (1970, en GW2). La traducción no me acaba de convencer. Propongo: “Así todo esfuerzo del *querer comprender* comienza con que algo nos sale al paso, algo que es extraño, provocador, desorientador.” Con la cursiva señalo cuál es mi matización a la versión castellana disponible.

1.2.4. La fusión de horizontes: perspectiva sincrónica.

En el capítulo anterior veíamos la fusión de horizontes como la metáfora de cómo se da la mediación entre pasado y presente para el modo de comprensión histórica. La fusión de horizontes está en principio pensada para explicar como se da la comprensión en el seno de *una* tradición histórica, por la cual el intérprete debe ser capaz de ganar el horizonte de la pregunta que se le plantea en el testimonio del pasado, preferentemente un texto. Hemos visto que la postulación de *un único horizonte histórico* representado por la totalidad de la tradición es lo que le permite a Gadamer escapar del perspectivismo, puesto que en esta totalidad existe una continuidad entre el horizonte del antes y del después. Esta mediación se veía entonces como un desplazarse en este horizonte que es posible por el carácter abierto, despojado de límites fijos del horizonte histórico.

Sin embargo, la cuestión acuciante cuando se trata de llegar a un entendimiento con otro, es cómo ganar el horizonte desde el cual el otro nos pregunta y nos interpela. Gadamer no hace un tratamiento sistemático de esta cuestión en *Wahrheit und Methode*, de la perspectiva que llamamos aquí horizontal o sincrónica, pero confía sin duda en esta posibilidad, que esta dada también por el concepto de horizonte. En el caso del diálogo vivo, el punto de encuentro puede venir dado por el tema de la conversación, que a su vez se encuentra pre-definido por la tradición histórica al que ambos pertenecen. Los interlocutores pueden acomodarse en un punto acordado entre ellos del sentido compartido al que ambos pertenecen. Pero la dificultad añadida a la que nos referimos es la de cuando los interlocutores, en principio, no tienen nada en común porque son parte de horizontes históricos y culturales distintos. Hablamos de “desplazarnos en un horizonte”, de “fusión de horizontes” pero también de “ensanchar horizontes” (*Horizontenerweiterung*)⁷²⁵. ¿Qué hace posible entonces aproximarme al

⁷²⁵ Udo Tietz señala que la metáfora de la *Horizontverschmelzung* se entenderá como desplazamiento (*Horizontverschiebung*) o como un ensanchamiento (*Horizontenerweiterung*) dependiendo de cómo se explicita esta metáfora. Si se sigue a Gadamer y se entiende la fusión de horizontes a partir de la percepción óptica de, por ejemplo, la curvada superficie terrestre, de modo que al paso aparecen y desaparecen elementos, se aprecia que la ganancia y la pérdida están intrínsecamente ligadas a la historicidad de la historia efectiva. La dialéctica pérdida-ganancia implica el acceso a un nuevo punto de mira que es compensada con la pérdida del punto anterior. Ahí sólo existe desplazamiento pero no necesariamente un ensanchamiento del horizonte. Pero si la metáfora se entiende como el recibir las posibilidades de expresión y verdad de otro lenguaje y, por lo tanto, como un proceso de aprendizaje,

horizonte del otro? ¿Dónde encontramos lo común con aquel que es radicalmente *otro*?
¿O existe algo así como un *horizonte de lo humano*?

Así como la fusión de horizontes diacrónica efectuada por la conciencia histórico-efectual es el rendimiento genuino del lenguaje, también una fusión de horizontes sincrónica habría de darse por el lenguaje. La elasticidad del lenguaje permite llegar a un acuerdo sobre los “términos” de la disputa. Y cuando la lengua que se habla no es la misma, nos debemos confiar a la traducción. Si seguimos a Gadamer, la traducción a conceptos en que las dos partes se puedan reconocer se da a menor o mayor escala, el caso extremo se da cuando hay que verter los conceptos a una lengua extranjera. El hecho de que toda experiencia del mundo esté conformada lingüísticamente hace para Gadamer este caso todavía más atractivo. “Erlernen einer Sprache ist insofern die Erweiterung dessen, was man lernen kann.” (GW1: 446) [“aprender una lengua es ampliar lo que uno puede aprender.” (VM1: 530)]. El aprendizaje de una lengua extranjera hace también más amplia y rica la experiencia del mundo. Gadamer vuelve Wilhelm von Humboldt, quien realizó una muy importante contribución al estudio empírico del lenguaje. Con Humboldt, por el aprendizaje de una lengua extranjera ganamos una nueva perspectiva en nuestra visión del mundo. Sin embargo el desplazamiento en la concepción del mundo es lo que dificulta el estudio de la lengua extraña, ya que no conseguimos sobre ella la distancia suficiente deseable para la ciencia empírica del lenguaje. Gadamer sigue la dirección marcada por este pensamiento, pero dando la vuelta sobre él:

Was hier als eine Einschränkung und ein Mangel geltend gemacht wird, (und von Standpunkt des Sprachforschers aus, der seinen eigenen Erkenntnisweg im Auge hat, mit Recht), stellt in Wahrheit die Vollzugsweise der hermeneutischen Erfahrung dar. Nicht die Erlernung einer fremden Sprache als solche, sondern ihr Gebrauch, sei es im lebendigen Umgang mit dem fremden Menschen, sei es im Studium der fremden Literatur, ist es, was einen neuen Standpunkt »in der bisherigen Weltansicht« vermittelt. Auch wenn man sich noch so sehr in eine fremde Geistesart versetzt, vergißt man nicht darüber seine eigene Welt -, ja seine eigene Sprachansicht. Vielmehr ist die andere Welt, die uns da entgegentritt, nicht nur eine fremde, sofern eine beziehungsweise andere. Sie hat nicht nur ihre eigene Wahrheit *in sich*, sondern auch eine eigene Wahrheit *für uns*. (GW1: 445)

puede hablarse con propiedad de ensanchamiento del propio horizonte. Si bien es cierto que en el aprendizaje de nuevas competencias algunas otras se pierden, las tradiciones nacen y mueren, en el aprendizaje no funciona una dialéctica ganancia-pérdida que termine en suma cero (Tietz, 2000: 83 y ss).

[Lo que aparece como restricción y deficiencia (y desde el punto de vista del lingüista que considera su propio camino de conocimiento, con toda razón) representa en realidad la manera de realizarse la experiencia hermenéutica. Lo que proporciona un nuevo punto de vista (en la propia acepción del mundo anterior) no es el aprendizaje de una lengua extranjera como tal, sino su uso, tanto en el trato vivo con hombres extraños como en el estudio de la literatura extranjera. Por mucho que uno se desplace a una forma espiritual extraña no llega a olvidar nunca su propia acepción del mundo e incluso del lenguaje. Al contrario, ese mundo distinto que nos sale al encuentro no es sólo extraño, sino que es distinto en muchos aspectos. No sólo tiene su propia verdad *en sí*, sino que también tiene una verdad propia *para nosotros*. (VM1: 529-530)]

La confrontación con quien proviene de un horizonte distinto al mío hace que vuelva en mí de un modo distinto, que mis opiniones previas sean puestas en juego, estimula una distancia crítica respecto de lo que soy y de lo que creo. La alteridad del otro no es una dificultad insalvable sino una oportunidad. El reto que me impone el otro no es sólo el de conocerle, sino también el de conocerme⁷²⁶. La tarea del intérprete, veíamos en la perspectiva diacrónica de la fusión de horizontes, era hacer visible la tensión que existía entre pasado y presente sin pretender disolverla. En el caso de la perspectiva sincrónica se dan también tensiones entre las dos posiciones. Pero la tensión no debe ser ignorada o disuelta sino que sólo por hacerla patente podremos afrontarla como tal⁷²⁷. En el diálogo vivo esto supone que los dos mundos que entran en diálogo lleguen a soluciones de compromiso sin disolver las diferencias entre ambos, respetando la alteridad del otro.

El hecho que Gadamer utiliza la metáfora de la fusión de horizontes para dar cuenta del modo de comprensión de las ciencias del espíritu es visto por una parte importante de la recepción de Gadamer como un impedimento lógico para pensar en una fusión de horizontes en dirección “horizontal”, esto es, cuando el horizonte del otro

⁷²⁶ “Der Abstand erweist sich sehr wohl auch in Gleichzeitigkeit als ein hermeneutisches Moment, z. B. in der Begegnung zwischen Personen, die im Gespräch erst den gemeinsamen Grund suchen, und vollends in der Begegnungen mit Personen, die dabei fremde Sprachen sprechen oder in fremden Kulturen leben. Jede solche Begegnungen läßt etwas als eigene Vormeinung bewußt werden, das einem so selbstverständlich schien, daß man die naive Angleichung an Eigenes und damit das Mißverstehen, das so zustande kommt, überhaupt nicht bemerken konnte.” (GW2: 9) [La distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad como un momento hermenéutico; por ejemplo, en el encuentro entre personas que sólo buscan en la conversación el fundamento común, y sobre todo en el encuentro con las personas que hablan lenguas extranjeras o viven en otras culturas. Cada uno de estos encuentros delata como idea preconcebida algo que al sujeto le parecía evidente y le impedía ver la identificación ingenua con lo propio y el malentendido consiguiente. (VM2: 16)].

⁷²⁷ Tietz piensa así la tarea hermenéutica: como el desarrollar y hacer visibles las tensiones a un nivel vertical entre épocas históricas como en el nivel horizontal de las distintas formas de vida (Tietz, 2000: 82).

es radicalmente otro⁷²⁸. Gadamer confía en la posibilidad de la traducción de un lenguaje a otro la posibilidad de trazar puentes entre horizontes tan lejanos, y esta es una dimensión de la metáfora de la fusión de horizontes que se ha querido hacer productiva tanto para las ciencias sociales (como la sociología, la antropología o la etnografía) como para la comunicación intercultural. Charles Taylor es uno de los filósofos contemporáneos que ha transferido el modelo de fusión de horizontes del modo de comprensión de las *Geisteswissenschaften* al diálogo intercultural. Esto requiere entender el horizonte como algo que funciona de forma análoga al lenguaje, esto es, como una entidad abierta (frente al modelo epistémicamente cerrado inspirado en los esquemas conceptuales de Donald Davidson y tan al uso en los *Cultural Studies*). Un lenguaje es una realidad sin contornos fijos, dinámica y en transformación constante, elástica de un modo que nos permite desplazarnos en ella, como en el caso del horizonte en Gadamer. El modelo conversacional de Gadamer es para Taylor más adecuado para el propósito de entendernos con otras formas de realización de lo humano porque implica no relacionarse con éste desde una perspectiva de control, como la ciencia moderna opera con objetos, sino que requiere receptividad a lo que el otro tenga que decirnos. Esta receptividad implica una involucrarse algo más intenso que la mera curiosidad por lo exótico: es también el estar abiertos a la posibilidad de un cambio en nuestra concepción de nosotros mismos, a la revisión de nuestros propios objetivos.

En la confrontación con el otro surge una oportunidad única de enriquecer nuestro conocimiento de las posibilidades humanas y ganar en autoconciencia. Pero todo comprensión real del otro siempre comporta un coste en la propia identidad⁷²⁹. Puede significar también una pérdida, algo que sólo se aprecia cuando hemos pasado por esa transformación. Pero Taylor reconoce que el camino de esta transformación es

⁷²⁸ Linda Fisher cree que Gadamer, en su tratamiento de la diferencia, tiende a subestimarla o no reconoce la potencial resistencia del otro. Ella sugiere una especie de “disenso radical” o “alteridad radical”, fruto de un desarrollo del carácter dialéctico de la hermenéutica a partir de la noción de juego que mantenga la ambigüedad entre comunalidad y distinción, similitud y especificidad, pertenecer y no pertenecer, ser y no ser (Fisher, 2003: 182). Joel Weinsheimer, en cambio, ve paradójico esto en la recepción de Gadamer. Para él el mérito de la hermenéutica gadameriana es que, al contrario que el pensamiento postmoderno no da tanta entidad a la diferencia que llegue a hacerla inescrutable. Gadamer se movería en un interjuego interminable entre identidad y diferencia, lo uno y lo múltiple (Weinsheimer, 2003: 48-49).

⁷²⁹ Cfr. Taylor, 2002b: 295. Esto es una consecuencia lógica del concepto mismo de *horizonte*. La situación en un horizonte abarcante como la tradición implica un juego entre luz y sombra por la cual elementos del acontecer histórico pasan a primer plano mientras otros quedan difusos en la lejanía. El entender el horizonte como *lenguaje* permite dar más flexibilidad pero en la incorporación de nuevos lenguajes el propio horizonte queda alterado, transformado (véase nota anterior sobre la reflexión de Udo Tietz acerca de la metáfora del horizonte).

frecuentemente doloroso⁷³⁰. No diríamos que Gadamer no considere esta posibilidad. Pero su énfasis está en lo productivo de la auténtica conversación que hemos llamado “una aventura de transformación de sí.”

1.3. El diálogo como aventura de “transformación” y formas inauténticas de diálogo.

El diálogo auténtico obtiene su título por su “resultado”: no sólo por un logrado entendimiento (*Verständigung*) sobre la cosa (que puede darse o no), sino por su carácter de *vivencia*. El diálogo auténtico se reconoce con posterioridad por su potencial de transformación, como explica Gadamer en su ensayo “Die Unfähigkeit zum Gespräch” de 1972 [“La incapacidad para el diálogo”]

Was ist ein Gespräch? Gewiß denken wir dabei an einen Vorgang zwischen Menschen, der bei aller Ausbreitung und potentiellen Endlosigkeit dennoch eine eigene Einheit und Geschlossenheit besitzt. Etwas ist für uns ein Gespräch gewesen, was etwas in uns hinterlassen hat. Nicht dies, daß wir da etwas Neues erfahren haben, machte das Gespräch zu einem Gespräch, sondern daß uns im anderen etwas begegnet ist, was uns in unserer eigenen Welterfahrung so noch nicht begegnet war. Was die Philosophen in der Kritik des monologischen Denken bewegte, das erfährt der einzelne an sich selber. Das Gespräch hat eine verwandelne Kraft. Wo ein Gespräch gelungen ist, ist uns etwas geblieben und ist in uns etwas geblieben, das uns verändert hat. So ist das Gespräch in eigentümlicher Nachbarschaft mit Freundschaft. (GW2: 211)

[¿Qué es una conversación? Todos pensamos sin duda en un proceso que se da entre dos personas y que, pese a su amplitud y su posible inconclusión, posee no obstante su propia unidad y armonía. La conversación deja siempre huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos aún en nuestra experiencia del mundo. [...] La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. (VM2: 206-207)]

Algunas reflexiones salen al paso de esta cita de Gadamer. La conversación auténtica posee un potencial de transformación que puede ser interpretado tanto a nivel epistemológico como moral. A nivel epistemológico, la transformación se da en nuestra “experiencia del mundo” (*Welterfahrung*) a partir de aquello que el otro aporta por el mero hecho de su alteridad. El ensanchamiento de nuestra experiencia del mundo puede venir tanto de la incorporación de algo nuevo sobre lo que nuestro interlocutor nos fuerza a dirigir la mirada, como de una forma diferente de mirar lo mismo. De este modo se interpreta el *so* de “was uns in unserer eigenen Welterfahrung *so* noch nicht

⁷³⁰ Cfr. Taylor, 2002a: 141.

begegnet war” (“aquello que en nuestra experiencia del mundo no nos había salido *así* al encuentro”⁷³¹). A nivel moral, la conversación auténtica, nos dice Gadamer, está próxima a la amistad. Aquí se revela a la profunda significación antropológica de la *filia* aristotélica⁷³². El encuentro con el otro es como el encontrarse delante de un espejo. El otro no es sólo ejemplo (*Vorbild*), es al mismo tiempo requerimiento y cumplimiento. La cercanía del amigo significa un crecimiento: en autoconocimiento, en virtud y en eficacia en la acción. Lo que para mí solo sería imposible puede a ser llevado a cabo por la mano del amigo: sus obras son las mías y viceversa. Concluye Gadamer: nosotros humanos estamos por el ensueño y el olvido separados de nosotros mismos. El amigo puede en nuestro lugar despertar y pensar por nosotros. La *filia* se muestra como el pilar de las relaciones personales y, por extensión, de la vida social, como tendremos ocasión de ver.

El potencial de transformación se mide por la *huella*, la *impresión* que en nosotros ha dejado la conversación. Tras la conversación los que se han visto involucrados en ella, ya no son los mismos⁷³³. Una conversación lograda no deja de ser una vivencia (*Erlebnis*), algo que sucede y que al incorporarse al corriente de nuestras vivencias (*Erlebnisstrom*) nos obliga a reordenarlas y a reorganizar el trasfondo que les da sentido. Así define Gadamer “*Erlebnis*” en la primera parte de su obra: “Was wir emphatisch ein Erlebnis nennen, mein also etwas Unvergeßliches und Uersetzbares, das für die begreifende Bestimmung seiner Bedeutung grundsätzlich unerschöpflich ist.” (GW1: 73) [“Lo que llamamos vivencia en sentido enfático se refiere pues a algo inolvidable e irremplazable, fundamentalmente inagotable para la determinación comprensiva de su significado.” (VM1: 104)]. Cuando la conversación es auténtica, pues, no alcanzamos a medir el alcance de lo que ha significado para nosotros. Una

⁷³¹ Este matiz no se aprecia en la traducción castellana que estamos manejando.

⁷³² “Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik” (1985, GW7: 404 y ss).

⁷³³ En “Europa und die Oikoumene” (1993), sostiene que la conversación transforma a ambos interlocutores y al mismo tiempo funda algo nuevo y común, una nueva solidaridad a través del ejercicio y desarrollo del juicio: “Man denke daran, daß man in einem Gespräch nicht nur einander informiert, sonder einander näher kommt. Wo ein Gespräch wirklich gelingt, da sind die Partner des Gesprächs, wenn sie voneinander scheiden, nicht mehr die gleichen. Sie sind einander näher. Sprechen ist Miteinander-Sprechen, und das stiftet Gemeinsames. So üben wir alle miteinander und aneinander unsere Urteilskraft. Kant hat recht, daß man Urteilskraft nicht lernen, sondern nur üben kann.” (GW10: 279) [“Téngase en cuenta que una conversación no se limita a intercambiar información, sino que sirve también para aproximarse. Allí donde se logra realmente una conversación, los interlocutores ya no son exactamente los mismos cuando se separan. Están más cerca el uno del otro. Hablar es un hablar conjunto, y esto crea algo común. De esta manera todos practicamos con el otro y en el otro nuestro juicio. Kant tiene razón cuando dice que el juicio no se puede aprender, sino únicamente ejercitar.” (GH: 232)].

conversación lograda nos induce a rescribir la narración que nosotros somos, por ello su rendimiento productivo se traduce *también* en conocimiento de sí mismo. Gadamer en su análisis del concepto de vivencia⁷³⁴ a partir de Dilthey y Bergson llega hasta Simmel. Con éste último comparte la convicción de que toda vivencia encierra algo de “aventura”:

Was ist aber ein Abenteuer? Das Abenteuer ist keineswegs nur eine Episode. Episoden sind sich aneinanderreihende Einzelheiten, die keinen inneren Zusammenhang und eben deshalb keine bleibende Bedeutung haben, weil sie nur Episoden sind. Das Abenteuer dagegen unterbricht zwar ebenfalls den gewohnten Lauf der Dinge, aber es ist positiv und bedeutsam auf den Zusammenhang den es unterbricht, bezogen. So läßt das Abenteuer das Leben im Ganzen, in seiner Weite und seiner Stärke fühlbar werden. Darauf beruht der Reiz des Abenteuers. Es enthebt den Bedingtheiten und Verbindlichkeiten, unter denen das gewohnte Leben steht. Es wagt sich ins Ungewisse heraus. (GW1: 75)

[Pero ¿qué es una aventura? La aventura no es en modo alguno un episodio. Son episodios los detalles sucesivos, que no muestran ningún nexo interno ni adquieren un significado duradero precisamente por eso, porque son sólo episodios. La aventura en cambio, aunque interrumpe también el decurso habitual de las cosas, se relaciona, sin embargo, positiva y significativamente con el nexo que viene a interrumpir. La aventura vuelve sensible la vida en su conjunto, en su extensión y en su fuerza. En esto estriba el encanto de la aventura. De algún modo le sustrae a uno a los condicionamientos y vinculaciones bajo los que discurre la vida habitual. Se aventura hacia lo incierto. (VM1: 106)]

Las aventuras alteran el plácido discurrir de los episodios de nuestra vida cotidiana: no responden nunca a la planificación. La aventura pertenece a la excepción, a la irrupción de lo desconocido en lo familiar. Una aventura no se busca, ella llega a nosotros y nos sobreviene sin avisar. Lo único que podríamos poner de nuestra parte es la “predisposición a la aventura” y acometerla con el espíritu del aventurero. Sólo aprenderemos algo cuando no oponemos resistencia, cuando nos dejemos llevar y asumamos el riesgo que conlleva. Entre la excesiva prudencia y la temeridad se encuentra la apertura a la aventura y al riesgo. Quizá por eso dirá Gadamer que una aventura, y esto vale también para la vivencia, es algo así como una prueba, un examen que una vez se ha superado nos hace salir de ella habiendo ampliado nuestro bagaje

⁷³⁴ Gadamer usa también el concepto de vivencia para hablar del tipo de experiencia que es el encuentro con el arte (Cfr. GW1: 76). No nos detenemos en este punto, valga decir que Gadamer aspira a recomponer la unidad de la experiencia hermenéutica en un solo modelo y que esto lo hace asimilando nuestro contacto con el arte con una suerte de diálogo con el trasfondo de la tradición operando detrás (Cfr. GW1: 102).

experiencial, que se hace más rico y más maduro⁷³⁵. Lo que hace pues de una conversación que sea auténtica no es tanto el haberse puesto de acuerdo en algo (aunque éste sea un horizonte irrenunciable como lo es el éxito en la empresa aventurera), sino el hecho de que hemos asumido riesgos y que gracias a ello hemos ampliado nuestra experiencia del mundo, ganando a su vez conocimiento de nosotros mismos. El modelo de diálogo que Gadamer parece tener en mente es el Sócrates de los diálogos platónicos: el Sócrates interrogante, a veces paciente, a veces irónico pero siempre acertado. Los diálogos socrático-platónicos son ejemplos de *mayéutica*. En ella nace un tipo de verdad que nunca podría salir a la luz por el solitario monólogo de la ciencia⁷³⁶. No es que la conversación tenga un papel fundamental en el aprendizaje. Más bien: “Sólo se puede aprender a través de la conversación” (EE: 10)], dice Gadamer en una conferencia en mayo de 1999 en el Dietrich-Bonhoeffer-Gymnasium de Eppelheim. En esta misma conferencia, el casi centenario Gadamer deplora la perversión de la conversación y de los buenos modales que constituye una costumbre moderna que se ha instituido y que él no vivió como tal cuando, como niño, aprendió a conversar: la de hablar por teléfono. Conversar por teléfono no es conversar, si lo es, solamente como una forma subsidiaria de la auténtica conversación, que es “presencial”. Hay algo que no puede sustituirse aun con el sonido de la voz, y esto es la mirada del otro que acompaña su hablar⁷³⁷.

Tras *Wahrheit und Methode* y sobre todo a raíz de las críticas recibidas por parte de los críticos de la ideología, en especial de Habermas, Gadamer debe considerar la posibilidad de la distorsión de la comunicación. La crítica de la ideología por aquel momento tenía como objetivo una “ciencia social emancipatoria”, y busca entre los distintos paradigmas de conocimiento y acción disponibles, los instrumentos necesarios para la emancipación. Uno de estos paradigmas es el del psicoanálisis, que los *Ideologiekritiker* contraponen a la hermenéutica. En el psicoanálisis puede poner al descubierto los elementos que distorsionan la comunicación, mientras que la insistencia de la hermenéutica en situar la conversación dentro de los parámetros de la tradición es

⁷³⁵ “Bereichert und gereift” son los términos que usa Gadamer para describir la experiencia de aquel que supera la aventura con éxito (Cfr. GW1: 75).

⁷³⁶ El profesor Gadamer es recordado por sus discípulos y amigos como un maestro en el arte de la conversación. Léase, por ejemplo, el recuerdo de Dieter Henrich “Meister einer lebendigen Maieutik” (Henrich, 2000) o el de Dennis J. Schmidt “Sokrates mit Gehstock” (Schmidt, 2000).

⁷³⁷ En este punto debo agradecer las sabias indicaciones del Profesor Reiner Wiehl que me aconsejó que, para entender la posición ética de Gadamer, debía recurrir no sólo a las lecturas de Gadamer de los clásicos, sino tener en cuenta la influencia de Lévinas. Lamentablemente, esta senda quedará por ahora sin recorrer.

visto con recelo por parte de los críticos de Gadamer, ya que la crítica a una comunicación distorsionada sólo puede asegurarse cuando hay una perspectiva no distorsionada en la que situarse. Dentro de la hermenéutica filosófica no parece ofrecerse una salida de la propia tradición para su revisión crítica.

Así, Gadamer debe reflexionar cómo conciliar el afán emancipatorio y el psicoanálisis con la hermenéutica filosófica⁷³⁸. En relación con la conversación auténtica en “Die Unfähigkeit zum Gespräch”, examina Gadamer tres situaciones individualizadas de diálogo, que no coinciden con lo que Gadamer tiene por una “conversación auténtica”, pero que mantienen por referencia a ella la función del diálogo. Estas tres situaciones son la negociación (*Verhältnissgespräch*), el diálogo terapéutico (*Heilgespräch*) y el diálogo confidencial. En el caso de la negociación, por ejemplo, los interlocutores no entran por propio interés en la conversación sino que se encuentran representando los intereses partidistas de otros. La negociación se asume con la conciencia de responsabilidad de alcanzar soluciones de compromiso aceptables para todos, pero se afronta desde otra predisposición que la conversación auténtica.

El diálogo terapéutico llama la atención a Gadamer porque en él se revela un tipo específico de incapacidad para el diálogo: “Das besondere am psychoanalytischen Heilgespräch ist nun, daß es die Unfähigkeit zum Gespräch, die hier die eigentliche Krankheit ausmacht, auf keine andere Weise zu heilen unternimmt als durch Gespräch.” (GW2: 213) [“Lo específico en la conversación terapéutica del psicoanálisis es que se intenta curar la incapacidad para el diálogo, que constituye aquí la verdadera enfermedad, mediante el diálogo.” (VM2: 209)]. Gadamer simpatiza con la capacidad curadora del psicoanálisis a través de la palabra. Pero no puede aceptarlo como modelo de conversación por una razón sencilla, y que en gran parte también vale para descartar el diálogo confidencial: la asimetría entre las dos partes. En la auténtica conversación nos abrimos al otro pero el otro debe abrirse a nosotros también. Cuando Gadamer habla de la proximidad de la conversación auténtica con la amistad pensamos antes que nada

⁷³⁸ En este apartado nos centramos en la reflexión de Gadamer a propósito del psicoanálisis sólo en base a las condiciones del diálogo. Sin embargo, la relación de la hermenéutica con el psicoanálisis es más compleja, ya que se trata de otro modelo de interpretación que corre paralelo al de la hermenéutica. Para Ferraris una posible causa del rechazo de Gadamer y es que la “hermenéutica de la sospecha” (que incluye a Nietzsche, Freud y Marx) “no apunta al restablecimiento del sentido y de la conciencia, sino más bien, a su disolución.”. Éste será motivo de divergencia con Jacques Derrida, que querrá usar las contribuciones de la escuela de la sospecha para “renovar” la tradicionalista ideología de la hermenéutica (Cfr. Ferraris, 2002: 146 y ss).

en el concepto aristotélico de amistad, la *filia*. La simetría perfecta quizá no exista, grados de asimetría son aceptables, pero en todo caso el desequilibrio entre el terapeuta y el enfermo es extremo. El enfermo pone en manos del médico su ser, pero el terapeuta no compromete nada del suyo.

A parte del caso patológico especial que caería dentro del psicoanálisis, Gadamer no cree haya una “incapacidad para el diálogo” de partida. Cuando reprochamos al otro su incapacidad para el diálogo estamos, en el fondo, descubriéndonos en nuestra propia incapacidad. La renuncia al diálogo es inexcusable:

Wo sich da Verstehen am Ende gar Einverständnis im praktischen Umgang oder auch im persönlichen oder theoretischen Gespräch am Ende doch erreichen lassen, mag ein Symbol dafür sein, daß auch, wo die Sprache zu fehlen scheint, Verständigung gelingen kann, durch Geduld, durch Feinfühligkeit, durch Sympathie und Toleranz und durch das unbedingte Vertrauen auf die Vernunft, die unser aller Teil ist. Wir erleben es ja beständig, daß auch zwischen Menschen verschiedenen Temperamentes, verschiedener politischer Ansichten Gespräch möglich ist. ›Unfähigkeit zum Gespräch‹ scheint mir der Vorwurf, den einer gegen den erhebt, der seinen Gedanken nicht folgen will, als der Mangel, den der andere wirklich besitzt. (GW2: 215)

[El hecho de que se pueda alcanzar entonces la comprensión y hasta el acuerdo en el trato práctico o en el diálogo personal o teórico puede ser un símbolo de cómo, cuando parece faltar el lenguaje, puede haber entendimiento mediante la paciencia, el tacto, la simpatía y tolerancia y mediante la confianza incondicional en la razón que todos compartimos. Vemos constantemente que el diálogo es posible entre personas de diverso temperamento y diversas opiniones políticas. Eso de la «incapacidad para el diálogo» me parece a mí que es más el reproche que hace alguien al que se niega a aceptar sus ideas que una carencia real del otro. (VM2: 210)]

2. “Das Gespräch, das wir sind”. Notas al pie de un lema de Hölderlin.

Viel hat von Morgen an,
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander
Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang.
(Friedrich Hölderlin, “Friedensfeier”)

La cadencia de la lírica de Hölderlin, “das Gespräch, das wir sind” (“la conversación que somos”), acompaña toda la obra de Gadamer. Hasta el momento se ha visto la productividad del modelo de la conversación para explicar algunos “tópicos

hermenéuticos”. El modelo de la conversación encuentra su lugar privilegiado en la hermenéutica para dar cuenta de la esencia del lenguaje. Recordemos como empieza Gadamer el giro ontológico de la hermenéutica al hilo del lenguaje: “Wir suchen von dem Gespräch aus, das wir sind, dem Dunkel der Sprache nahezukommen.” (GW1: 383) [“Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje.” (VM1: 457)]. En el capítulo anterior hemos querido de la mano de Gadamer aproximarnos a lo insondable del lenguaje. Ahora se trata de prestar oídos al lenguaje como una conversación que acontece en él. Como señala Zúñiga, el fenómeno hermenéutico tiene la estructura de la conversación. Hermenéutica y dialéctica son complementarias⁷³⁹.

La lógica de pregunta y respuesta, la conversación es el modelo escogido para describir el procedimiento hermenéutico en el tratamiento de textos o testimonios del pasado. Las huellas de lo inmemorial nos salen al paso interpelándonos, plantean una interrogación, son ellas mismas la respuesta a otra interrogación. Hay una conversación que se remonta al inicio de los tiempos. La conversación interminable a la que nos referimos es la tradición histórica misma de la que somos partícipes. Nos encontramos en relación con ella de distintos modos. En primer lugar, hemos visto que la tradición histórica proporciona el *común sentido* sobre el cual los compañeros en la conversación pueden asentar sus diferencias. Este consenso tácito es el “elemento natural de los argumentos” según la imagen wittgensteiniana, no tiene por qué ser tematizado ni problematizado. En segundo lugar, Gadamer habla de una *conversación hermenéutica* que, al contrario que el anterior, sí implica un cierto posicionamiento crítico respecto de la tradición. En la conversación hermenéutica, sostendremos, el compañero de la conversación es la tradición histórica en sí. En tercer lugar, profundizaremos en el sentido de entender el nosotros como un *nosotros conversando*. La tradición histórica como diálogo.

⁷³⁹ Cfr. Zúñiga, 1995: 283 y ss.

2. 1. La tradición histórico-lingüística como consenso previo subyacente al diálogo.

La conversación se ha definido como un movimiento que va del previo acuerdo (*Einverständnis*) al entendimiento (*Verständigung*). En este movimiento la tradición proporcionaba el consenso previo al que remite cualquier situación de comunicación, el bagaje común que permitía presentar el objeto de la conversación en términos reconocibles para todas las partes. La participación en la misma tradición permitía realizar la aspiración a encontrar un “lenguaje común”, prerequisite para cualquier diálogo. Gadamer escribe en 1971 que la hermenéutica parte de una “solidaridad” que precede al diálogo⁷⁴⁰. La tradición histórica proporciona los prejuicios en los que están instalados los compañeros de conversación, prejuicios que les permiten entenderse mutuamente mucho antes de hayan decidido ponerse de acuerdo en algo. Ese acuerdo tácito no está problematizado como tal: la tradición tiene una validez sin fundamentación, ella misma es lo que sirve de fundamentación⁷⁴¹. En la conversación, con el texto o con el otro, algunos de estos prejuicios pueden salir a la luz gracias al rendimiento productivo de la distancia. Pero, sostenemos, la totalidad del sentido de la tradición como tal *no* es puesta en juego en la conversación entre dos interlocutores mientras no sea la tradición misma el objeto de la conversación. Partes de la totalidad de sentido pueden ser reajustadas, otras permanecen intocadas.

Por otro lado, el consenso previo sobre el que operamos para conseguir acuerdos experimenta por fuerza modificaciones. Quizás sean leves detalles, matizaciones, refinamientos o quizás conocimientos completamente nuevos los que se incorporan a la tradición. El movimiento de acuerdo a entendimiento es el movimiento del *sentido común* a un nuevo *bien común*, dado que la acotación del tema de conversación puede encontrar en el proceso de su determinación una nueva determinación acorde con las dos partes⁷⁴², una nueva síntesis que puede, a su vez, convertirse en un nuevo punto de partida⁷⁴³. La tradición histórica no permanece estática. Si la tradición es lenguaje⁷⁴⁴,

⁷⁴⁰ En “Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik” (1971, Cfr. GW2: 267).

⁷⁴¹ Cfr. GW1: 285.

⁷⁴² Antonio Gómez llama a esta nueva posición en la que se encuentran los interlocutores sobre la cosa un “desplazamiento relocalizador”, expresión que nos parece muy lograda (Cfr. Gómez, 2000: 26).

⁷⁴³ El resultado de la conversación se mide, según Warnke, no tanto por el acuerdo alcanzado sino por el hecho de que las posiciones originales de los participantes se han desplazado y han podido incorporar una nueva visión de las cosas (Cfr. Warnke, 1987: 104). El encuentro con el otro propicia que pongamos en juego nuestros propios prejuicios; el encuentro con la tradición implica que en la comprensión la tradición alcanza un nuevo estadio.

entonces, por el lenguaje está expuesto a una fuerza generativa y creadora que puede *fluidificarlo* todo⁷⁴⁵. Esa dinámica es, sostendremos, el rendimiento genuino de la conversación por la que la tradición histórica no es el objeto sino el Tú de la conversación.

2.2. El diálogo con la tradición.

Si en el apartado anterior manteníamos que en la conversación con el otro, en principio, partimos de una relación acrítica o no problematizada, *natural*, con la tradición, pasamos ahora a ver cómo cambia esta forma de relación cuando son explícitamente los contenidos de la tradición, el *motivo* de la conversación. La tradición se vuelve objeto de reflexión para las ciencias humanas. El comportamiento reflexivo de la tradición es el distintivo del principio de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) por el cual el intérprete toma conciencia de su situación hermenéutica⁷⁴⁶. El posicionamiento respecto del pasado se asimila a una situación dialógica en tanto que se respeta la alteridad del pasado pero no desde el punto de vista de la objetividad histórica que acota el suceso histórico como mero objeto de investigación. En el diálogo con la tradición la experimentamos análogamente a un Tú. Pero para ver de qué modo la tradición se experimenta como un Tú, hay que distinguir entre experiencias del Tú, para ver cual se corresponde con la experiencia hermenéutica⁷⁴⁷. Gadamer insiste en que la experiencia de la tradición como un Tú se deja concebir como la de los compañeros de conversación, pero se resiste a una identificación total entre estos dos tipos de experiencia. La identificación no puede ser absoluta por el hecho de que la tradición es

⁷⁴⁴ Cfr. Zúñiga, 1995: 272.

⁷⁴⁵ “Sprache ist in Wahrheit das eine Wort, dessen Virtualität uns die Unendlichkeit des Weitersprechens und des Miteinandersprechens und die Freiheit des Sich-Sagens und Sich-Sagenlassens eröffnet. Nicht ihre ausgearbeitete Konventionalität, nicht die Last der Vorschematisierungen, mit denen wir überschüttet werden, ist Sprache, sondern die generative und kreative Kraft, solches Ganze immer wieder zu verflüssigen.” (en “Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?”, GW2: 206) [“El lenguaje es en realidad la única palabra cuya virtualidad nos abre la posibilidad incesante de seguir hablando y conversando y la libertad de decirse y dejarse decir. El lenguaje no es una convención reelaborada ni el lastre de los esquemas previos que nos aplastan, sino la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material.” (VM2: 201)].

⁷⁴⁶ “El diálogo que mantenemos con el pasado nos coloca en una situación frontalmente diferente de la nuestra – situación “extraña”, diríamos – y nos exige consecuentemente una limitación interpretativa.” (PCH: 45).

⁷⁴⁷ Thomas M. Alexander tiene un interesante ensayo que remite la experiencia del Tú a las formas de amor de la tradición griega y cristiana (*eros*, *agape*, *filia*). Alexander ve la ontología de la comunidad de Gadamer en paralelo con el pragmatismo de John Dewey. Véase Alexander (1997) y la respuesta de Gadamer (1997k).

juez y parte en la conversación. Mejor dicho: subyace a la conversación con ella porque ya estamos *en* ella.

Die hermeneutische Erfahrung hat es mit der *Überlieferung* zu tun. Sie ist es, die zur Erfahrung kommen soll. Überlieferung ist aber nicht einfach ein Geschehen, das man durch Erfahrung erkennt und beherrschen lernt, sondern sie ist Sprache, d. h. sie spricht von sich aus wie ein Du. Ein Du ist nicht Gegenstand, sondern verhält sich zu einem. Das ist nicht so mißzuverstehen, als würde in der Überlieferung das, was da zur Erfahrung kommt, als die Meinung eines anderen, der ein Du ist, verstanden. Wir halten vielmehr fest, daß Verstehen von Überlieferung den überlieferten Text nicht als die Lebenäußerung eines Du versteht, sondern als einen Sinngehalt, der von aller Bindung an die Meinenden, an Ich und Du, abgelöst ist. Gleichwohl muß das Verhalten zum Du und der Sinn von Erfahrung, der dort statthat, der Analyse der hermeneutischen Erfahrung dienen können. Denn ein echter Kommunikationspartner, mit dem wir ebenso zusammengehören wie das Ich mit dem Du, ist auch die Überlieferung. (GW1: 363-364)

[La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto sino que se comporta respecto a objetos. Pero esto no debe malinterpretarse como si en la tradición lo que en ella accede a la experiencia se comprendiese como la opinión de otro que es a su vez un tú. Por el contrario, estamos convencidos de que la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú. Al mismo tiempo el comportamiento respecto al tú y el sentido de la experiencia que en él tiene lugar deben poder servir al análisis de la experiencia hermenéutica; pues también la tradición es un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú. (VM1: 434)]

¿Cuál es el modo de experiencia del Tú en el que está pensando Gadamer para el diálogo con la tradición? La primera aclaración es que la experiencia del Tú va mucho más allá de la experiencia del objeto. El tú no es un objeto sino que él mismo está comportándose respecto a objetos. El trato con el Tú es el trato con una *persona*, lo que convierte a esta relación un fenómeno moral. La relación con el Tú no es por esto, sólo y en primer término, moral. De hecho, hay formas no morales, amorales e inmorales de relacionarse con un Tú. La experiencia de apertura al otro tiene su correspondencia en el dejarse hablar por la tradición que propicia la conciencia histórico-efectual que se realiza no primariamente en el autocercioramiento metódico, sino en la *Erfahrungsbereitschaft* (la predisposición y apertura a la experiencia)⁷⁴⁸. Ése es el rasgo

⁷⁴⁸ Cfr. Zúñiga, 1995: 170 y ss; De Santiago, 1987, 84 y ss. La experiencia de la tradición como un Tú se avanza ya en “Das Problem der Geschichte in der neuen deutschen Philosophie” (1943, en GW2).

predominante del tipo de reflexividad contenido en el principio hermenéutico de la conciencia histórico-efectual.

Hay una experiencia del Tú que consiste en la observación de la conducta a partir de la cual establecemos regularidades, previsiones y cálculos. Gadamer llama a este tipo de experiencia “conocimiento de gentes” (*Menschenkenntnis*) y en ella el Tú es tomado como objeto empírico de investigación. En esta relación con el Tú, usando los términos del imperativo categórico kantiano, nos servimos del otro principalmente como un medio y no como un fin en sí. La experiencia del Tú desde el conocimiento de gentes tiene su correlato en la fe ingenua del método y en su pretensión de objetividad. La contemplación de la tradición como un objeto que responde a ciertas leyes generales es el calco de la metodología de la ciencia natural con el que operaban las ciencias sociales del siglo XVIII. La ciencia social sigue alimentándose de la ilusión de la objetividad histórica, neutralidad y desafección pero no está en condiciones lo que va en detrimento del conocimiento histórico pues éste sigue aferrado a falsos presupuestos.

El siguiente tipo de forma de relación con el Tú supone tomar al otro como persona, pero sin salir de la autorreferencialidad. La relación que Gadamer tiene en mente es la lucha por el reconocimiento de las propias pretensiones frente a las del otro. Esta tensión por el reconocimiento es un componente ineludible de las relaciones humanas. En este modo de relación anticipamos las pretensiones del otro para contrarrestarlas con nuestra pretensión. Se pretende conocer las pretensiones del otro incluso mejor de las que las conoce él mismo. Pero esta aprehensión del otro, en el fondo, viene guiada por las propias pretensiones y es oscurecida por éstas. Lo que pueda venir del otro me interesa solo en la medida en que pueda sumar o restar a mi pretensión. La tensión entre pretensiones puede escalar y derivar en una relación de dominio de uno sobre el otro. Gadamer denuncia en este tipo de relación la instrumentalización latente que conlleva el ver al otro como alguien manipulable. Su correlato al nivel del conocimiento histórico está en la *conciencia histórica*. La conciencia histórica sabe de la alteridad entre épocas y de su carácter único. Pero el reconocimiento se realiza desde el querer estar elevado por el propio condicionamiento, lo cual conduce inevitablemente a la aporía.

La tercera y más elevada experiencia hermenéutica consiste en la apertura de la *conciencia histórico-efectual*. En la experiencia del Tú también hay un modo de relación que consiste en la apertura a lo que el otro tenga que decirnos. Esta apertura requiere en el querer dejarse hablar por algo o por alguien. Sin esta apertura no hay ningún vínculo humano verdadero⁷⁴⁹. La apertura se corresponde con la experiencia de la tradición como un Tú en tanto que escucha y deja valer la pretensión de la tradición.

2. 3. La tradición como diálogo.

Una tradición es una magnitud viva. Tomando otra vez la metáfora del horizonte, podríamos decir que es un horizonte en movimiento que desplaza antiguos acontecimientos históricos y se desplaza hacia acontecimientos que están por venir. Así formulado podría darse a entender que la tradición es una entidad suprasubjetiva, una superentidad que como un organismo crece y se desarrolla dentro de un marco establecido por su propia naturaleza. Más bien ella entera es un marco compacto, sólido, abarcante. Sin embargo esta no es la concepción de la tradición que tiene Gadamer por lo que cree que la crítica que le hace Manfred Frank de que la hermenéutica acaba haciendo de la tradición un “supersujeto” (*Übersubjekt*) no es del todo justa. La tradición se constituye como una suma de voces que viene del arte, la historia, la arquitectura o la naturaleza⁷⁵⁰. La categoría de la conversación entra otra vez en escena: la tradición misma es para Gadamer una “pluralidad de voces”⁷⁵¹.

⁷⁴⁹ Cfr. GW1: 367.

⁷⁵⁰ “Destruktion und Dekonstruktion” (1985, GW2: 370)

⁷⁵¹ “So gilt unser Interesse wohl der Sache, aber die Sache gewinnt ihr Leben nur durch den Aspekt, in dem sie uns gezeigt wird. Wir nehmen hin, daß es verschiedene Aspekte sind, in denen sich die Sache zu verschiedenen Zeiten oder von verschiedenem Standort aus historisch darstellt. Wir nehmen hin, daß diese Aspekte sind nicht einfach in der Kontinuität fortschreitender Forschung aufheben, sondern wie einander ausschließende Bedingungen sind, die jede für sich bestehen und sie sich nur in uns vereinigen. Was unser geschichtliches Bewußtsein erfüllt, ist immer eine Vielzahl von Stimmen, in denen die Vergangenheit widerklingt. Nur in der Vielfahheit solcher Stimmen ist sie da. Das macht das Wesen der Überlieferung aus, an der wir teilhaben und teilgewinnen wollen.” (GW1: 289) [“Es verdad que nuestro interés se orienta hacia la cosa, pero ésta sólo adquiere vida a través del aspecto bajo el cual nos es mostrada. Admitimos que en diferentes momentos o desde puntos de vista diferentes la cosa se representa históricamente bajo aspectos también distintos. Aceptamos también que estos aspectos no son meramente superados en el curso continuado de la investigación progresiva, sino que son como condiciones que se excluyen entre sí y que existen cada una por su lado, pero que sólo en nosotros llegan a convergir. Lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado. Este sólo aparece en la multiplicidad de dichas voces: tal es la esencia de la tradición de la que participamos y queremos participar.” (VM1: 352-353)].

Sobre todo hay dos tradiciones que se piensan aquí como diálogo: la tradición filosófica y Occidente mismo en tanto que tradición, aunque también se puede tomar la primera como una muestra a pequeña escala de la segunda. Pensar la filosofía y Occidente como diálogo tiene una serie de importantes consecuencias para su modo ser y suscita un conjunto de problemas que enunciaremos brevemente.

Entender la tradición filosófica como diálogo es defender una determinada concepción de la filosofía. La primera cuestión atañe al modo de conocimiento filosófico, pues esta concepción de la filosofía sostiene que el saber es dialéctico y que la dialéctica es la forma privilegiada de acceso al conocimiento. El referente para Gadamer es la descripción de Platón de la filosofía como un diálogo del alma consigo misma⁷⁵². La filosofía no es sólo el pensar sobre la primera causa y los primeros principios, como se seguiría del modelo dominante y monológico de la *episteme* aristotélica, sino que se constituye por la réplica y contrarréplica. La segunda cuestión afecta a la historia de la filosofía: esa historia no es la historia de los problemas filosóficos en sentido estricto ni tampoco historia conceptual. El pensamiento occidental empieza con una pregunta y su historia es la serie de tentativas de darle respuesta⁷⁵³. La metafísica, dice Gadamer, no es otra cosa que una conversación que se alarga en el tiempo:

Die Sprache der Metaphysik ist und bleibt der Dialog, auch wenn dieser Dialog über die Distanz von Jahrhunderten und Jahrtausenden geführt wird. Die Texte der

⁷⁵² Esta convicción se encuentra ya en el escrito de habilitación de Gadamer *Platos dialektische Ethik* de 1931: “Die platonische Philosophie ist Dialektik nicht nur, weil sie im Begreifen sich unterwegs zum Begriff hält, sondern weil sie als so begreifende den Menschen selbst als ein solches Unterwegs und Zwischen weiß. Das gerade ist das Sokratische an dieser Dialektik, daß sie selbst das vollzieht, als was sie die menschliche Existenz zu sehen meint. Die Philosophie hat von da ihren Namen: Sie ist nicht σοφία, wissendes Verfügen über etwas, sondern Streben nach ihr. Als solche ist die höchste Möglichkeit des Menschen. Und wenn Sokrates Philosoph ist und Plato in ihm, so ist platonische Philosophie nicht begreifendes Verwahren dieser höchsten Möglichkeit, sondern Vollzug dieser Möglichkeit selbst. Das bedeutet aber, daß Menschsein ein Nichtverfügen über sich selbst einschließt und Philosophie als menschliche Möglichkeit sich in dieser dialektischen Fraglichkeit, in der sich als menschliche weiß, auch dialektisch vollzieht.” (GW5: 6-7) [“La filosofía platónica es dialéctica no sólo porque en el concebir se mantiene de camino al concepto, sino porque sabe que el hombre conceptualizando es el mismo un estar “en camino” y un estar “en medio de”. Eso es justo lo socrático en esta dialéctica que por ella misma realiza lo que ve en la existencia humana. La filosofía obtiene por ello su nombre: no es *sofia*, un disponer a sabiendas de algo, sino el aspirar a ese algo. Como tal es la posibilidad más alta del hombre. Y si Sócrates es filósofo, y Platón en él, entonces la filosofía platónica no es la custodia de esa alta posibilidad, sino la realización de esa posibilidad misma. Eso significa pero, que el ser hombre no es un disponer sobre sí mismo y que la filosofía como posibilidad humana en esa cuestionabilidad dialéctica se sabe humana y se realiza dialécticamente.”].

⁷⁵³ Cfr. Hammermeister, 1999: 104-105.

Philosophie sind aus diesem Grund nicht eigentliche Texte oder Werke, sondern Beiträge zu einem durch die Zeiten gehenden Gespräch. (GW2: 13)

[El lenguaje de la metafísica es y será el diálogo, aunque este diálogo dure siglos y milenios. Por esta razón los textos de la filosofía no son propiamente textos u obras, sino aportaciones a una conversación a través de los tiempos. (VM2: 20)]

Y ésa conversación, como ocurre en los diálogos platónicos, no llega a una conclusión. El diálogo filosófico es de ayer y continuará mañana y pasado mañana⁷⁵⁴, sorprendiéndonos con nuevos giros.

En el subcapítulo anterior ya hemos llamado la atención la importancia del pensamiento griego en la concepción del lenguaje de Gadamer en dos herencias de raigambre socrático-platónica: la dialéctica y la mayéutica. El diálogo platónico representa un modo excelso de hacer filosofía. Aquí vemos necesario ampliarlo en relación a la construcción del lenguaje filosófico y sus conceptos: estos no nacen de un punto cero, como pretende el pensamiento moderno, sino que son subsidiarios de las formas de comunicación comunes, de la conversación que transcurre en los quehaceres cotidianos⁷⁵⁵. En el lenguaje ordinario tiene la filosofía su piedra de toque⁷⁵⁶. Para Gadamer en nuestra lengua todavía se escuchan los ecos de la lengua griega que comenzó hace siglos a caminar en Europa⁷⁵⁷. La tradición filosófica como diálogo impide pensar a Gadamer como un “filósofo de punto cero”, pero también como un

⁷⁵⁴ En “Existentialismus und Existenzphilosophie” (1981), habla de los participantes en la conversación filosófica (en este caso Jaspers y Heidegger), que no sólo es de ayer. “Es wird auch morgen und übermorgen weitergehen.” (GW3: 185) [“Continuará también mañana y pasado mañana”]. En “Vom Anfang des Denkens” (1986), vuelve al *logos* griego como algo común que no tiene ni principio ni final, como el “comienzo que nunca comenzó, sino que es y siempre ha sido” y que hace superflua la pregunta por el inicio o el final de la filosofía (Cfr. GW3: 393). Y en “Europa und die Oikoumene” (1993): “So mag es sein, daß wir in einer Welt leben, in der die Anpassung, Regelung und übermäßige Schätzung aller Anpassungsfähigkeit vorherrscht, und doch werden wir uns immer wieder diesem Anpassungsdruck gegenüber zu wehren suchen. Darin liegt dann auch stets die Möglichkeit, sich miteinander zu verständigen. So sollten wir vielleicht nicht von einem Ende der Philosophie sprechen, solange es kein Ende des Fragens gibt. Allerdings, wenn einmal das Fragen aufhört, wird auch das Denken aufgehört haben.” (GW10: 284) [“Así, es posible que vivamos en un mundo en el que predomina el adaptarse, la reglamentación y la valoración excesiva de toda capacidad de adaptación. Sin embargo, siempre intentaremos defendernos de esta excesiva presión para que nos adaptemos. Es en esto donde también se encuentra siempre la posibilidad de que nos comuniquemos los unos con los otros. En consecuencia, quizás no deberíamos hablar de un fin de la filosofía hasta que no se produzca un fin del preguntar. Aunque es cierto que si un día se acaba el preguntar, se habrá acabado también el pensamiento.” (GH: 238)].

⁷⁵⁵ Cfr. Hammermeister, 1999: 100.

⁷⁵⁶ “Im wirklichen Sprechen oder im Gespräch, sonst nirgends, hat Philosophie ihren wahren, ihren nur ihr eigenen Prüfstein.” (GW2: 91) [“La filosofía tiene en el habla real o en el diálogo, y en ningún otro lugar, su verdadera y propia piedra de toque.” (VM2: 93)].

⁷⁵⁷ “Mit der Sprache denken” (1990, GW10: 352).

“filósofo del fin de la filosofía” o un “filósofo del punto final”⁷⁵⁸. La conversación filosófica pervive a razón de su íntimo movimiento, de su carencia fundamental. El gran drama de la filosofía es una insalvable “indigencia lingüística”⁷⁵⁹. El reto que la filosofía continuamente debe proponerse es formular conceptos que contengan el sentido original del diálogo vivo.

Lo precedente quizás pueda suministrarnos una nueva clave para descifrar la misteriosa aserción de Gadamer a propósito de la rima de Hölderlin: “Wir suchen von dem Gespräch aus, das wir sind, dem Dunkel der Sprache nahezukommen.” (GW1: 383) [“Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje.” (VM1: 457)]. Esta clave podría rezar así: intentaremos arrojar luz al problema del lenguaje a partir de las trazas que el lenguaje ha dejado en la larga conversación que es el pensamiento occidental. Y eso es lo que hace Gadamer, dando sucesivamente la palabra al pensar el y por el lenguaje: a Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, Herder, Humboldt, Heidegger y todas las voces que puedan sumarse a esta conversación. Para Jean Grondin, entender la tradición como diálogo es uno de los temas que separa a Gadamer de su maestro Heidegger, en cuanto a la lectura de la poesía de Hölderlin. Para Heidegger, esta conversación original es la conversación que se da entre los mortales y los dioses, por lo que el lenguaje verdadero consiste en “dar nombres a los dioses y el hacerse palabra del mundo”⁷⁶⁰. Para Gadamer, en cambio, se trataría según Grondin de una conversación entre mortales sobre cuestiones mortales⁷⁶¹: “We are also a dialogue in the sense that we live in a community in which

⁷⁵⁸ De esta opinión es Brice Wachterhauser (Cfr. Wachterhauser, 2002: 56). Véase también Dostal (2002c).

⁷⁵⁹ “Und dies scheint mir nun wirklich das große atemberaubende Drama der Philosophie, daß sie die ständige Bemühung von Sprachfindung, um es pathetischer zu sagen: ein beständiges Erleiden von Sprachnot ist.” (GW2: 83) [“Y creo que éste es el drama pavoroso de la filosofía: que ésta sea el esfuerzo constante de búsqueda lingüística o, para decirlo más patéticamente, un constante padecer de penuria lingüística.” (VM2: 87)].

⁷⁶⁰ Cfr. Grondin, 1997: 165. Grondin cita como fuente la *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung* de Heidegger. Véase también Dostal (2002c).

⁷⁶¹ Gadamer relata una anécdota personal en cuanto a la destreza de su maestro Heidegger en la conversación, que viene a ilustrar la distancia que los separa: “»Sprache ist also Gespräch, sagen Sie«. Ich sagte: »Ja.« - Wir sind nicht sehr weit gekommen mit unserem Gespräch. Wir haben nie miteinander erfolgreiche Gespräche geführt. Heidegger hatte eine so suggestive Art, seine Frage zu verfolgen und seine Fragerichtung festzuhalten, daß ich für meine mitgehenden Gedanken nicht die rechte Anknüpfung finden konnte. Heidegger war gewiß ein meisterhafter Zuhörer, aber im Austausch und im Gespräch mit mir kein solcher Meister. Mich hat er am meisten angeregt, wenn er zu seiner Sache eine ganz kurze Bemerkung machte oder Frage stellte.” (GW10: 274) [“«El lenguaje es entonces conversación, dice usted». «Sí», respondí. No llegamos muy lejos. Heidegger y yo nunca conseguimos mantener una conversación lograda. Heidegger tenía una manera tan sugestiva de ir tras su pregunta y de mantener el rumbo de su planteamiento, que yo no podía encontrar el lugar en que mi pensamiento, que seguía sus

we are exposed to a plurality of opinions. This plurality of views also lives within us, it constitutes us, it accounts for our all too human stammering and hesitations” (Grondin, 1997: 166) [“Somos un diálogo también en el sentido de que vivimos en una comunidad en la que estamos expuestos a una pluralidad de opiniones. Esta pluralidad de puntos de vista también vive *en* nosotros, nos constituye, da cuenta de nuestro *demasiado humano* balbucear y dudar”].

La filosofía como juego de réplicas y contrarréplicas a un reto lanzado al inicio de su andadura es una bella imagen que Gadamer contrapone al frío monólogo de la ciencia moderna⁷⁶². Una imagen que recupera para nosotros la vitalidad y el movimiento del pensar, pero no como una secuencia de representaciones estáticas en sí, sino como un jugar con algo que se mueve entre dos hablantes, incluso cuando el alma dialoga consigo misma. Quien extrae frutos de esta imagen es, entre otros, Richard Rorty, quien recurre al paradigma de la conversación como opuesto al rey-filósofo platónico en su traducción contemporánea: el supervisor cultural. Al hermeneuta le conviene más otra figura que Rorty llama el “intermediario socrático”. La forma de proceder de este intermediario, tal y como Rorty la define en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, es la siguiente:

La hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación. No es la esperanza en el descubrimiento de un terreno común existente con anterioridad, sino *simplemente* la esperanza de llegar a un acuerdo, o, cuando menos, a un desacuerdo interesante y fructífero. (Rorty, 2001: 289)⁷⁶³

La filosofía abarca una conversación que se da transversalmente entre pueblos pero que nace a orillas del Mediterráneo, en Mileto. La pregunta planteada por este hecho es si existe una relación entre la conversación del pensamiento occidental y la

palabras, pudiese incidir. Heidegger era sin duda un maestro del escuchar, pero en el intercambio y en la conversación que mantenía conmigo no se demostraba como tal.” (GH: 227)].

⁷⁶² En “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt” (1990, Cfr. GW8: 346). También en “Grenzen der Sprache”, sostiene que el monólogo de la ciencia toma como modelo el sistema de Euclides (Cfr. GW8: 358)

⁷⁶³ Rorty alude a la concepción de conversación de Oakeshott en “The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind”. Bernstein se detiene en este gesto la sustitución del antiguo concepto de filosofía como investigación por un modelo de conversación. La filosofía, como la poesía es tomada como una de muchas voces en una conversación de la humanidad. Una conversación puede ser civilizada, iluminadora, inteligente, reveladora y excitante. La verdad es importante para la conversación pero lo que no es exclusivamente la conversación es una empresa de búsqueda de fundamentos, liberándonos del a imagen del espejo que, como diría Wittgenstein, nos mantiene cautivos (Cfr. Bernstein, 1985a: 75-76).

occidentalidad del pensamiento. ¿Es la tradición filosófica privativa algo que se da sólo en Occidente? ¿Es, como dice Rorty, el interés moral del filósofo el mantener “la conversación de Occidente”⁷⁶⁴? ¿Son también las otras tradiciones históricas que habitan nuestro planeta, conversaciones que se extienden en el tiempo? ¿Pueden reconocerse estas tradiciones también en esta imagen? “Tradición” y “diálogo” serán dos de los términos clave en la recepción de Gadamer en el seno de la filosofía práctica. Es hora de ver la relación que guarda la hermenéutica filosófica con la praxis para finalmente poder medir su alcance para la cuestión del pluralismo.

3. Hermenéutica y praxis.

La hermenéutica filosófica tiene una fuerte vinculación con la praxis. En su partida de nacimiento consta que la hermenéutica como *Kunstlehre* nace en la praxis de interpretación como conjunto de reglas aplicadas, por lo tanto, como procedimiento práctico. Más tarde se erigirá como teoría de la interpretación hasta llegar a Gadamer quien atorga a su filosofía el grado de hermenéutica filosófica. La pregunta que se plantea es: si la hermenéutica nace de la praxis y se hace filosofía, ¿existe algo así como una “hermenéutica aplicada”? Los temas que atenderemos son diversos pero en realidad podrían agruparse en dos grandes bloques: la significación de la herencia griega para Gadamer y la hermenéutica como filosofía práctica. Si MacIntyre en *After Virtue* plantea la disyuntiva “¿Aristóteles o Nietzsche?”⁷⁶⁵, nos parece que la disyuntiva para Gadamer está entre Aristóteles o Kant. Nuestra hipótesis es que la disyuntiva no está del todo resuelta. Otra cuestión sería si ha de resolverse o una integración de ambos puede proporcionar salidas coyunturales a los retos que la realidad social impone. La disyuntiva se plantea en términos de una tensión entre un saber ético de la prudencia y una filosofía moral universal orientada hacia el reino de los fines, entre la situación de la deliberación o la lógica de la aplicación del imperativo, entre el *logos* practicado en el *ethos* y la *Vernunft* elevada sobre la comunidad y la historia.

Nos parece apropiado hacer una breve indicación aquí sobre nuestro modo de proceder volviendo los ojos a la cuestión del tratamiento del pluralismo en el capítulo

⁷⁶⁴ Cfr. Rorty, 2001: 355.

⁷⁶⁵ Cfr. MacIntyre, 2001: 141 y ss.

de cuestiones preliminares. Nuestra reconstrucción seguía un esquema más bien “clásico” basado en dicotomías tan asentadas en nuestra tradición de pensamiento como teoría-praxis, hechos-valores, reflexión-acción. Sólo en un momento posterior estas dicotomías pueden empezar a desdibujarse justamente por el rendimiento productivo que han tenido las corrientes filosóficas contemporáneas esforzadas en mayor o menor medida en desmontar, desenmascarar, explosionar o poner entre paréntesis los antiguos y mancillados residuos de la metafísica tradicional. Para un número no poco importante de filósofos contemporáneos tales conceptualizaciones han devenido obsoletas, cáscaras de categorías vacías, crostas solidificadas o corsés que apresan el fluir del mundo de la vida, ajeno a los artefactos y bagatelas filosóficos. Un mundo de la vida que requeriría un impulso renovado hacia las cosas mismas como se proclamaba con entusiasmo fenomenológico a principios del siglo XX. Se reclama un pensar más versátil y creativo que les siga el paso. En cierta medida no podemos desatender ése llamamiento, sin embargo algunas divisiones categoriales nos han dado un acceso al problema del pluralismo y sólo después de haber pasado por ellas podremos ponerlas en suspenso bajo una perspectiva crítica. Algunas de estas tensiones conceptuales se verán reflejadas con razón de la hermenéutica filosófica a la praxis. Esa vinculación debe desglosarse, a nuestro juicio en los siguientes niveles: (1) la integración en la hermenéutica de la filosofía práctica aristotélica; (2) el correctivo hermenéutico a una “Ilustración completa”; (3) la autopercepción de la hermenéutica como realizando una tarea ética fundamental; (4) la posibilidad de una ética de cuño hermenéutico. Los dos últimos puntos cabrían en el radio de acción de una “hermenéutica aplicada” a los desafíos del mundo contemporáneo, por lo que su discusión se circunscribirá al conjunto específico de problemas que sea el caso.

Cabe recordar que Gadamer nunca escribió un tratado sistemático de filosofía práctica y que lo que aquí se ofrece es una síntesis de las muchas inquietudes prácticas de un autor. Intentaremos hacer valer en la medida de lo posible su pretensión que ocasionalmente se formula como una advertencia sobre la posición del filósofo en un mundo complejo, pues a él no le compete el alzarse en el guardián del saber o de las buenas costumbres:

Indessen, mir scheint, daß die Einseitigkeit des hermeneutischen Universalismus die Wahrheit des Korrektivs für sich hat. Sie klärt den modernen Blickpunkt des Machens,

des Erzeugens, der Konstruktion über notwendige Voraussetzungen auf, unter denen er selber steht. Das begrenzt im besonderen die Stellung des Philosophen in der modernen Welt. Mag er immer die radikalen Konsequenzen aus allem zu ziehen berufen sein, die Rolle des Propheten, des Warnherrn, des Predigers oder auch nur des Besserwissers steht ihm schlecht. (GW2: 448)

[Y sin embargo creo que la unilateralidad del *universalismo hermenéutico*⁷⁶⁶ tiene en su favor la verdad de un correctivo. Al moderno punto de vista del hacer, del producir, de la construcción, le proporciona alguna luz sobre condiciones necesarias bajo las que él mismo se encuentra. Esto limita en particular la posición del filósofo en el mundo moderno. Por mucho que se sienta llamado a ser el que extraiga las consecuencias más radicales de todo: el papel del profeta, de amonestador, de predicador o simplemente de sabelotodo no le va. (VM1: 21)]

3.1. Saber práctico.

“Praktisches Wissen” es un texto breve que Gadamer escribió en 1930 para un volumen conmemorativo en honor a Paul Friedländer en su cincuenta cumpleaños⁷⁶⁷, pero que no salió publicado hasta 1986. Ya se ha hecho referencia en el capítulo anterior a la función que cumple el concepto de *phrónesis* aristotélico para dar cuenta del momento de aplicación de la hermenéutica filosófica⁷⁶⁸. Ahora cabe preguntarse: ¿es también Aristóteles el modelo de saber ético por excelencia para Gadamer?

En “Praktisches Wissen” el principal propósito del autor es el de devolver el sentido original al tipo de saber que posee el *phronimós*. Ése sentido original permanece oculto bajo los tintes cristianos que han adquirido los conceptos morales de herencia griega⁷⁶⁹. La tarea que Gadamer realiza es doble: por una parte, hay que deshacerse de algunas imágenes erróneas en la recepción de estos conceptos; por otra, se ha de reconstruir el contexto de formación del concepto desde la dialéctica socrática pasando por la dialéctica platónica hasta el lugar que ocupa la *phrónesis* en el horizonte teórico de Aristóteles. Los estudios clásicos suelen identificar la ética griega con el intelectualismo clásico y para ganar su suelo original hay que *desmontar* ese modo de comprensión. Platón y Aristóteles tratan de superar la paradójica fórmula socrática por

⁷⁶⁶ Traducción corregida.

⁷⁶⁷ Por aquel entonces Gadamer todavía se encontraba bajo el influjo de Heidegger y su interpretación fenomenológica de Aristóteles de los años veinte en Friburgo (Cfr. Volpi, 2005: 268 y ss).

⁷⁶⁸ Véanse Bernstein (1983: 144 y ss), Bernstein (1985b) y De Santiago (1987: 187 y ss).

⁷⁶⁹ Cfr. GW5: 230.

la cual la virtud es saber⁷⁷⁰. Gadamer realiza un concienzudo examen de los conceptos griegos que pone de manifiesto que el saber práctico gana su especificidad sólo cuando se ha constituido la idea de una filosofía teórica como ciencia independiente de lo general. Es entonces cuando el saber práctico debe definirse en relación con la ciencia y con el saber técnico, pero sobre todo con éste último, ya que se trata asimismo de una reflexión práctica.

El trabajo filológico-filosófico de Gadamer sentará las bases de una elaborada distinción entre *phrónesis* y *techné* que se incluirá como una de las piezas vertebradoras de *Wahrheit und Methode*⁷⁷¹. Nos interesa destacar en particular algunos de los rasgos del “saber práctico” en este escrito temprano. Tanto el saber práctico como el saber técnico tienen que ver con posibilidades y medios para un fin, pero mientras el saber técnico dispone los medios para la producción el saber práctico es un saber para sí (*Für-Sich-Wissen*). El saber práctico consiste en la capacidad para discernir lo bueno en cada caso y dicha capacidad crece con y por la experiencia vital. Una técnica se puede aprender y se puede enseñar, su dominio puede alcanzar cotas excelsas de maestría (*sofia!*)⁷⁷², pero también se puede olvidar. El existir, en cambio, no se puede olvidar. Uno puede emprender una técnica y dejarla cuando el proceso ha terminado. Pero uno está siempre en el ámbito en el que se requiere *phrónesis*. El saber lo bueno para sí mismo descansa en una predisposición (*hexis*) constante. Mientras que en la *techné* apenas existe tensión entre su saber y su ejercicio práctico, el saber práctico es *eminente* *histórico* ya que debe determinar la significación práctica del cada caso. El saber práctico se orienta por un *telos*, pero la significación moral de una situación no puede anticiparse a la situación como si se tratara de una aplicación de normas preestablecidas. Eso sería una ética positiva normativa como ciencia y, su aplicación,

⁷⁷⁰ No poseemos un conocimiento erudito como el de Gadamer sobre la filosofía griega pero nos parece que está defendiendo que, en contra de la tendencia dominante en los estudios clásicos, Aristóteles no está en oposición a Platón, sino que se sitúa en continuidad con éste y desarrolla algunas convicciones que ya estaban tanto en Sócrates como en Platón. Una lectura posterior de un breve artículo retrospectivo de Gadamer con el título “Platos dialektische Ethik - beim Wort genommen” (1989) confirma para mí esta interpretación, puesto que Gadamer sostiene que Aristóteles y Platón siguen tratando de dar respuesta a la pregunta socrática sobre el bien, tema que él desarrollaría en “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles” (1978, ambos en GW7), continuación de su escrito de habilitación *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum ‘Philebos’*.

⁷⁷¹ Cfr. GW1: 317 y ss.

⁷⁷² GW5: 241. Con esa exclamación se indica en el texto de Gadamer.

mera destreza acumulada. A lo que Gadamer replica: “Eso no son ni Platón ni Aristóteles.”⁷⁷³

Por Aristóteles, prosigue Gadamer, conocemos los límites de la “Logisierung des Ethos” (la “logoización del ethos”⁷⁷⁴) de la pregunta socrática. Desde la aparición de la conciencia moral cristiano-moderna podría imputarse a los griegos una ceguera respecto a cuestiones tan cruciales para la ética como la libertad, la responsabilidad, etc. Pero la ceguera sería nuestra. Es la indisoluble realidad del “espíritu ético común” (*sittlichen Gemeingestes*) lo que subyace a la autoconciencia griega, ajena a una conciencia de la irrealidad del deber o de la realidad de la inmoralidad. El griego no lleva una carga infinita a sus espaldas, sino que vive en la tranquilizadora certeza de lo que se entiende por su formación humana. Lo bello y su realización concreta es lo que se impone como tarea⁷⁷⁵.

Con este sucinto resumen, quizás se adivine la naturaleza de la tarea hermenéutica de Gadamer con sus compañeros de conversación durante más largo tiempo: los clásicos griegos. Es un quehacer preocupado por la fidelidad de los conceptos a su sentido original, a su contexto de formación y por evitar los anacronismos que suponen saltarse la distancia temporal con la pretensión de recuperar la musicalidad griega. Lo que se mantiene en los treinta años entre sus primeros estudios de filología y su gran obra es la insistencia sobre una de las contribuciones fundamentales de Aristóteles para la ética y la filosofía práctica: la distinción entre ámbitos diferenciados en su objeto y su forma de proceder del saber humano, la *techné*, la *episteme* y la *phrónesis*. A esa distinción recurre una y otra vez, como apreciamos en este fragmento de *El problema de la conciencia histórica*:

Llamamos saber ético a este que engloba de una forma tan original nuestro conocimiento de los fines y de los medios y se opone precisamente desde este punto de vista a un saber puramente técnico. Por ello no tiene ya ningún sentido distinguir entre saber y experiencia, siendo ya el mismo saber ético una especie de experiencia, y quizá todas las otras experiencias no constituyen más que formas derivadas, no originarias, por relación a ella. (PCH: 93)

⁷⁷³ Cfr. GW5: 246.

⁷⁷⁴ No hemos encontrado ninguna traducción mejor para “Logisierung”.

⁷⁷⁵ Cfr. GW5: 248.

Esta distinción seguirá siendo reelaborada hasta ser recogida en su obra capital. Hay que mencionar aquí el texto "Hermeneutik als praktische Philosophie" que se incluye en la compilación de Manfred Riedel de *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1972-1974). La publicación de compilaciones temáticas ha devenido durante el siglo XX una forma habitual de divulgación de trabajos filosóficos de varios autores en torno a un tema o con ocasión del cumpleaños de pensadores renombrados. En Alemania es una costumbre extendida el publicar *Festschriften*: volúmenes conmemorativos en honor del aniversario de un autor o en fechas señaladas por su importancia histórica. El volumen de Manfred Riedel tiene además una especial significación en la medida que reúne a muchas voces influyentes del momento. Su aparición coincide con un "revival" de Aristóteles en el ámbito académico alemán. El neoaristotelismo alemán, según Franco Volpi, podría resumirse en tres tesis programáticas: la autonomía de la praxis respecto de la teoría; la distinción de acción y producción y saber práctico y saber técnico respectivamente; la recuperación de la *phrónesis* o saber prudencial como un saber orientador capaz de guiar la acción humana contrapuesto al ideal moderno descriptivo y neutral de racionalidad⁷⁷⁶. La rehabilitación de la *phrónesis* requiere sin embargo la rehabilitación de un *éthos*, esto es, un contexto concreto de actuación, una forma de vida que propicie el ejercicio de la virtud práctica⁷⁷⁷. La *phrónesis* requiere de una comunidad política específica y ése ha sido el blanco privilegiado de los detractores del neoaristotelismo, puesto que su rehabilitación de Aristóteles pierde fuerza por su ahistoricidad, por la imposibilidad de recuperación de su *éthos* original⁷⁷⁸.

La disyuntiva entre Kant y Aristóteles está explícitamente tematizada en algunos de sus ensayos como "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik" (1961) o el posterior "Aristoteles und die imperativistische Ethik" (1989). El primero de estos ensayos arranca con una crítica a la artificiosa distinción entre teoría y praxis, siendo desde los inicios de la Edad Moderna una polarización tal que acaban definiéndose la una por oposición a la otra⁷⁷⁹. Esta radical oposición no se encuentra en el término

⁷⁷⁶ Volpi, 2005: 292 y ss.

⁷⁷⁷ Joachim Ritter y su escuela (Günter Bien, Hermann Lübbe, Reinhart Maurer, Robert Spaemann) habrían intentado conjugar la idea de saber práctico aristotélico con la *Sittlichkeit* hegeliana (Volpi, 2005: 291). Acerca del debate entre liberales kantianos y liberales hegelianos, véase Rorty (1985b) y MacIntyre (1985).

⁷⁷⁸ Véanse Bernstein (1983) y Volpi (2005).

⁷⁷⁹ Véanse también "Lob der Theorie" (1980) y "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft" (1974) y "Theorie, Technik, Praxis" (1972, todos en GW4).

griego *theoria*. En el pensamiento griego existe una distinción bien trabada entre modos de saber (*episteme, phrónesis, techné*) y sus respectivos ámbitos (*theoria, praxis, poiesis*). Pero una mirada no superficial en la herencia griega revela que la *theoria* es la “praxis más elevada”⁷⁸⁰. Tampoco en los griegos se concibe la praxis como aplicación de la teoría ni la ética como una tabla de valores a disposición del agente moral”. Gadamer sólo contempla dos posibilidades de construir una ética filosófica: el formalismo ético kantiano o Aristóteles, aunque ninguna de las dos le parece autosuficiente⁷⁸¹. Después de sopesar las alternativas por separado y luego comparándolas, parece que la balanza se decanta del lado del Estagirita, puesto que él haría más justicia al condicionamiento del ser humano que el conflicto afectos-razón tematizado por Kant⁷⁸².

Gadamer admite ser hijo de la filosofía práctica kantiana en contra de Scheler y Hartmann pero siempre se sintió más próximo a los griegos⁷⁸³. Su simpatía por Aristóteles le ha valido ser a menudo contado entre las filas de los comunitaristas como Alasdair MacIntyre y Charles Taylor⁷⁸⁴. Con ellos muestra importantes coincidencias, aunque son de distinta naturaleza. Con MacIntyre⁷⁸⁵ comparte la admiración por Aristóteles, por su tarea de recepción y refinamiento del lenguaje moral de raigambre homérica, por haber acuñado gran parte de los conceptos éticos y con ello haber fundado la tradición de la filosofía práctica. Con Taylor quizás los parecidos no se hagan tan evidentes. Podría contarse aquí la crítica a determinada filosofía de la identidad y una relación ambivalente con Hegel y su conceptualización de la dialéctica,

⁷⁸⁰ Cfr. GW4: 175.

⁷⁸¹ Cfr. GW4: 177.

⁷⁸² Gadamer también considera una vía intermedia como sería la ética material de los valores de Max Scheler. Pero básicamente, viene a decir que las pretensiones de una ética tal serían tan realizables como la cuadratura del círculo. Véase al respecto también “Wertethik und praktische Philosophie” (1982, en GW4).

⁷⁸³ Véase Gadamer (1997b).

⁷⁸⁴ Para la relación de Gadamer con los comunitaristas, especialmente Taylor, véase Almarza (2004).

⁷⁸⁵ De entre los comunitaristas, MacIntyre es quien más meritoriamente ha realizado una contribución a la actualización de Aristóteles y por ello Gadamer debería sentir espontáneamente más conexión. Pero entre ambos hay una importante divergencia en cuanto al contexto de su formación clásica: mientras MacIntyre trabaja durante más de veinte años dentro del neotomismo, el interés de Gadamer por Aristóteles se remonta a la interpretación fenomenológica de la ética aristotélica hecha por Heidegger (Cfr. MacIntyre, 2002: 157). Gadamer por su parte, escribe una extensa reseña sobre la obra más conocida de MacIntyre *After Virtue*, en “Ethos und Ethik (MacIntyre u. a.)” (1985) donde elogia la recuperación de la tradición aristotélica por parte de MacIntyre pero señala asimismo las diferencias entre la formación de ambos. De entre las críticas a MacIntyre destacamos: la excesiva uniformidad que MacIntyre atribuye a la tradición clásica y medieval, la excesiva simplificación en la exposición del imperativo categórico kantiano y las dudas en cuanto la distinción entre *techné* y *phrónesis* en Aristóteles así como la viabilidad de la aplicación de la categoría de narratividad a la filosofía aristotélica (Cfr. GW3: 350 y ss).

en especial de la dialéctica amo-esclavo y la lucha por el reconocimiento. Taylor, como tuvimos ocasión de ver, transfirió el modelo de la fusión de horizontes para el diálogo intercultural.

Sin embargo, hay que prevenirse de una identificación precipitada entre Gadamer y los comunitaristas. Es determinante que la hermenéutica filosófica gadameriana no pretende ser ni una mediación ni una contribución al debate entre liberales y comunitaristas que arranca con *A Theory of Justice* (1971) de John Rawls y sigue tras *Political Liberalism* (1993). La hermenéutica filosófica se pregunta por aquello que hace posible el comprender y qué tipo de verdad radica en la experiencia del arte, la historia y la filosofía que no puede ser abarcada por el método experimental de las ciencias naturales. Esto no quiere decir que la hermenéutica filosófica no tenga consecuencias ético-políticas, pero hay que repetir que el interés ético-político de la hermenéutica aparece en la obra tardía de Gadamer. En segundo lugar, nos da la impresión de que a menudo quedan se obvian las divergencias en las orientaciones políticas de fondo dentro de los mismos comunitaristas. La conclusión política de MacIntyre difiere de la Taylor, y quizás cabría aquí mencionar a Michael Walzer. Naturalmente hay un frente común dentro del comunitarismo pero la cuestión de si Gadamer se sienta más próximo a MacIntyre no es trivial, ya que esa pregunta tiene que ver con qué clase de comunidad política está en juego. ¿Es la dicotomía *polis* griega vs Estado moderno liberal suficiente para caracterizar y resolver este debate? ¿Es, como sostiene Thomas M. Alexander, la hermenéutica filosófica una “ontología estética de la comunidad humana”?⁷⁸⁶ Si es así, ¿qué tipo de comunidad tendría Gadamer en mente?

Con Bernstein (1983) creemos que en Gadamer no hay el más mínimo atisbo de la nostalgia de MacIntyre por la *polis* griega ni por la añoranza de los neoaristotélicos de la *Sittlichkeit* hegeliana⁷⁸⁷. En los textos de Gadamer sobre los tópicos de la filosofía práctica, el profesor de Heidelberg insiste en la urgencia de construir nuevas solidaridades o de reforzar las solidaridades existentes como vacuna preventiva a los males de nuestro atomizado mundo. Las solidaridades se construyen en círculos concéntricos que van de lo más inmediato y cercano como son la familia, lo local, la relación alumno-maestro o las distintas capas de la sociedad. Si Gadamer se encuentra

⁷⁸⁶ Cfr. Alexander, 1997: 323.

⁷⁸⁷ Véase nota anterior al respecto de los neoaristotélicos alemanes.

en la tesitura de hablar de lo que diferencia, distancia o individualiza también hay en él un movimiento compensatorio hacia lo común y hacia la reconciliación. Gadamer, sobre todo en sus últimos años, piensa en una comunidad que tiende a englobar a la humanidad entera.

Esto no significa necesariamente que las cosas se queden como están. Es deber del filósofo y del ciudadano ocuparse del mundo, además de entenderlo e interpretarlo.

3.2. Comprender el mundo, interpretar el mundo, transformar el mundo⁷⁸⁸. Reflexiones en torno a la 11 Tesis sobre Feuerbach.

El viajero ocasional a la atractiva y bohemia metrópoli en la que Berlín hoy se ha convertido difícilmente resistirá la tentación de entrar en el vestíbulo de la Humboldt-Universität zu Berlin, al que se accede por la amplia avenida Unter den Linden. El edificio histórico de la Universidad alberga el rectorado y otros órganos administrativos, además de las facultades de Filosofía, Historia y una parte de la de Matemáticas. Franqueamos la puerta custodiada por sus fundadores Alexander y Wilhelm von Humboldt. Los Humboldt se alzan en símbolo del lema que tanto enorgullece a la moderna universidad alemana: “Lehren und Forschen”, es decir, la indisoluble unidad entre enseñanza e investigación.

Nos encontrábamos ya tirando de las pesadas puertas del vestíbulo. Frente a las puertas, una escalinata de mármol que se bifurca en el primer nivel. Y la altura de la bifurcación, sobre el mármol rosa de la pared y en letras doradas bien grandes puede leerse: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern.” (Karl Marx) [“Los filósofos hasta ahora sólo han interpretado el mundo de diferentes maneras. Ha llegado el momento de transformarlo”]. La famosa Tesis número 11 sobre Feuerbach de Marx.

⁷⁸⁸ El título de este epígrafe tiene una reminiscencia a un artículo de Gianni Vattimo “Comprender el mundo-transformar el mundo”, véase Vattimo (2003). Nosotros añadimos “interpretar”. Vattimo será una de las recepciones de Gadamer que tendremos en consideración pero bajo este título general pretendemos dar cabida a la amplia discusión sobre el potencial emancipatorio de la hermenéutica filosófica.

Uno podrá sentirse abrumado por ese imperativo y empezará a subir la escalinata sin saber qué dirección tomar. Lo que no se puede saber es que, se decida lo que se decida, se va a topar con una de las dos placas conmemorativas a los hermanos Humboldt. La pared que va de una placa a la otra está copada por las fotografías de los docentes más ilustres de la Universidad en el pasado siglo, quienes alumbraron las teorías más osadas de la historia de la ciencia reciente. Entre ellos: Gustav Hertz, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger, Robert Koch, Max Planck, Theodor Mommsen y Albert Einstein. Es una especie de “Galería de los Nobel”. Quien conozca el camino desde aquí llegará a una escondida cristalería de la época en que la Humboldt-Universität quedó en el bando Este. Si se prefiere subir al segundo piso, se paseará bordeando los despachos de los Profesores de Filosofía, alineados a un solo lado del pasillo, donde las puertas de las distintas Lehrstühle se encuentran intercaladas con los retratos de filósofos que han enseñado en estas aulas: Arthur Schopenhauer, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, August Boekh, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, etc. De Hegel todavía se conserva en el aula 3103 su escritorio, que preside todos los Colloquien (seminarios de doctorandos). Repartidos en a penas dos pisos del edificio histórico de la Humboldt-Universität se solapan distintas capas de historia de los tres últimos siglos. Distintos testimonios representando las más variadas concepciones de la filosofía que van desde el suelo de la realidad hasta el espíritu, desde el vestíbulo marxiano hasta la mesa hegeliana desde la que se contempla la empresa filosófica como: “Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt”⁷⁸⁹ (“filosofía es su tiempo capturado en pensamientos”).

La huella de los pasos perdidos en los pasillos de la Humboldt-Universität ha de servir para arribar a la cardinal cuestión que aquí se plantea. La filosofía, ¿es la síntesis del espíritu de su tiempo o debe orientarse hacia la emancipación de los oprimidos de la historia? El potencial emancipatorio de la hermenéutica filosófica es la cuestión nuclear del debate que Gadamer mantuvo a finales de los años sesenta con los críticos a la ideología, con los exponentes de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt⁷⁹⁰,

⁷⁸⁹ Esta sentencia hegeliana da título a uno de los ensayos de Rüdiger Bubner compilados en *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Cfr. Bubner, 1971b).

⁷⁹⁰ Gadamer coincidió unos años como docente en Frankfurt con los fundadores de la escuela Adorno y Horkheimer, que habían vuelto del exilio tras la contienda militar. El biógrafo de Gadamer, Jean Grondin, hace la siguiente observación sobre la convivencia del ex rector de la Universidad de Leipzig con los francfortianos: “En los años cincuenta, la relación de Gadamer con Horkheimer y Adorno era colegial y cortés. Desde el punto de vista filosófico y del temperamento, en cambio, el discípulo de

Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas⁷⁹¹ a la cabeza. La polémica está compilada en el volumen colectivo *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971), pero Gadamer sigue respondiendo a sus críticos en ensayos posteriores como se refleja en sus obras completas.

Hay un consenso general en la recepción gadameriana acerca de lo que supuso este debate con los críticos de la ideología. Se suele apreciar que tanto Gadamer como los críticos de la ideología aprendieron mucho de la confrontación y que incorporaron luego parte de ella en sus obras posteriores⁷⁹². Este punto marca la diferencia con otro famoso debate de Gadamer, esta vez con Derrida durante los ochenta. Para la segunda polémica valdría usar una expresión típicamente alemana para describirla: “sie haben aneinander vorbei geredet” (que se traduciría por “se hablaron sin entenderse” pero en una traducción algo más libre podríamos decir que “hablando pasaron de largo el uno del otro”)⁷⁹³.

Heidegger y los críticos y pesimistas de la cultura francfortianos estaban separados por un abismo insuperable. Sólo gracias a Habermas fue posible entrar en un diálogo fructífero con los pensadores de Frankfurt. Habermas también tenía una formación heideggeriana y, durante la primera mitad de los años sesenta, en su época de docencia en Heidelberg, el activo respaldo de Gadamer le permitió adquirir una sólida base hermenéutica. (Grondin, 2000a: 350). Las cosas con la segunda generación de francfortianos fue muy diferente.

⁷⁹¹ Habermas fue quien abrió fuego con *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967).

⁷⁹² Gadamer dedica las siguientes palabras a su crítico Habermas en el artículo periodístico “Die Aufgabe der Philosophie” de 1983: “Al final me vi, con mi confesión fundamental de los propios límites y la supremacía del diálogo en el proceso de la verdad, enfrentado a una prueba peculiar. La preocupación socio-científica y socio-política de nuestra época me involucró en algunas discusiones. La fecundidad de estos diálogos consiste para mí en que me plantearon problemas que no pertenecen a mi propio ámbito de competencia científica. Siempre he considerado un axioma que la teoría hermenéutica sólo debe surgir de la práctica hermenéutica. Sin embargo, la confrontación con interlocutores de otra competencia, como la publicada discusión con Habermas sobre hermenéutica y crítica ideológica, significó una ampliación de mi horizonte que debo agradecer. Me confirmó en seguida mi propio punto, que la conversación razonable bajo la condición de una buena voluntad mutua siempre tiene sentido.” (HE: 156).

⁷⁹³ Gadamer ya lo decía en su *Wahrheit und Methode* más de dos lustros antes de conocer siquiera la existencia de Derrida. “Ein Gespräch führen verlangt ja zunächst, daß die Partner des Gesprächs nicht aneinander vorbeireden. Es hat daher die notwendige Struktur von Frage und Antwort. Die erste Bedingung für die Kunst des Gesprächs ist, sich jeweils des Mitgehens des Partners zu versichern.” (GW1: 372-373) [“Para llevar una conversación es necesario en primer lugar que los interlocutores no argumenten en paralelo. Por eso tiene necesariamente la estructura de pregunta y respuesta. La primera condición del arte de la conversación es asegurarse que el interlocutor sigue el paso de uno.” (VM1: 444-445)]. Los partidarios de Gadamer en esta polémica dicen en su mayoría que Derrida no respetó este principio o que, sencillamente, no tenía nada que preguntar a Gadamer. Véase, por ejemplo Palmer (2003), Bernstein (2002), Wellmer (2004), Peñalver (2004). Gadamer sobre Derrida en una entrevista con Carsten Dutt en 1993: “La cuestión es si Derrida puede mantener propiamente un diálogo. Pudiera ser que el tipo de su pensamiento lo excluyera. Es una cabeza especulativa, por eso intenté ganármelo como interlocutor, precisamente a él y no a ninguno de sus predecesores franceses. Me llamó la atención porque, a diferencia de todos los demás, él comenzaba realmente con Aristóteles cuando intentaba seguir a Heidegger. [...] Bien, creo que la diferencia entre Derrida y yo mismo es que yo quiero entender con él hablando ambos. Como usted sabe, él estuvo aquí hace años cuando la disputa en torno a Heidegger estaba en su punto álgido. Entonces él mismo estaba en la línea de fuego como un heideggeriano más. [...]

La controversia de Gadamer con la crítica de la ideología merece seguro mucho más espacio que el que podemos cederle aquí. Nosotros nos ceñiremos a la sospecha del resultado tradicionalista o conservador de la hermenéutica filosófica. La defensa que hace Gadamer de la tradición da pie a esta sospecha, sobre todo por la abierta rehabilitación de la autoridad de la tradición en la segunda parte de *Wahrheit und Methode*. Sin embargo, si se mira detenidamente, puede verse que en alguna medida Gadamer está anticipándose a sus críticos en cuanto quiere disolver las dicotomías entre *tradición y razón, autoridad y razón*, operativas desde la crítica ilustrada a los prejuicios. Gadamer recuerda que hay que situar la crítica ilustrada en el contexto que le corresponde, esto es, la reacción de los ilustrados en contra de la aceptación acrítica de los preceptos de la tradición cristiana. Seguramente esta crítica tiene su antecedente en el trasfondo teológico que se estaba jugando desde la Reforma. Así la máxima ilustrada por excelencia, la divisa kantiana *Sapere Aude* se convierte en la bandera de la

Pero aquí sucedió lo mismo que en París: también aquí se puso de manifiesto la incapacidad de Derrida para el diálogo. Éste no es su fuerte. Su fuerte es tejer un hilo siempre en dirección a lo artificioso, con aspectos inesperados y cambios repentinos y sorprendentes.” (DUTT: 66-67). Acerca de los escasos o nulos frutos del diálogo entre Gadamer y Derrida en 1981 hay un consenso generalizado en la literatura secundaria. Aquí lo hemos explicado a través de la expresión alemana “sie haben aneinander vorbeigeredet”, cuya traducción hemos aproximado a una expresión en castellano. La traducción, nos enseña Gadamer, es una ardua tarea de aplicación y búsqueda de la palabra justa, tarea que no siempre es lograda ni agradecida. Así nos encontramos en la versión castellana de la introducción a la hermenéutica filosófica de Jean Grondin el siguiente párrafo: “El encuentro entre Gadamer y Derrida se produjo en el contexto de unas jornadas organizadas por el Instituto Goethe en París, en abril de 1981. Su finalidad era establecer un diálogo entre las dos corrientes predominantes del pensamiento continental, el deconstructivismo francés y la hermenéutica alemana (una iniciativa también genuinamente hermenéutica). Según los testigos, se produjo más bien un *diálogo entre palomas*, lo que muestran también las actas de esas jornadas que se publicaron entretanto en los idiomas principales.” (Grondin, 2002b: 192-193). La cursiva es mía. Concentrada en la lectura, en un primer momento paso por alto la expresión y sigo leyendo a la expectativa de entrar en materia y encontrar contenido más allá de lo de sobra conocido sobre este encuentro. Un par de líneas más adelante debo parar. Mi “palabra interior” reclama atención. Un momento, me digo: ¿ahí pone “un diálogo entre palomas”? Atónita, lo leo otra vez. Que yo sepa, no existe una expresión tal en alemán. ¿Se tratará de una frase hecha que no había tenido hasta ahora oportunidad de conocer? Este podría ser el caso. Las *Redewendungen* alemanas no siempre coinciden con las nuestras: nosotros trabajamos como las hormiguitas y ellos como las abejas (*bienenfleißig*); quien es muy avezado en algo es perro viejo, ellos dicen que es conejo viejo (*alter Hase sein*); nosotros estamos locos como las cabras, ellos tienen un pájaro en la cabeza (*einen Vogel haben*) o les faltan tazas en el armario (*jemand hat nicht alle Tassen in Schrank*), etc. Ante la duda razonable busco en el diccionario “Gespräch” (conversación). Como frase hecha no hay nada que conecte diálogo con palomas. Busco “Taube” (paloma). Tampoco. Luego caigo en la posible confusión de la traducción que tengo delante. El original alemán, supongo, debía ser algo así como “Taubengespräch” o “Gespräch unter Tauben”. El problema es el parecido entre *taub* (sordo) y *Taube* (paloma). Seguramente en la traducción se deslizó esta confusión y por ello se tradujo “diálogo entre sordos” (lo que sí tiene sentido) por “diálogo entre palomas” (que no lo tiene, hasta donde yo sé). En cuanto tengo ocasión de consultar el original alemán en la biblioteca de la Facultad de Filosofía de la Universitat de Barcelona se confirma mi sospecha. La frase polémica en su formulación original reza: “Den Zeugenaussagen zufolge handelte es sich aber eher um ein *Taubengespräch*, was die inzwischen in den einschlägigen Sprachen veröffentlichten Akten desselben beweisen.” (Grondin, 1991: 175, cursiva añadida). Entre sordos o entre palomas: lo cierto es que los dos filósofos no se entendieron.

intelectualidad europea. Contra el mito, la superstición y la autoridad del clérigo, la razón deviene el único fundamento de autoridad y de legitimación⁷⁹⁴. En contra del prejuicio ilustrado contra el prejuicio, Gadamer sostendrá que éste es condición de posibilidad del comprender. Toda comprensión tiene su fundamento en algunos prejuicios compartidos. La pretensión común, la tradición, tiene validez sin fundamentación: ella misma es lo que sirve de fundamento⁷⁹⁵. Tampoco existe en sentido estricto, una oposición entre tradición e investigación. El significado de los objetos de la investigación viene dado por la misma tradición⁷⁹⁶, ahí se pone de manifiesto el estar bajo la influencia de la *Wirkungsgeschichte*.

La crítica de la ideología⁷⁹⁷, preocupada por la posibilidad de una ciencia social emancipatoria, plantea justificadamente la pregunta de si es posible escapar del influjo de la tradición cuando esta tradición ha devenido por algún motivo corrupta y hace imposible que se den en su seno auténticas situaciones de comunicación, porque la autoridad se impone no por la fuerza de los argumentos sino por medios sutiles o expresos de violencia. La rehabilitación la tríada prejuicio-autoridad-tradición es uno de los puntos de la discusión con Habermas⁷⁹⁸. Lo que preocupa a los críticos de la ideología no es la limitación del concepto de reflexión por parte de la hermenéutica o su erosión al ideal metódico de la ciencia moderna. En eso reside la principal baza de la hermenéutica, puesto que como los críticos de la ideología está buscando un modelo de

⁷⁹⁴ Algunos de estos temas ya están tematizados en estudios anteriores como “Das Problem der Geschichte in der neuen deutschen Philosophie” (1943, en GW2), “Wahrheit und Geisteswissenschaften” (1953, en GW2) y *El problema de la conciencia histórica*.

⁷⁹⁵ Cfr. GW1: 285.

⁷⁹⁶ PCH: 79.

⁷⁹⁷ No podemos por razón de una acotación razonable del tema dedicar el espacio que se merece a este importante debate de los años setenta. Tomamos a Habermas como portavoz de los críticos de la ideología partiendo de un acuerdo de fondo en aspectos fundamentales de la reacción a la hermenéutica aunque después cada uno de ellos muestra incidirá en otros aspectos específicos dependiendo de su propia propuesta programática o de su interés teórico: la posibilidad de una *Wissenschaftslehre* que abarque hermenéutica, crítica de la ideología y científica (Cfr. Apel, 1971), la ambigüedad de la experiencia hermenéutica a partir de la apropiación gadamerina de Hegel y su consecuentemente precario universalismo (Cfr. Bormann, 1971) o la opuesta tematización de la dialéctica de la reflexión hegeliana en la actitud hermenéutica y la actitud crítica que se traduce en la ponderación de la distancia o de la mediación de la filosofía respecto de su propio tiempo (Cfr. Bubner, 1971). De estos temas no podremos ocuparnos por ahora.

⁷⁹⁸ Compartimos con Wachterhauser el convencimiento de que, en gran parte, el concepto de “autoridad” como Gadamer lo describe en su obra no es “autoritario” (Cfr. Wachterhauser, 2002: 61). Su función, en principio, está pensado como crítica a la visión ilustrada del hombre como agente libre y racional sin raíces, reclamando un principio de opacidad y contingencia en nuestro ser en una tradición. El capítulo dedicado a la rehabilitación del prejuicio y de la autoridad de la tradición permanece inalterado en la segunda edición de *Wahrheit und Methode*. En una entrevista con Carsten Dutt años más tarde, dirá Gadamer: “Quien apela a la autoridad de la tradición no tiene autoridad ninguna. Punto.” (DUTT: 35). Lo que se podría traducir como que, en lo esencial, él y Habermas no están en desacuerdo.

razón diferente de la comprensión tecnocrática del mundo⁷⁹⁹. Lo que inquieta a la crítica de la ideología es que el concepto de reflexión que exige un sistema de referencia donde poder criticar la tradición ve mermada esa posibilidad por la hermenéutica que niega que haya un “afuera” de la tradición. El lenguaje, por el primado de la lingüística, deviene en la hermenéutica una metainstitución. Pero, recalca Habermas, el lenguaje es también un medio de dominio y poder social: el lenguaje es también *ideológico*⁸⁰⁰. Para Habermas, Gadamer parte de un supuesto equivocado si piensa que una transformación de la praxis puede ser impulsada por una nueva interpretación. Más bien sucede lo contrario: la violencia reflejada en el lenguaje no proviene de los sistemas de dominio, sino del trabajo social. Es una transformación profunda de los modos de producción lo que puede después reestructurar la imagen del mundo lingüística.

Las diferencias entre Habermas y Gadamer expuestas de forma clarificadora por Paul Ricoeur⁸⁰¹ podrían resumirse en cuatro puntos fundamentales: (1) mientras Gadamer toma el *prejuicio* como guía de la investigación teórica, Habermas habla de *interés*⁸⁰²; (2) Gadamer se orienta hacia las ciencias humanas mientras que Habermas tiene en mente una ciencia social crítica; (3) Gadamer contempla el *malentendido* como lo que puede poner en peligro la comprensión; Habermas habla de la *ideología* como la distorsión de la comunicación; (4) Gadamer se basa en una *ontología del diálogo que somos*; Habermas tiene en su horizonte la idea reguladora de una *comunidad de comunicación ilimitada y libre de violencia*. Nos centraremos en la segunda de estas divergencias referentes a la distorsión de la comunicación. En cuanto al malentendido, en cierta medida Gadamer utiliza el mismo argumento en contra de la hermenéutica de Schleiermacher y en contra de la *Wille zur Macht* de Derrida. El malentendido (o la distorsión de la comunicación) no puede ser el punto de partida de la hermenéutica. La tradición es el acuerdo sustentador de toda situación de comunicación: el acuerdo es anterior al desacuerdo. El desacuerdo sólo puede ser articulado sobre el trasfondo de los prejuicios compartidos. La solución propuesta por la crítica de la ideología que pasa por la adopción del paradigma del psicoanálisis a una ciencia social crítica es vista con recelo por Gadamer. Si la tradición es dominación ideológica y está contaminada por

⁷⁹⁹ Cfr. Ricoeur, 1990: 307.

⁸⁰⁰ Cfr. Habermas, 1971: 53.

⁸⁰¹ Cfr. Ricoeur, 1990: 312 y ss.

⁸⁰² Para Habermas hay tres tipos de intereses: teórico, práctico y emancipatorio que dependen del ámbito de investigación. Apel diferencia también entre interés teórico y práctico, véase. Apel (1971).

estructuras de dominación que pasan inadvertidas, la posición del “terapeuta social” es problemática. El terapeuta puede romper con las interpretaciones superficiales y desenmascarar la función represora de algunas estructuras sociales, pero en última instancia pertenece a la sociedad, como el compañero de juego, y su papel como médico encuentra su limitación allí donde remite al consenso existente sobre el que basa su diagnóstico⁸⁰³.

En cuanto al pensar con la tradición que propone la hermenéutica, éste no ha de ser entendido como la mera conservación de los testimonios del pasado: “Sie [Tradition] ist nicht Denkmalpflege im Sinne der Bewahrung. Sie ist eine ständige Wechselwirkung zwischen unserer Gegenwart und ihren Zielen und den Vergangenheiten, die wir auch sind.” (GW8: 139)⁸⁰⁴. [“No se trata de cuidar los monumentos en el sentido de conservarlos; se trata de una interacción constante entre nuestro presente, con sus metas, y el pasado que también somos.” (AB: 117)]. La traducción es el modelo para la tradición: “Älteres neu sagen und erfassen. So gebrauchen wir auch das Wort ›Übertragung‹ für Übersetzung” (GW8: 139) [“De ahí que utilicemos también la palabra «transmisión» como traducción” (AB: 116)]. La tradición, en cada acto de comprensión, por ofuscada que esté por prejuicios no permanece nunca intocada. La hermenéutica descubre la estructura profunda por la que la tradición es portadora de verdades que son refrendadas por el trato con la tradición y que subyacen a todo posicionamiento sea éste el del reaccionario, el conservador, el ilustrado o el revolucionario. La tradición es la materia prima común con la que todos ellos trabajan y que trabaja a través de ellos⁸⁰⁵.

Lo que se está jugando en este debate es la herencia de la Ilustración. David Detmer (1997), en su discusión sobre la crítica gadameriana propone distinguir entre dos niveles: ontológico y práctico. A nivel ontológico, la rehabilitación gadameriana de los prejuicios en contra de la ilustración lo que hace es poner de manifiesto que no existe una comprensión sin pre-comprensión, esto es, sin opiniones preconcebidas. Con esto Gadamer está tematizando la historicidad de todo comprender y a la vez oponiéndose a la pretensión de neutralidad ilustrada que nace de una razón absoluta. Al

⁸⁰³ “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik” (1967, GW2: 250).

⁸⁰⁴ “Die Aktualität des Schönen” (1974).

⁸⁰⁵ Véase “Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz” (1965, GW2: 144-145).

uso absoluto de la razón se le contrapone la metafísica de la finitud. Sin embargo, aun a nivel ontológico, la afinidad con la divisa ilustrada de “servirse del propio entendimiento” sigue teniendo vigencia en cuanto Gadamer sigue manteniendo la necesidad de poner a prueba nuestros prejuicios para neutralizar aquellos que puedan distorsionar el sentido de nuestra interpretación. Lo que le distancia de la Ilustración es el proceder metódico que sirve para neutralizar los prejuicios, como se ha visto con anterioridad. A nivel práctico, sostiene Detmer, Gadamer sigue defendiendo el programa normativo de la Ilustración. Se malentiende a Gadamer si se asimila la rehabilitación del prejuicio a la aceptación acrítica de la tradición. Según Detmer, se puede leer la defensa de la autoridad de la tradición tanto desde posiciones conservadoras como desde la izquierda⁸⁰⁶. Desde la izquierda se trataría de una emancipación de las cadenas de la tradición pero una emancipación vista desde la finitud humana y no desde la infalibilidad de la razón. Pero el punto es que la decisión de cómo nos posicionamos respecto de los contenidos heredados de nuestra tradición, no se encuentra en la crítica ontológica gadameriana al programa ilustrado. En todo caso, sería una decisión posterior. La respuesta de Gadamer a Detmer viene a darle razón en cuanto él sigue suscribiendo el contenido normativo de la Ilustración, que es la tradición de la que venimos. Con Kant, Gadamer apela a la razón práctica y al ejercicio de la facultad de juzgar: “That is what I call hermeneutics as philosophy.” (Gadamer, 1997i: 287) [“Eso es lo que yo llamo hermenéutica como filosofía”].

Con respecto de la Modernidad, Richard E. Palmer defiende que la crítica de Gadamer es efectiva a la hora de pensar más allá de la ella. Para Palmer el pensamiento de Gadamer más que liberal es liberador y su relevancia está en que nos pone a disposición herramientas para superar la crisis de la Modernidad que estamos viviendo. Entre ellas, la más significativa tiene que ver con la apertura al diálogo como fundamento de una ética hermenéutica, cuestión de la que nos ocuparemos más adelante⁸⁰⁷.

Si hay al principio una recepción desfavorable por parte de la izquierda en cuanto a conclusión política de la hermenéutica, en la década posterior aparecerán otras corrientes de la izquierda que reclamarán la hermenéutica para sí como la posibilidad de

⁸⁰⁶ Cfr. Detmer, 1997: 283.

⁸⁰⁷ Cfr. Palmer, 2003: 159.

articulación de una nueva conciencia crítica⁸⁰⁸. De entre ellas destacamos al filósofo italiano Gianni Vattimo. Vattimo le da la vuelta a la 11 Tesis de Feuerbach: “Hasta ahora, los filósofos han creído que sólo interpretaban el mundo, pero en verdad lo transformaban.” (Vattimo, 2003: 61). Para Vattimo, las dos lecturas posibles de “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache” son reduccionistas. ¿Por qué oponer interpretación y transformación? Él propone asumir la tesis mucho más radical “ser es lenguaje”. La hermenéutica no es más que la *koiné* de la cultura humanística de fin de siglo, una “ontología de la actualidad” del mundo tardomoderno donde el *mundo* se disuelve en el juego de interpretaciones y el hombre se sitúa en la “posthistoria”⁸⁰⁹. Vattimo llama a ir de la mano de la hermenéutica más allá de la hermenéutica. Hay que radicalizar su mensaje⁸¹⁰. En cuanto la hermenéutica asume el proyecto histórico que le corresponde, se deja ver su potencial crítico verdadero y la dimensión de la decisión ética⁸¹¹. En *Ética de la interpretación*, Vattimo propone redefinir la categoría latina *pietas* como un tipo de actitud que se avendría a esta hermenéutica radicalizada

aunque no tanto en la acepción latina según la cual tiene por objeto los valores de la familia, sino más bien en el sentido moderno de piedad como atención devota hacia lo que, teniendo sólo un valor limitado, merece ser atendido, precisamente en virtud de que tal valor, si bien limitado, es, con todo, el único que conocemos: piedad es el amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas, aquellas que va dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas del pasado. (Vattimo, 1991: 26)

Para Vattimo, la *pietas* es la actitud ética propia de la época sin fundamentaciones últimas, y cree que una radicalización de la ontología nihilista en sentido positivo puede proporcionar el sustrato necesario para la renovación del discurso de izquierdas: “Una visión de la racionalidad que se atenga a la imposibilidad de una «fundamentación última» y que se proponga, al contrario, como respuesta a una «vocación» o a un «envío» histórico parece no poder orientarse de otro modo que por la

⁸⁰⁸ Véase Aguilar (2005). Kai Hammermeister señala que esta apropiación por parte de la izquierda de final de siglo de la hermenéutica filosófica algunas veces no tiene fundamento filosófico. Entre las corrientes filosóficas “progresistas” que han bebido de la hermenéutica cabría contar antiesencialismo, nominalismo, crítica de la subjetividad o de la metafísica, antifundamentalismo filosófico, comunitarismo, deconstrucción, neopragmatismo, neoestructuralismo y psicoanálisis lingüístico (Cfr. Hammermeister, 1999: 9-10).

⁸⁰⁹ Vattimo, 1991: 108. Véase también Vattimo (2002).

⁸¹⁰ También en Vattimo (2005). Vattimo propone leer el “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache” en paralelo con el “Sein – nicht Seiendes – ‘gibt es’ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist.” (Vattimo, 2005: 58). El referente aquí es la existencia auténtica del Dasein. Claves de esta “radicalización” de la hermenéutica se encontrarían en el *An-denken* y la *Verwindung*, en Nietzsche y Heidegger, véase Vattimo (1991).

⁸¹¹ Véase el capítulo dedicado a la ética hermenéutica de Vattimo por Jesús Conill (Cfr. Conill, 2006: 261-270).

alternativa igualitaria.” (Vattimo, 1991: 191). El mandato antidogmático hermenéutico tiene su vertiente positiva en cuanto su destino es no presentarse como imperativo, sino como exhortación. La hermenéutica ha presentado el diálogo siempre como una invitación, nunca como obligación. En la ciudad de las múltiples voces cualquier intento de hacer prevalecer una sobre las otras sólo podría legitimarse en la violencia:

En el mundo sin fundamentos todos son iguales, y toda pretensión de establecer cualquier sistema de dominio sobre los demás resulta violenta y prepotente porque no puede legitimarse ya por referencia a ningún orden objetivo. El único fundamento en que, dentro de un orden de sentido, podría apoyarse la prevalencia habría de ser la fuerza. (Vattimo, 1991: 191-192)

La “apertura” es una de las bazas más importantes en la recepción de Gadamer en lo concerniente a la dimensión ético-política de Gadamer. La lectura en clave democrática de esta apertura puede hacerse fijándose no tanto en el aspecto de la igualdad, sino en la deliberación. La creación y preservación de espacios de deliberación es la pieza angular cualquier régimen democrático saludable. Georgia Warnke sostendrá que la contribución de Gadamer no es el autoritarismo o el conservadurismo que normalmente se le atribuyen. La hermenéutica puede tener un rendimiento productivo en vistas a una “forma de deliberación democrática”⁸¹².

Con el transcurso del tiempo y los efectos de la historia el debate entre hermenéutica se ha ido diluyendo. La alternativa entre comprender el mundo-interpretar el mundo-transformar el mundo reaparece bajo nuevas formas. Desde Gadamer se podría aventurar que la transformación del mundo sólo se puede hacer desde una comprensión ajustada del estado de cosas y ése puede ser el rendimiento del filósofo, quien a la vez ha de ser cauteloso y saber que siempre se encontrará en el difícil equilibrio entre una comprensión del mundo que reclama su pretensión de universalidad como descripción de la cosa en sí y el saberse cautivo del espíritu del tiempo, asentado en una situación hermenéutica y que por tanto ante la comprensión del mundo en sí debe oponer la interpretación coyuntural siempre sujeta a posteriores reajustes⁸¹³. En una de sus últimas entrevistas publicadas conversa con el filósofo italiano Riccardo Dottori sobre la protesta estudiantil del 68. En ese contexto, Gadamer celebra su

⁸¹² Warnke, 2002: 79.

⁸¹³ “Eine endgültige Interpretation scheint ein Widerspruch in sich selbst zu sein. Interpretation ist immer unterwegs.” (Gadamer, 1972: 338) [“Una interpretación definitiva me parece ser una contradicción en sí misma. La interpretación está siempre *en el camino*”].

cumpleaños y Heidegger pronuncia una conferencia en su honor que termina con estas palabras:

In unsere gegenwärtigen Geschichte sind die Worte Marx' so aktuell wie nie zuvor; dieser sagt uns, daß die Aufgabe der Philosophie nicht länger sein darf, die Welt zu erklären, sondern sie zu ändern. Wenn wir aber die Welt ändern wollen, müssen wir wissen, wozu wir sie umändern wollen, und das kann uns wieder nur die Philosophie sagen. (LJ: 8)

[En nuestra historia contemporánea las palabras de Marx son más actuales que nunca, aquellas que nos dicen que la tarea de la filosofía no puede ser por más tiempo la de explicar el mundo, sino la de transformarlo. Pero, si lo que queremos es cambiar el mundo, debemos saber hacia dónde queremos transformarlo y eso nos lo puede decir sólo la filosofía.]

Viendo todo aquello en perspectiva, Gadamer piensa que la tarea que el próximo siglo deja en manos del filósofo es la preparación de un diálogo mundial entre tradiciones y religiones. Pero, aun viéndose forzado a reconocer que el filósofo se ve obligado muchas veces a hacer política, Gadamer sigue apelando a la prudencia para inmunizarse de ensoñaciones utópicas:

Es hat keinen Sinn, in die Politik zu gehen, um die Welt zu verändern. Die Zeit ist vorbei, wo ein Perikles an die Macht kommen kann. Man kann Ratschläge geben, man kann sich für etwas Konkretes einsetzen, aber als Bürger, als Mitglied der Gesellschaft; als Philosoph könnte man auch sagen: Ich bin da, um die Sterne zu betrachten. Für Platon ist die Politik das Produkt einer verfallenen Demokratie, nicht einer erhoffenden. Er will letztlich nur Ratschläge geben, indem er das Groteske einer Demokratie zeigt. Die *Republik* ist für einen Syrakuser geschrieben, nicht für einen Athener. (LJ: 100-101)

[No tiene ningún sentido entrar en política para transformar el mundo. El tiempo para que un Pericles llegue al poder ha pasado. Uno puede dar consejos, puede abogar por algo concreto, pero como ciudadano y miembro de una sociedad; como filósofo se podría decir: estoy ahí para contemplar las estrellas. Para Platón la política es el producto de una democracia venida a menos, no de una esperanzadora. Lo que él quiere en última instancia es sólo dar consejos y esto lo haz en la medida en que muestra lo grotesco de una democracia. La *República* se escribió para un ciudadano de Siracusa, no para un ateniense.]

Son cien años de turbulentas vivencias los que hablan a través de Gadamer, podríamos decir, los que desaconsejan el matrimonio entre filosofía y política. A pesar de las apariencias, él no fue nunca un pesimista cultural. Al contrario, el pesimismo le

parecía una falta de sinceridad⁸¹⁴. La hermenéutica filosófica quizás no concibió nunca su quehacer como un influir en el mundo directamente para su transformación concretado en un interés emancipatorio, pero sí convive junto al interés teórico un profundo interés ético.

3.3. La tarea ética fundamental de la hermenéutica.

En la exposición del ensayo de 1930 titulado “Praktisches Wissen” hemos visto algunas de las consecuencias de la renovada actualidad de Aristóteles para la hermenéutica. Queremos complementar esa exposición con el ensayo posterior “Hermeneutik als praktische Philosophie” (1972) contenido en la compilación *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* coordinada por Manfred Riedel. En él Gadamer hace un repaso de la historia de la hermenéutica desde los griegos hasta la crítica de la ideología que ha de aclarar de qué modo la hermenéutica es también y a la vez filosofía práctica. De entre los tópicos discutidos por Gadamer pondremos nuestra atención en dos que están interrelacionados: la recuperación del sentido original de *praxis* y la hermenéutica como excediendo la determinación disciplinaria de la *Kunstlehre*. La traducción de *Hermeneutica* como “Kunstlehre” al alemán es la habitual durante el siglo XVIII y se correspondería con el vocablo del griego antiguo *techne*. La *techne* se inserta en una antigua tradición pedagógica de finales de la antigüedad clásica, la filosofía aristotélica, que pervivió hasta finales del XVIII y que constituye el marco sistemático de todas las artes que están al servicio de la *polis*. En ese contexto, la ciencia práctica se determina por oposición al conocimiento teórico (que incluye física, matemática, teología y ciencia primera, esto es, la metafísica). El hombre como animal político es el objeto de la filosofía práctica, dentro de la cual la ciencia política es su rama suprema. La oposición moderna entre teoría y *praxis* es algo extraño a este trasfondo, ya que la oposición clásica se da entre tipos de saberes y no entre la ciencia y su aplicación. La razón de esto se ha de buscar en la deriva que el concepto de *praxis* experimenta en el tránsito al pensamiento moderno. En el sentido original, *praxis* no es ni lo contrario ni la aplicación de la teoría⁸¹⁵. Aristóteles mostró que la *theoria* es la

⁸¹⁴ Cfr. DUTT: 103.

⁸¹⁵ Véase también “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe” (1978, GW2: 317) y “Bürger zweier Welten” (1985, GW10: 234)

ocupación en la que somos activos en el grado más elevado: la teoría es ella misma praxis⁸¹⁶.

La praxis en su sentido original designa, como ha mostrado Joachim Ritter: “los modos de comportamiento del ser vivo en su más amplia generalidad”⁸¹⁷. Como tal no se restringe al hombre, es la mera realización de la vida (*energeia*, *Lebensvollzug*) y corresponde al modo como una forma de vida (*bios*, *Lebensweise*) es llevada a cabo. *Praxis* y *Bios* no son privativos del ser humano: son las determinaciones de lo vivo (*Lebendigkeit*) en su específica modalidad (*Lebensweise*). La diferencia entre hombre y animal viene dada, según Aristóteles, por la *prohairesis*, que significa ejecución y elección preferente, esto es, el discernir y escoger entre posibilidades que es lo distintivo del hombre. El concepto aristotélico de *praxis* recibe un acento específico en cuanto se aplica al estatuto del ciudadano libre en la polis.

En este ámbito conceptual, la praxis no se define por oposición a la ciencia teórica, sino como opuesta al saber basado en la producción, la *poiesis*. La filosofía práctica nace de la delimitación entre el saber práctico del agente que escoge libremente y el saber como capacidad (*Können*) que Aristóteles llama *techne*. El saber práctico orientado a la acción remite a la situación concreta y delibera sobre lo factible (*das Tünliche*) sin tener a disposición una *techne* que le ahorre la reflexión y la decisión. El saber práctico no es pues como el saber teórico que procede por demostración ni como el dominio de procedimientos de la *poiesis*, sino un tipo de saber autónomo. Esto mismo, dice Gadamer, sirve para la hermenéutica. Con posterioridad la hermenéutica se enriquecerá de su contacto y vecindad con otros procedimientos prácticos como la retórica y la jurisprudencia. No obstante, la hermenéutica excede la *Kunstlehre* y encuentra su lugar en la proximidad de la filosofía práctica⁸¹⁸. El momento de la historia de la hermenéutica en que esto se hace más patente es cuando Heidegger entra en escena, cuando el nuevo concepto de interpretación supera la teoría de una hermenéutica universal y reside en un conocimiento y comprensión de sí (*Selbstverständnis*). La comprensión de sí no es la referencia a la completa autotransparencia, esto es, la completa presencia de nuestro ser para nosotros mismos.

⁸¹⁶ Gadamer, 1972: 326.

⁸¹⁷ Gadamer, 1972: 327.

⁸¹⁸ Gadamer, 1972: 332.

El comprenderse sí mismo está siempre en tránsito, en un camino imposible de andar hasta al final porque la meta se va alejando a cada paso⁸¹⁹. Hemos de renunciar a la ilusión de esclarecer lo oscuro de nuestras motivaciones, como pretenden la crítica de la ideología y el psicoanálisis, que no son otra cosa que formas de Ilustración alimentadas por la pulsión emancipatoria. La hermenéutica, en cambio, no prescribe sino que describe lo que sucede cuando comprendemos. Reconoce con los pensadores de la sospecha de ayer y de hoy que en todo comprender hay presuposiciones operativas no reconocidas. Pero el comprender es algo más que el desarrollo de una capacidad. Es a la vez el ganar una comprensión ampliada y profunda de sí mismo. “Das heißt aber: Hermeneutik ist Philosophie, und als Philosophie praktische Philosophie.” (Gadamer, 1972: 343) [“Eso significa pero: la hermenéutica es filosofía y como tal, filosofía práctica.”] La gran tradición de la filosofía práctica pervive en una hermenéutica que es consciente de sus implicaciones filosóficas, que tienen que ver con las implicaciones recíprocas entre interés teórico e interés práctico. Para Gadamer, la lección ética de Aristóteles es que ha demostrado que la empresa teórica, en cuanto se restringe a la descripción las formas rectas de vida recta, presta una ínfima ayuda para la vida práctica. La interrelación entre el general afán de saber y la circunspección práctica va en las dos direcciones. La conciencia teórica sobre la experiencia del comprender y la praxis del comprender, hermenéutica filosófica y autocomprensión, son inseparables entre sí⁸²⁰.

El significado práctico de la integración de la tradición de la filosofía práctica en la hermenéutica filosófica, o mejor, de la analogía entre hermenéutica y filosofía práctica⁸²¹ debería quedar suficientemente reflejado a partir de este ensayo y queremos sólo añadir algunos repuntes al respecto. En “Probleme der praktischen Vernunft” (1980), Gadamer refuerza este maridaje en tanto que recuerda que los problemas de la filosofía práctica se plantean dentro de las *Geisteswissenschaften*. Lo propio de las ciencias humanas no es la distancia respecto del objeto, como en las *Naturwissenschaften*, sino su participación (*Teilhabe*) en él. De ahí vuelve otra vez a la razón práctica aristotélica como el marco adecuado de reflexión para el saber que participa y copertenece a su objeto. La virtud aristotélica de la prudencia

⁸¹⁹ Gadamer, 1972: 337.

⁸²⁰ Cfr. Gadamer, 1972: 343-344.

⁸²¹ Cfr. De Santiago, 1987: 183.

(*Vernünftigkeit*), postulará Gadamer, es la virtud hermenéutica fundamental⁸²². Este gesto que identifica la virtud ética con la virtud del intérprete será a su vez interpretado por MacIntyre como el reconocer que la hermenéutica es una disciplina de la ética⁸²³. A pesar de MacIntyre, ése es un desarrollo que Gadamer mismo no siguió hasta el final.

La contribución ética fundamental de la hermenéutica filosófica es, a ojos de Gadamer, el recuperar el significado humano de las *Geisteswissenschaften*⁸²⁴. La universalidad de la hermenéutica y su proximidad con la filosofía práctica se articula en el deber de la hermenéutica de mostrar las limitaciones del concepto moderno de ciencia⁸²⁵. Sólo en este sentido la hermenéutica es normativa, en tanto que pretende sustituir una mala filosofía por otra mejor⁸²⁶. La hermenéutica denuncia los problemas asociados a la *Zeitalter der Wissenschaften*: la pérdida de orientación general y la progresiva especialización de la ciencia, la creciente racionalización de la vida práctica. La hermenéutica es la conciencia vigilante que llama a despertar del “sueño tecnológico”. El progreso de la técnica encuentra una humanidad desprevenida que todavía no sabe que hacer con este nuevo poder⁸²⁷. En la era de la extensión planetaria de la industrialización la humanidad deberá hacer frente a la preservación y creación de nuevos equilibrios. La hermenéutica filosófica confronta la pretensión de verdad de la ciencia con otros ámbitos de verdad: la religión, la filosofía, la *Weltanschauung*⁸²⁸. La ciencia, allí donde surgen las preguntas cardinales de la vida, debe retroceder. En la preservación de espacios libres de racionalización, en el ejercicio de una calmada y constante vigilancia, encuentra el significado práctico de la hermenéutica su pleno sentido.

3.4. Posibilidad de una “ética hermenéutica”.

Si la hermenéutica de Gadamer aporta algo a la ética, esta contribución se cifra principalmente por lo señalado en el apartado anterior. Por una vía menos directa, se

⁸²² Cfr. GW2: 328.

⁸²³ Cfr. MacIntyre, 2002: 169.

⁸²⁴ GW1: 494. Una reflexión parecida se encuentra en “Rhetorik und Hermeneutik” (1970, GW2: 291).

⁸²⁵ “Klassische und philosophische Hermeneutik” (1968, GW2: 117).

⁸²⁶ “Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik” (1971, GW2: 251).

⁸²⁷ “Theorie, Techne, Praxis” (1972, GW4: 247). Véase también “Lob der Theorie” (1980, GW4).

⁸²⁸ “Was ist Wahrheit?” (1957, GW2: 45).

podrían traer a colación otros aspectos de la hermenéutica que pueden ser provechosos para la ética. Esto implica salir del ámbito de la hermenéutica filosófica para concentrarse en sus implicaciones. En este apartado queremos ver algunas de estas implicaciones. En segundo lugar, aventuraremos el por qué Gadamer no escribió una ética filosófica. Finalmente, enumeraremos algunas de las derivaciones éticas de la hermenéutica en la recepción de Gadamer.

Se ha aludido a que la conversación auténtica requiere de una cierta predisposición al diálogo que cuando se formula como “buena voluntad” adquiere una dimensión práctica. Una conciencia formada hermenéuticamente desarrollará un “tacto” especial para el trato con el otro, una apertura hacia lo que el otro que es el que se coloca frente de mí o la tradición como compañera de diálogo que ha de despejar los canales de comunicación entre ambos. Gadamer dice: “Die Kunst des Verstehens ist sicher vor allen Dingen die Kunst des Zuhörens.” (GW10: 274) [“El arte de comprender consiste seguramente y ante todo en el arte de escuchar.” (GH: 227)]. Gadamer recupera una antigua expresión de Heidegger al respecto, que insinúa un tipo específico de virtud hermenéutica, la *Frömmigkeit des Denkens* (la devoción del pensar), y que él se atreve a extender a una *Frömmigkeit des Fragens* (la devoción del preguntar)⁸²⁹. Esta devoción (o piedad, que es otra traducción posible de *Frömmigkeit*) es una cualidad o una disposición casi imprescindible para el pedagogo, en especial para el profesor de filosofía, que debe dejar fluir la conversación hasta llegar a un punto donde no se conozca la dirección de la respuesta de la pregunta planteada. El formar, preparar y predisponer para la piedad del pensar y del preguntar, podría ser otra implicación ética hermenéutica fundamental, una suerte de “propedéutica hermenéutica para la ética”.

Gadamer, aunque hable ocasionalmente de una tarea ética hermenéutica fundamental, no desarrolló él mismo una “ética hermenéutica”, aunque esta conjunción de términos ha devenido un “lugar común” en nuestro siglo⁸³⁰. Nosotros no

⁸²⁹ Cfr. GW10: 274.

⁸³⁰ Véase la recapitulación de las posibles combinaciones entre “ética” y “hermenéutica” hecha por Jesús Conill: “Así, por ejemplo, podemos hablar de una hermenéutica del equilibrio reflexivo (Rawls), una hermenéutica contextual social-crítica (Walzer), una hermenéutica de la autocomprensión histórica e intercultural (Taylor), una hermenéutica de las tradiciones (MacIntyre), una hermenéutica simbólica y del sí mismo (Ricoeur), una hermenéutica trufada de neopragmatismo contextualista (Rorty), una hermenéutica filosófica urbanizadora de Heidegger (Gadamer), una hermenéutica crítica, a la vez dialéctica y comunicativa (Apel y Habermas) y, finalmente, una hermenéutica «nihilista» (Vattimo).” (Conill, 2006: 11).

pretendemos armar el edificio que Gadamer nunca tuvo previsto construir. De entre las razones por las cuales Gadamer no escribió una “ética hermenéutica”, aun habiendo en su hermenéutica conceptos tomados de la ética y más tarde derivaciones de la hermenéutica filosofía en una hermenéutica aplicada, consideramos como más relevantes las siguientes:

1. El propósito epistemológico de *Wahrheit und Methode*. Ciertamente es que la obra magna de Gadamer nace como justificación teórica de largos años de experiencia pedagógica y tiene la vocación de dotar de un mínimo andamiaje teórico esta labor pedagógica. Pero también que las preguntas fundamentales que se está planteando Gadamer tienen que ver con la recuperación de formas de verdad y conocimiento más allá del patrón de las ciencias naturales y que estas experiencias son, en primera instancia, el arte, la historia y la filosofía. Naturalmente no se puede pretender vaciar las citadas experiencias de contenido moral, pero la moralidad de tales experiencias no era el primer propósito de Gadamer. De ahí que una lectura en clave de filosofía moral de *Wahrheit und Methode* sea, necesariamente, una segunda lectura.

2. Gadamer muestra sus reservas hacia una ética filosófica si ésta pretende construirse como una *teoría*. Con ello refiere sobre todo al concepto moderno de teoría como confección de principios universales que luego se han de aplicar a la *praxis*. El formalismo kantiano sería el modelo por excelencia de esta ética filosófica, modelo al que se opone la *phrónesis* aristotélica. Este segundo modelo proporciona el ideal de ética que Gadamer tiene en mente cuando se habla de ética: una ética que parte de la situación concreta del hombre que implica un concepto de aplicación que no es mera adecuación de un caso particular a un principio general preexistente como, por ejemplo, el aplicar la ley conmutativa de la suma a una ecuación. No existe una tabla de valores de los que echamos mano cuando los requerimos para tomar decisiones morales. Existen hábitos, costumbres, modos de vida, valores y convicciones morales arraigados en la cultura en la que vivimos. Pero sería un error pretender elevarlos a un estatus de racionalidad y moralidad que estuviera por encima de las concreciones históricas, estático e incondicionado. Lo correcto, posible y verosímil para cada situación se determina *desde* la situación misma: ésa es la lección que debemos aprender de Aristóteles.

El recuerdo del condicionamiento del razonar humano, la metafísica de la finitud, la pertenencia a la tradición, el ser en la interpretación y la apertura al diálogo, son elementos de la hermenéutica filosófica que han encontrado predicamento en algunas éticas contemporáneas. Pasaremos a enumerar algunas propuestas éticas de confesada vocación hermenéutica, conscientes que con ello no podemos agotar un amplio panorama en constante reactualización. Sirva para esbozar un paisaje cuyos trazos definitivos están todavía por imaginar en sus artífices: nosotros.

Una posibilidad de abordar la dimensión ética de la hermenéutica viene por la vía de la rehabilitación del prejuicio gadameriano. Lawrence K. Schmidt aplica el círculo hermenéutico al ámbito de las creencias morales. Del mismo modo que prejuicios que guían nuestra adquisición de conocimiento del mundo, también debe haber prejuicios de orden moral que entran en funcionamiento la discusión sobre lo bueno: prejuicios que a veces oscurecen y que a veces refuerzan nuestra percepción de lo moralmente correcto y que nos vemos forzados a legitimar. Partiendo del análisis de la experiencia hermenéutica en Gadamer cuyo medio, hemos visto, es el lenguaje, Schmidt cree que la existencia de distintos lenguajes morales no conduce a un insalvable relativismo ético⁸³¹. Así como la relatividad de las perspectivas del mundo que está implícita en la tesis de que los lenguajes presentan diferentes perspectivas sin por ello necesariamente caer en el relativismo, también las distintas acepciones de lo moral deberían presentar aspectos complementarios o diversamente explicitados de la vida buena.

Dentro de la misma interpretabilidad de lo humano se mueve la propuesta de Jay L. Garfield, quien postula un “imperativo hermenéutico”. Heidegger y Gadamer habrían mostrado el carácter esencialmente interpretativo de la existencia humana. El horizonte de significado que hace una vida significativa viene dado por la tradición histórica y cultural (y esto vale, según Garfield, tanto para el pensamiento occidental moderno y postmoderno, como para las culturas *textualmente* articuladas como el hinduismo, el budismo, el taoísmo, el confucianismo). El horizonte en que nos encontramos no conoce la artificial distinción entre ciencia, religión, historia y práctica filosófica que postuló la Ilustración. Articular todas estas prácticas de constitución de significado es tarea de las

⁸³¹ Cfr. Schmidt, 2003: 142.

Humanidades y el humanismo, entendido como un compromiso a ligar lo común entre las disciplinas, es inevitable, porque los seres humanos aspiran al conocimiento de sí. Taxativamente afirma Garfield: “Rejection of the hermeneutic imperative is thus rejection of one’s own humanity.” (Garfield, 2002: 108) [“El rechazo del imperativo hermenéutico es por ello el rechazo de la propia humanidad.”].

En la recepción ética de Gadamer hay intentos notables de conciliar las dos perspectivas no resueltas en Gadamer: la aristotélica y la kantiana. Es el caso de Georgia Warnke quien ve en la consecuencia ético-política de la hermenéutica el juego de ambas dimensiones⁸³². La dimensión aristotélica enfatiza la temporalidad circular de la acción ética y del comprender. Deliberamos y decidimos cómo actuar desde el punto de vista del participante que debe aplicar el conocimiento ético que posee y que como agente se encuentra modificando su bagaje y su carácter éticos. Ese análisis conduce justificadamente a la preocupación que determinadas tradiciones puedan ser tan bárbaras que sea imposible salir de la espiral entre aplicación, revisión y reforma de la forma de vida bárbara que opera en la conformación del bagaje ético del individuo. La dimensión kantiana aspira al respeto por la diferencia y la alteridad que a su vez ha de hacernos revisar nuestra propia forma de vida y sus limitaciones. El respeto nace del reconocimiento de la parcialidad de la propia de vida, sus hábitos, normas y costumbres, en el reconocimiento de que nuestro conocimiento ético descansa en la comprensión interpretativa de la vida humana y que por tanto puede haber otras comprensiones interpretativas que entiendan la vida, los valores y las costumbres de otro modo. El aristotelismo de Gadamer conlleva la dificultad del carácter endogámico de la aplicación del conocimiento de la tradición; el kantismo reclama el recurso a un principio moral no-etnocéntrico para que el respeto a la diferencia no devenga en una deferencia relativista hacia toda alteridad. El punto medio vendría dado, según Warnke por otro rasgo de la hermenéutica de Gadamer: uno que conduce al pluralismo y no al relativismo. Ese rasgo es que para la hermenéutica el significado representa una fluida multiplicidad de posibilidades, pero dentro de estas posibilidades no todo es aceptable. Topamos con el límite cuando nos encontramos con algo que no puede ser integrado dentro del rango de la variedad de expectativas de significados. Entonces, la tarea hermenéutica deviene ella misma un cuestionar las cosas. Nos parece que lo que

⁸³² Cfr. Warnke, 2002: 99.

Warnke está afirmando es que la hermenéutica no se libra a la arbitrariedad de las interpretaciones sin más. La fusión de horizontes permite incorporar otros puntos de vista y enriquecerse con nuevas experiencias, pero su piedra angular está en la cosa misma⁸³³. La cosa misma es la corrección que el pluralismo hermenéutico hace al relativismo.

Un intento reciente entre nosotros de conjugar la perspectiva aristotélica con el universalismo kantiano en la hermenéutica gadameriana para construir una ética adecuada para afrontar los retos de la actualidad se encuentra es la *Ética hermenéutica* de Jesús Conill. Para Conill no se trata solamente de hacer una síntesis entre la *phrónesis* aristotélica y el juicio kantiano como modelo de deliberación moral, sino también incorporar sus derivaciones contemporáneas dentro de la tradición hermenéutica y su recepción: hay que sumar los esfuerzos de Dilthey y Heidegger, así como los de Gadamer, Ricoeur, Apel, Habermas, Vattimo y Hans Albert, entre otros. La hermenéutica debe recuperar la facticidad de la vida tal y como se encuentra en sus primeras elaboraciones en Dilthey y Heidegger y sumar el potencial crítico, normativo y emancipatorio que debemos a la Escuela de Frankfurt, así como la hasta ahora ignorada herencia moral contenida en el humanismo y en especial en el concepto de formación (*Bildung*). Cuatro son las características de la ética hermenéutica para Conill: *experiencial, humanista, aplicadora, axiológica y eleuteropática*. De Vattimo y Ortega aprendimos que el mundo está cada vez más disuelto en interpretaciones. De hecho, *nuestro* mundo se caracteriza cada vez más no por sus certezas, creencias o convicciones, sino por la proliferación de interpretaciones, incertidumbres y la laxitud en los compromisos. Por ello, la praxis hermenéutica no es sólo un hecho de la vida humana en busca de orientación, sino que se impone con una necesidad cada vez más acuciante en una realidad compleja alimentada por distintas fuentes y discursos. El principal atractivo de una ética hermenéutica para el siglo XXI es que ésta estaría en mejores condiciones de poder afrontar y dar respuesta al actual *pluralismo de perspectivas* (en sentido nietzscheano) y al *pluralismo social* (en sentido rawlsiano)⁸³⁴.

⁸³³ Véase al respecto Warnke (1987).

⁸³⁴ Cfr. Conill, 2006: 284. Esta intención de ver la utilidad de la hermenéutica en el contexto del pluralismo actual se anuncia desde el principio: “La necesidad de articular la creciente complejidad vital y responder a las exigencias del pluralismo en los diversos ámbitos de nuestra vida personal, profesional e institucional ha dado lugar al surgimiento de las éticas aplicadas, y una ética hermenéutica como la que proponemos contribuye a esclarecer el estatuto de la razón que opera en ellas; incluso se muestra como

El pluralismo social es también el faktum del que parte Nicole Ruchlak en *Das Gespräch mit dem Anderen. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik*⁸³⁵ quien propone conjugar la hermenéutica filosófica de Gadamer con la filosofía de Lévinas para afrontar el reto de pensar la alteridad en su más elevada radicalidad.

Gadamer habría mostrado, según, Bernstein que los humanos somos “seres dialógicos y conversacionales”⁸³⁶. Como seres que viven en interpretaciones, la hermenéutica puede ser un buen vehículo de mediación en la conversación de la Humanidad que viene.

4. La cuestión de la verdad en la pluralidad de tradiciones y la unidad de la razón humana en sus diferentes manifestaciones.

Günter Figal en *Der Sinn des Verstehens* parte del hecho que la hermenéutica filosófica es una de las más importantes corrientes filosóficas del siglo XX. Este hecho estaría directamente relacionado con el cambio de virtud filosófica que experimenta el siglo: en el sitio que antes pertenecía a la sabiduría se ha instalado ahora la modestia⁸³⁷. Es un reflejo del cambio de signo de los tiempos: la pretensión de universalidad se contrarresta con contrafácticos, quien trabaja hoy en un “sistema de filosofía” se verá relegado al anacronismo. Tras las muchas lecciones de la *Vernunftkritik* ya no se puede dudar de que la razón tiene límites. La hermenéutica es una filosofía de la razón limitada y en ello reside su fuerza de persuasión.

Dedicaremos las páginas finales de este capítulo para dilucidar la conexión entre la razón limitada de la hermenéutica y los distintos trazos de pluralismo. Procederemos en los siguientes pasos. En primer lugar, desde la fáctica diversidad del continente europeo nos acercaremos a la consideración por parte de Gadamer a la herencia de Europa para la Humanidad. En segundo lugar, leeremos el manifiesto anticientífico entre líneas de la hermenéutica filosófica. Ése es un punto de crucial importancia,

una «ética de la responsabilidad» al hacerse cargo de la riqueza y profundidad de la experiencia vital, frente a los formalismos y procedimentalismos.” (Conill, 2006: 15).

⁸³⁵ Véase Ruchlak (2004).

⁸³⁶ Cfr. Bernstein, 1985b: 289.

⁸³⁷ Cfr. Figal, 1996: 11.

puesto que el pluralismo se alimenta del ataque al fundacionalismo epistemológico. En tercer lugar, examinaremos la dialéctica entre la unidad de la razón y la verdad en la pluralidad de tradiciones y la diversidad de sus manifestaciones. Y finalmente atenderemos al desafío lanzado a nuestro tiempo desde el testigo que nos ofrece Hans-Georg Gadamer.

4.1. Europa como “lugar natural” de la pluralidad.

En este epígrafe haremos referencia a la idea de Europa de Gadamer y a su punto de vista sobre el legado del Viejo Continente para Humanidad. Por un lado, Europa aparece como el “lugar natural” de la diversidad. En la situación de crisis mundial desde la que el octogenario se dirige a su auditorio, la política internacional consiste en mantenerse en equilibrios coyunturales. No se trata sólo de lucha y poder: el cometido del político ha de ser el reforzar los lazos de solidaridad existentes en la sociedad para garantizar la convivencia de todos con todos y de la humanidad con la naturaleza. ¿Qué aporta Europa a la Humanidad? En términos concisos: ciencia e historia. Ambas cosas conllevan sus peligros.

El afán desmesurado de saber, el ideal de la “unity of science” que pretende homogeneizar todos los ámbitos *profanos* a la ciencia en un solo concepto de experiencia, es un distintivo europeo. Esto convive con una inmensa riqueza cultural, lingüística, étnica y confesional, que ha sido también un rasgo europeo desde que el Viejo Continente *inventó* la historia. La primera inquietud de Gadamer es cómo conciliar ambos legados sin que la tendencia a la nivelación inherente al saber científico no acabe por colonizar, como dice Habermas, el mundo de la vida⁸³⁸. La diversidad cultural y natural sobre el planeta se ve amenazada por el ansia de control y dominio de la ciencia, por el sueño tecnológico que ciega al hombre y le hace proyectarse más allá de las consecuencias que podrá asumir, por las luchas fratricidas, por las jugadas de

⁸³⁸ “Pero ante la pluralidad de ciencias existente en las lenguas civilizadas y en las culturas lingüísticas de todos los pueblos con tradiciones y patrimonio propios, es precisamente la diversidad, el reencuentro con nosotros mismos, el reencuentro con el Otro en la lengua, el arte, la religión, el derecho y la historia lo que nos permite formar verdaderas comunidades. Nosotros llamamos ciencias filosóficas a aquellas que se basan en esta pluralidad de tradiciones lingüísticas, transmitidas por la lengua. Están especialmente próximas a la vida de las culturas, a su devenir histórico y no sólo a su conocimiento de una exigente diversidad, más próximas que la magnífica y clara construcción que en las ciencias naturales lleva el proceso de la investigación.” (HE: 39).

poder a escala internacional. Otra dimensión paralela al ansia de control y poder asociada a la época de la ciencia y la internacionalización de la política es la creciente especialización del saber y la racionalización de la vida práctica. El ideal de una sociedad bien administrada se equipara con el ideal de una sociedad de expertos, es decir, una sociedad de funcionarios⁸³⁹. Una sociedad de expertos integrados en el funcionariado público reduce los mecanismos de toma de decisión política a un mínimo de voluntades cualificadas y pone en peligro el establecimiento necesario y espontáneo de solidaridades en la sociedad civil, primera condición para la cohesión social así como de la deliberación práctica en asuntos relativos al bien común.

Europa ha de tomar posición y responsabilidad en la tarea de preservar el futuro de la humanidad y hacerlo más rico. El patrimonio cultural europeo ha podido sobrevivir armonizando sus tensiones internas y puede ofrecer su experiencia a la Humanidad, la nueva “Oikoumene”⁸⁴⁰ o *gewohnte Welt*, que ya abarca la totalidad del planeta.

Europa tiene la experiencia histórica más rica, ya que posee en el espacio más reducido la mayor diversidad y un pluralismo de tradiciones lingüísticas, políticas, religiosas y étnicas que ha de mantener a raya desde hace muchos siglos. La tendencia actual a la unificación y aproximación de todas las diferencias no debe conducir al error de que el enraizado pluralismo de culturas y lenguas y los destinos históricos puede o debe estar realmente reprimido. La solución podría estar en el extremo opuesto, en una civilización cada vez más niveladora que impulsara la vida propia de las regiones, las agrupaciones humanas y su estilo de vida. La carencia de patria con que el mundo industrial moderno amenaza al ser humano inspira la búsqueda de una patria. (HE: 60)

Por ello se podría afirmar que Gadamer es europeísta, pero no eurocéntrico. Su convicción es la integración de la diferencia, no su asimilación. La tendencia a la nivelación de las formas de vida que viene de la economía, la ciencia y el pensamiento calculador convive paradójicamente con el empeño de persistencia de culturas y mundos lingüísticos⁸⁴¹. La nueva situación presenta a Europa y al mundo habitado una cuestión vital, que para Gadamer, sólo puede ser enfocada de una manera:

⁸³⁹ “Was ist Praxis?” (1974, GW4: 218 y ss).

⁸⁴⁰ Gadamer no da a este concepto ningún significado religioso. Su referente es el uso griego, sobre todo el que le dio Alejandro Magno.

⁸⁴¹ “In der Vielfalt der Sprachenwelt, die die Menschheit entwickelt hat, liegt eine eigentümliche Distanzierung und Abschottung jeder Sprache. Eine jede Sprachgemeinschaft pflegt offenkundig mit ihrem Vollzug ihre eigene Weltsicht – obwohl die »Sprache« der mathematischen Symbolik und Logik einem allgemeinen Bedürfnis entspricht. Die Vielfalt der Sprachen scheint jedenfalls eher in Vermehrung

Wir müssen lernen, ökumenisch zu denken. Es ist eben nicht nur die Vielfalt Europas, die sich vielleicht zu einer Einheit zusammenschließen will. Es ist die Menschheit auf diesem Globus, die es tun muß, um miteinander leben zu lernen und so vielleicht auch die Selbstvernichtung hinauszuschieben oder gar durch eine kontrollfähige Weltverfassung zu vermeiden. (GW10: 271)⁸⁴²

[Tenemos que aprender a pensar de forma oikouménica. Y es que quizá no sea únicamente la pluralidad de Europa la que pretenda constituirse en una unidad. Es la humanidad sobre este globo la que tiene que hacerlo para aprender a convivir y quizás poder aplazar así la autodestrucción o evitarla incluso por medio de una constitución mundial capaz de llevar a cabo un control efectivo. (GH: 223)]

Por el hecho de que Gadamer atribuya a Europa un papel preeminente a la hora de abordar los futuros retos de la Oikoumene, él no está pensando en hacerlo de espaldas a otras culturas. Europa puede iniciar la conversación con las grandes culturas: la llamada viene de Oriente⁸⁴³. Pero hay que prevenirse de recibir la sabiduría india o china a partir de nuestros conceptos de la filosofía idealista de modo que acaben expresando nuestras verdades kantianas, hegelianas o heideggerianas⁸⁴⁴. No estamos en condiciones todavía de predecir qué vías seguirá el debate intercultural pero sí hay algo que es cierto y es la buena acogida que la hermenéutica ha tenido en Japón⁸⁴⁵, la China o la India. Respecto a estas culturas ancestrales, Gadamer recuerda que no hay en ellas una distinción entre disciplinas o ámbitos de la vida comparable a nuestro. Con lo que hay que preguntarse sobre los límites de la “exportación de la herencia europea”. Esta tendencia civilizatoria topa con la resistencia al otro, pero una resistencia que viene de mí que veo al Otro como Otro y a mí como el Otro del Otro. El Otro como una

begriffen als in ihrer Verringerung. Man pflegt wieder Rätoromanisch oder Baskisch; man schützt sprachliche Minoritäten in verschiedenen Länder. Ein seltsamer Kontrast: auf der einen Seite steht Zentralismus der Wirtschaft und der Verkehrssprache und auf der anderen Seite die Beharrlichkeit differenzierter Lebenswelten.” (GW10: 270-271) [“En la multiplicidad del mundo de lenguas que ha ido creando la humanidad, toda lengua muestra también un raro distanciamiento y aislamiento. Al parecer, cada comunidad lingüística cuida con la puesta en práctica de la lengua su propia visión del mundo, aunque la “lengua” de la lógica y el simbolismo matemáticos se correspondan con una necesidad general. En todo caso, antes que disminuir parece que la diversidad de lenguas va en aumento. Se practica de nuevo el retorrománico o el vasco, y en los países más diversos hay una protección a las minorías lingüísticas. Un contraste extraño: de un lado está el centralismo de la economía y de la lengua de comercio internacional, del otro, la insistencia de los mundos de la vida en diferenciarse.” (GW10: 223)].

⁸⁴² Gadamer sugiere en “Europa und die Oikoumene” (1993) que quizás la música sea el único lenguaje de la “Oikoumene”. En cierto modo, la extensión global de la música pop o de otros ritmos convertidos en productos de consumo como el sello *World Music* le da la razón.

⁸⁴³ Véase también Garfield, 2002.

⁸⁴⁴ Cfr. GW10: 284.

⁸⁴⁵ La bibliografía más exhaustiva sobre Gadamer se encuentra en la página web del profesor japonés Etsuro Makita (véase Bibliografía).

invitación al crecimiento⁸⁴⁶. La resistencia, según Gadamer, se percibe sólo así desde el deseo de allanamiento de lo discordante, de lo que encaja en el molde, vive en la intimidad del saber científico-técnico nacido en la Modernidad que quiere abarcar el todo. A este deseo irrefrenable es al que se resiste la hermenéutica filosófica.

4.2. Un manifiesto “anticientífico”: por la pluralidad de métodos y en contra de la reducción técnica del mundo.

En la declaración de intenciones de *Wahrheit und Methode* consta la adquisición de conocimientos y reconocimiento de verdades que han quedado a la sombra del ideal de ciencia y conocimiento dominantes en la ciencia moderna: el arte, la filosofía y la historia⁸⁴⁷. Recordaremos que Gadamer dio sus primeros pasos en filosofía en Breslau, de la mano de Richard Höningwald. Jean Grondin traza el semblante de la filosofía del maestro de Gadamer como una especie de “concepción pluralista de la verdad” por la cual habría diferentes tipos de verdad: la verdad científica, la verdad religiosa, la verdad del arte, etc. Aunque Höningwald tiende a respaldar la verdad por la ciencia, frente a la posición fuertemente anticientificista de Gadamer, éste último se habría mantenido fiel al principio de pluralidad de verdades, según Grondin⁸⁴⁸.

En la función de correctivo de la ciencia la hermenéutica filosófica ha sido efectiva. Pero en cuanto al principio de pluralidad de métodos y verdades creemos necesario hacer algunas puntualizaciones para evitar una identificación precipitada con el “principio de pluralidad de verdades” que se seguiría de una equiparación entre disciplina y método multiplicada por el número de disciplinas existentes. Nos parece

⁸⁴⁶ Cfr. HE: 38.

⁸⁴⁷ Cfr. GW1: 1-2.

⁸⁴⁸ Acerca de Höningwald, Grondin aporta un dato sumamente interesante: “Höningwald es, en general, uno de los precursores mal comprendidos del giro lingüístico en Alemania, como lo muestran ampliamente no sólo el conjunto de su psicología del pensamiento, sino también su libro *Philosophie und Sprache* ([Filosofía y lenguaje], Basilea 1937).” (Grondin, 2000a: 100). Causa cierta extrañeza que un filósofo que anticipaba el giro lingüístico haya pasado desapercibido. Esto se explica, como nos aclara Grondin, por el triste hecho de que fue expulsado de la Universidad de Munich y apartado de su actividad docente por ser judío. El clamor de los estudiantes obligó a abrir un procedimiento de investigación por el que Heidegger, el otro gran maestro de Gadamer, no tuvo ningún reparo en escribir un dictamen negativo. Se le impidió retornar a las clases y fue detenido durante la noche de los cristales rotos y transportado al campo de concentración de Dachau, del que fue liberado a las cinco semanas como efecto de una protesta internacional. Emigró a los Estados Unidos en 1939 y murió allí en 1947. Höningwald es otro testigo de las posibilidades truncadas que nos dejó el siglo XX.

que una lógica así seguiría atrapada en el “primado del método”, que no es otra cosa que el “primado de la autoconciencia”⁸⁴⁹. La intención de Gadamer es suspender este primado para dar cabida a verdades que exceden el reduccionismo que supone definir la ciencia por su método. Los métodos son buenos instrumentos⁸⁵⁰, admite Gadamer, sólo tenemos que aprender a utilizarlos como las herramientas que son y no elevarlos a la piedra angular del saber. Y allí donde el método no alcanza sólo una “disciplina del preguntar y el investigar” puede garantizar verdad⁸⁵¹. Para Gadamer no se trata tanto de descubrir verdades en las distintas regiones del ser. Incluso dentro de una misma tradición de saber, tomamos el caso específico de la filosofía, momentos de verdad se suceden dentro del interjuego de ocultamiento y desocultamiento que es el acontecer de la tradición histórica como portadora de verdades.

El rendimiento de Gadamer, para Tugendhat, estaría en liberar a las ciencias del espíritu de la obsesión por el método, lo que de otro modo conduce a una elección de “verdad *contra* método”⁸⁵². No está tan claro que sea así puesto que la hermenéutica ha renunciado a prescribir a las ciencias cómo deben proceder en la adquisición de conocimiento. Pero sí existe una tensión de verdad y método que se debe, en gran medida, a la renuncia de Gadamer de presentar un *criterio hermenéutico de verdad*. El título *Wahrheit und Methode*, nos dice Jean Grondin, despierta falsas esperanzas pues en todas las reflexiones teóricas en él contenidas se habla de verdad pero ésta queda indeterminada⁸⁵³. Para Grondin, esto se justifica en gran medida por la peculiaridad de la formulación del pregunta hermenéutica, cuya primera intención es descubrir una verdad pre-científica. Así, el título del libro debería rezar “Wahrheit vor der Methode” (Verdad *antes* que el método)⁸⁵⁴. Quizás la dificultad estribe en la pluralidad de voces de la tradición a las que Gadamer recurre cuando habla de verdad: Platón, Aristóteles, Spinoza, Kant, Heidegger, la metafísica medieval de los transcendentales y Hegel⁸⁵⁵. Pero la dificultad se acrecienta cuando se toman en consideración los distintos momentos en que se habla de verdad en la obra de Gadamer: la pregunta por la verdad

⁸⁴⁹ “Lob der Theorie” (1980, GW4: 46).

⁸⁵⁰ DUTT: 31.

⁸⁵¹ GW1: 494.

⁸⁵² Cfr. Tugendhat, 1998b: 191.

⁸⁵³ Cfr. Grondin, 1982: 1.

⁸⁵⁴ Cfr. Grondin, 1982: 4.

⁸⁵⁵ Estos son algunos de los referentes que se dan en la literatura secundaria que trata el tema de la verdad en la hermenéutica filosófica de Gadamer. Véanse Grondin (1982), Ingram (1985), Bernstein (1985b), De Santiago (1987), Zúñiga (1995), Nicholson (1997), Risser (1997).

de la experiencia del arte⁸⁵⁶ y las ciencias del espíritu⁸⁵⁷; el escuchar y estar en la tradición como el camino de la verdad de las ciencias del espíritu⁸⁵⁸; la verdad en el lenguaje y en la conversación como algo que ninguno de los interlocutores posee y que nos incluye en nuestro individualizado opinar⁸⁵⁹; la verdad de *la* palabra, que allí donde resuena llama a una totalidad del lenguaje como una constante presencia de la totalidad⁸⁶⁰; el hacer valer de la verdad de los argumentos del otro y del texto; la verdad de la experiencia como el encuentro con algo que se hace valedor de esa verdad⁸⁶¹; nosotros como seres que comprenden participando de un acontecer de verdad y que hace que llegemos demasiado tarde cuando queremos saber qué debemos creer⁸⁶². La filosofía hermenéutica, según Grondin, se alza como instancia crítica en contra de las teorías de la verdad pero descubre en ellas importantes elementos que incorpora⁸⁶³. Por ello en la hermenéutica coexisten distintas aproximaciones a la verdad como *correspondencia*, verdad como *coherencia*, como teoría del *consenso*, una verdad *fenomenológica* y una *pragmática*. Por nuestra parte daremos algunas pinceladas acerca de los momentos de verdad que creemos más representativos y significantes aunque, avanzamos, no es posible tomar una decisión por ninguno de ellos en exclusiva.

La hermenéutica filosófica es un resuelto rechazo a la teoría de la verdad como *correspondencia* dominante en la epistemología tradicional⁸⁶⁴ y al supuesto fundamental de ésta de que la lugar de la verdad es el juicio⁸⁶⁵. Diversos motivos de la hermenéutica entran en juego aquí pero en su mayoría pueden ser referidos al también ambivalente concepto de lenguaje de Gadamer. Espontáneamente se podría aducir la denunciada insuficiencia de una teoría del significado de una proposición como sus condiciones de verdad⁸⁶⁶. A partir de la lógica de pregunta y respuesta de Collingwood, la verdad de una proposición debe ser referida al contexto al que pertenece y al mismo

⁸⁵⁶ GW1: 10 y ss. Véase Risser (1997).

⁸⁵⁷ GW1: 178 y ss.

⁸⁵⁸ "Wahrheit in den Geisteswissenschaften" (1953, GW2: 41).

⁸⁵⁹ "Was ist Wahrheit?" (1957, GW2: 56).

⁸⁶⁰ "Von der Wahrheit des Wortes" (1971, GW8: 54)

⁸⁶¹ GW1: 493.

⁸⁶² GW1: 494.

⁸⁶³ Grondin, 1982: 196.

⁸⁶⁴ En este punto inciden especialmente Bernstein (1985b) y Ingram (1985).

⁸⁶⁵ "Was ist Wahrheit?" (GW2: 47). Gadamer se opone al primado del *logos apofántico* en Aristóteles.

⁸⁶⁶ Misgeld reprocha a Gadamer que su noción de método científico es vaga y que no distingue explícitamente qué hace de un intercambio lingüístico una conversación y cómo ésta se distingue de otros intercambios rutinarios. Peor en cuanto a la verdad proposicional, Gadamer no habría elaborado sistemáticamente criterios de verdad para distintos actos de habla como lo hicieron Wittgenstein y Austin (Misgeld, 1985: 155-157).

tiempo la totalidad de este contexto es interpretado en términos de una pregunta a la que el texto como totalidad está respondiendo. En segundo lugar, para Gadamer la verdad es relativa a la experiencia. Pero al mismo tiempo Gadamer habla de un hacer de la cosa misma que se hace lenguaje y de la indistinción entre la cosa y el aspecto por el que la cosa viene al lenguaje. También se aduciría que la verdad es algo que ocurre en la conversación entre ambos interlocutores y en la confrontación con el texto donde la cosa misma es la que abre el horizonte de sentido donde se sustentan todas las posibles opiniones. Esto último sólo se puede entender si los interlocutores o el intérprete tienen algún acceso a la cosa misma y si en este acceder a la cosa existe un nivel de discurso en el que las distintas opiniones fueran algo así como los vectores que nacen del vértice que es el objeto de la conversación. El hacer de la cosa misma abre la verdad a su historicidad; la verdad en la conversación apunta al consenso en su acepción como tradición compartida subyacente y en su acepción como *telos* del entendimiento.

La hermenéutica como filosofía que capta su tiempo en pensamientos se propone reestablecer la conexión con la tradición por la que somos partícipes de un acontecer de verdad (*Wahrheitsgeschehen*). La tradición como portadora de verdades es reestablecida ella misma en su verdad en contra de la Ilustración, como el acuerdo sustentador a partir del descubrir en el prejuicio la posibilidad de la comprensión. No obstante, el estar en la tradición por la que sus testimonios nos hablan⁸⁶⁷ y nos dicen verdad significa algo más que ostentar una “visión monumental de la verdad”⁸⁶⁸. La tradición como acontecer y el rendimiento de la distancia temporal como un ocultar y desocultar aspectos de ése acontecer, remiten directamente al concepto griego de verdad como *aletheia* que es recuperado por Heidegger. Pero también se dejan entender como una combinación entre la herencia hegeliana y el segundo Heidegger: la verdad es revelada en un proceso de experiencia en el encuentro dialéctico con la tradición que nos conforma⁸⁶⁹ y la verdad es un acontecer del ser⁸⁷⁰. Pero el resultado de este juego de ser, verdad y tradición es que las posibilidades del acontecer están determinadas y contenidas en el acontecer previo⁸⁷¹.

⁸⁶⁷ Cfr. Ingram, 1985: 155.

⁸⁶⁸ Cfr. Vattimo, 1991: 178.

⁸⁶⁹ Cfr. Bernstein, 1985: 282.

⁸⁷⁰ Cfr. De Santiago, 1987: 96-97.

⁸⁷¹ Cfr. Ingram, 1985: 36.

La participación en el acontecer, sin embargo, es condición de posibilidad del poder hacer visibles las divergencias en la conversación. Sólo el haber previo de un consenso tácito que tome su forma en el lenguaje común hace factible el fin del entendimiento. Apertura y mutuo reconocimiento juegan en la conversación un papel casi tan importante que el previo acuerdo en los conceptos y en el bagaje de prejuicios compartidos⁸⁷². En el ir y venir de la conversación pueden ponerse a prueba argumentos que hagan palidecer los prejuicios obstaculizadores y alumbrarse nuevas verdades como muestra el antiguo arte de la *mayéutica*. Esto probaría, para Bernstein, que Gadamer no sólo no renunció a la verdad como correspondencia, sino que la verdad es también relativa a lo que puede ser validado argumentativamente por la comunidad de intérpretes que se abren a lo que la tradición tenga que decirles⁸⁷³. Estos dos polos de la conversación: la correspondencia con el objeto y el consenso entre sujetos pueden reducir la concepción de la verdad de la hermenéutica a la *coincidencia*: del sujeto con el objeto y de los sujetos entre sí⁸⁷⁴.

La tradición nos habla por el canal en el que fluye: el lenguaje. Sostiene Gadamer que si con algo tiene que ver la verdad es con la lingüisticidad⁸⁷⁵. La lingüisticidad como fenómeno abarcante es la condición de la participación *en* y comunicación de *verdades* ya que ella es el *medio* en el que se da la fusión de horizontes que es el resultado genuino de la conciencia histórico-efectual. Sin embargo, volvemos al problema del lenguaje cuyos indefinidos contornos son connaturales a la hermenéutica filosófica. El lenguaje es a la vez el medio en el que hablan las cosas mismas y el lenguaje de la razón. La verdad de *la* palabra no está en su nombrar el objeto, sino en su estructura especulativa. Pues por la palabra se hace presente la totalidad de un lenguaje, lo dicho apunta a lo no dicho. La palabra es la llave de entrada al verdadero *universo hermenéutico*, en el que no estamos cerrados por rejas infranqueables, sino al que estamos abiertos de par en par⁸⁷⁶.

Las reflexiones precedentes habrían de iluminar por sí mismas el por qué la hermenéutica filosófica no puede proponer un criterio exclusivo de verdad y con ello

⁸⁷² Cfr. Ingram, 1985: 43.

⁸⁷³ Cfr. Bernstein, 1985: 284.

⁸⁷⁴ Cfr. Zúñiga, 1995: 26.

⁸⁷⁵ Véase Gadamer (1997j).

⁸⁷⁶ GW1: 4.

preparar las condiciones para la *verdad hermenéutica*. Una verdad hermenéutica, concluye Grondin, que no quiere ser la verdad completa, se evidencia a sí misma como vinculante y a la vez cuestionable porque se sabe en la necesidad de su ser vinculante y en su cuestionabilidad⁸⁷⁷.

4.3. La unidad de la razón en la pluralidad de sus manifestaciones⁸⁷⁸.

Gadamer reivindica en su “Selbstdarstellung” que la posibilidad de entendimiento entre seres racionales es irrenunciable, que la variedad de lenguas humanas no es una barrera para la razón, cuya palabra es común a todos como ya sabía Heráclito⁸⁷⁹. La doctrina de la fusión de horizontes, como tuvimos ocasión de ver, obtiene su profundo sentido de la versatilidad de lenguaje y razón. A pesar de su profunda convicción de la unidad de la razón en la diversidad de sus manifestaciones y la pretensión de universalidad de la hermenéutica, Gadamer ha sido con frecuencia alineado en las filas del relativismo. Hay argumentos convincentes para achacar a Gadamer que su defensa de la autoridad de la tradición y de la rehabilitación del prejuicio implican no poder escapar de las aporías del historicismo del que él pretendía distanciarse. Por otra parte, en una perspectiva sincrónica, la fusión de horizontes culturales distintos confiada a la traducción y a la apertura a las pretensiones del otro pueden no ser un criterio suficiente para descartar una inconmensurabilidad radical desde la hermenéutica.

Sin embargo, la recepción de Gadamer se muestra oscilante entre los extremos del realismo, relativismo, historicismo, universalismo y pluralismo. Pasaremos a ver

⁸⁷⁷ Cfr. Grondin, 1982: 197.

⁸⁷⁸ Tomamos la inspiración para este epígrafe de un pequeño ensayo de Jürgen Habermas titulado “Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen” (contenido en *Nachmetaphysisches Denken* de 1989). Debo agradecer la recomendación de Juan Carlos Velasco Arroyo del CSIC, renombrado especialista en Habermas, que en cuanto supo que quería ocuparme de la cuestión del pluralismo me habló de este ensayo de Habermas. Sin sus recomendaciones nunca se me habría ocurrido buscar allí, lo cual después ha resultado ser fructífero para mi trabajo.

⁸⁷⁹ GW2: 497. Quizás se refiera Gadamer a la máxima heraclitiana recogida en su *Philosophisches Lesebuch*: “Das Denken ist für alle das gleiche” (LB1) [“El pensamiento es para todos el mismo.”] O quizás esta otra, más evocadora: “Alle, die wach sind, haben eine einzige und gemeinsame Welt. Jeder, der schläft, ist seiner eigenen zugewandt.” (LB1: 27) [“Todos los que están despiertos tienen un mundo único y común. El que duerme sólo es partidario del suyo propio.”].

algunos ejemplos de esto intercalándolos con algunas tomas de posición de Gadamer que han de servir para clarificar y completar el cuadro global.

Para Brice Wachterhauser, Gadamer sigue siendo “an uncompromising realist”⁸⁸⁰, en cuanto la hermenéutica es incompatible con la tesis de la inconmensurabilidad radical. Su reivindicación de nuestro condicionamiento histórico-lingüístico, su rechazo al proyecto fundacionalista ilustrado y su metafísica de la finitud han hecho que la hermenéutica haya sido identificada con la forma más reciente de escepticismo. A ojos de los críticos, la hermenéutica no es más que “escepticismo vestido con ropajes franceses y alemanes”⁸⁸¹. Pero el colapso del fundacionalismo no implicaría para Gadamer el triunfo del escepticismo, sino un matizado compromiso con el falibilismo y con “inconmensurabilidades parciales”. El falibilismo no es otra cosa que una postura epistemológica que niega la ecuación entre certeza y conocimiento para hacer descansar el peso de la argumentación no en la evidencia sino en “razones suficientes para convencer a otros agentes epistémicos análogamente situados”⁸⁸².

David C. Hoy piensa que el cargo de relativismo que se le atribuye a Gadamer por su renuncia a hacer de su hermenéutica filosófica una teoría normativa o una doctrina sobre la interpretación correcta es excesivo⁸⁸³. Lo que interesa a la hermenéutica filosófica no es qué hace una interpretación buena, sino qué hace la interpretación posible. Una pluralidad de interpretaciones es posible y natural y hay interpretaciones buenas y malas pero qué las hace buenas o malas no depende de criterios externos, ya que esto depende en última instancia de otras prácticas interpretativas⁸⁸⁴.

⁸⁸⁰ Cfr. Wachterhauser, 2002: 66.

⁸⁸¹ Cfr. Wachterhauser, 2002: 69.

⁸⁸² Cfr. Wachterhauser, 2002: 71.

⁸⁸³ Cfr. Hoy, 1997: 125-126.

⁸⁸⁴ En esta línea se insinúa algo en un breve artículo de Robert R. Sullivan, cuyo línea de argumentación es muy diferente del de Hoy. Sullivan examina una de las obras tempranas de Gadamer, *Plato und die Dichter* (1934) y en ellas se tropieza uno con conceptos clave de *Wahrheit und Methode* como del de conciencia estética y juego. Décadas más tarde, en la obra magna de Gadamer, estos conceptos aparecen según Sullivan “descontextualizados” de las connotaciones políticas de los años treinta. Sullivan lee entre líneas del ensayo sobre Platón y los poetas un criticismo con el liberalismo moderno de raigambre anglosajona, oponiendo a éste la tradición germana del liberalismo de un Wilhelm von Humboldt, cuyo corazón es un “ethos político vinculante” en términos de un estado educacional orientado a hacer del hombre un ser político. Cuando *Wahrheit und Methode* ve la luz, dice Sullivan, Gadamer se ha adaptado a los nuevos tiempos: “*Truth and Method* is a fine book, but finally it accommodates itself to the modern world by creating the conditions of its own reception. It is autonomous, intriguing, and even cunning in the way it allows itself to be interpreted in multiple ways, thus functioning as a mirror on modern

Gadamer en una serie de conversaciones con Riccardo Dottori publicada en 2002 bajo el nombre *Die Lektion des Jahrhunderts* es preguntado directamente por el pluralismo. Dottori introduce el tema presentando la obra de Guido Calogero⁸⁸⁵, a quien Gadamer conoce bien, como una posición pluralista de “la más elevada apertura dialógica” (*höchste dialogische Offenheit*⁸⁸⁶), en términos que suenan mucho a la hermenéutica filosófica. La filosofía de Calogero defiende que cuando se entra en un diálogo, se ha de partir de la presuposición de que se trata de un diálogo auténtico. Esto es, atender a la posibilidad que el otro pueda tener razón, lo que obliga a poner las propias convicciones entre paréntesis. La base del diálogo, según Calogero, no se encuentra en la verdad de las propias convicciones o de los propios principios éticos, sino en la mera *voluntad de diálogo*, es decir, en el respeto y en el reconocimiento. Sin embargo, Gadamer rechaza enérgicamente identificarse con esta posición del pluralismo:

Nun, die pluralistische Position ist nicht einfach Protagoras' Position, die Sie mit dem Neopragmatismus von Rorty in Zusammenhang gebracht haben. Mir scheint aber, daß diese Position des Pluralismus, so, wie sie von Calogero formuliert wurde, in eine *epoche*, Urteilsenthaltung Husserlscher Art, mündet, die mir schwer vertretbar vorkommt. Denn sie entbehrt erstens der Grundvoraussetzung des Dialogs, nämlich des Wahrheits-Anspruchs, und zweitens, entbehrt sie wie die Husserlsche *epoche* jedes geschichtlichen Horizontes und wird somit wenig realistisch und historisch ungreifbar und unvertretbar. Wir sind alle historisch bedingt, und unser wirkungsgeschichtliches Bewußtsein enthält denjenigen Wahrheits-Anspruch, den ich auch die Antizipation der Vollkommenheit genannt habe, nach der wir alle streben, auch wenn wir sie nie erreichen werden. (LJ: 55)

[Bien, la posición pluralista no es simplemente la posición de Protágoras, que usted ha puesto en relación con el neopragmatismo de Rorty. Me parece, no obstante, que ésta posición del pluralismo, como fue formulada por Calogero, tiene su origen en una *epoché*, una abstención de juicio de tipo husserliano que me parece muy difícil de defender. Pues esta prescinde en primer lugar del presupuesto fundamental del diálogo, esto, es, la pretensión de verdad y en segundo lugar, del mismo modo que la *epoché* husserliana prescinde de cualquier horizonte histórico y con ello deviene menos asible y defendible realista e históricamente. Estamos todos condicionados históricamente y nuestra conciencia de la historia efectual contiene esa pretensión de

pluralism.” (Sullivan, 1997: 353) [“*Verdad y método* es un buen libro, pero finalmente se acomoda al mundo moderno creando las condiciones para su propia recepción. Es autónomo, fascinante y astuto en el modo en que permite ser interpretado de múltiples maneras, por ello funciona como un reflejo del pluralismo moderno.”].

⁸⁸⁵ Guido Calogero (Roma, 1904-1986) fue un filósofo, ensayista y pensador italiano. Su obra más conocida es *Logos e dialogo* (1950). Políticamente estuvo comprometido con una especie de social-liberalismo. Gadamer parece conocer bien la figura de Calogero e incluso dice que lo invitó varias veces a Heidelberg, pero que Calogero siempre rechazó las invitaciones.

⁸⁸⁶ Cfr. LJ: 54.

verdad que yo denominé anticipación de perfección a la que todos aspiramos, aunque nunca la alcancemos.]

La resistencia de Gadamer de identificarse sucesivamente con Protágoras, Calogero y Rorty se enmarca dentro de una discusión más general acerca de la retórica y la sofística. La retórica que a Gadamer le interesa no tiene que ver con la acepción por la cual intentemos convencer al otro por la seducción de la palabra: ésta tiene un sentido más profundo y tiene que ver con una capacidad innata, que luego puede desarrollarse y perfeccionarse, de comunicarse con el otro. El filósofo y el sofista no se distinguen por la forma de la argumentación, sino por lo que la motiva. El filósofo se orienta en la argumentación por lo correcto y justo (*das Gerrechte*), mientras que el sofista persigue lo útil (*das Nützliche*)⁸⁸⁷. La resistencia de Gadamer al supuesto pluralismo de Calogero (e indirectamente al de Rorty) no se basa tanto en la dimensión ética del diálogo como en la preservación de una condición epistémica fundamental e irrenunciable de todo diálogo, que es la pretensión de verdad, el convencimiento de que mis opiniones, creencias y convicciones están respaldadas por buenas razones. El momento de ponerlas en dudas es posterior y se da por la confrontación con las buenas razones del otro de tener por verdaderas sus opiniones, creencias o convicciones. Por lo tanto, si el pluralismo significa la aspiración de llegar a consensos útiles prescindiendo de la verdad de la cosa misma, Gadamer se niega en redondo a asumirlo como consecuencia de su hermenéutica.

Nos parece bastante plausible que, como sostiene Detmer, que a pesar de la retórica antiilustrada y antiuniversalista de Gadamer, éste simpatizaba más con la idea de la unidad de la razón que con las diversas formas de relativismo que van tomando protagonismo en la segunda mitad de siglo. Gadamer estaría en un “punto medio”⁸⁸⁸ sin por ello adoptar decididamente una filosofía pluralista que, nos parece, él sigue identificando con el perspectivismo nietzscheano y el relativismo. Detmer propone ver cómo Gadamer se sitúa en este “tercero excluso” a partir de cinco temas que se pueden reconocer en su obra: (1) la cuestión de la perspectiva; (2) la cuestión de la apertura; (3) la cuestión de la relación entre razón y tradición; (4) la cuestión del cambio y de la estabilidad culturales; (5) la cuestión de las otras culturas. Esta posición intermedia permitiría, a nuestro juicio, situarlo entre universalismo y relativismo sin llegar a

⁸⁸⁷ Cfr. LJ: 56-58.

⁸⁸⁸ Cfr. Detmer, 1997: 282.

comprometerse con ninguna de las dos posiciones. El recuerdo constante a la finitud humana previene a Gadamer del dogmatismo; la apelación a la verdad en las sucesivas fases del desarrollo de la hermenéutica no blindan, pero sí protegen a Gadamer del relativismo. Visto de este modo, podríamos aventurar que se cumplen en la hermenéutica dos de los requisitos que hemos visto que se encuentran en el alma del pluralismo, una metafísica no absolutista y una predisposición antidogmática, aunque quizá esto no sea suficiente para identificarlo con el pluralismo.

Nuestra hipótesis es que cuando Gadamer se expresa en contra del pluralismo, lo hace mostrando su recelo en el pluralismo como filosofía. Este recelo se deba quizás a que con ello se abra la puerta a la *Beliebigkeit*, esto es a la arbitrariedad absolutizada del *anything goes*. Si con “pluralismo” se refiere algún tipo de “perspectivismo” o “relativismo”, o alguna radicalización del “contextualismo”, Gadamer ofrecerá resistencia a aceptar una denominación tal para sí. Por otra parte, admite Gadamer, si nos situamos en el plano de la fáctica variedad de fines humanos y estilos de vida, esa pluralidad ha sido siempre un problema con el que ha tenido que lidiar la ética como reflexión sobre la vida buena. Aristóteles se ocupó de él en su derecho natural, con lo que se demuestra que el pluralismo fáctico forma parte de la constitución humana y no es un invento de hoy⁸⁸⁹. Ahora bien, se pregunta Gadamer: ¿es el pluralismo ético la única generalidad? Cada vez parece más necesario el ejercicio de la tolerancia. El otro incluye cada vez más la cultura ajena y en este mundo pluralista deberemos aprender cada día más⁸⁹⁰. Las *Geisteswissenschaften* pueden ayudarnos a cultivar la capacidad de comprensión de la rica escala de lo humano (y lo demasiado humano)⁸⁹¹. En el nacimiento del nuevo siglo renacen con plena vitalidad.

La unidad de la razón y la posibilidad de entendimiento entre seres racionales dotados de lenguaje son casi imperativos para los tiempos que tenemos ante nosotros. Así se expresa en una conferencia en la Universidad de Heidelberg, a sus ya noventa años, bajo el título “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt”. La diversidad lingüística le parece a Gadamer un contrapeso a la tendencia a la burocratización y administración del mundo político, que como ya nos advirtió Max

⁸⁸⁹ “Vernunft und praktische Philosophie” (1986, GW10: 263).

⁸⁹⁰ “Geschichte des Universums und Geschichtlichkeit des Menschen” (1988, GW10: 222).

⁸⁹¹ Cfr. GW10: 222.

Weber, acabará deviniendo el destino de nuestra civilización, y que corre pareja con la visión monolítica y cosificada de la ciencia sobre el mundo. Nuestro mundo humano es mundo lingüístico⁸⁹². El mundo como horizonte en que nos movemos, que es otro al mundo de los objetos de la física y al que éste último debe subsumirse. presupone el plural⁸⁹³.

Lo que debemos preguntarnos es qué aspecto tiene para nosotros, hoy, el relato del Viejo Testamento de la Torre de Babel⁸⁹⁴. La Torre de Babel nos plantea en una forma invertida otra vez la pregunta sobre lo uno y lo múltiple. Allí es la unidad el peligro y la pluralidad su superación⁸⁹⁵. La recuperación de la unidad originaria en forma de un lenguaje ideal o a través de la convención global de un lenguaje científico de uso masivo es, según Gadamer, una quimera irrealizable. La pervivencia de las lenguas nacionales y de los mundos lingüísticos que en ellas habitan son el sino de nuestra Oikoumene, una dirección que en el futuro no sólo debemos ver como algo irremediable, sino como una tarea y como una oportunidad⁸⁹⁶. Debemos imponernos como tarea la preservación de la vida de los lenguajes y sus fuerzas creativas de explorar cada vez nuevas posibilidades. Debemos estar en vela para mantener la coexistencia pacífica entre pueblos y culturas. Fue Kant, quien en un mundo cada vez más disgregado por el pluralismo nos enseñó a soñar con la paz perpetua⁸⁹⁷. Pero el reto que nos lanza el momento histórico no puede solucionarse por la organización del mundo de la vida por parte de los poderes fácticos e instituciones: somos nosotros, los ciudadanos, quienes debemos garantizar los espacios libres de dominio y control institucional para el libre trato e intercambio de unos con otros:

Das läßt sich nicht durch bloße Institutionen machen, sondern nur durch den lebendigen Austausch, und deswegen hat der Pluralismus, in dem wir leben, eine wahrhaft produktive Bedeutung. Das gilt in allen Bereichen, z.B., wie sich Baustile herausbilden oder Kleidermoden oder die Formenwelt, in der wir uns ständig in der

⁸⁹² Cfr. GW8: 344.

⁸⁹³ “Ich stelle also neben den Welthorizont, in den wir hineinleben, den Sprachhorizont, und dieser ist ein Plural. Da ist eine Vielheit von Horizonten, die wir nicht etwa durch irgendeine besondere Einheitsmechanik verringern sollten.” (GW8: 347) [“Por tanto emplazo el horizonte lingüístico, y éste es un plural, junto al horizonte del mundo en que vivimos. Ahí hay una pluralidad de horizontes, que no deberíamos reducir, por ejemplo, a causa de un particular mecanismo unitario.” (AVP: 126)].

⁸⁹⁴ Una interesante discusión sobre las implicaciones de la metáfora de la Torre de Babel se encuentra en Gómez (Cfr. Gómez, 2000: 137-204).

⁸⁹⁵ Cfr. GW8: 340.

⁸⁹⁶ La pluralidad humana es en sí una tarea filosófica, dice Gadamer en “Bürger zweier Welten” (1985, GW10: 237).

⁸⁹⁷ “Aristoteles und die imperativistische Ethik” (1989, GW7: 1989).

Literatur oder in der Kunst oder sonstwo bewegen. Auch jedes dichterisches Werk, auch jedes Kunstwerk ist immer wieder ein anderes, ist auf eine geradezu fordende Weise anders und verlangt unsere Antwort immer aufs neue.

Das ist der Gesichtspunkt, unter dem ich die Aufgabe der Philosophie in unserer Zeit sehe. Unsere pluralistische Welt enthält Aufgaben, und diese bestehen nicht so sehr in rationalisierender Planung und Verplannung, sondern in der Wahrnehmung der Freiräume des menschlichen Miteinanders, auch über Fremdes hinweg. (GW8: 348)

[Esto no se puede lograr mediante meras instituciones, sino sólo con el intercambio vivo de ideas, y por eso el pluralismo en el que vivimos posee un significado verdaderamente productivo. Esto vale en todos los ámbitos; por ejemplo, en la manera en que surgen estilos arquitectónicos o modas de vestir, o en el mundo de las formas en el que nos movemos permanentemente en la literatura o en el arte o en otros campos. Asimismo cada obra poética, cada obra de arte es siempre otra cosa, es diferente de un modo abiertamente desafiante y exige siempre de nuevo nuestra respuesta.

Éste es el punto de vista desde el que contemplo la tarea de la filosofía de nuestro tiempo. El mundo pluralista en el que nos encontramos es como la nueva Babel. Pero este mundo pluralista contiene tareas, que consisten no tanto en la programación y planificación racionalizadoras, cuanto en la salvaguardia de los espacios libres de la convivencia humana, incluso por encima de lo extraño. (AVP: 128)]

El pluralismo, nuestra nueva Babel, como hecho bruto de la existencia humana sobre el planeta tiene una significación positiva. Frente a la cosificación del mundo inherente a la ciencia moderna y a la neutralización de los matices de la lengua hablada en la conversación por parte de la lógica, el pluralismo de los lenguajes vivos nos ofrece la posibilidad de ganar un “vielseitigerer Anblick von Vernunft” (GW8: 349) [“una imagen más polifacética de la razón” (AVP: 129)]. *Una razón poliédrica* se avenga quizás mucho mejor con la precaria facticidad de un Dasein finito que busca orientarse y entenderse con otros en la Oikoumene.

La razón poliédrica quizás deba ser complementada por otra dimensión: la dimensión temporal. En uno de sus primeros ensayos, Gadamer se muestra crítico con la concepción generalizada de que el origen del pensamiento se da en la transición del mito al logos. Es un prejuicio de la Ilustración que el ser racional es lo que funda la razón. Ése es el mito de la Ilustración, el creerse libre del mito. A ello contraviene Gadamer: “In Wahrheit ermöglicht sich die Vernunft sich nicht selber. Sie ist selbst nur eine geschichtliche Möglichkeit – und Chance.” (GW2: 36)⁸⁹⁸ [“En realidad la razón no funciona por sí misma. Sólo es una posibilidad – y oportunidad – histórica.” (VM2: 41)]. Si algo debiera permanecer inalterable en el curso de la historia sería lo racional. Sin embargo la historia de la filosofía nos enseña que la racionalidad no nace de sí

⁸⁹⁸ “Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie” (1943).

misma. Tomando el caso ejemplar de los griegos: la pregunta de la ciencia irrumpe en una concepción del mundo administrado por los dioses en los mitos. El griego se pregunta por el sentido del ser pero también se pregunta por lo divino⁸⁹⁹. El griego empieza a preguntar por el ser de aquel que es sabio. La “ciencia unificada de la razón” y la dominación metódica del mundo, la deriva de nuestra civilización aparece después y, sólo cuando ha roto con el espíritu griego. Pero la tarea que se impone al griego le parece a Gadamer la única y fundamental en toda tradición y en su realización no debe dejarse ofuscar por la precisión lógica de la ciencia. En realidad son sus verdades el destello de verdades dialécticas.

La razón nos sale al paso en múltiples formas y nos impone la tarea del pensar⁹⁰⁰. Los hombres articulan en todas partes su experiencia del mundo lingüísticamente y se comunican lingüísticamente y ello mantiene el horizonte abierto, como nos mostraron Wittgenstein y Heidegger. Toda experiencia que nos empuja más allá de la esfera del yo entra en el cielo abierto que, nosotros, como seres pensantes, reflexivamente debemos justificar. El arte, la tradición religiosa, imponen sus límites a los hombres que, en su modo específico de ser, tienen razón. Eso es racionalidad más allá de los cambios del tiempo, sentencia Gadamer. Aunque la ciencia siga aspirando a un sistema unitario conceptual, el pensar filosófico tomará parte en las distintas formas del ejercicio de la razón reflexivamente pero nunca desde la superioridad despótica de un sistema que compone y dispone, sino con el meditar de aquel que nunca sabe hasta el final lo que sabe.

El poema de Rilke que abre *Wahrheit und Methode* nos habla de recoger el testigo que lanza una compañera eterna y Gadamer nos ofrece su legado. Importantes retos desafían a sus herederos. Según Martin Jung, si el pensamiento hermenéutico ha de sobrevivir en un contexto dominado por la comprensión científico-natural de la realidad, ha de poder crear un puente entre este modo de comprensión y el modo específico de comprensión de la realidad, que es el objeto de la clásica tradición hermenéutica. El surgimiento de nuevas formas simbólicas en la sociedad de comunicación de masas insta a una reelaboración de la concepción de símbolo en la hermenéutica, todavía dominada por los modelos de la textualidad y del intercambio

⁸⁹⁹ “Rationalität im Wandel der Zeiten” (1979, GW4: 35)

⁹⁰⁰ GW4: 36.

oral⁹⁰¹. Ante la variedad de fenómenos del *mundo de la vida* conviene también una redefinición de los verbos “comprender” (*verstehen*) e “interpretar (*auslegen, interpretieren*) de modo que puedan detentar en él un sentido completo. Jung ve una ventaja en la pluralidad de fuentes de construcción de teoría hermenéutica, que ha de ir más allá del “tradicionalismo gadameriano” y ha de pluralizarse ella misma⁹⁰². Un pluralismo hermenéutico reflexivo podría elaborar múltiples formas complementarias de comprender en su aire de familia porque ha abandonado la búsqueda del camino del rey⁹⁰³. La contribución de Gadamer se deja oír en múltiples ecos. Como dice Richard E. Palmer, su logro más destacado es el haber reconceptualizado el comprender como existencial, ontológico, histórico, lingüístico y dialógico⁹⁰⁴. Una herencia que llega a nosotros juntamente con la de otro gran filósofo del siglo XX, Ludwig Wittgenstein, con quien ahora queremos poner a Gadamer en conversación.

⁹⁰¹ Cfr. Jung, 2002: 15-17.

⁹⁰² Cfr. Jung, 2002: 134.

⁹⁰³ Cfr. Jung, 2002: 143.

⁹⁰⁴ Cfr. Palmer, 2003: 170.

V WITTGENSTEIN Y GADAMER: LENGUAJE, PRAXIS, RAZÓN

Nuestro recorrido ha mostrado hasta ahora por separado como dos grandes intelectuales del siglo XX llegan por sendas paralelas a la centralidad del lenguaje para dar cuenta de lo humano. En este recorrido han de haberse puesto de manifiesto ya algunos parecidos razonables, así como algunas diferencias fundamentales cuya razón radica en el corazón del proyecto intelectual de cada uno de los filósofos. Procederemos a hacer una síntesis de todas estas cuestiones para luego poder divisar el horizonte de un pluralismo posible que se dibuja tras las contribuciones entrelazadas de Wittgenstein y Gadamer.

1. Wittgenstein y Gadamer en la literatura secundaria.

Wittgenstein y Gadamer fueron prácticamente coetáneos y el siglo XX fue el siglo de ambos. Nacido en 1889, Ludwig Wittgenstein es sólo once años mayor que Hans-Georg Gadamer. Ambos filósofos nunca se conocieron personalmente, aunque la fama mundial de la que gozaba la obra de Wittgenstein en los años sesenta, cuando Gadamer a penas salía de su reclusión tras la redacción de su magna obra, hizo que los populares tópicos wittgensteinianos llegaran cual ecos a oídos del profesor de Heidelberg. Él confiesa haberse sentido casi de inmediato atraído por la filosofía del por aquel entonces máximo representante de la corriente analítica y lo leyó con atención, ejercicio que le causó una mezcla de sorpresa y admiración. Sorpresa por la cantidad de paralelos que podrían trazarse entre ambos y admiración por el especial talento que Wittgenstein, al que Gadamer definió en alguna ocasión como “el genio de la metáfora”⁹⁰⁵. No existe evidencia ninguna de que la admiración fuese recíproca ni de que Wittgenstein conociera la figura de Gadamer. Se sabe que dedicó una sesión de las reuniones del Círculo de Schlick a Heidegger, maestro de Gadamer, concretamente el 29 de diciembre de 1929. Pero lamentablemente en aquella época el joven Gadamer, que se acercaba a la treintena, acababa de terminar sus doctorados y estaba todavía lejos de ser la gran voz de la *koiné* hermenéutica de la década de los ochenta que Wittgenstein no alcanzó a vivir. Un cáncer se lo llevó demasiado pronto y es difícil imaginarse qué habría dicho de Gadamer si hubiese tenido la oportunidad de leerle, escucharle o dialogar con él. Ambos filósofos, amantes del diálogo como la

⁹⁰⁵ En “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992, GW8: 430).

representación filosófica por excelencia, habrían podido disfrutar quizás, aventuramos, de ese punto en común, honrando a filósofos a los que los dos profesaban sumo respeto y estima: Platón y Agustín. También sin duda habrían podido deleitarse de la cadencia de los poetas a los que, cada uno con su propia musicalidad, se prestaban a ofrendar el compás de sus almas: Rilke y Trakl. Curiosamente, Wittgenstein fue el mecenas anónimo de estos dos poetas⁹⁰⁶, a los que Gadamer dedicó sus pocas horas libres como rector de la Universidad de Leipzig: ese pequeño asilo de intimidad con los poetas le permitió mantenerse sereno en una situación de histeria colectiva.

Ambos filósofos crecieron y desarrollaron su búsqueda intelectual en un siglo tan extremo como el pasado siglo: apasionante y a la vez atroz, desvelando las caras más maravillosas y terroríficas de la Humanidad que, en el siglo XX, comienza a percibirse como tal y, por suerte y desgracia, se sabe sujeto de derechos inalienables. Las vidas de nuestros filósofos no pudieron ser más dispares: vivieron todos estos acontecimientos desde lados opuestos. Fueron, por así decirlo, como sendas paralelas que se cruzan en el tiempo y ejemplos antagónicos de las múltiples posiciones que les fueron dados a quienes asistieron al advenimiento de las Guerras Mundiales y del progreso sin freno de la civilización científico-técnica.

1.1. Vida y obra. Las sendas paralelas que se cruzan sin tocarse en el tiempo.

Si hubiera alguien con un talante personal y filosófico a las antípodas de Ludwig Wittgenstein, ése sería, sin duda, Hans-Georg Gadamer. El primero tuvo una vida llena de altibajos e hizo correr kilómetros de tinta; el entrañable Profesor de Heidelberg, en cambio, transcurrió su vida por tranquilos y apacibles derroteros, como señala su biógrafo Jean Grondin⁹⁰⁷. Cuando Wittgenstein publicó el *Tractatus Logico-Philosophicus* y de allí hizo que el mundo académico y literario volviera sus ojos hacia él, descubrían a un joven ingeniero de apenas veinticinco años urdiendo la primera revolución filosófica del siglo XX desde el campo de prisioneros de Como, en Italia. Para cuando *Wahrheit und Methode* vio la luz, Gadamer ya había superado el ecuador de su longeva existencia y el resultado era la digestión de varias décadas dedicadas en

⁹⁰⁶ Sobre el mecenazgo de Ludwig Wittgenstein, véase Monk (2002) y Bouveresse (2006).

⁹⁰⁷ Véase Grondin (2000a).

exclusiva a la investigación y docencia universitarias. Significativa diferencia entre las obras que otorgaron a sus autores admiración y reconocimiento internacionales se encuentra en el proceso que dio lugar a la publicación de sendas obras: mientras la llamada a la puerta de distintas editoriales fue un auténtico calvario para Wittgenstein⁹⁰⁸; el profesor Gadamer contó con todo el apoyo y recursos de su entorno, que fue prácticamente el que le obligó a sentarse y poner por escrito los pensamientos que compartía con sus alumnos y colegas desde hacía décadas en las aulas de la Universidad de Heidelberg. Pero si hay una disparidad abrumadora en la obra de ambos autores se encuentra, sin duda, en su estilo filosófico. Los aforismos wittgensteinianos, minimalistas, en un alemán limpio, casi transparente, casi murmulleante, a ratos musical, contrastan con el proceder discursivo, a ratos rumiante, y cargado de historia conceptual de Gadamer. Wittgenstein a penas cita, nos muestra sus *movimientos del pensar*, parafraseando el título dado a sus diarios de los años treinta, desnudos de artificio, llegando a parecer estos movimientos el testimonio de lo atemporal. Gadamer, en cambio, construye una obra sistemática vestida con los ropajes de sus antepasados, de los poetas y los pensadores a los que rinde tributo y con los que ajusta cuentas construyendo, quizás sin advertirlo, un testimonio vehemente del contexto de su tiempo.

Personalmente las diferencias son todavía más flagrantes, si cabe. Wittgenstein tenía un carácter dominante e indómito al mismo tiempo, un carisma que lo convirtió en icono de una generación entera de filósofos aun en vida de él y muy a pesar suyo. Gadamer tenía también un carisma especial pero de otro talante: la afabilidad, la serenidad, la buena disposición hacia el otro. No hay más que echar un vistazo a los textos autobiográficos publicados: los *Diarios* de Wittgenstein son tormentosos, están llenos de pasión y no existe ninguna distancia entre filosofía y vida de forma que llegan a confundirse; la autobiografía intelectual de Gadamer, los *Philosophische Lehrjahre*, encabezada por un categórico *De nobis ipsis silemus*⁹⁰⁹ es, en cambio, distanciada y a

⁹⁰⁸ Como atestigua la abultada y desesperada correspondencia de los años posteriores a la redacción del *Tractatus*, véase (CL).

⁹⁰⁹ Cfr. PL: 5. “De nobis ipsis silemus” es un lema que usaron Kant y Bacon (Cfr. Grondin, 2002a: 104) y es también la primera frase de la “Selbstdarstellung” que Paul Natorp publicó en 1920. De su maestro dice Gadamer: “Es wäre nicht angemessen, eines solchen Mannes, der wußte, was Schweigen heißt, und seiner Verdienste zu gedenken, indem ich von persönlichen Erinnerungen ausginge, wie sie der junge Student der Generation nach dem ersten Weltkrieg als einer seiner letzten Doktoranden besitzt.” (PL: 60) [“No sería adecuado recordar los méritos de un hombre que sabía cuál es el significado de la frase «permanecer en silencio», partiendo de los recuerdos personales coleccionados por aquel joven estudiante de la generación posterior a la Gran Guerra que fue uno de sus últimos doctorandos.” (AP: 68)]. Nos ha

penas se detiene en vivencias personales o íntimas, éstas quedan al margen y no superaron casi nunca los umbrales de su esfera privada. También las biografías más cualificadas de ambos filósofos tienen tonos muy diferentes: compárense *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio* de Ray Monk, que es prácticamente una reconstrucción novelesca de la vida y obra del filósofo austriaco con la cerebral monografía de Jean Grondin del insigne profesor de Heidelberg⁹¹⁰. La figura de Ludwig Wittgenstein cobra la entidad de un héroe trágico. En cambio para Gadamer, dirá Hammermeister, puede aplicarse con exactitud aquello que caracteriza a los pensadores desde Kant, esto es, la coincidencia entre los roles de filósofo y profesor de filosofía que de modo natural produce su obra al tiempo que comenta e interpreta la historia de la filosofía⁹¹¹. Hay algo curioso en el género de la biografía filosófica, como observa James Conant⁹¹². Respecto de este tipo literario habría dos grandes posiciones que él denomina “reduccionismo” y “compartimentalismo”. El reduccionismo reclama que la biografía del filósofo esconde el secreto de la comprensión de su obra, mientras que el compartimentalista cree que la vida del filósofo ha de ser irrelevante para la exégesis de ésta. El compartimentalista rechaza que se pueda explicar la conducta y la producción escrita de un intelectual a partir de un modelo causal que establezca la motivación de éste remitiéndolo a una patología tipificada por el psicoanálisis o por la expresión ideológica de la conciencia de clase. Claro que eso dependerá del filósofo que se trate.

parecido apropiado dejar constancia de este recuerdo de Gadamer a pie de página por la coincidencia transversal con Wittgenstein acerca del valor del silencio.

⁹¹⁰ Una gran diferencia respecto de las biografías más cualificadas de Wittgenstein y Gadamer, de Ray Monk y Jean Grondin respectivamente, es que la de Gadamer se escribió estando el profesor emérito de Heidelberg todavía en vida. Grondin cuenta como Gadamer, aún prestando ayuda al biógrafo en sucesivas conversaciones, no podía dejar de observar el proyecto desde una reservada distancia. Esto quizás se debiera, relata Grondin, a un cierto desprestigio en el que habían caído las biografías de intelectuales por entonces en el contexto académico alemán. Se cuenta una anécdota sobre Heidegger que nos parece significativa sobre el descrédito de la biografía como género literario que quizás pueda haber influido en Gadamer: “En una ocasión, en presencia de Gadamer, Heidegger dijo de Aristóteles en una introducción biográfica a un curso, el 1 de mayo de 1924: «Para la personalidad de un filósofo lo único que interesa es esto: nacido en tal o tal fecha, trabajó y murió».” (Grondin, 2000a: 24). Una *laudatio* de la biografía de Jean Grondin puede encontrarse en Vattimo y Zabala (2005). Hay que recordar no obstante que una parte no despreciable de *Wahrheit und Methode* está dedicada a la conexión entre autobiografía e historia a partir de Dilthey y que la obra de referencia para desarrollar la “lógica de pregunta y respuesta”, clave para el concepto de experiencia hermenéutica es la *Autobiografía* de R. G. Collingwood. Pero más allá de su función *crítica*, parece que Gadamer alberga serias dudas acerca de la calidad y la pertinencia de la biografía como género literario. Por ejemplo, en “Probleme der praktischen Vernunft” (1980) escribe Gadamer a propósito del empeño de Dilthey de tomar la biografía como modelo del comprender histórico: “In Wahrheit ist eine Autobiographie in jedem Falle weit eher eine Geschichte der privaten Illusionen als das Verständnis des wirklichen geschichtlichen Geschehens.” (GW2: 323) [“Una autobiografía es mucho más una historia de las ilusiones privadas que la comprensión de los hechos del proceso histórico real.” (VM2: 312)].

⁹¹¹ Cfr. Hammermeister, 1999: 93.

⁹¹² Cfr. Conant, 2001: 17 y ss.

En el caso de Sócrates, su vida es su obra y su obra es su vida. En el caso de Russell, por ejemplo, uno podría decir a partir de él que vida y obra no pueden estar más compartimentadas: si uno considera como Russell trató a sus esposas y amantes se concluye que los *Principia Mathematica* no pueden ser el producto de una mente grandiosa⁹¹³. Si nos atendemos a la distinción de Conant, podríamos afirmar lo siguiente: Gadamer sería buen material para la argumentación de los compartimentalistas en lo referente al género literario de la biografía filosófica, Wittgenstein es el material por autonomasia de las biografías intelectuales de cariz reduccionista.

Wittgenstein inspiró no sólo a las sucesivas generaciones de filósofos, sino también a artistas y literatos. Testimonio de ello son piezas teatrales como las del dramaturgo vienés Tomas Bernhardt *El sobrino de Wittgenstein*; textos literarios que mezclan filosofía con novela negra como *Una investigación filosófica* de Philip Kerr o *El atizador de Wittgenstein* (la reconstrucción en tono de thriller del famoso incidente entre Wittgenstein y Popper escrita por David Edmons y John Eidinow), docu-ficciones como la del director de cine independiente Derek Jarman “Wittgenstein” (1996), piezas musicales (la *Tractatus Suite* de M.A. Numminen⁹¹⁴), manuales de psiquiatría como *Los filósofos y sus vidas* de Ben-Ami Scharfstein⁹¹⁵ y divertimentos varios (como el capítulo

⁹¹³ Cfr. Conant, 2001: 18.

⁹¹⁴ Véase referencia electrónica de la pieza en el apartado de “Bibliografía”.

⁹¹⁵ Recientemente encontramos por la red otro manual de psiquiatría de Alan Griswold titulado *The Autistic Symphony* (2007, véase referencia en el apartado de Bibliografía). Desgraciadamente no hemos tenido acceso directo a ella y no tenemos los conocimientos suficientes de psiquiatría para hacernos una opinión de la calidad científica y literaria del texto. El libro se divide en cinco capítulos, tres de los cuales están dedicados a la exposición técnica del autismo como “ceguera del mundo” y a la estimación estadística de la presencia de esta dolencia en la población mundial. Los otros dos están “personalizados”: uno plantea la pregunta de si Jesucristo padeció autismo y el otro lleva por título “The World as Wittgenstein Found It”. Como decíamos, no disponemos más información del hilo argumental del texto en cuestión pero sirva para dar una idea de la influencia que ejerce todavía la personalidad de Wittgenstein dentro de la construcción de tipos ideales del estudio de la personalidad como ejemplo de extravagancia o marginalidad. El título del capítulo es una paráfrasis retocada a la que alude directamente otra biografía novelesca de Bruce Duffy *The World As I Found It* (1987), a la que tampoco hemos tenido acceso, y que por lo que sabemos trata de la relación siempre conflictiva entre Wittgenstein y Russell. Ambos hacen alusión directa a un aforismo de Wittgenstein del *Tractatus*, que en realidad hay que remitir en su origen a una entrada de sus diarios en el frente. Wittgenstein escribe en su diario el 23 de mayo de 1915 lo siguiente: “Schon lange war es mir bewußt, daß ich ein Buch schreiben könnte »Was für eine Welt ich vorfand« (TB: 141) [“Hace ya mucho tiempo que vengo siendo consciente de la posibilidad, por mi parte, de escribir un libro «El mundo como me lo he encontrado».” (DF: 87)]. Es un pensamiento recurrente en la obra de Wittgenstein, el del género literario que mejor se aviene a la clase de investigación que él está desempeñando. Tanto el *Tractatus* como las *Philosophische Untersuchungen* llaman la atención por su cuidado estilo y su forma. Para Wittgenstein, materia y forma en la escritura filosófica eran inseparables. La naturaleza de la investigación impone el estilo y no al revés: la primera obra, un sistema ordenado de aforismos bajo un aparente orden de prioridades; la segunda, el álbum de

“Ludwig Wittgenstein: ira y ascetismo” dentro de *Locura filosofal* de Nigel Rodgers y Mel Thompson⁹¹⁶). Mientras Wittgenstein vivía, causaba e inspiraba tragedias, Gadamer prefería sentarse a contemplarlas y a disfrutarlas desde una prudente distancia irónica⁹¹⁷. Ese distanciamiento existencial, quizá sólo perturbado por un pequeño incidente en el tránsito de pasar del bando Este al Oeste⁹¹⁸, sea quizá lo que más distinga el talante de uno y otro. Hecho este breve recorrido biográfico, y sin querer detenernos en la cuestión de hasta qué punto la filosofía y la vida son trayectos inseparables, sí que nos parece que deberíamos tomar nota de que, siendo perfiles biográfica y filosóficamente opuestos, en muchos puntos sus proyectos filosóficos corrían en paralelo. De todo ello queremos tratar en este capítulo. A modo introductorio del epígrafe que sigue deberemos señalar de donde nacen sendos proyectos, que después acabaremos asimilando a un movimiento común. Y aquí las diferencias también son notables.

Wittgenstein aterriza en la filosofía después de un corto período de adiestramiento técnico como ingeniero aeronáutico en Manchester. Sus progenitores no veían en él un futuro hombre de letras, sino a un joven que tenía habilidad construyendo y reparando artilugios varios, por lo que tomaron la decisión ya en edad temprana del

fotografías de los sucesivos viajes por los paisajes del lenguaje. Como ya vimos, cuando Wittgenstein piensa en qué aspecto debería tener un libro de ciencia social, sentencia: debería ser un libro que describiera lo que encontramos entre los hombres, que recogiera la descripción de sus acciones, entre las cuales habría acciones que se dicen “rituales” (Cfr. BFGB: 35).

⁹¹⁶ El título original es *Philosophers Behaving Badly*, lástima que la traducción castellana no le haga justicia. Agradezco a Ramón del Castillo el haberme hablado del libro que, sin muchas pretensiones filosóficas, proporciona un buen rato de entretenimiento. El capítulo sobre Wittgenstein no el más lucido de todos. Cómicos son los capítulos dedicados a Rousseau y a Foucault, quienes no tendrían nada que envidiar a Wittgenstein en su “cero en conducta”.

⁹¹⁷ Hans-Georg Gadamer tuvo como filósofo una gran presencia mediática, cosa que no alcanzó a vivir Ludwig Wittgenstein por su temprana muerte. Gadamer, en cambio, tras la publicación de *Wahrheit und Methode*, estuvo presente a menudo en la prensa escrita, así como en la radio y en la televisión. Existe un Hörbuch llamado “Geschichte der Philosophie” (1996-1997), una serie dictada sobre la historia de la filosofía, así como los siguientes documentales: “Die Kunst des Verstehens. Hans-Georg Gadamer” (1996), “Was den Menschen fehlt: Fragen und Antworten der Philosophie” (con Dieter Henrich y Jochen Hörisch, 1991) y “Zeugen des Jahrhunderts im Gespräch mit Jürgen Buche” (1994). Nuestra fuente son las conversaciones de Gadamer con Silvio Vietta en verano de 2001 publicadas en castellano bajo el título *Hermenéutica de la Modernidad* (Cfr. HM: 67). Este material audiovisual es documental, como en el caso de Derek Jarman, pero sin duda no ha tenido la misma repercusión internacional, puesto que Jarman es considerado un cineasta de culto en la escena independiente lo que propicia que el documental sobre Wittgenstein sea proyectado en ciclos en salas especializadas de grandes ciudades.

⁹¹⁸ El incidente está relatado por el propio Gadamer en sus *Philosophische Lehrjahre* y también está en la biografía de Grondin y tiene un final incómodo pero no trágico: Gadamer acaba durmiendo en un banco en un lugar céntrico de Heidelberg. Entre otros sobresaltos importantes de su vida (a los que él expresamente refiere) están la detención al final de la guerra de su alumna Käte Lekebusch, que después se convertirá en su segunda esposa, y la detención del propio Gadamer poco antes de abandonar la República Democrática de Alemania.

joven Ludwig de mandarlo a la Realschule⁹¹⁹ de Linz, donde iba a ser educado en ejercitar ese ingenio más práctico en detrimento del aprendizaje de latín, griego o la historia universal. Cuando Ludwig llegó a experimentar con hélices y a interesarse por las matemáticas en Manchester, tras una estancia corta en Berlín, parece ser que él tampoco consideraba seriamente el pasarse a la filosofía, materia de la que sólo se habría ocupado a instancias de su hermana mayor Gretl, que fue la que le introdujo en la obra de Schopenhauer. Sin embargo, esas lecturas tempranas dejaron una fuerte impresión, que junto con el irse adentrando en los problemas de la matemática y de la lógica, dirigieron la mirada de Wittgenstein hacia la filosofía. No obstante y a pesar de su refinado talento para la lógica y de su cuidado estilo de escritura, nunca tuvo una formación filosófica sólida, o de una solidez comparable a la erudición de Gadamer, y además nunca sintió la necesidad de apoyarse en literatura secundaria para formular las ideas más arriesgadas o las ocurrencias más brillantes. Al contrario, pues, del joven y tímido Hans-Georg Gadamer, que estaba destinado a ser, como mínimo, un distinguido profesor de Química en alguna universidad alemana. Al menos es lo que para él había deseado su padre: que su hijo se interesara como él por las ciencias naturales⁹²⁰. Pero pronto se hizo patente que la sensibilidad del joven Gadamer fluía por otros derroteros. Así fue probando en la filología clásica, la filosofía y la teología y con ello poniendo los cimientos de una educación exquisita en su adquisición y en su elaboración. A los 22 años era ya doctor en Filosofía, a los 27 sumaba dos doctorados con el de Filología Clásica.

⁹¹⁹ La Realschule sería el equivalente a nuestra Formación Profesional. Los alumnos que recibían una educación más “clásica” visitaban un “Gymnasium”. En Linz coincidió durante un par de cursos académicos con un chico algo más grande de él que luego iba a decidir el destino cruel de millones de personas: Adolf Hitler. Sobre esta coincidencia escribe un ensayo Kimberley Cornish: *The Jew of Linz. Wittgenstein, Hitler and their Secret Battle for the Mind* (1998), sobre el que tenemos noticia pero que no nos hemos detenido a examinar con cuidado.

⁹²⁰ El padre de Gadamer era químico farmacéutico y un reputado investigador. “Er war mit Leib und Seele Naturwissenschaftler, hatte aber weitgespannte Interessen.” (PL: 9) [“Era un científico en cuerpo y alma, aunque sus intereses se extendieran a otros muchos ámbitos del saber.” (AP: 12)]. Gadamer recuerda, cómo reaccionó su padre cuando su pequeño Hans-Georg mostró intereses bien distintos: “Meine Neigungen zu Literatur und Theater und überhaupt zu den brotlosen Künsten mißbilligte er von Herzen.” (PL: 10) [“Desaprobaba de todo corazón mi inclinación por la literatura y el teatro, y en general por las artes poco lucrativas.” (AP: 12)]. En 1995 en una entrevista para la emisora NDR, cuenta Gadamer que esta preocupación afligía a su enfermo padre hasta en el lecho de muerte, por lo que pidió al maestro de su hijo, Martin Heidegger. “Heidegger acudió inmediatamente a la clínica y preguntó: «Señor consejero privado, ¿qué puedo hacer por usted?» «¡Ay! – dijo éste -. Mi hijo me preocupa mucho!» «Pero, ¿por qué? Será muy bueno, tengo muchas esperanzas con respecto de él, le falta un año para obtener el grado de catedrático.» «Bueno – suspiró el padre – , ¿pero usted cree realmente que la filosofía basta como tarea para la vida?».”(Grondin, 2000: 48)]. Parece ser que Gadamer conoció esta historia muchos años después de la muerte de su padre en 1928 a través de la señora Elfriede Heidegger, cuando su esposo ya había traspasado, lo que ocurrió en 1976.

En relación con las obras de ambos autores, hay un detalle significativo y muy importante que los separa, además de su estilo y de su relación con la tradición filosófica. Las obras que conocemos de Wittgenstein no fueron confeccionadas en su forma actual por su creador. Las únicas obras publicadas en vida fueron el *Tractatus Logico-Philosophicus* (el 1921 el original alemán, en 1922 la versión inglesa), el *Wörterbuch für Volksschulen* (1926) y el “Some Remarks on Logical Form” (1929). El grueso de sus obras completas quedó a cargo de sus albaceas literarios, quienes administraron su *Nachlass*. Además, los nombres por las que hoy los conocemos hoy sus “obras” se las han dado otros a partir de las notas de Wittgenstein o a partir de detalles casuales, como en el caso de el *Blue Book* y el *Brown Book*. Sus aforismos están accesibles en varios formatos: la *Werkausgabe* de Suhrkamp de ocho volúmenes más uno (que contiene la conferencia sobre ética y otros escritos menores); la Wiener-Ausgabe, todavía no terminada, que intenta al máximo reproducir las condiciones de escritura de Wittgenstein incluyendo sus subrayados, borrones y notas al margen; y la edición en CD-Rom de la Universidad de Bergen en Noruega, que siguiendo el mismo principio ofrece el *Nachlass* completo digitalizado. Todos estos hechos comprometen la posibilidad de hablar de “obra” en el caso de Wittgenstein en sentido estricto. Por el contrario, Gadamer, no sin serias dificultades, es cierto, consigue “cerrar” sus obras (recordemos que le llevó una década redactar el material que ya hacía lustros estaba de una forma u otra impartiendo en clases y seminarios). A partir de la publicación de *Wahrheit und Methode*, el escribir se volvió en comparación con esto, relativamente sencillo. Pero en Gadamer se da algo poco habitual en lo que se refiere a la configuración de unas obras completas: que él mismo, a partir de los años ochenta, se hizo cargo de ellas⁹²¹.

Por último, ya hemos hecho referencia en los capítulos anteriores a la historia de los efectos e influencia de ambos filósofos, cuyo abanico es tan amplio que a penas puede resumirse en unas pocas líneas. El pasado siglo, gran amigo de las etiquetas y las grandilocuentes clasificaciones, separó a la gran familia filosófica en dos grandes ramas por parentesco. Con esto, Wittgenstein y Gadamer quedaban afiliados a clanes opuestos,

⁹²¹ Gadamer se dedica a la publicación de sus obras completas tras interrumpir su actividad docente en Norteamérica por motivos de edad durante la segunda mitad de los años ochenta. El 11 de febrero de 1995, fecha del 95 cumpleaños de Gadamer, apareció el último tomo de la edición. El volumen se presentó en un acto festivo en Heidelberg con un discurso de Paul Ricoeur (Cfr. Grondin, 2000a: 413).

sin ninguna posibilidad de contacto teórico. Afortunadamente, esas etiquetas quedaron diluidas, aunque es probable dar con historiadores y teóricos que todavía las defiendan. Irónicamente, los padres fundadores de dos de las corrientes filosóficas más poderosas del siglo XX, Wittgenstein y Gadamer, también tenían esto en común: el desprecio por las etiquetas que a menudo se colocan sobre supuestas “escuelas filosóficas”. Este aspecto de Wittgenstein ya ha sido tratado. Gadamer, por su parte, escribe en su “Selbstdarstellung”: “Es gibt aber Scholastik, antike, mittelalterliche, neue und neueste. Sie begleitet die Philosophie wie ihr Schatten.” (GW2: 506) [“Pero hay una escolástica medieval, moderna y novísima. Ella acompaña a la filosofía como la sombra al cuerpo.” (VM2: 400)].

1.2. La “contienda” entre analíticos y continentales. ¿Una oposición superada?

Lo que provisionalmente llamamos “contienda” entre analíticos y continentales, o entre *techies* y *fuzzies*⁹²², fue ideada hace unas décadas como una separación radical entre concepciones y métodos en filosofía que llegó a tener un aplastante éxito incluso en la división organizativa de las universidades de habla anglosajona y que luego se fue extendiendo a otros países a lo largo y ancho del globo. Pero, de hecho, esta distinción fue unilateral: los filósofos “analíticos” decidieron llamar “análisis filosófico” a lo que ellos venían haciendo y el resto quedó agrupado bajo el paraguas de “filosofía continental”. La filosofía analítica se considera a sí misma como uno de los “grandes paradigmas filosóficos de nuestro tiempo”⁹²³ y se divorcia de un tipo de proceder filosófico que se denomina “especulativo” que sigue en su búsqueda orientado hacia los fundamentos metafísicos del universo⁹²⁴. La filosofía analítica se escinde asimismo de la historia de la filosofía en un doble sentido: primero, porque desdeña el estudio de los sistemas filosóficos del pasado y se ocupa primariamente de “problemas filosóficos”; segundo, porque el filósofo y el historiador de la filosofía tienen motivaciones distintas, si seguimos a Moritz Schlick. Schlick sostiene que los historiadores de la filosofía y los filósofos se hacen preguntas diferentes: los historiadores se preguntan sobre la belleza, grandeza o importancia histórica de los sistemas; los filósofos, atravesados por una

⁹²² Cfr. Rorty, 2003: 50.

⁹²³ Como paradigmas alternativos se cuentan la filosofía trascendental (véase Rorty, 1985a), la fenomenología y el marxismo (véase Muguerza, 1974) y la hermenéutica (véase Tugendhat, 1998).

⁹²⁴ Cfr. Muguerza, 1974: 42.

inquietud de otro talante, se preguntan por la verdad⁹²⁵. Por ello, el historiador y el filósofo requieren de la aplicación de métodos sectoriales adecuados a su campo de investigación.

El método de la filosofía analítica es el análisis filosófico. Dicho así suena casi trivial. No obstante, tomarlo por algo banal significa ignorar la profunda heterogeneidad de la corriente analítica desde sus inicios hasta lo que han desempeñado sus sucesivas generaciones de intelectuales. La etiqueta es más ambigua de lo que aparenta, a pesar de los propios filósofos analíticos, tan obsesionados con la claridad y la distinción (no en vano, la idea de analizar los contenidos de la conciencia se debe a Descartes). Se reconoce en todos ellos un “aire de familia”, pero tampoco hay consenso sobre a quien hay que poner en su partida de nacimiento. La filosofía analítica recibe un fuerte impulso de la convicción de Wittgenstein de que la meta de la filosofía es dar con la “forma general de la proposición”⁹²⁶, pero la posición de Wittgenstein dentro de la filosofía analítica es incómoda. Para algunos, la filosofía analítica nace con Frege⁹²⁷; al mismo tiempo hay que reconocer el padrinazgo de Bertrand Russell y G.E. Moore⁹²⁸. Bien, hay parte de razón en todos estos conocimientos: Frege hace de la pregunta por el significado la cuestión esencial de la filosofía, Russell y Moore proveen de los métodos y las estrategias necesarias para tratar esta cuestión. Russell concibe una lógica atomista, en oposición a la lógica monista de Hegel. La “filosofía del atomismo lógico” se caracteriza por un análisis que ha de revelar átomos lógicos, no físicos, como constituyentes últimos de la proposición y estos son o bien particulares o bien predicados y relaciones⁹²⁹. El testigo de esta primera etapa de la filosofía analítica será recogido por los representantes del positivismo lógico, entre los que se cuentan Carnap, Ayer y Schlick. Así define Carnap las competencias del análisis lógico: “La función del análisis lógico es analizar cualquier conocimiento, cualquier afirmación de la ciencia o la vida cotidiana, a fin de clarificar el sentido de cada una de ellas y las conexiones que mantienen entre sí.” (Carnap, 1974: 294). El análisis practicado por Russell, cuyo interés era arribar a las partículas simples e inanalizables del conocimiento, *evoluciona* hacia el descubrimiento del método de verificación para cada enunciado. Pero si Russell

⁹²⁵ Véase Schlick (1974).

⁹²⁶ Cfr. TLP, 6.

⁹²⁷ Véase Hacking (1975).

⁹²⁸ Véase Muguera (1974).

⁹²⁹ Cfr. Russell, 1974: 141.

hablaba de una “metafísica del atomismo lógico”, Carnap separa radicalmente el principio verificacionista de la metafísica y la psicología. El análisis lógico será la única tarea propia de la filosofía⁹³⁰.

Tenemos, siguiendo el esquema básico de Ian Hacking, que la filosofía desde el siglo XVII se caracteriza por sucesivos apogeos: el apogeo de las ideas, el apogeo del significado y el apogeo de las oraciones⁹³¹. Con la nueva generación de filósofos analíticos, divididos entre filósofos del lenguaje ideal y filósofos del lenguaje ordinario⁹³², son las conexiones entre oraciones lo que se ha de dilucidar. Ryle, Urmson, Quine, Hampshire, Strawson y Sellars *progresan* desde un restringido empirismo y plantean cuestiones que, según Hacking, van devolviendo otra vez a la filosofía la preocupación por el conocimiento. Con lo que se describe una especie de espiral que retorna solapándose a él y avanzando hacia delante desde el punto de origen. Puede ser, como dice Rorty, que el resto que queda de filosofía analítica “hard core” es, en realidad filosofía del lenguaje. Según su opinión, el rótulo “filosofía analítica” no pasa ser hoy un rótulo, una descripción sociológica que meramente denota la pertenencia a una cierta tradición, la relación con una escuela de pensamiento en detrimento de otras⁹³³. Sea como fuere, la distinción entre analíticos y continentales pervive en algunas escuelas, pero no son pocos los filósofos analíticos que se interesan por problemas que van más allá de los significados y de las oraciones, y viceversa. Con lo que se vislumbra la posibilidad, por fin, de una reconciliación o fusión de horizontes entre la filosofía analítica y los paradigmas filosóficos alternativos, entre ellos la hermenéutica⁹³⁴. Wittgenstein podría ser el punto de unión entre escuelas, como sugiere Hacking:

por primera vez en dos siglos existe una coincidencia real y creciente en los problemas, aunque no en la jerga, de algunas de las más importantes figuras de la filosofía anglosajona y de la filosofía continental. Es como si los alumbramientos de los filósofos germanos, que los filósofos ingleses y norteamericanos nunca pudieron tolerar, hubieran sido abstraídos por ese hombre taciturno⁹³⁵ que nunca se sintió cómodo en ninguna de las dos culturas. El condujo rápidamente a nuestra filosofía a través de muchas transformaciones que habían sido elaboradas en otras partes. (Hacking, 1975: 217)

⁹³⁰ Cfr. Carnap, 1974: 305.

⁹³¹ Cfr. Hacking, 1975: 195.

⁹³² Véase Rorty (1990).

⁹³³ Cfr. Rorty, 1985a: 91.

⁹³⁴ Cfr. Tugendhat, 1998: 196.

⁹³⁵ Entendemos por el contexto en que se encuadra esta reflexión que el “hombre taciturno” es Ludwig Wittgenstein.

Paralelamente al advenimiento de la filosofía analítica, se desarrolla el “movimiento fenomenológico”, cuyos cimientos están puestos en el difunto siglo XIX⁹³⁶. El cambio de siglo ve como sobre las ruinas el kantismo va edificándose con buena salud en la escuela neokantiana de Maburgo, en la que se forjan las figuras de primera línea de la Universidad alemana y después formarán a aquellos que darán paso a giros inesperados del pensamiento. En palabras de Jean Grondin, 1900 es la efeméride señalada para el nacimiento de un “siglo hermenéutico”:

Todo esto comenzó a prepararse en el año afortunado de 1900, en el que – por pura casualidad – nacieron Gadamer y el siglo hermenéutico. Datos tan precisos y de coincidencia rebuscada en el mismo lapso de tiempo se podrían encontrar seguramente también para el nuevo comienzo de la filosofía que, entretanto, se anunció en las islas británicas. Como reacción al idealismo predominante en ciertos círculos académicos, G.E. Moore había recomendado una vuelta a la sobriedad, que también estaba en una mayor sintonía con la tradición inglesa más antigua del empirismo y del *common sense*. Con su libro *Principia Ethica* de 1903, el británico puritano apeló a las fuerzas del sentido común y de un lenguaje comprensible para todos. De este modo, puso en marcha la impresionante historia de la llamada filosofía analítica, que predomina desde hace años en el ámbito angloamericano y que penetra en medida creciente la llamada filosofía continental, a la que en el fondo entiende como la filosofía «aun no analítica». Los ingleses y americanos entienden que el giro lingüístico analítico como una ruptura tan importante en la historia de la filosofía que algunos consideran que todo lo anterior habían sido tonterías metafísicas, de manera más o menos parecida a cómo los astrónomos y químicos consideran su prehistoria en la astrología o la alquimia. Sólo desde la filosofía analítica, es decir sólo desde el cambio de siglo, se estaría filosofando en serio y de manera científica. Sin embargo es obvio que también ese giro lingüístico se basa en concepciones hermenéuticas. Porque no sólo es hermenéutica la idea de que un lenguaje comprensible debe ser la base de cualquier filosofía honesta, son también el reconocimiento de que cualquier acceso al mundo está mediado por el lenguaje y así también por la interpretación. Fue un giro lingüístico de esta índole el que condujo a Gadamer a la fenomenología de Husserl y Heidegger. (Grondin, 2000a: 33-34)

Las coincidencias afortunadas a las que se refiere Grondin en la biografía de Gadamer son algunas efemérides, que sin duda, a alguien no formado en la hermenéutica le habrían pasado desapercibidas. El 11 de febrero de 1650 muere René Descartes y 250 años después nace Hans-Georg Gadamer, quien se convertirá en el crítico de la idea de método, uno de los conceptos determinantes de la Modernidad. En el año 1900 muere Friedrich Nietzsche en Weimar, que en su propuesta perspectivista defiende la máxima que no hay hechos, tan sólo interpretaciones. Otro paradigma de

⁹³⁶ Véase el ensayo de Gadamer “Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts” (1965, en GW4).

interpretación arranca en el 1900 con la publicación de *La interpretación de los sueños* de Sigmund Freud. Y algunos de los precedentes filosóficos de Gadamer empiezan también su andadura en el año afortunado 1900: “Die Entstehung der Hermeneutik” de Wilhelm Dilthey y el primer volumen de las *Logische Untersuchungen* de Edmund Husserl. En 1900 los signos son favorables a la hermenéutica que después desarrollará Hans-Georg Gadamer y que dará un nuevo empuje a la filosofía en la segunda mitad del siglo XX.

Pronto se hará patente que lo que se hace en las islas analíticas y en el continente de la fenomenología es flagrantemente parecido, pues los unos y los otros, cada uno por su cuenta, han llegado al mismo punto tomando distintas vías. Así lo ve Hacking:

El hermeneuta trata de volver a experimentar las palabras antiguas en términos de su propia vida y de sus propios problemas, descubriendo de tal manera los significados profundos y ocultos que yacen detrás del texto. Debe tenerse en cuenta que la filosofía sería de la hermenéutica – la que aparece en la obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911) – es coetánea con el apogeo de los significados. (Hacking, 1975: 207)

Pese a la radical polarización dentro del siglo XX entre la hermenéutica continental y la filosofía analítica anglosajona, quizás podría apelarse a un origen común, a un tiempo en que el análisis filosófico y la doctrina de la interpretación se entendían como parte de la misma tarea. En el manual de introducción a la hermenéutica filosófica de Jean Grondin se encuentra un pequeño capítulo que da idea de cómo podría desarrollarse una ficción así a partir de la figura de Johann Conrad Danhauer (1603-1666), que fue quien por primera vez puso la palabra “hermenéutica” en el título de un libro, concretamente el *Hermeneutica sacra sive methodus exponendum sacrum litterarum* (1654). El caso es que Danhauer desarrolla una *hermeneutica generalis* con la idea de que sirva de complemento a la lógica tradicional según la doctrina aristotélica del método, el *Organon*, cuyo texto básico era el *Peri Hermeneias*. En éste

se tematizaban en general las relaciones entre conceptos que aparecen en el discurso enunciativo. La palabra [*hermeneia*, NSMB] indicaba un procedimiento de interpretación que en la época de Danhauer y siguiendo la tradición de los comentaristas medievales de Aristóteles se concebía como «analítico». El análisis lógico consistía en la reducción (análisis siempre significaba reducción de lo compuesto a sus elementos constituyentes) de la enunciación a su sentido pensado (Grondin, 2002b: 83)

Por este motivo se podría retroceder no hasta Danhauer sino unos cuantos siglos más atrás, como indica Apel, pues en Aristóteles se da el comienzo de la lógica del lenguaje asociada desde el principio a la crítica del lenguaje por medio de su teoría de los “Argumentos Sofísticos”:

En estos inicios aparece ya trazado el planteamiento de una filosofía «analítica» del lenguaje: por una parte se trata de indagar y desvelar aquellas fuentes de error en el pensamiento humano que se basan en el malentendimiento de la función del lenguaje, y, por otra, de llevar el estudio de esta misma función del lenguaje (las reglas sintácticas y semánticas del uso de los signos) a un punto en que la multivocidad del lenguaje ordinario no ponga ya obstáculo alguno en el camino del entendimiento científico (Apel, 1985b: 272).

El padre de la lógica y del análisis, a la vez que impulsor del arte de la interpretación, coincidirían en la persona de Aristóteles. Sin embargo, el origen de la “filosofía analítica” del siglo XX, lo reserva Apel al proyecto de la *lingua universalis* como un *calculus ratiocinator* de Leibniz, tesis que después será renovada y retomada por G. Frege y el joven Wittgenstein⁹³⁷. En un estudio posterior, Apel referirá al origen de la “contienda” también a una disputa más remota,

a saber, más allá del Humanismo renacentista hasta llegar al sistema medieval de las *septem artes liberales*. Ahí (en el llamado *Trivium*), la «lógica», junto con la «gramática» y la «retórica», constituían de hecho la introducción obligatoria de los estudiantes al problema de la comprensión del sentido, problema que para una «cultura hija» dependiente de la tradición como el Occidente cristiano debía ser de vital importancia. Pero ya entonces existía una tensión entre los representantes de la interpretación estilística y gramatical de los textos y los defensores de una lógica del lenguaje o «gramática especulativa» históricamente carente de supuestos. Y no resulta demasiado difícil seguir el hilo de esta contraposición entre los posteriormente llamados humanistas y los lógicos del lenguaje hasta la constelación actual de la filosofía. Desde esta perspectiva histórica, la moderna semiótica logística (desde Boole, Peirce, Frege y Russell) aparece como un nuevo florecimiento de la lógica especulativa del lenguaje que ha recogido en sí la actitud crítica de la metafísica propia del nominalismo. (Apel, 1985c: 324).

Un origen pretendidamente común de ambas tradiciones plantea la pregunta legítima de la necesidad de la escisión o de las condiciones de una reconciliación posible, puesto que ambas tradiciones responden a inquietudes y problemas similares. La oposición entre “analíticos” y “continentales”, que quizás sigue más viva en los

⁹³⁷ Cfr. Apel, 1985b: 274-275.

entornos académicos anglosajones y en los directamente influidos por ellos, parece cada vez más carecer de sentido. O al menos, ésa es la esperanza de Rorty:

Mi sospecha y mi esperanza es que, en cuanto haya pasado el próximo siglo, la distinción que acabo de usar – a saber, la distinción entre filosofía analítica y no analítica – les resultará más bien fútil a los investigadores de la historia del espíritu. Seguramente los filósofos del año 2100 leerán y yuxtapondrán sin más en sus lecturas a Gadamer y a Putnam, a Kuhn y Heidegger, a Davidson y Derrida. (Rorty, 2003: 46)

La esperanza expresada por Rorty, como veremos, no se ha demorado hasta 2100, puesto que se ha contado con filósofos de los más variados signos que, sin complejos filosóficos, han aprovechado las aportaciones y los resultados de ellos para darles un empuje hacia delante y han visto que lo que les une es mucho más y más significativo que lo que los separa.

1.3. Filosofía analítica y hermenéutica filosófica como ramas opuestas y complementarias del giro lingüístico-pragmático del siglo XX.

Predomina, pues, entender que filosofía analítica y filosofía hermenéutica son dos vías posibles de acercamiento filosófico al lenguaje que hacen del lenguaje el nuevo objeto privilegiado de la filosofía. La filosofía del lenguaje no es un invento del siglo XX, ya había habido tratamientos filosóficos del lenguaje con anterioridad, como por ejemplo los de Hamman o Humboldt. La especificidad del “giro lingüístico”, expresión que se popularizó a partir de un artículo de Gustav Bergmann, es que se basa en la creencia que la relación entre filosofía y lenguaje es más estrecha y esencialmente diferente que la que hay entre el lenguaje y cualquier otra disciplina⁹³⁸. La novedad, para Bergmann, es radical porque no se trata de una filosofía *del* lenguaje sino de un filosofar *a través* del lenguaje⁹³⁹ y se caracteriza, por tanto, por un nuevo método. La expresión “giro lingüístico” fue acuñada por Bergmann, pero alcanzó su popularidad por una revisión de Richard Rorty, quien gozando de un poco más de perspectiva que Bergmann y su acotación de dicho giro al positivismo lógico, reformula el giro incorporando las subdivisiones de la filosofía del lenguaje ideal y la filosofía del

⁹³⁸ Cfr. Bergmann, 1992: 64-65.

⁹³⁹ Apel habla de modo similar de una “*reflexión explícita sobre el lenguaje mediante el lenguaje*” (Cfr. Apel, 1985d: 310).

lenguaje ordinario. El giro lingüístico, aunando ambos impulsos recibidos por el *Tractatus* y por las *Philosophische Untersuchungen*, se define como el punto de vista que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) por la reforma del lenguaje o por comprender mejor el lenguaje que venimos usando⁹⁴⁰. El giro lingüístico es una de las revoluciones filosóficas que comparte con las revoluciones anteriores la pretensión que Husserl resumió como el intento de convertir la filosofía por fin en una “ciencia estricta”. El camino seguro de la ciencia se construye a partir del método, que implica una relocalización del centro de atención de las estructuras de conocimiento al lenguaje y rechazando la antigua concepción de que el lenguaje es la mera expresión o traducción material del pensamiento⁹⁴¹.

Con esta profunda convicción de base en común se hace imposible mantener una separación artificial por más tiempo. Dentro del ámbito académico alemán, Karl-Otto Apel es uno de los primeros en apreciar las convergencias entre Wittgenstein y Heidegger⁹⁴². Es la opinión también de Habermas, quien ha hecho aportaciones fundamentales para que se entiendan ambas tradiciones como complementarias y no como opuestas. Podemos enumerar algunas aquí, aunque hay que notar que la obra de Habermas merece en esta síntesis quizá más espacio que el que este trabajo de investigación le pueda regalar, por exigencias de acotación intrínsecas al trabajo. En una fase muy temprana de la recepción de Gadamer, recuerda Habermas en su reminiscencia de Gadamer en ocasión de su centenario, que él ya vio *Wahrheit und Methode* como un puente necesario

Wahrheit und Methode bot sich mir damals als Leitfaden an für eine hermeneutische Aufklärung der Sozialwissenschaften über deren eigenen Praxis. *Wahrheit und Methode* gab, zusammen mit den gerade erschienenen *Philosophischen Untersuchungen*, den Anstoß zu Gedanken, denen man etwas vollmundig die »linguistische Wende der kritischen Gesellschaftstheorie« zuschreibt. (Habermas, 2000: 51-52)

[*Verdad y método* se me ofreció entonces como hilo conductor para un esclarecimiento hermenéutico de las ciencias sociales sobre su propia praxis. *Verdad y método* dio, juntamente con las entonces recién aparecidas *Investigaciones filosóficas*, el impulso a los pensamientos a los que popularmente se atribuye el “giro lingüístico de la teoría crítica de la sociedad”.]

⁹⁴⁰ Véase. Rorty (1990).

⁹⁴¹ Cfr. Hammermeister, 1999: 72. También Apel indica un consenso generalizado en que la filosofía del lenguaje ha reemplazado la tradicional teoría del conocimiento y que la filosofía se caracteriza como una “reflexión sobre las condiciones lingüísticas de posibilidad del conocimiento” (Cfr. Apel, 1985d: 297).

⁹⁴² Cfr. Habermas, 2003: 103-104.

Un paso decidido hacia ese giro lingüístico de la teoría crítica de la sociedad lo da Habermas en su obra, de momento, más prestigiosa, la *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). Sin embargo, su síntesis entre la filosofía analítica y la hermenéutica filosófica está mucho más lograda y madura en la serie de obras que escribe posteriormente y que deben entenderse como un complemento teórico de aquella: *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999) y *Kommunikatives Handeln und detraszendentalisierte Vernunft* (2001). Esta síntesis opera a través de la rehabilitación de la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt, quien puede ofrecer un concepto tripartito del lenguaje apto para subsanar las deficiencias del concepto de lenguaje que manejan los analíticos y los hermeneutas. Humboldt distingue entre tres funciones del lenguaje⁹⁴³: (1) la función cognitiva de producir pensamientos y representar hechos; (2) la función expresiva de exteriorizar sentimientos y suscitar emociones; (3) la función comunicativa de hacer saber algo, formular objeciones y generar acuerdos. Según Habermas, la filosofía analítica se concentra casi exclusivamente en la primera de las funciones, mientras la tradición hermenéutica tiene problemas para conjugar el particularismo de la apertura lingüística al mundo y el universalismo de las prácticas orientadas al entendimiento y a la objetividad. La hermenéutica adolece un desequilibrio hacia la apertura del mundo descuidando otras funciones del lenguaje, igual que en la filosofía analítica existe un desnivel que oscurece la función comunicativa del lenguaje. No entraremos por ahora en la solución habermasiana, pero se aprecia entonces que ni la filosofía analítica ni la hermenéutica filosófica son por separado autosuficientes para desentrañar el secreto oculto del lenguaje. Nos ocuparemos ahora de ver otras confluencias entre ambas corrientes filosóficas pero ajustando el foco a nuestros filósofos para preparar el terreno a la comparación de sus aportaciones.

1.4. Trabajos sobre Wittgenstein y Gadamer.

Como señalamos en la introducción, la bibliografía específica sobre Wittgenstein y Gadamer es reducida, con lo cual puede despertar suspicacias que se haga tema de una tesis doctoral. Sin embargo, Gadamer defendió en varias ocasiones el

⁹⁴³ Cfr. Habermas, 2002a: 67 y ss.

“aire de familia” que él apreciaba entre su obra y la del segundo Wittgenstein. En este apartado vamos a hacer un recuento de las contribuciones bibliográficas existentes a las que hemos podido tener acceso por distintos medios en relación directa o indirecta con nuestra temática.

Nos vemos obligados a justificar que en nuestra tesis comparativa, que en el fondo tiene como objeto los distintos derroteros del giro lingüístico o, dicho de otro modo, los distintos modos de conceptualización del lenguaje por parte de la filosofía contemporánea, tras el derrumbe de la epistemología moderna, nos hayamos decidido por Hans-Georg Gadamer y no por su maestro, Martin Heidegger. Con motivo del centenario del nacimiento de Ludwig Wittgenstein se celebró en Frankfurt en 1989 un acto conmemorativo que reunió a figuras de renombre en Alemania y en el resto del mundo: Jürgen Habermas, Brian McGuinness, Charles Taylor, Karl-Otto Apel, Albrecht Wellmer, Richard Rorty, Friedrich Kambartel, etc estuvieron presentes y se publicó un volumen colectivo con el llamativo título *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, haciendo un juego de palabras con uno de los más citados aforismos de las *Philosophische Untersuchungen*. Uno de los temas que se estaba jugando en este encuentro era la deriva de la filosofía alemana del siglo XX determinada en gran medida, y sobre todo desde el periodo de entreguerras, por la tríada Wittgenstein-Heidegger-Adorno⁹⁴⁴. Sólo Friedrich Kambartel hace pasos en la dirección de acercar la hermenéutica gadameriana y Wittgenstein.

Más allá de la anotación y el interés histórico del encuentro, predomina la percepción de que Heidegger tiene mucho más peso específico que su discípulo Gadamer. Bien, es una percepción, y poco puede hacerse para “corregir” una percepción. Aunque seguramente podrían alegarse razones consistentes que reforzaran el perfil individual de Gadamer respecto de su maestro y que evitaran colocarlo tras la sombra de Heidegger. Se podrá sospechar que la elección de Gadamer tiene que ver con el hecho que ya teniendo un autor tan críptico como Wittgenstein, cuyo análisis del lenguaje es ineludible para comprender la pasada centuria, habremos querido atajar el camino por la vía de la “urbanizada provincia heideggeriana”, usando la expresión de Habermas que tanta fortuna ha hecho⁹⁴⁵. No podemos ni queremos esconder el hecho

⁹⁴⁴ Véase Habermas (1991).

⁹⁴⁵ Véase Habermas (1984).

aquí de que la figura y persona de Martin Heidegger, pese a reconocer su profundidad e importancia para la historia del pensamiento del siglo XX, no nos despierta especial simpatía ni se ha podido conectar con su filosofía con el suficiente entusiasmo. Las diáfanas avenidas de Gadamer y el calor que se desprende de su pluma, las escondidas ironías en sus más sesudas obras, su delicado trato con el lenguaje, sobre todo con la poesía nos parecieron al inicio de esta investigación el necesario contrapeso a la sobriedad y, a ratos, impenetrable aforística de Ludwig Wittgenstein.

Con el paso del tiempo, se refrenda esta decisión por el hecho de que conceptualmente hay un motivo con el que no cuenta Heidegger, que hace más atractiva la comparación, a parte de la cuestión del pluralismo. Y este motivo es que ambos autores tomaron el concepto de “juego”, si bien desde distintas tradiciones, para explicar el funcionamiento del lenguaje. Y, en ambos casos, el concepto de juego es el núcleo que permite dejar atrás la epistemología moderna centrada en el sujeto. El sujeto es el pilar básico de esta epistemología de corte universalista que Wittgenstein y Gadamer abandonan y, con esto, creemos, está más que justificada nuestra elección. Otros motivos teóricos se fueron sumando tras la complicada experiencia de lecturas cruzadas de ambos autores, motivos que oportunamente se irán poniendo sobre el tapete. A esto nos dedicaremos en la parte central de este capítulo final.

Sí haremos, sin embargo, un breve excursus por algunas obras dedicadas a Wittgenstein y Heidegger por el interés que pueda tener para lo que aquí se juega, pero sin entrar en detalles, expondremos las líneas fundamentales que vertebran estos estudios comparativos, que son de la más variada índole. Proseguiremos con los trabajos que comparan a Wittgenstein y Gadamer a los que hemos tenido acceso para luego hacer lo propio y más personal. Y finalmente, antes de comparar sus desarrollos filosóficos, queremos resumir de forma sucinta la experiencia de un lector eminente de Wittgenstein: Hans-Georg Gadamer.

1. 4.1. De Wittgenstein a Gadamer, pasando por Heidegger.

Cuando Karl-Otto Apel a principios de los años setenta se propone reunir los nombres de Wittgenstein y Heidegger en un ensayo filosófico, constata que el intento

todavía puede causar cierta extrañeza dentro de la “historia del espíritu”, pero que es una realidad a la que los círculos poéticos dotados de cierta sensibilidad se han ido acostumbrando, haciendo de este gesto algo natural. Esa extrañeza proviene del hecho de los mundos filosóficos de los que cada uno de ellos son representantes a penas tienen puntos de contacto, a parte del intento de Carnap de “desenmascarar como pseudoproposiciones las afirmaciones de Heidegger sobre la nada en *Was ist Metaphysik*” (Apel, 1985a: 217). El empeño de Apel en sucesivos ensayos contenidos en los dos tomos de *Die Transformation der Philosophie* será, pues, ver las profundas convergencias entre las filosofías de Wittgenstein y Heidegger. Sus esfuerzos pueden ser resumidos en una latente dirección común hacia una “crítica del sentido” que parte de una sospecha que en cada uno tiene una formulación específica: la “autoenajenación del lenguaje” en Wittgenstein y la “autoenajenación de la «ec-sistencia» humana” en Heidegger⁹⁴⁶. La reconstrucción de la crítica del sentido latente común a las propuestas filosóficas de la filosofía analítica del lenguaje y la hermenéutica radicalizada de Heidegger será el eje vertebrador de los ensayos de Apel, que se irán desarrollando hasta dar con una posibilidad de aprovechar los resultados de la crítica del sentido para los propósitos propiamente críticos que competen a la filosofía en la situación resultante de dicha crítica. Esta solución de Apel se denomina “juego trascendental del lenguaje”, juego que se postula con Wittgenstein y en contra de Wittgenstein a partir de la deconstrucción y reconstrucción del concepto tradicional e intuitivo del lenguaje en un “concepto hermenéutico-trascendental” del lenguaje⁹⁴⁷. Esta es nuestra visión de la evolución de la tarea comparativa de Apel que se desarrolla en distintos niveles. Primero, la comparación intenta un acercamiento entre las ontologías subyacentes al *Tractatus* y a *Sein und Zeit*, para luego poner en paralelo los subsiguientes derroteros de ambos filósofos después de la *Kehre* heideggeriana y las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein⁹⁴⁸. Apel recorre al mismo tiempo las divergencias entre ambos pensadores, pero es en los aspectos pragmáticos de sus filosofías donde éstas se manifiestan más dispares:

En el Wittgenstein posterior es el pragmatismo – que, por cierto, es un «pragmatismo del presente» de carácter pluralista, relativista y finitista que aventaja con mucho en radicalismo a todas las variedades del pragmatismo americano –, según todas las

⁹⁴⁶ Cfr. Apel, 1985a: 219.

⁹⁴⁷ Cfr. Apel, 1985e: 332.

⁹⁴⁸ Véase Apel (1985a).

apariencias, el fondo último, metafísico y antimetafísico de su pensamiento. (Apel, 1985a: 257)

En opinión de Apel, el análisis del lenguaje de Wittgenstein es ahistórico, lo cual constituye una deficiencia típica y característica de la filosofía del lenguaje⁹⁴⁹, además de no permitir un ejercicio reflexivo sobre la propia praxis porque no hay medio por donde tomar la distancia necesaria de la forma de vida social en la que estamos inmersos. La crítica de Heidegger, en cambio, echa raíces en la historia del ser que al mismo tiempo es un acontecer de la verdad. La última filosofía de Heidegger puede ser entonces un buen correctivo del concepto científico-técnico del lenguaje porque recalca en el lenguaje de pensadores y poetas con la esperanza del alumbramiento de una nueva significatividad⁹⁵⁰. Pero la impresión general de Apel en este primer acercamiento a la reconciliación imaginable entre Wittgenstein y Heidegger, es que todavía no se dispone de ningún intento satisfactorio que cumpla con las exigencias de conciliar las visiones de los siglos XIX y XX sobre la pertenencia de la conciencia humana al ser con la pretensión “excéntrica” de validez universal propia del *lógos* intersubjetivo de la reflexión⁹⁵¹.

El esfuerzo de Apel prosigue en el acercamiento y contraste entre la pregunta hermenéutica por el sentido y la pregunta constitutiva de la filosofía analítica por el criterio del sentido del lenguaje⁹⁵². Ese esfuerzo requiere retrotraerse hasta las motivaciones y orígenes de tales preguntas, donde se pone de manifiesto la paridad inicial de ambos cuestionamientos en un único origen que siguió vías que se fueron alejando progresivamente entre sí, como hemos referido en la mentada “contienda” entre analíticos y continentales.

La confrontación hecha hasta ahora entre las posturas hermenéutica y crítica del sentido muestra ya claramente la diferencia en la preconcepción heurística de ambas corrientes: ahí donde se impone con Wittgenstein y Carnap la sospecha de carencia de

⁹⁴⁹ Con esta opinión de Apel, acerca de la ahistoricidad del lenguaje en Wittgenstein, no estamos de acuerdo. Intentamos mostrar que los juegos de lenguaje están sujetos al cambio por influencia de la matriz temporal y que esto se veía claramente en *Über Gewissheit*. Entendemos que la afirmación de Apel tiene razón en un corte temporal de la representación perspicua de los juegos de lenguaje en un momento dado. Retomaremos este punto cuando examinemos el uso de metáforas dinámicas en Wittgenstein y Gadamer para dar cuenta de la temporalidad del lenguaje.

⁹⁵⁰ Cfr. Apel, 1985a: 261.

⁹⁵¹ Cfr. Apel, 1984a: 264.

⁹⁵² Cfr. Apel, 1985b: 267.

sentido, impone Heidegger la sospecha del malentendido de una pregunta legítima y profunda. (Apel, 1985b: 281).

El análisis de Apel tiene su punto álgido en la confrontación de las ontologías fundamentales del atomismo lógico y de la pregunta por el ser, hasta el pragmatismo y la hipostatización por el lenguaje de profundos malentendidos y pseudoproblemas metafísicos⁹⁵³. Su resultado es el mismo: la transformación analítico-lingüística o hermenéutico-lingüística del problema de la filosofía trascendental kantiana⁹⁵⁴, hacia la que se irá orientando el mismo Apel. Acerca del diagnóstico sobre Wittgenstein, Apel matiza un poco más su apreciación anterior:

Si concebimos los «juegos lingüísticos» de Wittgenstein como contextos bien definidos del posible sentido o sinsentido, el modelo pluralista de Wittgenstein se convierte en una metafísica monadológica que no puede justificarse a sí misma como dotada de sentido. Si por el contrario se quita todo límite a los horizontes de los juegos lingüísticos con el fin de favorecer la autotrascendencia reflexiva de dichos juegos lingüísticos en el contexto abierto al futuro del diálogo histórico de la humanidad, la aplicación de la crítica del sentido coincidirá finalmente con la comprensión crítica *ad hoc* propia de la hermenéutica radicalizada. (Apel, 1985b: 319)

El tercer intento de aproximación de posiciones de Wittgenstein y Gadamer por parte de Apel se centrará, por tanto, en la relación entre Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica. La sospecha de la falta de sentido de la metafísica tradicional será el “contrapunto perfecto al espíritu que anima a la filosofía hermenéutica y su teoría de la comprensión del sentido” (Apel, 1985c: 329). Para Apel, la confrontación de ambos espíritus puede dejar ver que la comprensión hermenéutica se coloca justo entre los dos modelos que, como mínimo, sugiere la concepción wittgensteiniana de los juegos de lenguaje⁹⁵⁵. Este es el paso previo necesario para poder por fin afrontar la transformación de la filosofía trascendental kantiana por la filosofía lingüística⁹⁵⁶. Esa transformación no puede ser debidamente hecha sin una corrección del modelo del pluralismo de los juegos de lenguaje entendidos como formas de vida autosuficientes, puesto que su concepción original no puede servir de fundamento a las ciencias hermenéuticas del espíritu

⁹⁵³ Cfr. Apel, 1985b: 311.

⁹⁵⁴ Cfr. Apel, 1985b: 312-313.

⁹⁵⁵ Cfr. Apel, 1985c: 359.

⁹⁵⁶ Cfr. Apel, 1985d: 297.

que intentan comprender la continuidad histórica del diálogo humano sobre el mundo [...], ni para la crítica de las ideologías orientada por las ciencias sociales, que parte de las divergencias en los juegos humanos del lenguaje para criticar la autoenajenación real de los hombres. (Apel, 1985d: 308)

La transformación de la filosofía requiere una continuación del concepto filosófico hermenéutico de lenguaje (tal y como se encuentra, por ejemplo en Gadamer, Heidegger y Lohmann) por los medios que pueda proporcionar una revisión del concepto de juego de lenguaje. En este contexto se formula un “concepto hermenéutico-trascendental” del lenguaje⁹⁵⁷ que recupera la dimensión normativa del juego lingüístico trascendental por referencia a una comunidad ilimitada de comunicación. Ese concepto del lenguaje puede proporcionar mecanismos de armonización del pluralismo de sistemas semánticos⁹⁵⁸, sustituyendo el “punto supremo” de la teoría del conocimiento kantiana, esto es, la síntesis trascendental de la apercepción por la “*síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente*, como unidad del *acuerdo sobre algo* en una *comunidad de comunicación* (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento)” (Apel, 1985e: 337-338). Una de las ventajas que Apel observa en esta transformación es la superación de la diferencia radical entre filosofía teórica y filosofía práctica. La filosofía práctica, por remisión a la comunidad de argumentación, escapa a los problemas de justificación de la metaética y puede por fin volver al camino de una ética normativa, por lo que la reflexión hermenéutico-trascendental puede refundamentar la unidad de la razón teórica y razón práctica.

Con ocasión de la efeméride de Wittgenstein ya reseñada, Apel tiene la oportunidad de volver críticamente a sus tempranos intentos de comparación entre los máximos representantes de la crítica de sentido del siglo XX. Con la perspectiva de los años, Apel estima que aunque la división entre filosofía analítica y hermenéutica ha quedado obsoleta, la problemática de la crítica del lenguaje y del sentido, por una parte, y el problema de la apariencia en la metafísica tradicional por otra, cobran una inusitada actualidad, puesto que lo que está en juego en realidad es la pretensión de sentido y de verdad de la filosofía misma como ha sido puesta en entredicho por la escuela de la deconstrucción de Derrida y la posmodernidad de Lyotard. El principal rendimiento de Wittgenstein y Heidegger está en el impulso de dicha crítica y del giro lingüístico-

⁹⁵⁷ Cfr. Apel, 1985e: 318.

⁹⁵⁸ Cfr. Apel, 1985e: 333 y ss.

pragmático de la filosofía⁹⁵⁹. Apel intentará esta vez mostrar que lo que encierran las críticas de estos pensadores es un problema ejemplar de la filosofía moderna que conduce a un cambio de paradigma de certeza cartesiano por la perspectiva de los juegos de lenguaje y la perspectiva de las constituciones epocales del mundo que se occultan y desocultan en la historia del ser, respectivamente. El relativismo primario sincrónico de Wittgenstein se corresponde y solapa con el relativismo primario diacrónico de Heidegger, lo que hace imposible una auténtica función crítica de la filosofía.

En la conmemoración del centenario de Wittgenstein se dan cita otras importantes figuras de primerísima línea. Todas las contribuciones muestran acuerdos fundamentales en cuanto al efecto e influencia de Wittgenstein a la par que manifiestan un interés muy intenso por poner en relación a Wittgenstein, el “filósofo sin tradición” con los exponentes de otras tradiciones filosóficas. El cambio de paradigma que Wittgenstein supone es una constante. Rorty recupera la pregunta de Hacking de por qué interesa el lenguaje a la filosofía y examina los desarrollos “entrecruzados” por el pragmatismo de Wittgenstein y Heidegger⁹⁶⁰. El mismo punto es tratado por Charles Taylor, quien no está tan interesado en ver las implicaciones destructivas comunes para la filosofía, sino en analizar qué significa el abandono de la figura desinteresada del espíritu de la filosofía moderna. Su traducción es positiva, puesto que recupera el contexto intersubjetivo y comunitario⁹⁶¹. El nuevo naturalismo de Wittgenstein, sostiene Taylor, podría ser la base de un nuevo humanismo: un humanismo antisubjetivista que haga frente al dominio de la racionalidad burocrático-técnica que domina nuestras vidas. También hacia un resultado positivo y constructivo se orienta a conjugar Wittgenstein con la hermenéutica en vistas de un concepto de comprensión constituido dialógica y prácticamente, de modo que nuestra comprensión lingüística se ha de conceptualizar sobre un acuerdo dialógico-práctico previo⁹⁶². Este concepto puede deshacer los malentendidos objetivistas del sentido lingüístico e incorporar el carácter productivo de la hermenéutica. Finalmente, la excepción viene dada por Wellmer, quien examina las

⁹⁵⁹ Cfr. Apel, 1991: 29 y ss.

⁹⁶⁰ Véase Rorty (1991).

⁹⁶¹ Cfr. Taylor, 1991: 118 y ss.

⁹⁶² Cfr. Kambartel, 1991: 124 y ss.

dificultades de la recepción de Wittgenstein en relación con Adorno, concentrándose en el problema de la representación⁹⁶³.

Volviendo a Habermas, éste comenzó casi al tiempo que Apel sus propias tentativas de acercamiento entre las grandes tradiciones filosóficas del siglo XX. En su abultado informe *La lógica de las ciencias sociales* (concluido en 1966), Habermas ya examina la crítica del lenguaje de Wittgenstein en relación con la sociología (en especial la propuesta de Peter Winch)⁹⁶⁴. Del primer Wittgenstein al segundo, la reflexión de Habermas conduce a la hermenéutica estableciendo un diálogo entre ambos y ve, como Apel, en la hermenéutica un potencial redentor de las deficiencias del pluralismo de los juegos de lenguaje de Wittgenstein. El problema fundamental de Wittgenstein, indica Habermas en los *Perfiles filosófico-políticos*, es la pérdida de potencial crítico de la teoría: “La etnografía de los juegos de lenguaje se convertiría en algo enigmático para sí misma si no rechazara toda pretensión teórica quedándose en una simple actividad terapéutica.” (Habermas, 1984: 198). Pero también cree que la publicación de los textos póstumos de Wittgenstein reforzará su sintonía con la tradición hermenéutica en su rechazo de la univocidad monológica de los lenguajes artificiales, que no puede rebasar la exactitud de la tradición lingüística en la que nos introducimos intersubjetivamente. Habermas deplora el conservadurismo inherente a los juegos de lenguaje y la renuncia del “derecho a la razón” como sí se encuentra articulado en Marcuse o Gellner, por ejemplo. El recurso al lenguaje ordinario es una jugada de Wittgenstein que se parece al recurso de Gadamer a la experiencia inagotable de contenido de los textos eminentes⁹⁶⁵. No obstante, hay que reconocer el mérito de Gadamer en su aportación a la toma de conciencia de los peligros de la colonización del mundo de la vida por parte de la razón instrumental y su llamamiento al diálogo y al no tener la última palabra como el corazón de la hermenéutica. Posteriormente, en sus estudios aclaratorios de su teoría de la acción comunicativa, Habermas habrá vuelto sobre la posible reconciliación de Wittgenstein y Gadamer apoyados en la base de la concepción ampliada del lenguaje de Humboldt. El lugar de la subjetividad trascendental de la conciencia es ocupado ahora por la intersubjetividad

⁹⁶³ Véase Wellmer (1991).

⁹⁶⁴ Véase Habermas (2001a).

⁹⁶⁵ Cfr. Habermas, 1984: 350.

detranscendentalizada del mundo de la vida⁹⁶⁶. Por ello conviene hacer algunos arreglos al pluralismo de los juegos de lenguaje de Wittgenstein con el fin de evitar caer en una lectura idealista-trascendental. Esta dificultad se solventa si se une el pragmatismo trascendental a un naturalismo débil. Sólo así el mundo de la vida articulado por el lenguaje abre para todos sus miembros un horizonte interpretativo desde donde conformar lo que entienden y lo que pueden aprender de él⁹⁶⁷. A tal efecto idea una “idealización performativa”, cuyos antecedentes son las ideas kantianas: la postulación de un mundo objetivo, de la racionalidad mutua de los sujetos actuantes y la validez incondicionada de los enunciados producidos por actos del habla. Todos ellos configuran los aspectos de una razón desublimada y encarnada en la praxis comunicativa cotidiana⁹⁶⁸.

“Crítica del sentido y del lenguaje”, “crítica de la Modernidad”, “destrucción de la metafísica tradicional” y “cambio de paradigma” podrían ser los conceptos clave interrelacionados con los que resumir la recepción conjunta de Wittgenstein y Heidegger desde las primeras tentativas de Apel y Habermas⁹⁶⁹. Predomina la reconstrucción de las afinidades entre ambos autores y el acercamiento de tradiciones filosóficas, quizá con la excepción de la investigación de Friedrich Glauner (1997), quien se centra en el concepto de trascendencia del lenguaje (*Sprachtranszendenz*) en Heidegger y en Adorno, concepto que define lo Otro del lenguaje a partir de la determinación de la referencia al mundo. En la reconstrucción de Glauner, Wittgenstein hace las veces de representante de una teoría idealtípica instrumental orientada al uso del lenguaje, pero no recibe un tratamiento específico sino que es visto a través de Quine y Davidson. En la investigación de Hirokiyo Furuta (1996) sobre sentido y

⁹⁶⁶ Cfr. Habermas, 2002a: 40.

⁹⁶⁷ Cfr. Habermas, 2002a: 126.

⁹⁶⁸ Cfr. Habermas, 2002b: 14.

⁹⁶⁹ Una relación detallada de la bibliografía existente, principalmente en inglés y alemán, del periodo 1963-2001, véase Rentsch, 2003: 69-74. Nuestra reflexión se basa principalmente en Standish (1992), Glauner (1997), Furuta (1996), Tietz (1995), Tietz (2004) y Rentsch (2003). Rentsch incluye además un informe bibliográfico crítico de doce obras que han aparecido en el lapso entre 1982 y 2002, que es el tiempo entre su primer trabajo sobre ambos autores y el último (Cfr. Rentsch, 2003: 17-59). Este informe contiene las aportaciones de Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Richard Rorty, Charles Taylor, Paul Standish, Hirokiyo Furuta y Friedrich Glauner reseñadas por nuestra cuenta. Además incluye las siguientes, a las que no tuvimos acceso: *A Comparison of Heidegger and Wittgenstein's Departure from Traditional Formulations of World Language and Truth* (1988) de Richard Dubsky, *The Authority of Language. Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism* (1990) de James C. Edwards, “The Ontological Difference in Early Heidegger and Wittgenstein” (1991) de Thomas A. Fay, *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects* (1991) de Stephen Mulhall y “Heidegger and Wittgenstein on the Subject of Kantian Philosophy” (1997) de David G. Stern.

lógica, en cambio, la figura de Heidegger permanecerá sólo como contramodelo y contrapeso a la concepción de la naturaleza de la lógica de Wittgenstein en sus distintas fases.

Casi todos los trabajos consultados tienen una motivación “histórica”, esto es, el examen del impulso común a ambos autores en el efectivo cambio de paradigma de la filosofía en el siglo XX que supone abandonar los lindes de la epistemología moderna pasando por el lenguaje ordinario y de aquí a la praxis cotidiana como contexto de justificación. Sólo Paul Standish (1992) y Thomas Rentsch (2003) hacen confesión expresa de la intención de salvar un aspecto positivo del desmantelamiento del positivismo y de la destrucción de la metafísica tradicional, respectivamente. El horizonte de Standish es la crítica del ideal de una educación liberal, configurado por una serie de virtudes que se han de adquirir en vistas a un estado de autonomía individual, y por ello redefinir el conjunto de virtudes y el lenguaje de la educación y propiciar una auténtica receptividad y apertura a otras experiencias. Thomas Rentsch, quien parte de que ambos autores significan una segunda revolución copernicana (en referencia al giro trascendental-filosófico de Kant) que ya no es reversible⁹⁷⁰, se propone por su parte sentar las bases de una antropología filosófica sobre la base de ocho tesis en las que confluyen las obras de Wittgenstein y Heidegger. Expondremos estas ocho tesis de forma sucinta porque, a nuestro juicio, constituyen una reconstrucción bastante exhaustiva de las afinidades entre Wittgenstein y Gadamer, al menos las cinco primeras podrían encontrar un amplio consenso, mientras que las tres últimas responden más a los propósitos e interés de la investigación del propio Rentsch⁹⁷¹:

- (1) Heidegger y Wittgenstein destruyen respectivamente una *ontología de la presencia* y una *semántica de la presencia*;
- (2) La destrucción viene posibilitada por una *radicalización de la crítica de sentido* y el análisis de la constitución de criterios de sentido: por un lado, por el devenir cuestionable del ser; por otro lado, como cuestionamiento de las condiciones de posibilidad del sentido y significado lingüísticos;

⁹⁷⁰ Cfr. Rentsch, 2003: 60.

⁹⁷¹ Cfr. Rentsch, 2003: 15-17.

- (3) El movimiento de destrucción de los criterios de sentido del análisis conduce tanto en Heidegger como en Wittgenstein a una crítica profunda y anticartesiana de la *filosofía de la conciencia clásica*, del dualismo entre mundo privado interior y mundo externo público, así como de todo pensar centrado en el sujeto;
- (4) En el lugar de la ontología, filosofía de la conciencia, filosofía trascendental y semántica clásicas, hay en ambos un recurso a la insuperable *praxis cotidiana del mundo de la vida* y el saber de trasfondo implementado en ella. Con este recurso están profundamente ligados elementos centrales del *pragmatismo* y del análisis pragmático de la constitución de sentido, respectivamente;
- (5) Los elementos pragmáticos («Zuhandenheit», «Sorge», «Bedeutung») conducen a un *Holismo*, que sirve de crítica a las concepciones de verdad tradicionales. La destrucción de la teoría figurativa del significado opera por la destrucción del representacionalismo y de la teoría de la verdad como adecuación. Las proposiciones verdaderas lo son en un contexto de remisiones, en un contexto completo de ejemplificación (Heidegger) o en el contexto de la totalidad de juegos de lenguaje, que sólo tienen significado en formas concretas de vida (Wittgenstein)
- (6) La instancia de recurso de la cotidianidad del mundo de la vida contra los constructos reduccionistas califica el análisis de Heidegger y Wittgenstein de forma distinta como una *hermenéutica profunda (Tiefhermeneutik)*, porque la excesiva proximidad de este recurso está conectada dialécticamente con una distancia fundamental y con un ocultamiento.
- (7) Con los componentes de la hermenéutica profunda, con los que se quiere liberar y descubrir lo oculto y escondido, se conecta la importancia del Ver-el-Aspecto y el Ver-algo-como-algo respectivamente, y en ambos a un nivel descriptivo y metódico.
- (8) Los aspectos de la hermenéutica profunda de lo escondido en la cotidianidad y el mostrar y el mostrarse de lo indecible conceptual-reflexivamente se vinculan en Heidegger y en Wittgenstein con la función central y sistemática de lo metódicamente excluido y de la metafísica negativa, respectivamente.

Si hasta ahora habíamos visto interesantes propuestas de reconstrucción de las afinidades entre Wittgenstein y Heidegger, el trabajo de Jörg Zimmermann (1975) pretende ir más lejos. En el momento de su publicación, todavía era relativamente poca

la bibliografía existente al respecto y el panorama estaba dominado por la cuerda lanzada por Apel en *Transformation der Philosophie*. Zimmermann se agarra a ese hilo tendido y quiere ir más lejos y radicalizar el nudo hecho por Apel viendo en Wittgenstein una “hermenéutica de los juegos de lenguaje” (*Hermeneutik der Sprachspiele*). El uso del término “hermenéutica” aquí no se puede justificar aludiendo a evidencias textuales, puesto que Wittgenstein nunca habla de ella, ni históricamente, dado que Wittgenstein y la hermenéutica constituyen polos opuestos en la tradición del pensamiento. Pero Zimmermann está convencido que la comparación es posible sobre otras presuposiciones de la historia del pensamiento y que el complemento de Wittgenstein puede representar el correctivo de una forma de hermenéutica que se ha desarrollado en una dirección específica⁹⁷². En opinión de Zimmermann, Wittgenstein está claramente más cercano a una hermenéutica universal siguiendo el hilo conductor del lenguaje, como la de Gadamer, en sus reflexiones sobre la relación entre gramática y empiria, así como en la caracterización del comprender estético, la respuesta a la pregunta de los criterios de “sentido” y “significado”⁹⁷³. Por ello la radicalización de la tesis de Apel de la convergencia entre Wittgenstein y la hermenéutica reza: no es que la filosofía del Wittgenstein tardío tenga “implicaciones hermenéuticas”, sino que en sus presupuestos esenciales *es* una hermenéutica⁹⁷⁴. Y lo es, como mínimo, en aspectos fundamentales: la necesidad de una consideración “interna” del lenguaje que implica un reconocimiento del círculo hermenéutico (que ya estaba implícita en el *Tractatus*) y la afirmación de la autonomía del lenguaje⁹⁷⁵. Zimmermann mostrará esto a partir de la evolución del pensamiento de Wittgenstein desde las posiciones del *Tractatus* hasta *Über Gewissheit* e irá recogiendo paralelos o, como gusta decir a los wittgensteinianos “recopilando recuerdos”, que enlazan a Wittgenstein no sólo con la hermenéutica, también con el psicoanálisis de Freud, el marxismo, los poetas expresionistas, Schopenhauer y Kierkegaard, entre otros.

El reconocimiento del círculo hermenéutico se puede expresar negativamente por la tesis de que no hay ni metalenguaje ni metafilosofía y que el lenguaje debe ser autosuficiente para expresarse a sí mismo: ello apunta a una preestructura del comprender, uno de los ejes de la comprensión hermenéutica. Con Heidegger comparte

⁹⁷² Cfr. Zimmermann, 1975: 10.

⁹⁷³ Cfr. Zimmermann, 1975: 13.

⁹⁷⁴ Cfr. Zimmermann, 1975: 99.

⁹⁷⁵ Cfr. Zimmermann, 1975: 100-102.

Wittgenstein el rechazo a la posibilidad de la cosificación u objetivación del lenguaje y con ello de la posibilidad de un hablar metafísico sobre el lenguaje⁹⁷⁶. Además de la perturbadora proximidad entre lenguaje y silencio. Sin embargo, la afinidad de Wittgenstein con la hermenéutica se deja ver con más claridad en el paralelo con Gadamer, según Zimmermann, en puntos como los siguientes⁹⁷⁷: (a) la principal lingüística de toda experiencia; (b) la cimentación del lenguaje al mundo de la vida y la trabazón de la comprensión del sentido a la situación hermenéutica; (c) la crítica a la filosofía de la reflexión y el ideal metódico de la ciencia natural.

En Wittgenstein y en Gadamer, cuando se habla del lenguaje, se piensa en el lenguaje natural y no en el lenguaje formalizado, ésa es una coincidencia manifiesta. También en la importancia de la aplicación, el dominio del propio lenguaje como una “técnica” (Wittgenstein) o como un *Können* o “saber práctico” (Gadamer), la rehabilitación del prejuicio (Gadamer) y la prioridad de la certeza sobre la duda (Wittgenstein) contra Descartes, y sobre todo en el concepto de juego como modelo explicativo del lenguaje⁹⁷⁸. Pero además hay cuestiones en las que se complementan. Por ejemplo, ahí donde entra la determinación del contexto para la comprensión del lenguaje, Wittgenstein acentúa la dimensión horizontal en el entrelazamiento de lenguaje con las convenciones prácticas y gramaticales existentes; Gadamer, por su parte, introduce la dimensión vertical del rendimiento de la mediación histórico-efectual entre pasado y presente. Es en la dirección de la investigación, opina Zimmermann, donde se diferencian al máximo las perspectivas hermenéuticas, aunque esta separación no puede ser radical: la investigación de Wittgenstein es primariamente “sincrónica”, mientras que la de Gadamer es primariamente “diacrónica”, como ya había subrayado Apel. Apel y Habermas expresan su preocupación por la posibilidad de articulación de una postura crítica del propio contexto, articulación que no sería posible ni desde el pluralismo de los juegos de lenguaje de Wittgenstein ni de la insuperable incardinación en la tradición de Gadamer. La reflexión crítica de Zimmermann señala finalmente a

⁹⁷⁶ Cfr. Zimmermann, 1975: 253.

⁹⁷⁷ Cfr. Zimmermann, 1975: 255 y ss. Enunciamos brevemente los puntos que apreciamos más relevantes.

⁹⁷⁸ Volveremos a todos ellos más adelante con más detalle. Por otra parte, la exposición de Zimmermann es minimalista: el paralelo entre Wittgenstein y Gadamer forma parte de un excursus a tres bandas, Heidegger-Wittgenstein-Gadamer, del capítulo final. El núcleo de su trabajo es principalmente mostrar como la propuesta de Wittgenstein se lee como una “hermenéutica de los juegos de lenguaje”, aunque ya habría “elementos hermenéuticos” en el *Tractatus* y en la época de transición.

una apertura hacia lo que está fuera de la filosofía para poder ir más allá de la limitación mutua entre lo científico y lo filosófico y lo científico y lo social.

El análisis de Jörg Zimmermann avanza algunos de los ejes de la comparación entre Wittgenstein que nosotros tendremos en consideración. Sin embargo, a diferencia de él, no pretendemos radicalizar la tesis de Apel hasta hacer de Wittgenstein un representante más de la tradición hermenéutica, quizás el miembro extraviado de la gran familia hermenéutica. Por el contrario, nosotros pensamos, con Gadamer, que un auténtico diálogo no ha de desdibujar los perfiles de sus participantes, sino más bien darles un contraste más fuerte para que puedan, como sugiere Richard Bernstein, iluminarse mutuamente en una constelación. Nuestra búsqueda de afinidades se asentará sobre un acuerdo de mínimos fundamental en el que cada una de las personalidades ha de poder reconocerse o, como mínimo, no diluirse en él. Sólo después se procederá a con esa síntesis no reconciliatoria a pensar qué escenario de reflexión se abre tras ellos y desde este ejercicio no apuntamos a una *transformación*, pues eso sería demasiado ambicioso y alejado de los propósitos razonables que ha de tener un trabajo de investigación. Nuestra pretensión es más modesta, pero no por ello menos importante: el incremento de autoconocimiento, de ser, que puede resultar de un diálogo entre Wittgenstein y Gadamer.

Por último, otros ensayos relativamente recientes sobre Wittgenstein y Gadamer. El de Patrick R. Horn (2005), que se concentra en el problema de la unidad del lenguaje en Gadamer y en Wittgenstein, pero que considera la hermenéutica universal de Gadamer en mejores condiciones de salvaguardar esa unidad, a la vez que aprecia más proximidad entre Gadamer y el primer Wittgenstein que entre Gadamer y el Wittgenstein tardío. El de Allan Janik (2002b), que examina la posición de Wittgenstein respecto de la hermenéutica que puede reclamar, al menos, dos afinidades: la prioridad de la descripción sobre la explicación y el rechazo del positivismo lógico. Pero para Janik hay otra afinidad que ha de buscarse en un lugar en el que ni a un positivista ni a un hermeneuta se les ocurriría mirar. El concepto de “filosofía” de Wittgenstein estaría bajo la influencia de los *Principios de la mecánica* de Heinrich Hertz, lo que supone recuperar un aspecto olvidado de la filosofía de la ciencia que puede ser fructífero tanto para la interpretación de Wittgenstein como para la hermenéutica filosófica. El artículo de Tore Nordenstam (1984) sobre la esencia del arte en Wittgenstein y Gadamer,

propone ampliar el concepto de juego dentro de la estética gadameriana con el de Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen*, como correctivo del esencialismo y la ambigua concepción de la verdad del arte en el primero. Y mencionamos por último el de Anthony C. Thiselton (1980) sobre la hermenéutica del Nuevo Testamento, donde se hace una síntesis de nuevos principios de exégesis bíblica a partir de las obras de Heidegger, Bultmann, Gadamer y Wittgenstein⁹⁷⁹.

Con este esquemático recorrido bibliográfico de los estudios comparativos entre Wittgenstein y la hermenéutica de los últimos treinta años, han de haberse dado pistas suficientes de cuáles son las direcciones teóricas viables para una comparación entre Wittgenstein y Gadamer, así como haberse propuesto argumentos convincentes que justifiquen la pertinencia de un estudio comparativo. La entrada nos la da Hans-Georg Gadamer, eminente lector de Wittgenstein a mediados de los años sesenta, recién publicada su más importante contribución a la filosofía, *Wahrheit und Methode*, y asombrado de todo aquello de Wittgenstein que le recuerda a sí mismo. Pues sí tuvo que causar una extraña impresión en el profesor de Heidelberg (aunque él confiese habérselo tomado con naturalidad⁹⁸⁰), que un filósofo austriaco nacionalizado británico y a la sazón fallecido sólo unos años antes como catedrático retirado de Cambridge, al que se conocía mundialmente como el paladín del positivismo que desdeñaban los filósofos del entorno de Gadamer y él mismo; que Wittgenstein, cuya obra tardía empezaba a extenderse por el mundo, incluyera la idea de un juego de lenguaje y que ésta hubiera sido concebida como en el caso de Gadamer a principios de los años treinta⁹⁸¹. Y todo esto sin que los dos filósofos llegaran jamás a tener el placer de dialogar, o como mínimo intentarlo, el uno con el otro.

1.4.2. Gadamer, lector de Wittgenstein.

Hans-Georg Gadamer nos cuenta que acababa de entregar su obra *Wahrheit und Methode* al editor hacia 1960 cuando empieza a mirar alrededor suyo y otra vez al

⁹⁷⁹ Nos resta comentar los artículos de Ramón del Castillo (2001) sobre juegos de lenguaje en Wittgenstein y Gadamer y el de Ulrich Arnsward (2002) sobre certeza e incertidumbre en el lenguaje y en la forma de vida, pero nos reservamos el comentario para próximos epígrafes.

⁹⁸⁰ En "Vorwort zur 2. Auflage" (1965, GW2: 446).

⁹⁸¹ Según "Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik" (1985, Cfr. GW2: 4).

mundo tras una década dedicada a la tortuosa redacción de su obra. Entonces tropieza con la obra del segundo Wittgenstein y con otras dos obras importantes que le ocuparon durante ese tiempo: la poesía de Paul Celan y *Ousia et Grammè* de Jacques Derrida⁹⁸². A partir de entonces las referencias ocasionales a Wittgenstein irán apareciendo en su obra: en algunas Gadamer permanece aferrado a su primera impresión en Wittgenstein; en otras, hace notar y reconoce su influencia a la hora de pensar y repensar aspectos importantes de su propia obra⁹⁸³.

Haciendo caso de lo que nos dice Gadamer, el primer lugar en que él se hace eco de la obra de Wittgenstein y toma nota de su importancia para la filosofía del siglo XX es “Die phänomenologische Bewegung” (1963)⁹⁸⁴, un ensayo dedicado básicamente al desarrollo del pensamiento de Husserl donde en el apartado final se hace un sucinto recorrido por las dos filosofías de Wittgenstein. Gadamer llega a Wittgenstein después de una detallada discusión sobre los principales temas husserlianos y su recepción

⁹⁸² Según su relato en “Hermeneutik auf der Spur” (1994, GW10: 149).

⁹⁸³ Nos basamos en los siguientes textos, en los que encontramos citas directas e indirectas de Wittgenstein, por orden cronológico: “Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge” (1960, GW2), “Die phänomenologische Bewegung” (1963, GW3), “Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts” (1965, GW4), “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu ‘Wahrheit und Methode’” (1967, GW2), “Klassische und philosophische Hermeneutik” (1968, GW2), “Hermeneutik” (1969, GW2), “Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik” (1971, GW2), “Nachwort zur 3. Auflage” (1972, GW2), “Selbstdarstellung. Hans-Georg Gadamer” (1975, GW2), “Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person” (1975, GW10), “Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ nach 200 Jahren. »Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus«” (1981, GW4), “Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik” (1983, GW10), “Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik” (1985, GW2), “Dekonstruktion und Hermeneutik” (1988, GW10), “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt” (1990, GW8), “Heimat und Sprache” (1992, GW8), “Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule” (1991, GW10), “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992, GW8), “Hermeneutik auf der Spur” (1994, GW10). Además nos hacemos eco de sendas alusiones a Wittgenstein en conversaciones publicadas: con Carsten Dutt (1998) y con Riccardo Dottori (2002).

⁹⁸⁴ Por estricto orden cronológico debería figurar en primer lugar “Die Natur der Sprache und die Sprache der Dinge” (1960, GW2), pero en este ensayo la mención a Wittgenstein es escueta y de pasada, se le menciona como uno de los máximos representantes de el giro de la mirada de los filósofos de la conciencia al lenguaje y su aportación es medida como filósofo del lenguaje ordinario que se deshace del *pathos* antimetafísico del positivismo lógico. El análisis del lenguaje es colocado en paralelo a la investigación fenomenológica que va de Husserl a Heidegger (Cfr. GW2: 71-72). La siguiente mención está en “Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts” (conferencia de 1962, publicada en 1965, en GW4), pero Gadamer remite repetidas veces a “Die phänomenologische Bewegung” (en GW3), suponemos porque el análisis de la obra de Wittgenstein ahí es el más detallado. De hecho, en la conferencia sobre los fundamentos filosóficos del siglo XX el tono es muy parecido y no pasa de ser una escueta mención. En la conferencia se habla de una crítica a las presuposiciones ingenuas del idealismo alemán del XIX. Wittgenstein y la Escuela de Viena desempeñan una crítica a la “ingenuidad del concepto” y una “crítica a la definición”, que corre a pareja a las críticas a la ingenuidad de la reflexión y del logos apofántico de otras escuelas. Interesante es que Gadamer concluya con la reflexión que los fundamentos filosóficos del siglo XX se han de buscar en el XIX y que el escepticismo contra el dogmatismo, también el de la ciencia, es el fundamento más poderoso y a la vez más oculto de nuestro siglo (Cfr. GW4: 22).

crítica en el momento en que Heidegger y Hans Lipps recogen el relevo de la fenomenología. Para Gadamer es asombroso el hecho que dentro de la fenomenología, tanto en Husserl como en Scheler, el problema del lenguaje queda prácticamente impensado⁹⁸⁵. Igualmente asombrosa es la convergencia a la que se llega por la vía fenomenológica al lenguaje, al tiempo que al pragmatismo y al positivismo⁹⁸⁶. William James ya habría hablado de un “hiato de la palabra”, un nexo entre el *Meinen* y el *Sprechen*⁹⁸⁷, pero para quien el lenguaje pasa a ser el centro de la reflexión desde el inicio es para Ludwig Wittgenstein.

A ojos de Gadamer, la preocupación principal de Wittgenstein en el *Tractatus* es la disolución de los problemas filosóficos que surgen por el hechizo del lenguaje, fin para el cual diseña una simbólica lógica que ha de evitar y subsanar dichos errores. Así, el cometido filosófico wittgensteiniano es en esencia *Sprachkritik*. Gadamer se detiene en los aforismos dedicados a la crítica del sujeto metafísico. La *Selbstkritik*⁹⁸⁸ expuesta en el *Tractatus*, la crítica del sujeto, coincidiría a grandes rasgos con una de las direcciones tomadas por el movimiento fenomenológico. A Gadamer le parece obvia la influencia de Schopenhauer en estos aforismos por los que el sujeto representante es sustituido por el sujeto actuante. Sólo que a Gadamer se le antojan excesivamente oscuros los pasajes donde Wittgenstein, pasando por encima del idealismo, hace coincidir solipsismo con realismo.

En el Wittgenstein tardío, prosigue Gadamer, a penas hay rastros de todas estas cosas, que han quedado obsoletas. Por fin, en las *Philosophische Untersuchungen* “tritt die Sprache in ihrer wesenhaften Endlichkeit in den Mittelpunkt.” (GW3: 143) [“se coloca el lenguaje en su esencial finitud en el centro”]. Vaguedad y indeterminación son connaturales al lenguaje, más que determinación y exactitud, y ése acercamiento al lenguaje por parte de Wittgenstein es una de las virtudes que Gadamer más aprecia en él. El uso del lenguaje es explicado a través de conceptos como juego de lenguaje y forma de vida. Todo el aparato conceptual del segundo Wittgenstein, depurado del

⁹⁸⁵ Cfr. GW3: 141.

⁹⁸⁶ También en “Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts” (Cfr. GW4: 20).

⁹⁸⁷ Cfr. GW3: 142. *Meinen* se traduce tanto como por ‘querer decir’ o ‘significar’ como ‘opinar’. Para saber a qué se refiere Gadamer exactamente deberíamos tener la referencia exacta de James delante ya que Gadamer no la cita directamente, aunque nos decantamos por una copertenencia entre el hablar y el pensar.

⁹⁸⁸ Cfr. GW3: 143.

misticismo y dogmatismo lógico de su primera obra, se pone al servicio del desenmascaramiento de la psicología y su supuesto fundamental: la postulación ilegítima de “procesos internos del pensamiento”. Parafraseando un conocido título de uno de los alumnos de Wittgenstein, Norman Malcolm: *Nothing is hidden*. Nada está oculto, todo está en la superficie.

Esta es la convergencia más importante de Wittgenstein que Gadamer considera con el movimiento fenomenológico, del que él es descendiente directo. Pero Gadamer cree que la convergencia es quizás mera coincidencia en el objeto de la crítica y termina ahí donde hay que hablar de la “intención positiva”, de la proyección de la teoría hacia adelante. De hecho, observa Gadamer, para hablar con Wittgenstein, hay algo de profundamente sospechoso en el uso de una expresión tal “intención positiva”. Algo de eso quedaba todavía en el *Tractatus*, pero lo que permanece en toda la obra de Wittgenstein es la mera desmitificación de la gramática, lo que a Gadamer le suena a Nietzsche. Gadamer se lamenta de la cita de un pasaje de el *Teeteto* por el que la letra y el tono son los auténticos átomos, indefinibles, del hablar. Wittgenstein apostilla a eso un gran “Pero” y procede con la teoría nominalista de Agustín como principio crítico de su *Selbstkritik*. Quizás, se pregunta Gadamer, podría haber aprendido Wittgenstein algo más del *Teeteto*, sobre todo de la dialéctica platónica⁹⁸⁹.

El objetivo de ambas fases del pensamiento wittgensteiniano permanece, según la estimación de Gadamer, virtualmente intocado: claridad en el pensamiento, profundo saneamiento del lenguaje de los sinsentidos en los que nos enredamos.

Philosophie ist also Sprachkritik, ›Sprachlehre‹, ist Selbstkritik der Philosophie, man könnte auch sagen: ist Selbstheilung selbstgeschlagener Wunden, ähnlich wie schon der ›Tractat‹ (6.53; 6.54) seine Selbstaufhebung proklamiert hatte. Sollte es nicht doch notwendig sein, das philosophische Geschäft, auch das der Sprachlehre, weniger negativ zu bestimmen? (GW3: 146)

[La filosofía es crítica del lenguaje, la ‘gramática’ es autocrítica de la filosofía, se podría decir también: autocuración de las heridas provocadas por sí misma, análogamente a como ya el *Tractatus* (6.53; 6.54) había proclamado su autodisolución. ¿No sería quizás necesario definir el trabajo filosófico, también la doctrina lingüística⁹⁹⁰, un poco menos negativamente?]

⁹⁸⁹ Cfr. GW3: 145.

⁹⁹⁰ Aquí dudamos de si traducir *Sprachlehre* por “gramática”. Optamos por “doctrina lingüística” para reforzar el énfasis de Gadamer. Pero es posible que la traducción literal tuviera también sentido.

Se pregunta Gadamer: ¿necesitan en realidad los usos de las palabras, las formas de vida, de curación? Mejor sabor de boca le deja el aforismo 389 de las *Philosophischen Untersuchungen*, aquel que dice que los acuerdos en las definiciones son acuerdos en los juicios. Ahí se muestra que el lenguaje no es el suelo primario del malentendido y el desacuerdo, sino que el lenguaje constituye un todo de la interpretación al que hay que volver una y otra vez de nuevo desde los días de Platón y Aristóteles hasta hoy. Ese suelo común debe ser no sólo postulado sino pensado hasta el final. Y ahí es donde la reducción fenomenológico-trascendental de Husserl le parece muy superior, a pesar de su idealismo de la reflexión, ya que tiene muchos menos prejuicios que la reducción del sujeto wittgensteiniana. “Es gilt, sich beiden gegenüber einzugestehen, daß wir immer noch und immer nur ›unterwegs zur Sprache‹ sind.” (GW3: 146) [“Hay que admitir frente a ambos que siempre nos encontramos *de camino al lenguaje*.”].

En un primer momento, pues, la lectura que Gadamer hace de Wittgenstein es predominantemente del “Wittgenstein antimetafísico” y “crítico del lenguaje”. *Metaphysikkritik* y *Sprachkritik* serán las primeras claves, los primeros “cajones conceptuales” en los que Wittgenstein quedará clasificado para Gadamer. Por ejemplo, en “Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie” (1971) convendrá con Wittgenstein que los problemas filosóficos son tales que a menudo falta el lenguaje conceptual para poder formular correctamente la pregunta. La *Sprachnot* no es un asunto coyuntural de la filosofía sino parte de su *naturaleza* y de su *sino*. Sin embargo, admitir que “el lenguaje no está hecho para la filosofía”⁹⁹¹ no debe implicar reducir toda la filosofía a *Sprachkritik* como reza el célebre aforismo del *Tractatus*. Quizás, si Gadamer tuviera la oportunidad de rescribirlo, podría formularlo a algo parecido a esto: “La filosofía requiere crítica del lenguaje pero no toda la filosofía es crítica del lenguaje (Al contrario de lo que piensa Wittgenstein)”. La filosofía no puede ser *sólo* crítica del lenguaje (*Sprachkritik*) por su insalvable indigencia lingüística (*Sprachnot*), sino también la búsqueda constante de la palabra justa (*Sprachfindung*)⁹⁹². Por ello, la reducción de los problemas filosóficos a sinsentidos le parece a Gadamer inaceptable:

⁹⁹¹ Cfr GW3: 382.

⁹⁹² Cfr. GW4: 81.

Das bedeutet indes durchaus nicht, daß der Sinnlosigkeitsverdacht, wie ihn Wittgenstein oder Popper in allen solchen Fällen aussprechen würden, am Platze ist. Vielmehr scheint mir das Sinnkriterium dieser Denker auf philosophische Fragen unanwendbar, da schon die selbstverständlich scheinenden Begriffe, in denen wir eine Frage stellen, durch unsere philosophische Reflexion zu einer vorgängigen Fraglichkeit zu erheben sind. (GW4: 81)

[Esto no significa ni mucho menos que quepa la sospecha de la falta de sentido como en todos estos casos la expresarían Wittgenstein o Popper. Más bien me parece que el criterio de sentido de estos pensadores no se deja aplicar a las cuestiones filosóficas, ya que los por descontado pseudo-conceptos, en los que formulamos una pregunta ya han sido cuestionados con anterioridad por nuestra reflexión filosófica.]

Esta lectura crítica con Wittgenstein se irá matizando cuando Gadamer vaya descubriendo más elementos comunes de su propia obra con el antimetafísico Wittgenstein. La nota dominante en sus primeros ensayos es señalar a Wittgenstein como una de las personalidades más relevantes del giro de la filosofía hacia el lenguaje, honor que comparte con la escuela fenomenológica, Heidegger, el positivismo lógico, entre otros⁹⁹³. El giro lingüístico abre una nueva época en el pensar y en la historia de la Humanidad, como antes la había abierto Kant. Sin embargo, Gadamer escribe en una ocasión, por la celebración de las dos centurias desde de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, que la época que inauguran Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein no se puede comparar con la época kantiana: aquella es superior a la nuestra⁹⁹⁴. Junto con esto, la crítica de Gadamer a Wittgenstein es, la mayoría de las veces, el no haberse deshecho del prejuicio contra el prejuicio metafísico y que esa sea la motivación de base que reside en todo el análisis de Wittgenstein. En su “Selbstdarstellung” de 1975, Gadamer elabora a partir de la lectura de la “Carta séptima” de Platón una crítica a la lógica por su limitación del horizonte del preguntar al mero examen formal. Esto es algo que al profesor de Heidelberg le parece tener en común con el segundo Wittgenstein

die Thematisierung des Logischen beschränkt den Fragenhorizont auf formale Überprüfbarkeit und verstellt damit die Weltöffnung, die in unserer sprachlich ausgelegten Welterfahrung geschieht. Das ist eine hermeneutische Feststellung, bei der ich am Ende mit dem späten Wittgenstein eine gewisse Konvergenz zu bemerken meine. Er revidierte dort die nominalistischen Vorurteile seines ›Traktats‹ zugunsten einer Zurückführung alles Sprechens auf Zusammenhänge der Lebenspraxis. Freilich

⁹⁹³ Nótese que la referencia al giro de la filosofía al lenguaje va cambiando de denominación: “el fenómeno del lenguaje” (“Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge”, 1960), el “tema del lenguaje” (“Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts”, 1965), el “principio lingüístico” (“Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, 1967), *linguistic turn* y giro a la lingüisticidad (“Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt”, 1990).

⁹⁹⁴ En “Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ nach 200 Jahren. »Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus«” (1981, Cfr. GW4: 338).

blieb ihm der Ertrag dieser Reduktion auch weiterhin negativ. Er bestand für ihn in der Abweisung der unausweisbaren Fragen der Metaphysik – so unausweisbar sie sein mögen – wiederzugewinnen, indem man sie aus der Sprachverfaßtheit unseres In-der-Welt-Seins heraushört. Hierfür ist weit mehr als von Wittgenstein von dem Worte der Dichter zu lernen. (GW2: 507)

[el ceñirse a lo lógico reduce el horizonte problemático a una verificabilidad formal y elimina así la apertura al mundo que se produce en nuestra experiencia del mundo interpretada lingüísticamente. Esta es una constatación hermenéutica en la que creo coincidir de algún modo con el último Wittgenstein. Él revisó los prejuicios nominalistas de su *Tractatus* y recondujo todo lenguaje a los contextos de la praxis vital. Es cierto que el resultado de esta reducción fue para él ampliamente negativo. Consistió en la exclusión de todas las preguntas indemostrables de la metafísica y no en la recuperación de las mismas, por muy indemostrables que sean, escuchándolas desde la constitución lingüística de nuestro ser-en-el-mundo. Para esos efectos podemos aprender de la palabra de los poetas mucho más que de Wittgenstein. (VM2: 401-402)]

Del segundo Wittgenstein habría que quedarse con la crítica al lenguaje formalizado, la teoría de los juegos de lenguaje y desprenderse de su tinte antimetafísico. A pesar del propósito crítico con el lenguaje y con la metafísica, Gadamer reconoce en el juego de lenguaje un modelo de una unidad funcional que representa a una forma de vida, lo que devuelve la filosofía a un proceso hermenéutico atravesado por una historicidad interna⁹⁹⁵. Pero, pensando con Apel en *Die Transformation der Philosophie*, advierte que el concepto de juego de lenguaje sólo permite describir discontinuamente la continuidad de la tradición⁹⁹⁶. El concepto de juego, no obstante, es el concepto que origina el sentimiento de una profunda afinidad con el segundo Wittgenstein. En el epílogo a la tercera edición a *Wahrheit und Methode* (1972), Gadamer reflexiona sobre su desarrollo del concepto de juego. Él lo toma prestado de Schiller para volverlo sobre sí mismo y sacarlo de la esfera subjetiva para criticar la “distinción estética”. Con la perspectiva del tiempo, Gadamer admite un problema ontológico relativo al concepto de juego, pues en los juegos del lenguaje (*sprachliche Spiele*) confluyen el interjuego entre el comprender y el acontecer, pero también y sobre todo, los juegos del lenguaje de nuestra experiencia del mundo, como lo ha tematizado la teoría de los juegos de lenguaje (*Sprachspiele*) de Wittgenstein. Pero, replica Gadamer, su intención no es una ontologización del lenguaje y tan sólo puede adquirir tal apariencia si se dejan incuestionados los presupuestos de la instrumentalización del lenguaje⁹⁹⁷. El problema ontológico ha de remitirse al estatuto

⁹⁹⁵ En “Hermeneutik” (1969, Cfr. GW2: 429).

⁹⁹⁶ En “Klassische und philosophische Hermeneutik” (1968, Cfr. GW2: 109).

⁹⁹⁷ Cfr. GW2: 456.

de la experiencia hermenéutica, según Gadamer, que es la que ha de ser repensada sin reducirse a la experiencia científico-técnica. En el Gadamer tardío hay un intento consciente por parte del filósofo de desarrollar el concepto de juego, cuyo punto de partida había sido el modo de ser de la obra de arte, para poder conjugarlo mejor con la lingüística universal de la experiencia del mundo⁹⁹⁸. Otra dirección de las investigaciones fenomenológicas del juego y el lenguaje apunta a refinar su análisis de la experiencia estética⁹⁹⁹ y a adentrarse al todavía territorio inexplorado del comportamiento ritual¹⁰⁰⁰. Por ejemplo, Gadamer introduce en algún momento el principio que el contexto justifica el uso lingüístico¹⁰⁰¹ y que aprendemos la lengua por juegos de la imitación o el intercambio¹⁰⁰², ideas que recuerdan mucho a Wittgenstein. La presencia de Wittgenstein se deja notar, aunque después del ensayo de 1963 Gadamer no se ocupa expresamente de los temas wittgensteinianos ni se citan sus obras. En “Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik” (1983), Gadamer explicita que su esfuerzo posterior a su gran obra ha sido el de liberar el concepto de lenguaje de la tradición conceptual occidental, demasiado impregnada de subjetivismo, y para ello ha usado el concepto de juego, con la inspiración de Nietzsche y de Wittgenstein¹⁰⁰³. La visión del lenguaje a través del juego ha demostrado con éxito el primado de la realidad del lenguaje en la conversación. Los juegos de lenguaje wittgensteinianos y la teoría de Austin, afirmará Gadamer en otra parte, colocarán a la vista la variedad de cosas que podemos hacer con las palabras, en el intercambio vivo: elogiar, censurar, glorificar, admirar, honrar, rechazar, discutir, etc. Todas ellas son formas de respuesta al mundo en las que refleja y prefigura nuestra razón práctica¹⁰⁰⁴. El legado esencial de Wittgenstein es la imposibilidad de un lenguaje privado¹⁰⁰⁵: “Todas las comunidades son comunidades de lenguaje y el lenguaje sólo existe en el diálogo” (DUTT: 55). El primado de la conversación como determinación del lenguaje permite abandonar la clausura subjetiva y recuperar la relación entre el Tú y el Yo en la filosofía y ha eso ha ayudado directamente la filosofía de Wittgenstein. Sólo en una ocasión se muestra Gadamer vacilante al respecto, en un ensayo de mediados de los años setenta. La relación “Yo-Tú” era uno de los aspectos más problemáticos dentro de la escuela

⁹⁹⁸ En “Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik” (1985, Cfr. GW2: 5).

⁹⁹⁹ Véase “Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest” (1974, en GW8).

¹⁰⁰⁰ Véase “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992, en GW8).

¹⁰⁰¹ En “Dekonstruktion und Hermeneutik” (1988, Cfr. GW10: 147).

¹⁰⁰² En “Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik” (1985, Cfr. GW2: 5).

¹⁰⁰³ Cfr. GW10: 107.

¹⁰⁰⁴ En “Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule” (1991, Cfr. GW10: 204).

¹⁰⁰⁵ En “Heimat und Sprache” (1992, Cfr. GW8: 369).

fenomenológica que, desde Husserl ha intentado alcanzar el horizonte de la intersubjetividad. Aquí Gadamer se hace la pregunta de si es posible seguir hablando de “Yo” o “Tú” después de Wittgenstein. Su reflexión indica que él, que ve la relación con un Tú como la instancia crítica en contra del ego trascendental habría tenido un enfoque mucho más apropiado en pensadores como Martin Buber, Franz Rosenzweig, Theodor Hacker, Ferdinand Ebner y Friedrich Gogarten¹⁰⁰⁶.

Hemos visto hasta aquí las principales reflexiones de Gadamer sobre Wittgenstein, a quien Gadamer una y otra vez reconoce méritos y virtudes, además de su asombrosa proximidad conceptual con la hermenéutica filosófica que él ha presentado al mundo. Quizás su última referencia al pensador vienés se diera en una de las conversaciones que Gadamer mantuvo en el cambio de siglo (1999-2000) con Riccardo Dottori, publicadas con el título *Die Lektion des Jahrhunderts*. El anciano Gadamer piensa en voz alta sobre la confluencia entre tradiciones y el diálogo intercultural, lo que a la vez ha de poder pensar la confluencia entre sus filosofías. En su opinión, esa comparación entre culturas filosóficas no ha de ser mediada por figuras como Heidegger, Wittgenstein o él mismo. Con reservas, admite una comparación entre él y el segundo Wittgenstein, pero, matiza si él, Hans-Georg Gadamer, ha de ser puesto en paralelo con Ludwig Wittgenstein, esto sólo es factible a través de dos conceptos: el de juego de lenguaje (*Sprachspiel*) y el de individualidad (*Individualität*)¹⁰⁰⁷. Otras vías no son aceptables. El primero de los términos se nos aparece con una diáfana claridad. El segundo, sin embargo, suena algo misterioso y no es explicitado más allá por Gadamer. Nuestra hipótesis es que Gadamer puede querer decir que él y Wittgenstein comparten una incomodidad fundamental con el concepto moderno de individuo asentado en una ontología y epistemología del sujeto. Y, añadimos nosotros, que esta incomodidad a veces se expresa de un modo ambiguo. Un poco más adelantada la conversación, el tema que se juega es la trascendencia. A Gadamer le da la impresión que a veces se ha juzgado e interpretado a Wittgenstein injustamente como nihilista y él no cree

daß es bei ihm alles nur Sprachspiele sind, das ist nicht das Entscheidende, sondern daß Wittgenstein sich allgemein ausläßt über solche Dinge wie Tod oder Leben. Ich glaube, er hält den Raum frei für solche Probleme, und es ist im Fall von Wittgenstein

¹⁰⁰⁶ En “Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person” (1975, Cfr. GW10: 94-95).

¹⁰⁰⁷ Cfr. LJ: 80.

ganz sicher, daß er von seiner katholischen Jugend eben doch nicht ganz frei geworden ist. (LJ: 81)

[que en él todo sean juegos del lenguaje, eso no es lo decisivo, sino que Wittgenstein en general opina sobre cosas como la muerte y la vida. Creo que él deja el espacio libre para problemas de este tipo y seguramente es el caso de Wittgenstein que, a pesar de eso, él no se acaba de liberar de su juventud católica.]

No podemos saber si los temas sobre muerte y vida a los que Gadamer hace alusión tienen algo que ver con algunos textos de Wittgenstein posteriores a las *Philosophische Untersuchungen*, que entre 1963 y 1999 se habían dado a conocer por fin al medio filosófico, entre ellos las *Vermischte Bemerkungen* y *Über Gewissheit*¹⁰⁰⁸. El caso es que Gadamer no las cita en ninguno de sus ensayos. A nuestro juicio, las afinidades de ambos filósofos se dejan ver con más claridad con el complemento de esas dos series de observaciones. Los aforismos sobre la certeza son susceptibles en muchos aspectos de ser puestos en paralelo con la rehabilitación del prejuicio gadameriano. Y es imaginable que los aforismos sobre cultura y valor, en particular en contra de la civilización científico-técnica de nuestro tiempo, pudieran contar con el asentimiento cómplice de Gadamer.

Antes de llegar a las sutiles complicidades en la articulación de una posible y pensable *Kulturkritik* del siglo XX, pasaremos a concentrarnos en las afinidades temáticas y conceptuales entre ambos filósofos que han de allanarnos el camino a la comprensión de la cuestión del pluralismo teórico tras el giro lingüístico-pragmático.

2. Paralelos en la concepción del lenguaje de Wittgenstein y Gadamer.

Hemos desglosado los paralelos entre la concepción del lenguaje en Wittgenstein y Gadamer en ejes temáticos generales. La palabra de Gadamer ha de guiarnos hacia una manifiesta orientación metodológica común: la prioridad de la

¹⁰⁰⁸ Recuérdese que la publicación de las *Philosophische Untersuchungen* (1953), como la mayoría de los manuscritos de Wittgenstein son ediciones póstumas. Hasta 1960, Gadamer sólo habría podido tener acceso, además de a las escasas obras publicadas en vida, a la edición bilingüe en alemán e inglés de las observaciones sobre los fundamentos de la matemática (1956), las “Notes on Logic” (1957) y *The Blue and Brown Books* (1958). Si hubiese leído la “Lecture on Ethics” (1965) con anterioridad, hubiese matizado su juicio antimetafísico contra Wittgenstein. Probablemente hubiera sentido simpatía por las observaciones sobre Frazer, que aparecen en 1967. *Über Gewissheit* y las *Vermischte Bemerkungen* son editadas por primera vez en 1969 y 1976 respectivamente.

lengua oral sobre la palabra escrita y, consecuentemente, el rechazo de lenguajes artificiales y del simbolismo. Veámos en el capítulo dedicado a la concepción del lenguaje de Gadamer que el concepto de juego servía a la explicación del modo de ser del lenguaje, entre otros propósitos. Además, al concepto de juego se accede por una vía fenomenológica, cuyas implicaciones ontológicas distaban de ser claras. Pero su función fundamental era la superación del subjetivismo de la epistemología moderna para dar prioridad al juego mismo sobre la conciencia del jugador. Finalmente, la superación de la centralidad del sujeto a partir del juego servía para entender el modo de ser del lenguaje como conversación, conversación que se extendía en los albores del tiempo hasta abarcar toda la tradición. Y en los juegos *del* lenguaje estamos inmersos, siempre rezagados, aprendiendo el mundo. Nos vendrá bien tener esto en mente para afrontar la comparación entre los juegos de lenguaje (*Sprachspiele*) y el juego del lenguaje (*sprachliches Spiel*) de Wittgenstein y Gadamer, respectivamente.

2. 1. ¿Qué significa *poder* hablar un lenguaje o *comprender* una expresión lingüística?

Nuestra primera estación, antes de acometer la tarea de dilucidar el modo de ser del lenguaje por el concepto de juego, consiste en intentar responder la pregunta de qué significa *poder* hablar un lenguaje (con ello referimos a Wittgenstein) o *comprender* una expresión lingüística (en referencia a Gadamer). Nuestra hipótesis es que, aunque quizás las convergencias entre ambos autores en este punto no sean tan evidentes, constituyen un buen punto de partida para estimar las semejanzas entre análisis lingüístico y hermenéutica filosófica. En este ejercicio somos conscientes de que hacemos abstracción de algunos aspectos no poco relevantes, pero confiamos en que esa abstracción no oscurezca la comprensión, sino que se reciba como una mínima concesión en pro de la claridad.

Una respuesta bastante obvia a esta cuestión y con la que, sostenemos, ambos podrían estar de acuerdo si se enuncia de la forma más minimalista posible, es que somos hablantes competentes de un lenguaje cuando conocemos el significado de las palabras, así como las reglas de la sintaxis y la gramática y las implicaciones pragmáticas de los distintos tipos de preferencias lingüísticas. Ser un hablante competente de un lenguaje significa saber qué hacer con él cuando nos apetezca (y saber

por qué nos equivocamos cuando nos equivocamos). Esta es la formulación minimalista de una tesis que tiene la apariencia de ser bastante trivial y en la que podrían coincidir no sólo Wittgenstein y Gadamer, sino la mayoría de filósofos del lenguaje y lingüistas. No lo es, en cambio, la explicación que ofrecen nuestros filósofos al respecto y en ella es donde hay que buscar las afinidades. El conocimiento del lenguaje, para Wittgenstein y para Gadamer, es de tal modo que nosotros sabemos operar con el lenguaje cotidianamente *sin ser conscientes de ello*. Recuérdese que para Wittgenstein el seguimiento de la regla es *ciego*¹⁰⁰⁹, lo que quiere decir que el seguimiento de la regla es *mecánico*: no en el sentido de que sigamos la regla sin pensar, sino *sin reflexionar*¹⁰¹⁰. Gadamer, quien desarrolla mucho menos este aspecto del lenguaje, sostiene que la comprensión del lenguaje en que vivimos está *exenta de interpretación*: vivir en un lenguaje es la forma de realización de nuestra vida¹⁰¹¹. Por este motivo, el conocimiento de las reglas de nuestro lenguaje para fines de comunicación cotidiana se parece más al dominio de la técnica que a la aplicación de una fórmula o de un significado ideal en la cabeza del que habla¹⁰¹².

En otro nivel se advierte una paridad en los *principios semánticos* que justifican qué es una *unidad de sentido*. En Wittgenstein veíamos que en el *Tractatus* postulaba el Principio de Composicionalidad y el Principio de Contexto, la combinación de ambos resulta en la tesis que los nombres tienen su *significado* sólo en el contexto de la proposición y que la proposición obtiene su *sentido*¹⁰¹³ a partir de las configuraciones de nombres por los que el sentido detentado por la proposición se identificaba con la representación de un estado de cosas posible. Después del *Tractatus*, la unidad de sentido no es ejemplarmente la proposición aislada, sino que se avanza en la dirección de un *holismo semántico* y a la contemplación del lenguaje como sistema, a la vez que el sistema del lenguaje encuentra su apoyo en el sustrato de la forma de vida y en el sistema de referencia de las creencias fundamentales. El holismo se extiende en el plano horizontal, desde los parecidos de familia en el significado como uso en los múltiples juegos de lenguaje, a la implicación de los factores contextuales al acto significativo y a

¹⁰⁰⁹ Cfr. PU, 219.

¹⁰¹⁰ Cfr. BGM, VI, 60.

¹⁰¹¹ Cfr. GW1: 388.

¹⁰¹² Jens Kertscher sostiene que Wittgenstein y Gadamer conciben ambos el dominio del lenguaje como una *habilidad práctica* y que en ambos esta concepción está dirigida a refutar el objetivismo (Cfr. Kertscher, 2002: 152).

¹⁰¹³ Recuérdese el empleo técnico de la distinción entre *Sinn* (sentido) y *Bedeutung* (significado) en el *Tractatus* que ya se ha expuesto en el capítulo I.

la acción inadvertida de presupuestos compartidos de fondo sobre el mundo, que remiten a un acuerdo *fundacional* que hace posible la comunicación intersubjetiva. En Gadamer apreciamos una extensión en el plano vertical del principio semántico formal conocido en la tradición hermenéutica como “círculo hermenéutico”¹⁰¹⁴ y desarrollado por primera vez por Matthias Flacius. Ese principio pensado en primer término para la comprensión de textos escritos postula la comprensión como un proceso que se da por un movimiento recíproco entre las partes y el todo del texto. Schleiermacher distingue posteriormente entre una cara objetiva y otra subjetiva del círculo, que añade a la comprensión gramatical y lingüística del sentido del texto la referencia a la totalidad de la vida del creador. Heidegger recubrirá el círculo con otra capa en su análisis existencial en el movimiento de proyección y anticipación del *Dasein*. Gadamer reconceptualizará el círculo incorporando todos estos niveles en la anticipación de perfección y alargando la temporalidad heideggeriana al conjunto de la tradición histórica en su rehabilitación del prejuicio. El círculo no será nunca una magnitud cerrada: el movimiento de la comprensión en distintas fases junto con el rendimiento productivo de la distancia temporal ha de propiciar un movimiento que vuelve sobre sí mismo y que ejerce a la vez de filtro de los prejuicios ilegítimos puestos a prueba por el proceso metódico de comprensión y la necesaria mediación, fusión de horizontes, entre pasado y presente en el *continuum* de la tradición histórica. El horizonte abarcante de la tradición histórica en la extensión del plano vertical tiene un rol análogo a la horizontalidad de la forma de vida cohesionada en una visión del mundo, en cuanto que suministran el acuerdo *fundamental* que hace que nos comprendamos unos con otros¹⁰¹⁵.

En un tercer nivel, es interesante ver cuáles son los *criterios* para ambos filósofos para discriminar si se puede hablar un lenguaje o comprender una expresión lingüística. Para Wittgenstein, sabemos qué hacer con el lenguaje cuando somos capaces de seguir la regla sin ninguna explicación ulterior. Retomábamos la analogía de Mounce con la continuación de series numéricas: sé seguir la regla cuando no necesito

¹⁰¹⁴ En este punto insisten Jörg Zimmermann (1975) y también Kertscher (Cfr. Kertscher, 2002: 150).

¹⁰¹⁵ Kertscher señala este mismo punto en el examen del carácter holístico del significado en Wittgenstein y Gadamer: el contexto constitutivo de significado es la imagen del mundo (*Weltbild*) en Wittgenstein y el horizonte en Gadamer (Cfr. Kertscher, 2002: 151). La inclusión de las coordenadas vertical y horizontal es responsabilidad mía.

más ejemplos para entender como funciona¹⁰¹⁶. El criterio viene dado entonces por una determinada *reacción*, esto es, por responder a la palabra con el gesto adecuado, por cumplir con las expectativas inherentes al lenguaje. Para Gadamer, la comprensión se mide por el momento de *aplicación*. La comprensión de un texto, de una obra de arte o de una disposición general transitoria es saber, para decirlo en palabras sencillas, en qué y cómo eso me afecta a mí. En el caso de un texto literario, la aplicación puede tener la forma de poder poner en relación el contenido transmitido por la tradición con mi relación presente, esto es, como una suerte de mediación, o el poder explicitar en mis propios términos el contenido transmitido, como una especie de traducción a mi lenguaje. En este sentido, la comprensión lingüística se produce también en el medio lingüístico, en el lenguaje del intérprete, y ello responde a una dialéctica entre reproducción y producción de sentido. Respecto a los criterios sí se aprecia una diferencia importante entre Wittgenstein y Gadamer. El seguimiento de la regla, a pesar de las posibles texturas abiertas, ha de ser, según Wittgenstein, de tal modo que no se dejen “pasadizos abiertos”, es decir, que aun contando con flexibilidad suficiente no haya lugar a equívocos. Por ello explica el seguimiento de la regla de modo análogo al acatar una orden, y con ello se refuerza (si se garantiza o no es otra cuestión), el carácter *normativo* del significado. El momento de la aplicación en Gadamer es también una textura abierta que admite una pluralidad de interpretaciones posibles y la corrección de la interpretación se enmarca en opciones internas al texto mismo en un interjuego irresuelto con la posible arbitrariedad de la interpretación. El comprender es un proceso productivo y no reproductivo, por lo que afirma Gadamer que siempre entendemos *de otra manera*, si es que entendemos en absoluto¹⁰¹⁷. Por supuesto que Gadamer confía en que el texto mismo señale el camino hacia su aplicación y en la destreza del intérprete versado capaz de dar con una interpretación lograda. Sin embargo, no garantiza que esto sea así siempre: hay buenas y malas interpretaciones y sobre esto se puede volver una y otra vez.

A nuestro parecer, la coincidencia fundamental entre Wittgenstein y Gadamer es que dominar un lenguaje o comprender una expresión lingüística son fenómenos que pueden rastrearse en las acciones individuales, pero que su condición de posibilidad no depende en ningún caso de una subjetividad aislada: la robinsonada es una ficción inútil

¹⁰¹⁶ Cfr. BGM, VII, 52.

¹⁰¹⁷ Cfr. GW1: 302.

(Gadamer) o desempeña una función sistemática negativa (Wittgenstein). El dominio y la comprensión del lenguaje remiten a una comunidad de lenguaje y de vida en un sentido amplio, por lo que se encuentra ya articulado un acuerdo fundante de sentido, un trasfondo de significación que posibilita la competencia lingüística en cada caso. Para ver esto necesitamos detenernos en aquello que el lenguaje *es*, el *modo de ser* del lenguaje, que se ilumina a partir del concepto de juego.

2.2. El lenguaje como juego.

Las grandes ocupaciones primordiales de la convivencia humana están ya impregnadas de juego. Tomemos, por ejemplo, el lenguaje, este primero y supremo instrumento que el hombre construye para comunicar, enseñar, mandar; por el que distingue, determina, constata; en una palabra, nombra; es decir, levanta las cosas a los dominios del espíritu. Jugando fluye el espíritu creador del lenguaje constantemente de lo material a lo pensado. Tras cada expresión de algo abstracto hay una metáfora y tras ella un juego de palabras. Así, la humanidad se crea constantemente su expresión de la existencia, un segundo mundo inventado, junto al mundo de la naturaleza¹⁰¹⁸.

No es la ciencia, sino el lenguaje creador el que ha dado origen, a la vez, a la palabra y al concepto; el lenguaje, es decir, los infinitos lenguajes del mundo¹⁰¹⁹.

Johan Huizinga, *Homo Ludens*

Con anterioridad ya hemos hecho referencia al asombroso hecho que dos filósofos, que jamás tuvieron la oportunidad de conocerse personalmente y mucho menos de leerse mutuamente y discutir, llegaron por sendas paralelas al mismo concepto para caracterizar el *modo de ser* y el *funcionamiento* del lenguaje, y además que ambos recibieran esa rara inspiración de las musas en la misma época: en la década de los años treinta del pasado siglo¹⁰²⁰. La inspiración de Gadamer proviene de la tradición estética, de Kant, Schiller y Nietzsche¹⁰²¹, y del *Homo Ludens* del historiador de la cultura Johan

¹⁰¹⁸ Huizinga, 2007: 16.

¹⁰¹⁹ Huizinga, 2007: 45.

¹⁰²⁰ Ramón del Castillo llama la atención sobre el hecho que ambas perspectivas, sobre juegos de lenguaje y diálogo, surgen en el trasfondo del periodo de entreguerras en Europa, lo que podría tener interesantes conclusiones para la historia de la filosofía como expresión de una “conciencia epocal” (Cfr. Del Castillo, 2001: 476).

¹⁰²¹ Según Martin Kusch, Heidegger habría usado ya el concepto de juego en unas lecciones de 1928 y 1929 para fines parecidos a los Wittgenstein y Gadamer, esto es, la superación de la dicotomía entre sujeto y objeto (Cfr. Kusch, 1989: 250). También Ramón del Castillo hace referencia a este hecho: en dichas lecciones, Heidegger habría sugerido que el ser-en-el-mundo del *Dasein* podía ser entendido como juego, como un acontecimiento en el que somos jugados y nos desborda (Cfr. Del Castillo, 2001: 481).

Huizinga, con el que abríamos este epígrafe por lo evocador de sus citas a Wittgenstein y Gadamer. El concepto de juego en Gadamer aparece en uno de sus textos más tempranos, el *Platos dialektische Ethik* (1931, una reelaboración de su escrito de habilitación *Phänomenologische Interpretationen zum 'Philebos'* de 1929), y ahí es tematizado como una forma de modificación del estar-ahí (*Dasein*) en relación con el ente, tematización que luego se pondrá en paralelo con el *Spiel als Weltsymbol* de Eugen Fink (1960)¹⁰²². Wittgenstein, por su parte, empieza a desarrollar sus ejemplos de juegos lingüísticos en el *Blue Book* (1933), en la fase de transición en que se gestan las principales ideas de las *Philosophische Untersuchungen*, y en la que sigue peleándose con cuestiones relativas a la lógica y a la matemática¹⁰²³. Arte, lenguaje y matemáticas son los carriles por los que Wittgenstein y Gadamer discurren hasta la noción de juego. Aunque, y quizás sea esto una osadía, podría pensarse que se trata de pasos bastante naturales. Pues el arte y la matemática son también, en algún modo, lenguaje. Hubo un tiempo en que la simetría y la proporción fueron medidas ideales de belleza. Y también se habla en matemáticas y física de una “demostración elegante”, o “bella”, lo que añade una virtud más a la resolución de un problema: ante dos soluciones posibles se preferirá la solución más simple y elegante del problema. A la vez arte y matemática, desde un tipo determinado de sensibilidad, tienen que ver con la armonía (piénsese también en el caso límite de la música): la armonía entre el símbolo y la realidad y la armonía entre los hombres.

Hecha esta introducción histórica hemos de recorrer las afinidades conceptuales y temáticas en las nociones de juego de ambos autores en relación con el lenguaje. Desde un punto de vista metodológico, desde el modo de explicación, se podría decir de una forma un tanto simplificada que el acercamiento de Wittgenstein y Gadamer al concepto de juego es, en primera instancia, *descriptivo*. Gadamer subraya en sus

Sin embargo, hasta donde sabemos Gadamer no cita nunca a Heidegger a partir de 1960 como una de las fuentes de inspiración de su propio desarrollo del concepto de juego.

¹⁰²² Véase Zúñiga (1995).

¹⁰²³ Una explicación especialmente clarificadora de la evolución del pensamiento de Wittgenstein a partir de 1936, lo que es muy de agradecer en su caso, la ofrece Schulte (Cfr. Schulte, 2001: 130 y ss). Para variar, Wittgenstein no cita antecedentes históricos, pero en las *Vermischte Bemerkungen* hay una referencia a Schiller y la poesía (Cfr. VB: 543), aunque difícilmente es pensable una remota influencia de Schiller en el concepto de juego de Wittgenstein. La inspiración de Wittgenstein podría provenir del concepto de “modelo” de la mecánica de Heinrich Hertz, véase Janik (2006). Sobre el influjo de la mecánica de Hertz en Wittgenstein y su concepto de “modelo”, me puso sobre la pista Allan Janik en una breve comunicación epistolar que mantuvimos en invierno de 2007. Agradezco al Profesor Janik el facilitarme la localización de sus artículos al respecto.

aclaraciones a *Wahrheit und Methode* que aunque el juego sirva de introducción del lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica, su análisis del juego y del lenguaje es meramente fenomenológico¹⁰²⁴. En el caso de Wittgenstein, los juegos de lenguaje se definen como “objetos de comparación”¹⁰²⁵, como recortes pequeños de la realidad en funcionamiento del lenguaje. Es decir, como los experimentos controlados de laboratorio donde se abstraen ciertas condiciones externas y se puede observar, por ejemplo, como campos eléctricos provocan distintos campos magnéticos. Saltan a la vista los ejemplos de juegos que aportan los autores para ilustrar qué es un juego. Wittgenstein aporta, entre otros, los siguientes ejemplos de la variedad en nuestro repertorio de juegos de lenguaje¹⁰²⁶: dar órdenes, describir un objeto, fabricar un objeto, relatar un suceso, hacer conjeturas, comprobar una hipótesis, presentar el resultado de un experimento, inventar una historia, actuar en el teatro, cantar en un coro, adivinar un acertijo, contar un chiste, resolver un problema de aritmética aplicada, traducir de un lenguaje a otro, suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar. Gadamer extraerá los ejemplos de juegos del uso cotidiano del lenguaje:

Wir reden vom Spiel des Lichtes, vom Spiel der Wellen, vom Spiel des Maschinenteils in einem Kugellager, vom Zusammenspiel der Glieder, vom Spiel der Kräfte, vom Spiel der Mücken, ja sogar vom Wortspiel. Immer ist das Hin und Her einer Bewegung gemeint, die an keinem Ziele festgemacht ist, an dem sie endet. Dem entspricht auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Spiel als Tanz, die noch in mannigfaltigen Wortformen nachlebt [...]. Die Bewegung, die Spiel ist, hat kein Ziel, in dem sie endet, sondern erneut sich in beständiger Wiederholung. (GW1: 109)

[hablamos de juegos de luces, del juego de las olas, del juego de la parte mecánica de una bolera, del juego articulado de los miembros, del juego de fuerzas, del «juego de las moscas», incluso de juegos de palabras. En todos estos casos se hace referencia a un movimiento de vaivén que no está fijado a ningún objeto en el cual tuviera su final. A esto responde el significado original de la palabra *Spiel* como danza que pervive en algunos compuestos [...]. El movimiento que en estas expresiones recibe el nombre de juego no tiene un objetivo en el que desemboque, sino que se renueva en constante repetición. (VM1: 146)]

A nosotros nos llama poderosamente la atención que, mientras Wittgenstein enumera prácticas humanas, Gadamer busque ejemplos en el lenguaje que reflejan un movimiento repetitivo y constante pero sin finalidad específica de la naturaleza. A nuestro juicio, esta diferencia es informativa también de los aspectos a los que cada uno de ellos dan prioridad del juego. En Wittgenstein, el juego es una *actividad reglada*, un

¹⁰²⁴ En “Vorwort zu 2. Auflage” (1965, Cfr. GW2: 446).

¹⁰²⁵ Cfr. PU, 130.

¹⁰²⁶ Cfr. PU, 23.

proceso sometido a reglas. Gadamer circunscribe el juego a un campo de juego, a un *espacio de juego (Spielraum)*¹⁰²⁷, pero enfatiza la relativa libertad del juego en el campo previamente delimitado de juego¹⁰²⁸. Reglamentación *versus* espontaneidad del movimiento serían los rasgos determinantes del juego respectivamente según Wittgenstein y Gadamer. Como observa Ramón del Castillo, Gadamer acentúa la “suspensión de la intencionalidad”, el olvido de sí (*Selbstvergessenheit*) y su carácter de comportamiento que está en marcha, de *performance*¹⁰²⁹.

El carácter procesual del juego, pues, su dinámica interna, son importantes para Wittgenstein y Gadamer. Pero, mientras para el primero se trata de un proceso controlado que cesa cuando un fin práctico ha sido conseguido; para el segundo es un movimiento oscilante, un vaivén sin dirección predeterminada, como se ejemplifica en el juego de réplica y contrarréplica de la dialéctica entre pregunta y respuesta¹⁰³⁰. Sin embargo, ambos consiguen imprimir movimiento al lenguaje en contra de la concepción mentalista estática del lenguaje. El lenguaje es un *proceso transitivo y en perpetua transformación*. Para Gadamer, es un *suceso* o un *acontecer (Geschehen)*; para Wittgenstein, un *hecho (Tatsache des Lebens)*. A propósito de estos rasgos, Luis Sáez contrasta las ontologías propias de las tradiciones analítica y continental: la ontología del “acontecimiento” atraviesa la filosofía continental en la que se inserta la hermenéutica, la ontología de la “factualidad” distingue la propensión del análisis lingüístico¹⁰³¹.

Lo fundamental en el concepto de juego, y eso lo comparten Wittgenstein y Gadamer, es que nos da por fin los instrumentos para superar y abandonar la epistemología centrada en el sujeto. Wittgenstein hace de la noción “seguir una regla”, que es explica con ayuda del concepto de juego, una de las claves en su argumento en

¹⁰²⁷ Cfr. GW1: 112.

¹⁰²⁸ Para Udo Tietz esa es una diferencia fundamental: el juego en Wittgenstein según reglas delimita el uso concreto de expresiones lingüísticas en un contexto del mundo de la vida y las reglas se muestran en él. Por ello no se corresponde con el *ser jugado* de Gadamer (Cfr. Tietz, 2004: 32).

¹⁰²⁹ Cfr. Del Castillo, 2001: 477. El autor hace notar asimismo un matiz lingüístico interesante: mientras la palabra inglesa *game* da prioridad a la regla, la palabra *play* evoca la acción, el placer y la libertad. En el caso del término que ambos usan, *Spiel*, concentra en un sólo vocablo acepciones para las cuales en las lenguas románicas tenemos más de una palabra: jugar, interpretar un papel en un drama, tocar un instrumento musical, etc. Un análisis de las acepciones relativas al juego en las más diversas lenguas es realizado por Huizinga (2007).

¹⁰³⁰ Del Castillo, 2001: 478.

¹⁰³¹ Cfr. Sáez, 2005: 223 y ss. Del Castillo equipara el juego de lenguaje con un *actus exercitus* (Cfr. Del Castillo, 2001: 485).

contra de la posibilidad de un lenguaje privado. El seguimiento de la regla, mostrado a partir de los juegos, incluye a toda la comunidad de hablantes: no es posible seguir una regla privadamente ni tampoco aprender solo cómo funciona una regla. A Gadamer le importa mostrar en su análisis del concepto de juego el “primado del juego frente a la conciencia del jugador” (*Primat des Spieles gegenüber dem Bewußtsein des Spielenden*)¹⁰³²: el sujeto del juego es el juego mismo y no el jugador. Por otra parte, el concepto de juego abarca toda la comunidad lingüística por otra razón más fundamental: el aprendizaje simultáneo de lenguaje y mundo se da por el aprendizaje de los juegos de lenguaje (*Sprachspiele*, Wittgenstein) y por los juegos del lenguaje (*sprachliche Spiele*, Gadamer)¹⁰³³.

En Wittgenstein, el modelo de los juegos de lenguaje se desarrolla desde los *Blue Book* y *Brown Book*, entre otras cosas, como esquema de reproducción a escala de situaciones de aprendizaje, por ejemplo, de definiciones ostensivas (esto es, como aprendemos a nombrar objetos señalando a su “portador” y como aprendiendo a nombrar aprendemos también qué es una definición ostensiva, en qué situaciones cabe y en cuáles no). En la filosofía de las matemáticas, el aprendizaje de complejos juegos de lenguaje, como los de la aritmética aplicada, se aprende también una *Betrachtungsweise*¹⁰³⁴, un modo de contemplar las cosas. Por ejemplo, en geometría cuando aprendemos distintas técnicas de resolución de problemas geométricos, aprendemos también un modo de contemplar el espacio que no se corresponde con nuestra percepción natural del espacio: aprendemos que ése espacio “natural” puede describirse con ayuda de un sistema de coordenadas (x, y, z), que un punto del espacio natural puede definirse con una función en la que se da un argumento para cada una de las coordenadas, que hay un vector que va desde el origen de coordenadas al punto señalado, que las fuerzas pueden determinarse como vectores en un sistema de coordenadas y con ello medir el comportamiento de fuerzas contrapuestas en el espacio físico dibujándolas dentro del sistema de coordenadas, etc.

Gadamer considera sólo en estudios muy tardíos como “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (1992) la relación entre, por ejemplo, comportamientos rituales

¹⁰³² Cfr. GW1: 110. Sobre esto incide Udo Tietz (Cfr. Tietz, 2000: 87).

¹⁰³³ Cfr. Bruns, 2002: 62.

¹⁰³⁴ Cfr. BGM, IV, 35.

y el jugar de los animales en comparación con el jugar humano. Decíamos que es posible que tuviera en mente alguna de las ideas de Wittgenstein, aunque sigue echando mano de sus antepasados de la tradición estética y del análisis fenomenológico de Johan Huizinga. Nuestra impresión es que Gadamer, aunque se viera ciertamente forzado a retomar el concepto de juego, en sus líneas fundamentales permaneció fiel al proyecto del horizonte de una ontología hermenéutica. En él, el aprendizaje del mundo a partir del juego del lenguaje se anuncia en la últimas frases de *Wahrheit und Methode* y según nuestra lectura, en esas breves líneas se condensa gran parte del mensaje de Gadamer: arte, tradición histórica y lenguaje confluyen en el jugar del lenguaje que nos rebasa y con el que aprendemos mundo y por el que siempre llegamos demasiado tarde cuando queremos saber qué debemos creer¹⁰³⁵. Pues en el jugar del lenguaje que se despliega en tanto que acontecimiento que nunca cesa de acontecer por las venas de la tradición, estamos en el mundo desde que el mundo *es* y hablamos unos con otros: por el (caprichoso) juego del lenguaje es que la cosa se hace lenguaje, y por la que nos interrogan e interpelan mundo, arte e historia. El mundo se aprende, siguiendo la bella metáfora de Johan Huizinga, *sub specie ludi*¹⁰³⁶.

Pero Gadamer da un paso más con el concepto de juego y lo hace también central para su explicación de qué es llevar una conversación a partir de la dialéctica pregunta-respuesta. Al respecto, señala Ramón del Castillo que, como en el juego no tenemos pleno control del movimiento, tampoco en la conversación los participantes pueden disponer del todo sobre los efectos que producen sus “movimientos lingüísticos”¹⁰³⁷. La expresión “movimientos lingüísticos” nos recuerda al movimiento de las piezas de ajedrez o al juego de damas. A esto añadiríamos nosotros que, aunque estén pensados estratégicamente, los movimientos lingüísticos no responden a previa planificación: consiguen y persiguen fines, pero no siempre consiguen los fines que expresamente persiguen.

En Wittgenstein no existe ninguna comparación explícita entre juego y conversación¹⁰³⁸. Sólo hemos podido dar con un par de aforismos que podrían recordar

¹⁰³⁵ Cfr. GW1: 493.

¹⁰³⁶ Cfr. Huizinga, 2007: 220 y ss.

¹⁰³⁷ Cfr. Del Castillo, 2001: 478.

¹⁰³⁸ Véase al respecto Del Castillo (2001), quien ofrece un desarrollo más pormenorizado sobre el diálogo en Wittgenstein que no reproduciremos porque excede nuestra pretensión.

a Gadamer. En los *Zettel*: “Ich mache einen Plan nicht nur, um mich Andern verständlich zu machen, sondern auch, um selbst über die Sache klar zu werden. (D. h. die Sprache ist nicht nur Mittel zur Mitteilung.” (Z, 329: 34) [“Hago un plan no solamente para hacerme entender por alguien más, sino también para aclararme a mí mismo sobre el asunto. (Es decir, el lenguaje no sólo es un medio para la comunicación.” (ZE, 329: 64)]. Esta anotación recuerda muy lejanamente al principio de Gadamer de comprenderse con alguien sobre la cosa y a su rechazo de la concepción instrumental del lenguaje, por la que el lenguaje es sólo un medio para el entendimiento¹⁰³⁹.

Más feliz nos parece esta casualidad en un aforismo con fecha de 1948 en las *Vermischte Bemerkungen*: “In einer Konversation: Einer wirft einen Ball; der Andre weiß nicht: soll er ihn zurückwerfen, oder einem Dritten zuwerfen, oder liegenlassen, oder aufheben und in die Tasche stecken, etc.” (VB: 555) [“En una conversación: uno arroja una pelota; el otro no sabe si devolverla, arrojarla a un tercero, dejarla caer, recogerla y metérsela en el bolsillo, etc.” (CV: 137)]. Concluimos con esta observación sobre lo lúdico de la conversación en Wittgenstein para abordar la importancia del diálogo para nuestros filósofos.

2.3. El modelo dialógico.

Wittgenstein y Gadamer suscriben el modelo dialógico, cada uno a su manera, y con ello trazan el camino que va del lenguaje a la praxis. Como vimos, para Gadamer el diálogo es la forma por excelencia de la filosofía y admira el brillo y la soltura de los diálogos platónicos. Igual que Wittgenstein, quien en las *Philosophische Untersuchungen* escribe diálogos despersonalizados, pues no siempre está claro quienes son los interlocutores. Los diálogos que escribe Wittgenstein son a veces como los diálogos socráticos, en los que la confrontación no tiene porque arribar a una solución definitiva del problema, sino que su fin en sí mismo es poner sobre la mesa las dificultades: su objeto y su motivación es la exteriorización de que existe una confrontación entre posiciones. Una de las importantes deficiencias que Ramón del

¹⁰³⁹ Udo Tietz recalca el rechazo por parte de Wittgenstein y Gadamer de una concepción instrumental del lenguaje que hace del lenguaje una mera herramienta para la comunicación (Cfr. Tietz, 2000: 103).

Castillo aprecia en los diálogos de Wittgenstein es que más bien parecen soliloquios que auténticas conversaciones. En esto, el análisis de Gadamer sería superior: la fusión de horizontes, el juego entrecruzado tú y yo que crea una síntesis, un nuevo sentido que nos pertenece por igual y que no nos pertenece en exclusiva a ninguno, el interjuego entre familiaridad y extrañeza en la conversación con la tradición, la recién inaugurada familiaridad que nos acerca..., todos ellos son rasgos característicos de la conversación gadameriana. En cambio, Wittgenstein, según del Castillo, tendría la peculiar habilidad de convertir lo familiar en extraño¹⁰⁴⁰, y en ocasiones sus autoconfesiones a dos bandas podrían ser explicadas a partir de las conversaciones asimétricas de Gadamer. Con esta reflexión puede verse que el sentido, la función del diálogo y su centralidad para Gadamer, y que desde esta perspectiva: “podríamos ver a Gadamer no sólo como un urbanizador de la provincia heideggeriana, sino también como un socializador de la soledad wittgensteiniana.” (Del Castillo, 2001: 493).

El modelo dialógico en Wittgenstein no es, sin embargo, solamente una cuestión de estilo filosófico. El modelo de los juegos de lenguaje remite a situaciones concretas del habla, a las actividades en las que el lenguaje tiene lugar con el trasfondo de la forma de vida. Las situaciones concretas de habla se erigen así en casos paradigmáticos del funcionamiento del lenguaje. La hermenéutica de Gadamer da prioridad también al lenguaje hablado sobre la escritura, sin embargo, el modelo conversacional va más allá que el wittgensteiniano: la conversación es la *esencia* misma del lenguaje y es el paradigma de la comprensión que se da en las ciencias del espíritu¹⁰⁴¹. La conversación que somos será incluso en Gadamer la metáfora usada para describir la tradición filosófica y la tradición histórica a la que pertenecemos, apuntando a una futura conversación de la Humanidad algo que, por cierto, estaba muy lejos del horizonte de Wittgenstein.

Lo que a nosotros nos parece fundamental y que aúna a los dos filósofos, es que el lenguaje no es concebido en ningún caso como la traducción de un proceso mental en palabras, sino como una realidad *en proceso*, una tesis común a Wittgenstein y Gadamer¹⁰⁴². Con este movimiento del concepto a la palabra y luego a su contexto vital,

¹⁰⁴⁰ Cfr. Del Castillo, 2001: 492.

¹⁰⁴¹ Cfr. Tietz, 2000: 87.

¹⁰⁴² Cfr. Kerstcher, 2002: 144.

se abre el tratamiento del lenguaje a la dimensión práctica del mutuo entendimiento y a la superación de las concepciones mentalista y objetivista del significado. El carácter *procesual y transitivo* del lenguaje, que es reforzado por la tesis que el lenguaje es conversación y por la concepción del juego de lenguaje como una situación concreta de habla, hace difícil la articulación de una ontologización del lenguaje, en el sentido que antes observaba Gadamer. Sin embargo, en el caso de Gadamer es difícil escapar a la tentación de ontologización del lenguaje, puesto que en su desarrollo de la tercera parte de *Wahrheit und Methode* el lenguaje se presenta como un puro acontecer por el que las cosas vienen al lenguaje y devienen ellas mismas lenguaje. En el caso de Wittgenstein, vimos las enormes dificultades que supone concebir la teoría de los juegos de lenguaje como una “ontología de los juegos de lenguaje”, sobre todo si se parte para ello de una equiparación entre juegos de lenguaje y formas de vida. Nuestra tesis es que una ontología en sentido fuerte de los juegos de lenguaje (Wittgenstein) o del jugar del lenguaje (Gadamer) deviene problemática y que por ello, ambos filósofos, conscientes de esta dificultad, evitaron en la medida de lo posible una solidificación del lenguaje como si de un ente se tratara. El lenguaje fluye imparabile por los canales abiertos de la praxis humana.

3. De la centralidad del lenguaje al primado de la praxis en Wittgenstein y Gadamer.

Juego de lenguaje como situación efectiva de habla entrelazada con una forma de vida en Wittgenstein, y el modelo conversacional de ser del lenguaje y de la tradición en Gadamer, son las claves que nos guiaron en el tratamiento específico de cada uno de los autores para seguir el desplazamiento teórico de la filosofía del concepto a la palabra, de la palabra a la acción y de la acción de vuelta al concepto. Los conceptos que manejamos, las palabras con que nombramos objetos, describimos estados de cosas o expresamos estados de ánimo, son las palabras que aprendemos en un contexto intersubjetivo de significado que remite a un *nosotros*; contexto que, a la par va transformándose por la acción de sus participantes y por la acción del lenguaje, que abre y articula el mundo en una determinada interpretación. El contexto de comunicación vertebrado por un acuerdo en los juicios deviene un factor activo en la configuración de

modos de pensamiento y vida: la razón una y universal deja de dictar las pautas desde un punto de vista *sub specie aeternitatis* para devenir una razón diversificada y procesual que juzga por puntos de vista *sub specie humanitatis*¹⁰⁴³. La distinción entre razón pura y razón práctica deviene *prácticamente* inservible, los límites entre teoría y praxis se desdibujan: la razón es ella misma una forma práctica.

Cabe recordar en este punto que, aunque la comunidad intersubjetiva de comunicación que sustenta los actos de significado para Wittgenstein y Gadamer se eleve a instancia cuasi-trascendental, no deben confundirse sus propuestas con el pragmatismo filosófico de James, Dewey o Rorty. Sin duda hay una plétora de afinidades intelectuales entre nuestros filósofos y el pragmatismo americano. Pero es a sus convicciones a las que debemos atender. Gadamer hace una referencia iluminadora al respecto en un ensayo inmediatamente anterior a *Wahrheit und Methode* titulado “Was ist Wahrheit?” (1957), donde trata diferentes concepciones de la verdad con el fin de preservar el valor de verdad de las ciencias del espíritu y las experiencias de verdad ajenas al dominio científico-natural. De la concepción pragmatista de la verdad le parece atractiva la idea de la relación entre situación y verdad. Sin embargo, el criterio pragmatista de verdad es insuficiente porque menosprecia el contenido potencial de verdad de la tradición y de la metafísica¹⁰⁴⁴. Wittgenstein, quien a nuestro juicio tiene una dimensión pragmática mucho más acusada que Gadamer, se resiste a identificarse con el pragmatismo: “Ich will also etwas sagen, was wie Pragmatismus klingt. Mir kommt hier eine Art Weltanschauung in die Quere.” (ÜG, 422: 203) [“Quiero decir, pues, algo que me suena a pragmatismo. Aquí me enredo en una especie de *concepción del mundo*.” (SC, 422: 54c)].

Justo éste es el punto al que queríamos llegar. Pues nuestra última afinidad teórica entre Wittgenstein y Gadamer tiene por objeto su concepción de la concepción del mundo, es decir, la forma y posibilidad de construcción de juicios a partir de un saber compartido de trasfondo.

¹⁰⁴³ Tomamos la contraposición *sub specie aeternitatis/sub specie humanitatis* de John Kekes (Cfr. Kekes, 2000: 173).

¹⁰⁴⁴ Cfr. GW2: 53.

3.1. Lenguaje y concepción del mundo: perspectiva horizontal-estática-sincrónica.

Si realizamos un corte horizontal es factible una comparación entre la función desempeñada por la *Weltbild* en los aforismos wittgensteinianos sobre la certeza y el horizonte de la tradición histórica de la hermenéutica de Gadamer. La imagen del mundo y la tradición son en el contexto de sentido al que han de remitirse nuestras expresiones lingüísticas y también el sistema de referencia, el conjunto de prejuicios en el que se apoyan y justifican nuestros juicios y creencias. A nuestro entender, la imagen del mundo wittgensteiniana y la tradición histórica gadameriana comparten rasgos fundamentales:

- (1) Son el *todo* abarcante que conforma y sustenta juicios, creencias, modos de pensamiento, vida y acción, el sistema de referencia o “elemento vital de los argumentos”¹⁰⁴⁵ y la pre-estructura de la comprensión, el conjunto de presupuestos que guían y posibilitan la comprensión¹⁰⁴⁶;
- (2) La imagen del mundo y la tradición no se pueden aprender de una vez como totalidad: su aprendizaje se realiza *discrecionalmente*, de trozo en trozo, y de forma *práctica*, a partir de los juegos de y del lenguaje;
- (3) La adquisición de una imagen del mundo o de una tradición implica a una *comunidad de vida*: sus contenidos pueden ser vividos subjetivamente como certezas, pero no puedo demostrar o inventar una totalidad de sentido a voluntad;
- (4) No todos sus contenidos son *accesibles* a la conciencia o formulables en tanto que *proposiciones*. Las creencias fundamentales permanecen y operan desde un nivel subterráneo y no puedo relacionarme con la totalidad en tanto que *objeto* de conocimiento;
- (5) Los contenidos de la tradición o de la imagen del mundo tienen distintos *estatutos epistémicos*: sólo los contenidos que pueden hacerse accesibles pueden ser sometidos a examen crítico, y el límite entre unos y otros no es definido;
- (6) Existen distintos *mecanismos* que permiten un trasvase entre contenidos de la totalidad de sentido de trasfondo, entre aquello que puede ser sometido a examen y aquello que queda fuera de duda. Pero no disponemos de entero control sobre ellos: en el caso de Wittgenstein, la pérdida de credibilidad de una proposición

¹⁰⁴⁵ Cfr. ÜG, 105.

¹⁰⁴⁶ Cfr. GW1: 283.

del sistema de referencia puede darse si es *estimulada* de algún modo, por confrontación con nuevos hechos del mundo o descubrimientos o por confrontación con creencias alternativas que pueden hacerme problematizar las mías propias; en el caso de Gadamer, por el rendimiento productivo de la distancia temporal que ejerce de filtro entre prejuicios legítimos y prejuicios ilegítimos;

(7) Existen imágenes del mundo y tradiciones *alternativas* en el plano horizontal-sincrónico con las que se puede entrar en conflicto y también son pensados mecanismos de resolución de conflictos: en Wittgenstein, la apelación al modo común de actuar de los hombres; en Gadamer, la fusión de horizontes, la traducción entre lenguajes y la ocasión de la conversación auténtica. La confrontación con el otro no deja la imagen del mundo o la tradición intocada. Pero no existen garantías de integración perfecta de elementos ajenos a la imagen del mundo o a la tradición. Wittgenstein contempla el caso límite del fracaso en la comunicación como una mutua declaración de herejía o enajenación. Gadamer, por su parte, reconoce que no todas las conversaciones auténticas se miden por la realización del fin del consenso y, en algunos casos, hay integraciones no deseables (por ejemplo, en el caso de las culturas orientales milenarias y el aparato conceptual del idealismo alemán, ambas tradiciones deben comunicarse sin reducirse la una a los términos de la otra);

(8) La imagen del mundo y la tradición no son realidades estáticas sino *dinámicas*, sometidas a variaciones prudenciales desde dentro por la acción de individuos o reformas sociales, y al efecto del tiempo y la historia. Pero la dinámica interna de las imágenes del mundo o de las tradiciones histórico-culturales no obedece necesariamente a la ley progresiva de la ciencia natural o al relato de emancipación de la autoculpable minoría de edad de la Ilustración. Tampoco es cierto su contrario, esto es, la narración apocalíptica de la caída de las civilizaciones. La dinámica interna funciona con un “mecanismo” análogo al de las metáforas visuales escogidas por los autores: el río (Wittgenstein) y el horizonte (Gadamer). Las metáforas informan por analogía de un núcleo compacto que se mantiene invariable y que, de algún modo, es la seña de identidad compartida. Los márgenes, que son erosionados por el contacto con aquello que está más allá (el mundo de objetos que presenta resistencia, el Otro)

en el caso de Wittgenstein; o se encuentran dibujándose y desdibujándose al paso que nos adentramos en el horizonte, en el caso de Gadamer.

Creemos que esta somera recapitulación de puntos que ya se han tratado con anterioridad ha de ser suficiente para poner delante de los ojos las similitudes entre ambos conceptos. A esto sólo nos queda por sumar un par de observaciones. Nos parece que, tanto en Wittgenstein como en Gadamer, aquello a lo que hemos llamado “contenidos” no acaba de estar definido y que esta ambigüedad es, en cierta medida, buscada, puesto que permite darle una extensión amplia y con límites borrosos: una indeterminación última que comparten mundo, lenguaje y vida. Pero salta a la vista que, por ejemplo, en el caso de Wittgenstein, en los aforismos sobre la certeza se pongan ejemplos que en su mayoría tienen que ver con el mundo empírico: que esto que veo son mis manos, que la Tierra es redonda y que nadie se ha alejado nunca de su superficie, o cosas tales como el “principio de continuidad de la naturaleza” como presupuesto fundamental e ineludible de la investigación científica. Cabe aquí recordar que *Über Gewissheit* fue el último conjunto de aforismos que Wittgenstein escribió antes de morir y que restó inacabado: la última entrada se redactó poco antes de perder la conciencia, por lo que ése final viene impuesto por la vida que acaba y no por la naturaleza de la investigación. Por tanto, no sería difícil imaginar que hay creencias relativas a la vida social que pueden ejercer la misma función que el principio de continuidad de la naturaleza, por ejemplo, un presupuesto “principio de continuidad de la vida social”, esto es, “en la mayoría de las veces las personas dicen la verdad”. La creencia contraria, esto es, que lo normal fuera que todas las personas mintiesen, haría insostenible la vida en sociedad: la confianza atraviesa, pues, todas las regiones del lenguaje.

En el caso de Gadamer, los contenidos de la tradición no están definidos, pero si pensamos en los prejuicios que posibilitan la comprensión, por ejemplo, de un texto literario o histórico, está claro que cierta información u opinión que podamos ostentar al respecto del tema del texto ha de hacer variar el resultado final. Un ejemplo bastante útil puede ser el de la memoria histórica: el mismo texto, la historia, es leída con conclusiones diferentes dependiendo del lado en el que se coloque el intérprete. O el ejemplo de la obra de arte: es imposible poder apreciar la serie de ensayos sobre las meninas de Picasso si no se conoce la obra de Velázquez. Lo que queremos decir con

esto es que los contenidos de la tradición en Gadamer son preferentemente de este tipo y tienen que ver con creaciones espirituales del pasado histórico.

No se trata, de todos modos, de oponer aquí naturaleza e historia¹⁰⁴⁷, sino simplemente de que los acentos están puestos en dimensiones diferentes de la totalidad abarcante que actúa de contexto y de acuerdo sustentador. Estos distintos acentos se harán notar por otra parte también en los mecanismos de corrección y variación de la totalidad, pero predominando un rasgo común, y es que esa totalidad está a la merced de los avatares del tiempo.

3.2. Lenguaje y concepción del mundo: perspectiva vertical-dinámica-diacrónica.

En nuestro tratamiento individualizado de cada uno de los autores hemos visto que el lenguaje es, respectivamente: en Gadamer, un *acontecer*; en Wittgenstein, un *suceso* del mundo. Decir que el lenguaje tiene historia no es decir mucho, pensamos que aquí se plantea una tesis más fuerte: el lenguaje es por su modo de ser histórico y su modo de ser está sometido a fuerzas históricas.

Ambos autores usaban metáforas dinámicas para explicar la dinámica de la tradición y de la imagen del mundo¹⁰⁴⁸. En *Über Gewissheit* Wittgenstein habla de la distinción e indistinción entre el agua y el lecho del río. La metáfora es informativa porque permite inferir una diferencia cualitativa entre proposiciones “duras” o “sólidas” y proposiciones “blandas” o “fluidas”, que se encuentran fluyendo hacia delante en un transcurso ininterrumpido. Gadamer toma el concepto de horizonte de la tradición fenomenológica: con el horizonte de la tradición se remite a un fenómeno óptico y a un desplazamiento dentro de sus límites por el que la distancia adquirida va variando la configuración y disposición de los elementos, unos se alejan, otros se acercan, y las relaciones entre ellos se aprecian mejor o se diluyen o desaparecen con ellos.

Los mecanismos de corrección son pensables, decíamos, pero debemos resistirnos, como decía Wittgenstein, a proveernos de una “dieta unilateral de

¹⁰⁴⁷ Sobre la dificultad de pensar coherentemente la historia, véase Del Castillo (2001).

¹⁰⁴⁸ Véase Arnsward (2002).

ejemplos”¹⁰⁴⁹. Ambos adolecen, según nuestra opinión, de la falta de claridad o del pensar hasta el final esos mecanismos de corrección. Quizás no lo hicieron por falta de tiempo o por falta de interés: hay que tener presente aquí el ámbito temático y las condiciones en que cada uno de ellos realizó sus investigaciones. Un lugar extraño lo ocupa el mundo natural: la cosa misma sigue ofreciendo resistencias a ser aprehendida y agotada por el entendimiento, pero al mismo tiempo viene al lenguaje y se conecta con el lenguaje de algún modo. Es pensable que nuevas creencias sean incorporadas, o que las fisuras en la imagen del mundo y en la tradición provocadas por nuevos descubrimientos operen transformaciones efectivas. Esas transformaciones serán siempre graduales, nunca radicales, puesto que una transformación radical es algo análogo, veámos en Wittgenstein, a una conversión: una transformación radical supone abrazar una nueva tradición o una nueva imagen del mundo y abandonar la anterior. Pero esto es algo que no se puede decidir así por las buenas: la magnitud de un colapso tal es difícilmente concebible y si es pensable de algún modo, ha de ser un caso límite. Con esta reflexión pensamos también en lo que se produce por el encuentro con el otro: el otro es el estímulo que puede llevarme a cuestionar mis propias creencias, siempre y cuando el conflicto no escale hasta la mutua descalificación por las partes como locos y herejes¹⁰⁵⁰, situación que da la medida del fracaso de la comunicación y del hecho que no me pueda reconocer en el otro¹⁰⁵¹ (Wittgenstein). Ése mismo conflicto puede ser vivido como una oportunidad de transformación de sí y de ampliación del propio horizonte, y de producción genuina de sentido a partir de la conversación auténtica (Gadamer). La oportunidad, como su nombre indica, no puede ser preparada y requiere grandes dosis de buena voluntad y disposición por parte de sus participantes, la traducción de los términos de la disputa al mismo lenguaje, aunque nos hayamos criado en la misma lengua materna. Pero si la conversación es lograda, ninguno de los dos dejará esa situación de excepción y volverá a la normalidad siendo el que era antes.

No se encontrará ni en Wittgenstein ni en Gadamer una explicación concisa de la causa última, el motor inmóvil o el eje sobre el que pivota el movimiento de la totalidad de sentido en la que vivimos, con lo cual éste parece librado a la contingencia. Dijimos algo al respecto del principio de la conciencia histórico-efectual de Gadamer que podría

¹⁰⁴⁹ Cfr. PU, 593.

¹⁰⁵⁰ Cfr. ÜG, 611.

¹⁰⁵¹ Cfr. PU, II, xi: 568.

valer también para Wittgenstein: se trata de un principio de la historia sin *filosofía de la historia*. En efecto, nosotros no pensamos que ninguno de los dos quisiera librar la transformación de la concepción del mundo a la mera arbitrariedad. Más bien pensamos que lo que no querían era darle una dirección al movimiento, determinada desde fuera o desde dentro. La indeterminación del movimiento, querida o no, es un gesto de resistencia a filosofías de la historia que por igual disgustaban a Wittgenstein y a Gadamer: la filosofía del progreso moderno o el darwinismo social. Cuando recapitulábamos los puntos en común entre imagen del mundo (*Weltbild*) y tradición (*Überlieferung, Tradition*), hemos remarcado el hecho de que son totalidades de sentido dinámicas y, por ello, sometidas a variaciones internas por la acción de sus participantes y por el juego entre memoria y olvido. Existe un trasvase y una relocalización de los contenidos de fondo, de las señas de identidad de comunidad de vida, transformaciones a menor o mayor escala y la posibilidad del caso límite: el colapso. Pensamos que la ausencia de filosofía de la historia en la explicación de los mecanismos de variación de la totalidad de sentido se deben, en primera instancia, a su carácter lingüístico. En efecto, la identidad de un lenguaje se mantiene con el tiempo, se incorporan neologismos y antiguos usos se pierden: pero nunca termina en un juego de suma cero. ¿Hasta qué punto cabe hacer responsable a una ley progresiva de las transformaciones de un lenguaje? Los usos cambian porque cambian las necesidades de los hablantes: nuevos artefactos requieren nuevos nombres para referirnos a ellos, el abandono de las antiguas herramientas de trabajo supone el abandono de las palabras que usábamos para designarlos; los nuevos nombres llaman a acciones que enriquecen tanto las costumbres como nuestro vocabulario, con cada destreza que se pierde, se pierde también un pedazo de mundo y ése aspecto que se iluminaba con la palabra queda oscurecido y es, de algún modo, irrecuperable. Si la tradición y la imagen del mundo son por su naturaleza lenguaje, no podemos, en sentido estricto, hablar de progreso o regreso en su dinámica interna.

En segunda instancia, habría que recurrir a evidencias biográficas o textuales marginales a la producción filosófica de nuestros autores para justificar que no creían ni en el progreso ni en las advertencias escatológicas de aquellos que auguraban la caída de las civilizaciones. Hemos podido recuperar algunos fragmentos significativos en los capítulos específicos para cada uno de ellos. De algún modo, Wittgenstein y Gadamer comparten un profundo pesar por el futuro de la Humanidad: las Guerras Mundiales, la

amenaza de una administración tecnológica del planeta, el recelo por un control tecnocrático del Estado. La historia de las primeras décadas del siglo XX truncó las esperanzas de generaciones de intelectuales que habían vivido el cambio de siglo o que nacieron con él, a la sombra de la fe en el progreso y la esperanza utópica de madurez moral de las civilizaciones. Pero tanto Wittgenstein como Gadamer, aunque con esta reflexión asumimos un riesgo considerable, oponen resistencia al desánimo. Creemos que en esta empresa la convicción de Gadamer a nivel personal fue más sólida y sostenida, aun contra la refutación constante de la realidad. Wittgenstein, por su parte, se dejó ilusionar y desilusionar por una variedad de compromisos prácticos. La lectura que hagamos de las peculiaridades de su vida es subjetiva. Podríamos legítimamente concluir que no supo comprometerse del todo, con la fuerza de convicción, pasión o la genuina adhesión del corazón que el compromiso auténtico requiere. O, todo lo contrario: maravillarnos del hecho de que, a pesar de que sus expectativas fueron una y otra vez frustradas, preservó su inocencia y reunió en cada ocasión el empeño para intentar de nuevo la soñada transformación de las condiciones de vida. Y eso, hay que reconocerlo, encierra cierta nobleza. Esa lectura, como diría Wittgenstein, es trabajo del lector.

Con esta última reflexión nos acercamos a la parte conclusiva de este trabajo, puesto que se trata de las implicaciones teóricas y prácticas de las filosofías de ambos autores para el debate sobre el pluralismo de la razón, implicaciones que queremos esbozar desde una perspectiva común.

4. La constelación lenguaje-praxis-razón tras Wittgenstein y Gadamer. La cuestión del pluralismo teórico de concepciones del mundo desde una perspectiva integrada.

La discusión precedente ha de haber mostrado que, en gran parte, la convicción de Odo Marquard en contra de las jergas filosóficas y a favor del pluralismo de lenguajes filosóficos esconde una verdad: que en cualquier lenguaje se puede ser filósofo¹⁰⁵². Wittgenstein y Gadamer son dos buenos ejemplos de esto en cuanto que

¹⁰⁵² Cfr. Marquard, 2007: 80-81.

distan en la formulación de los términos, pero son por ello capaces de llegar al mismo punto de destinación y luego seguir cada uno su camino.

4.1. La constelación lenguaje-praxis-razón como el suelo móvil del pluralismo teórico.

La presente investigación cuenta con la dificultad ineludible que ninguno de nuestros filósofos hace confesión expresa de pluralismo y que ha de por ello orientar el foco hacia una recepción tan vasta y abarcante que la discusión podría alargarse en una extensión interminable. Por ello decidimos hacer una investigación conceptual y temática y guiarnos una definición formal y ampliamente generosa del pluralismo teórico, cuyas tesis fueron presentadas el capítulo de cuestiones preliminares. No estimamos la necesidad de volver a discutir las aquí de forma exhaustiva, lo que proponemos es reexaminarlas y rescribirlas tras haber concluido la exposición de las filosofías de Wittgenstein y Gadamer.

En las cuestiones preliminares veíamos de la mano de Günter Abel (1996) y de Jörg Sandkühler (1996) algunas de las premisas nucleares del pluralismo y aspectos que abren el conocimiento a la pluralidad. Una posible síntesis entre sus propuestas podría ser el que sigue. Nótese que dejo alguno de los aspectos tratados por Abel y Sandkühler fuera. Los motivos han sido ya expuestos implícitamente. Por ejemplo, creo que es un impedimento y una escasa concesión al pluralismo que se piense desde una concepción del mundo cerrada dentro de sus propias fronteras. Pero lo más relevante es que intento hacer compatible las propuestas de Wittgenstein y Gadamer con un “horizonte pluralista”. Referiré con (A) a las tesis de Abel y con (S) a las de Sandkühler que tengo por menos problemáticas. Los elementos de una teoría filosófica coherente con el pluralismo teórico son:

- 1(A): La relación y continuidad entre experiencia, pensamiento, lenguaje y forma de vida;
- 2(A): Dependencia del pensar y la experiencia individual de los modos de experiencia y pensamiento heredados y practicados en un contexto social;

3(A): Una pluralidad de visiones del mundo, dependiendo de hechos biológicos, psicológicos, históricos y sociales,

4(A): Las visiones del mundo son inconmensurables en su totalidad y los conflictos pueden resolverse prudencialmente apelando a criterios empíricos o racionales, pero no se podrá recurrir siempre al mismo tipo de criterios. Los criterios deben ser redefinidos y consensuados en cada situación, por lo que;

5(S): El comprender involucra elementos no sólo cognitivos, sino también éticos o estéticos y es, por tanto, una destreza práctica;

6(S): Que hay expresiones que pueden resultar incompatibles entre sí y que esa incompatibilidad sólo puede subsanarse si no se subordinan la una en el horizonte de interpretación de la otra, sino sólo en un horizonte común de mínimos o en un entramado de interpretaciones ya aceptadas;

7(S): Que la comprensión no es una acción unívoca en todo caso, que hay casos en que no es posible ni deseable aspirar a una comprensión definitiva, general y vinculante.

Este es el aspecto que tendría, a nuestro juicio, una síntesis en un “horizonte pluralista” a partir de las contribuciones de Wittgenstein y Gadamer. Cuando hacemos referencia al suelo móvil de la constelación lenguaje-praxis-razón, queremos decir con ello que esas premisas sólo pueden sustentarse si esta constelación cambia los campos de fuerzas existentes entre ellas. La constelación anterior, cuyo centro de movimiento era el sujeto moderno y su razón y que ejercía su influencia dominante sobre lenguaje y praxis, queda sustituido por un plexo móvil de relaciones en el que las influencias dominantes son cambiantes, los campos de fuerzas no se mantienen por mucho tiempo y cada uno de los centros se alimenta de otros. Para hablar con Habermas, tras Wittgenstein y Gadamer el sujeto trascendental como instancia privilegiada de conocimiento y acción, deja paso a un mundo de la vida cuasi-trascendental y a una razón detranscendentalizada que nos obliga a repensar el nuevo marco de relaciones que se abre en el horizonte humano.

Creemos, pues, haber mostrado suficientemente como cada uno de los autores por separado y como en común pueden ser situados bajo estas premisas, por lo que sólo

nos resta otra vez prestar más atención a otros detalles históricos, temáticos y conceptuales que han de venir a completar el cuadro entero.

4. 2. Convergencias de Wittgenstein y Gadamer con el pluralismo teórico.

En las cuestiones preliminares hacíamos también un sucinto recorrido histórico que resumíamos en unas pocas tesis. Quizás el solapamiento de tesis puede llevar a confusión y es el momento de recalcar que las tesis a las que arribábamos a partir de la historia de la “tradicición” o “tradiciones” pluralistas son resultantes de los presupuestos que se incluyen en las premisas que ahora hemos sintetizado como una constelación entre lenguaje-praxis-razón. La reconstrucción histórica había de hacer manifiestas algunas coincidencias y afinidades entre el pluralismo de, por ejemplo, William James, Isaiah Berlin o los pluralistas americanos de la década de los cincuenta. Cuando hablamos ahora de trazas de pluralismo en las obras de Wittgenstein y Gadamer, nuestra presentación tendrá que ver más con esa reconstrucción que con lo dicho en el epígrafe anterior que resumiremos en unas pocas reflexiones.

El pluralismo, decíamos, vive en y de la tensión entre posiciones extremas que quedaban alineadas así: monismo y dualismo metafísico contra pluralismo; dogmatismo y absolutismo contra apertura y tolerancia a lo diferente, o complejo, o al desorden; universalismo contra relativismo. Wittgenstein y Gadamer, en este sentido, no se libran de esa tensión, otra cuestión es si viven de ella. Adolecen en la misma medida de una dialéctica irresuelta entre realismo e idealismo lingüístico, esa dialéctica les carga con razón en ocasiones con la acusación conjunta y cómplice de relativismo¹⁰⁵³. Pero también observamos momentos de resistencia en ellos, así como de notables esfuerzos por superar esa dialéctica. Sin embargo, si esa dialéctica ha de ser resuelta postulando a un punto de vista externo a la forma de vida y a la tradición, la dialéctica, dirán ellos, puede quedarse como está. Los criterios necesarios para resolver dificultades de comprensión o de interpretación vienen dados por las prácticas de justificación en las que vivimos, nuevos mecanismos han de ser inventados por referencia a ellas.

¹⁰⁵³ Cfr. Albert, 2002: 19.

Es bastante evidente que tanto Wittgenstein como Gadamer estarían a favor de un *pluralismo metodológico y de fuentes de conocimiento*. Incluso podría decirse que sus obras pueden ser leídas en esta clave: Wittgenstein como la reivindicación de diversos métodos como de diversas terapias; Gadamer, como la reivindicación de verdad de las experiencias que no casan con el modelo de experiencia científico-natural. El pluralismo metodológico y gnoseológico procede en ambos autores, en gran medida, por vía negativa. Wittgenstein realiza al respecto dos grandes gestos. En el *Tractatus*, restringe el ámbito de lo *decible* con sentido desde el interior del lenguaje significativo a la descripción de estados de cosas, a las proposiciones de la ciencia natural, que nos proporcionan un retrato del mundo tal y como lo encontramos, en las sucesivas instantáneas que de él nos ofrece el lenguaje por su intrínseca capacidad figurativa (*Bildhaftigkeit*). Este gesto no puede inducir al equívoco y extraer de él un estricto silencio metafísico. A lo más profundo en su significatividad, lo trascendental lógico, ético o estético, queda reservada la posibilidad de expresarse por los medios que le son propios: el *mostrarse* (tras la proposición, en la acción, en la representación sin palabras del sentido). El gesto del *Tractatus* culmina, pues, en un salvaguardar de la necesidad natural aquello que se abre a la dimensión creativa de la libertad. Su segundo gran gesto lo constituye el grueso de su segunda filosofía a partir de los años treinta. El lenguaje entretejido con la forma de vida que lo sustenta y transportando por sus canales modos de considerar las cosas (*Betrachtungsweisen*), se deshace de los estrechos límites impuestos por el *Tractatus* para discurrir sin el corsé del concepto o la fijación trascendental del significado. Wittgenstein sigue apostando por la alianza entre descripción y filosofía, dejando la explicación por causas a las ciencias empíricas. Lo normativo, y esto puede ser experimentado tanto por el escéptico como por el dogmático como una pérdida, se diluye en las prácticas concretas de las comunidades de hablantes, cuyos límites se han desdibujado a conciencia. Pero lo normativo, y éste es el misterio del lenguaje, sigue siendo vinculante sin violencia, ejerciendo su efecto coercitivo de forma indefectible sin el apoyo de una autoridad externa. No la razón, sino las pequeñas razones, escritas en minúscula; no el gran discurso o el gran relato, sino las narraciones y las historias. Estos son los protagonistas de su segundo gran gesto que sigue fiel por otros medios, al corte limpio del *Tractatus*: dar a la ciencia lo que es de la ciencia y devolver a los hombres lo que legítimamente les pertenece. Gadamer no podría estar, si atendemos bien a la tarea hermenéutica fundamental, más de acuerdo con esto. Su magna obra, escrita como aviso a la conciencia científica de nuestro

tiempo, se apoya también en un corte de estas características. Su recuperación de las experiencias de verdad que exceden, que trascienden, lo experimental-científico, responde al mismo impulso de Wittgenstein y puede leerse, como en éste, en consonancia con una íntima vocación pluralista de dar espacio a la multiplicidad intrínseca de verdades que nos constituyen como seres complejos. Lo normativo en Gadamer también parece expuesto al peligro de la arbitrariedad en la interpretación: que ésta siempre sea *otra* y susceptible de ser mejorada, a menudo parece dar carta blanca a que nada ni nadie nos garantice que nuestras interpretaciones sean acertadas, que den en el blanco (*treffend*). Pero Gadamer mantiene la confianza de que la cosa misma nos seguirá señalando el camino entre las interpretaciones posibles. Y en última instancia, la búsqueda hermenéutica de la verdad no tiene término ni conclusión. Gadamer parece, a veces, deleitarse más en la empresa de la aventura que en el premio de la recompensa. Por ello la cosa misma permanece inagotable en su complejidad, vista desde la pluralidad de sus aspectos, y resta inaccesible al experimento controlado de la ciencia altamente tecnificada, que impone sus ansias de dominio a todos los objetos expuestos de este mundo. Gadamer insistirá en retirar de esa exposición indemne a la lámpara de laboratorio: hay reinos de lo bello, de lo humano, de lo profano y de lo sagrado, que palidecen bajo esa luz. Por ello, hay que descubrir el origen desde donde este foco irradia y lo convierte todo en frecuencias de onda: ése foco es la epistemología moderna que emana del sujeto cognoscente, el sujeto que impone con clarividencia las leyes de un modelo monológico de saber a la polifonía de voces, el sujeto que se esconde tras la pretensión solitaria del cercioramiento metódico aislado de los contenidos de su conciencia, ignorando que los contenidos que él separa de sí mismo han llegado a él por sus extremidades, por el contacto con los objetos y con los otros sujetos. El enemigo común a Wittgenstein y Gadamer es el reinado del sujeto: éste queda destronado por sendas contribuciones que se hilvanan alrededor de un hilo común: el lenguaje, y por el movimiento de éste, por su acción y efectos. En el lugar del sujeto destronado se coloca la comunidad humana: ella dicta, genera y conforma la experiencia humana del mundo. Pero vimos también que, en ambos filósofos, el dismantelamiento de la epistemología moderna no se acomete con el martillo, como lo hizo Nietzsche. La epistemología moderna proporciona ella misma los medios para su dismantelamiento: el concepto de juego, cuya función había sido preeminente en la estética de corte romántico y que tenía también una esfera propia en las matemáticas. Contra fuertes cimientos no se idea un

contragolpe seco y mortal: el sutil y suave vaivén de lo lúdico se demuestra más efectivo, más demoledor, más irreversible.

Nuestra opinión es que el pluralismo metodológico, el pluralismo de verdades y de fuentes de conocimiento está ligado en ambos autores a un gesto ético. En ellos hay un sentir común de recelo hacia el modelo de saber progresivo de la ciencia experimental, así como de la extensión planetaria de la técnica. En esto, si seguimos a Gadamer, puede apreciarse el gesto ético de su filosofía. No se tratará en nuestro tiempo de interpretar el mundo o de transformarlo, sino de salvaguardar espacios libres de coacción y de dominio para poder discutir si nuestro deber es interpretarlo o transformarlo. Quizás esto suene a poco, quizás incluso se juzgue como irresponsable. Pero hay que tener en cuenta que ambos autores tenían un perfil apolítico y sus orientaciones teóricas fueron expresadas por ellos mismos con diáfana claridad. A nuestro entender, es hasta aquí donde se pueden estirar sus palabras: lo que se diga a partir de aquí no es algo de que quepa hacer responsables a Wittgenstein o a Gadamer, sino que, desde este momento, somos nosotros quienes decidimos qué hacer con ellos. En nuestra modesta opinión, una articulación posible de las contribuciones de Wittgenstein y Gadamer, debería tener la siguiente forma: Wittgenstein aporta las herramientas de análisis; Gadamer, la historia y la visión sobre el contexto. Contamos con el dispositivo destructor de Wittgenstein, tomamos de Gadamer los materiales para una construcción futura. Pero el plan general, el diseño de la acción, es competencia nuestra.

En cuanto al pluralismo como una cierta *disposición práctica* ya hemos contado lo que había que contar sobre las virtudes de la conversación en Gadamer, también reparamos en sus defectos. Quizás su propuesta no sea perfecta porque no remite a una comunidad ideal de comunicación, pensamos, sin embargo, que la disposición que Gadamer ofrece desde una conciencia hermenéuticamente formada es una de las mejores disposiciones para abordar al universal concreto. En Wittgenstein no hay una formulación positiva de la tolerancia, queda la advertencia de la situación límite de la incomprensión o del extrañamiento, del otro y del mundo, dramatizados a partir de la figura del solipsista o de especies con morfologías distintas a las nuestras. Desde una perspectiva integrada, quizás se pudieran conjugar ambas cosas en una mejor comprensión de cómo funciona el comprender a partir de Wittgenstein y Gadamer, que

permitiera después trabajar en una predisposición mejorada para abordar los posibles conflictos.

Su rendimiento común más interesante es, por último, el abrir y diversificar las experiencias de lo humano. No creo que ninguno de los dos se apuntara a una celebración irenista de lo humano por lo humano, pero lo humano requiere ser atendido no por atajos sino en su irreductible e irrenunciable complejidad, aunque no siempre nos reconozcamos en ello. Podríamos recuperar una cita de la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger que resume a fin de cuentas lo que queremos decir a propósito del legado de Gadamer y Wittgenstein, un sentimiento que: “Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y al poetizar”¹⁰⁵⁴.

5. Epílogo.

Siguiendo con Heidegger y un conocido artículo suyo titulado “La época de la imagen del mundo”, quizás pueda afirmarse con él que lo característico de nuestro tiempo es que es el tiempo de las imágenes del mundo y que sólo en la Edad Moderna el mundo ha podido devenir imagen. Anteriormente, en la *Hermenéutica de la facticidad* ya había lanzado duras críticas contra la filosofía de las *Weltanschauungen*:

Una cultura (multiplicidad de tales culturas), en cuanto organismo cerrado con vida propia, sólo depende de sí misma. En esa multiplicidad de culturas que se aglomeran en la tradición con una interpretación determinada quedan todas y cada una de ellas *niveladas* en su carácter de ser en función de las demás (como plantas). (Heidegger, 2000b: 58)

Si el pluralismo ha de seguir siendo la nota predominante en la filosofía venidera, ha de hacerse consciente de los peligros que encierran determinadas concepciones del mundo, incluida la concepción del mundo de la época de las concepciones del mundo.

Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto más subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente se alzará el subjectum y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una

¹⁰⁵⁴ Heidegger, 2000a: 12.

teoría del hombre, en una antropología. Así las cosas, no es de extrañar que sólo surja el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen. Pero del mismo modo en que en la gran época griega era imposible algo semejante a una imagen del mundo, tampoco era posible que prevaleciera algún tipo de humanismo en dicho momento. Por eso, el humanismo en sentido histórico estricto, no es más que una antropología estético-moral. Aquí, este nombre no se refiere a una investigación científico-natural del hombre, ni significa la doctrina fijada por la teología cristiana acerca de un hombre creado, caído y redimido. Este nombre designa aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre. (Heidegger, 2001: 86)

El pluralismo, pues, debería evitar el ser una posición que nivelara todas las culturas y las nivelara como se hace con las plantas, por su morfología y también tendría que permanecer vigilante en que, en su gesto de incluir a todos los mundos, no acabara perdiéndolos a todos. Quizás por eso no exista una tradición pluralista en sentido estricto, sino pluralistas y pluralismos, que ocasionalmente actúan como correcciones y correctivos de los peligros asociados al universalismo y al relativismo. El pluralismo visto así sería entonces una expresión más de la dialéctica de la razón como la describía Kant: frente a los desvaríos universalistas, podría rescatarnos de los altos vuelos para retornarnos al su suelo original; frente al escepticismo y al relativismo, hacer las veces de recordatorio y sacarnos de la cómoda instalación en el mundo de la vida para asumir los compromisos que ésta requiere. Y tal vez para sustraernos de esta dialéctica deberíamos ir más allá de Wittgenstein y Gadamer, y de lo que ellos dejaron atrás, pero posiblemente para esto debiéramos inventar un nuevo lenguaje. Por último, la tensión expresada por el pluralismo es ilustrativa en otro sentido. Para ello recuperamos unas palabras de Odo Marquard, quien por cierto, nos produce tanta perplejidad por sus opiniones que no nos pondríamos de acuerdo con él nunca y a la vez su tono nos resulta perturbadoramente simpático. En una entrevista publicada con el llamativo título “Ich bin ein Weigerunsverweiger” (algo que podríamos traducir para reproducir el tono como “Rechazo rechazar”), éste reflexiona en voz alta y dice: lo normativo es, ante todo, lo pequeño; el pequeño decir “sí” es mucho más difícil que el gran decir “no”¹⁰⁵⁵.

Y aquí se detiene la andadura que se empezó cinco capítulos atrás. Había otras sendas posibles y me decidí por esta. He intentado, en la medida de mis posibilidades, aportar razones suficientes de por qué escoger esta travesía ofrecía un atractivo por sí misma, sin desmerecer a cualquier otra que pudiera presentarse y optando por una

¹⁰⁵⁵ Cfr. Marquard, 2007: 20.

dirección concreta en las muchas encrucijadas que han ido apareciendo por sorpresa. Escoger no ha sido sencillo. De hecho, ha sido la mayoría de las veces difícil y muy doloroso. Mi esperanza es, usando la metáfora de la constelación en el sentido que la usa Richard J. Bernstein (2002), haber mostrado a Wittgenstein y a Gadamer como formando parte de una constelación, un entramado complejo de múltiples relaciones que se entrecruzan entre sí. En este entramado, a veces el uno sirve de correctivo al otro, pero siempre uno y otro aparecen en su pleno esplendor vistos juntos, en una constelación.

CONCLUSIONES

Nuestra investigación ha consistido en la exposición y comparación de las principales tesis sobre el lenguaje de dos de las figuras más significativas y representativas del giro lingüístico-pragmático de la filosofía del siglo XX. Se trata pues, en primer término, de una investigación histórica que se hace eco cuando así se requiere del contexto de formación intelectual de los autores para la comprensión de sus tesis. En segundo término, nuestra investigación propone un hilo temático a partir de la cuestión del pluralismo teórico, una cuestión de crucial importancia para dilucidar su posición en relación a los debates sobre la razón resultantes de la pérdida de autoridad de la epistemología moderna. Restringimos la cuestión al pluralismo teórico porque hemos advertido la enorme dificultad de un trabajo sobre la influencia de los autores en el pluralismo político actual o lo que llamamos “tercera generación de pluralismo político”. Esa dificultad reside en que todavía estamos en esa tercera generación y por lo tanto no gozamos de una perspectiva adecuada, ni de las bondades de la distancia temporal que alababa Gadamer. Por otra parte, hemos tendido algunos puentes hacia el pluralismo de valores queriendo ver alguna conexión con el pluralismo teórico, pero había serios impedimentos para trazar estos puentes. El primero de ellos es que la naturaleza de sus filosofías se ha de entender en la órbita de la problemática de los límites de la razón y de sus pretensiones legítimas de conocimiento. En segundo lugar, ninguno de los autores escribió nunca una ética filosófica, más bien dieron buenas razones para la imposibilidad de una ética filosófica desde determinadas coordenadas.

Como se expuso en el capítulo de “Cuestiones preliminares”, la matriz plural del pluralismo filosófico, impide hablar de una “tradición pluralista” de forma que se reconozcan sus hitos y sus figuras más representativas. En este sentido, toda reconstrucción es y se sabe *interesada*. Lo mismo sucede con Wittgenstein y Gadamer, dado que no se trata de autores que usen para definir su proyecto filosófico el término “pluralismo”: su situación en esta tradición es algo que no viene dado por ellos, sino por otros. Nosotros rehusamos tras esta investigación hablar de Wittgenstein y Gadamer como “autores pluralistas”: lo que ofrecemos es una muestra de qué tipo de lectura es una lectura pluralista de estos autores. Pues sí existe un vasto radio de influencia que conecta a ambos autores con esa corriente de pensamiento, hilos que van en las dos direcciones, como nos recordaba Gadamer al hablar de nuestra situación en la historia como de nuestra situación en un horizonte: los hilos del antes y del después.

El modo de conectar a Wittgenstein y Gadamer con el pluralismo ha procedido en tres niveles distintos de reflexión. Primero, hemos determinado qué tesis defiende (o estaría de condiciones de defender el pluralismo teórico). Nuestra impresión es que a menudo el pluralismo es un cajón de sastre donde van a parar posiciones marginales o extravagantes o intencionadamente excéntricas. Nos vimos con la necesidad de acotar el término de forma que tuviera un contorno reconocible. Hoy día se habla en todas partes de pluralismo: los partidos políticos, las sociedades, los foros de discusión, los parlamentos, las directivas empresariales son casi todas *plurales* o *pluralistas*. Hasta cierto punto, “pluralismo” ha devenido una moneda de uso corriente, lo que da noticia de la importancia que ha adquirido para nuestra autocomprensión como sociedades liberales y abiertas. Pero un término demasiado vago no nos servía, con ello recurrimos a la genealogía histórica y se extrajeron conclusiones provisionales que habían de guiar la investigación. En la reconstrucción histórica el problema fue adquiriendo cada vez más complejidad y no descartamos, en un futuro, desarrollar más esa investigación histórica, puesto que lo que presentamos es un resumen muy drástico de un estudio que fue mucho más detallado, y que no ha podido dar un lugar apropiado y un tratamiento sistemático a problemas que fueron sobreviniendo a medida que avanzábamos.

Al término de las cuestiones preliminares sobre el pluralismo teórico se formulaban unas tesis mínimas y formales que habían de caracterizarlo históricamente y que daban el pie a una caracterización temática en una serie de premisas. De todas esas premisas las más importante y fundamental es la que postula la íntima imbricación entre lenguaje, pensamiento y forma de vida. Esa conexión entre modos de pensamiento, vida y acción no es una novedad que quepa achacar a Wittgenstein y a Gadamer. Lo característico de ambos autores es el cómo se llega a esa constelación entre lenguaje, praxis y razón, y el camino viene predeterminado por un punto de salida: la epistemología moderna. Por ello, en un segundo nivel, hemos expuesto para cada uno de los autores cómo reaccionan ante esa epistemología, como adquiere centralidad el problema del lenguaje, y como el lenguaje en tanto que actividad y como forma de la praxis permitía volver los ojos hacia atrás para contemplar otra vez las relaciones entre estos elementos desde una mirada renovada. Una parte importante consistía en exponer las líneas fundamentales de su recepción en la filosofía contemporánea para discutir cuáles de sus conceptos habían dado a una interpretación acorde con el pluralismo teórico. Hemos ofrecido asimismo una discusión crítica de las dificultades de

interpretación y de los supuestos que estas interpretaciones implicaban consciente o inconscientemente.

En un tercer nivel se trataba de poner las propuestas de Wittgenstein y Gadamer en paralelo. Para ello habíamos de pasar necesariamente por una de las objeciones con las que pudiera encontrarse nuestra investigación: la pertinencia a tradiciones de pensamiento distintas y opuestas, esto es, la adscripción de Wittgenstein en la tradición analítica y la adscripción de Gadamer a la filosofía continental. Nosotros hemos querido demostrar con nuestro trabajo que un diálogo entre tradiciones filosóficas no sólo es posible, sino también deseable. A este nivel hemos operado desde el aparato conceptual de cada uno de los autores, añadiendo elementos de la historia de la filosofía cuando hemos creído que podían iluminarnos en algo, pero procurando reducirlos al mínimo. Los conceptos clave de nuestra comparación han sido: (1) la orientación metodológica en el tratamiento del lenguaje; (2) el concepto de juego como modelo explicativo del modo de ser del lenguaje; (3) la dependencia para la comprensión de un lenguaje de un contexto articulado por una comprensión previa compartida en una comunidad de vida. Finalmente, en nuestra comparación de Wittgenstein y Gadamer, hemos apuntado a la posible reformulación del pluralismo teórico que incorporara las contribuciones de ambos filósofos.

La conclusión temporal del trabajo no significa su conclusión definitiva sino que define un nuevo punto de partida. Durante la investigación han surgido algunas cuestiones importantes que no han podido ser resueltas. Somos conscientes que al orientar nuestra investigación de modo histórico y temático, se resiente en gran medida el análisis crítico del pluralismo como propuesta en sí. Hemos aportado algunas inquietudes durante el trabajo que, trabajadas y reelaboradas dentro de un espectro teórico más amplio, podrían dar cabida a un nuevo trabajo.

El pluralismo político nos ha servido como punto de reunión entre Wittgenstein y Gadamer: nos han quedado muchas cosas por decir, todas ellas se han debido dejar de lado para que el trabajo final no resultara excesivamente disperso. Por ejemplo, el contexto histórico de formación intelectual, los años veinte y treinta, se han supuesto como trasfondo en el que se realizan sus propuestas, pero quizás un trabajo de comparación cuyo foco fuera otro que el del pluralismo podría resultar atractivo en el

sentido que se podrían hacer resonar también las voces de algunos de sus maestros como Frege, Russell, Husserl y Heidegger y de los poetas y letrados a los que ambos veneraban. Un trabajo así debería tener por objeto únicamente un tratamiento exhaustivo del lenguaje. También nos hubiera gustado desarrollar más el haz de problemas relativo al uso de verbos psicológicos por parte de los autores, así como la parte estética del pensamiento de Wittgenstein y Gadamer, sobre todo a partir del concepto de figura (*Bild*). Creemos que habríamos podido encontrar todavía más parecidos sorprendentes. Todos estos son trabajos alternativos de los que deseamos y esperamos ocuparnos en el futuro.

Nuestra convicción y esperanza es que la investigación que aquí presentamos puede contribuir en cierta medida a la comprensión de la filosofía del siglo pasado en algunas de sus tensiones dialécticas. Wittgenstein y Gadamer son excelentes puertas de entrada a las problemáticas filosóficas más apasionantes del siglo XX y sobre ellos adquirimos una privilegiada perspectiva sobre ese horizonte.

BIBLIOGRAFÍA

ABEL, Günter (1996): “Interne Pluralität. Sprach – und zeichenphilosophische Grundlagen des theoretischen Pluralismus”, en *Dialektik*, núm. 3, 49-68.

ABREU, Norberto y NETO, Silva (1998): “The Knowledge of Other Minds. Wittgenstein and Carnap”, en J. Padilla y R. Drudis (coords.): *Wittgenstein y el Círculo de Viena/Wittgenstein und der Wienerkreis*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 49-60.

ACERO, Juan José (1993): *Lenguaje y filosofía*, Octaedro, Barcelona.

—(2004): “El papel del lenguaje en la conformación del pensamiento: Gadamer y la relatividad lingüística”, en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 191-207.

ACERO, Juan José y BUSTOS, Eduardo y QUESADA, David (2001): *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid.

AGUILAR, Mariflor (2005): “Hermenéutica y crítica”, en *Endoxa*, núm. 20, 197-205.

ALBERT, Hans (2002): “Critical Rationalism and Universal Hermeneutics”, en J. Malpas y U. Arnsward y J. Kertscher (eds.), *Gadamer’s Century*, MIT Press, Cambridge, 15-24.

ALEXANDER, Thomas M. (1997): “Eros and Understanding: Gadamer’s Aesthetic Ontology of the Community”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 323-345.

ALMARZA, Juan Manuel (2004): “Hans-Georg Gadamer y el comunitarismo”, en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 25-48.

APEL, Karl-Otto (1971): “Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht”, en K. O. Apel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 7-43.

—(1985a): “Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica”, en *La transformación de la filosofía*, vol. 1, Taurus, Madrid, 217-264.

—(1985b): “La radicalización filosófica de la «hermenéutica» en Heidegger y la pregunta por el «criterio de sentido» del lenguaje”, en *La transformación de la filosofía*, vol. 1, Taurus, Madrid, 265-320.

—(1985c): “Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica”, en *La transformación de la filosofía*, vol. 1, Taurus, Madrid, 321-362.

—(1985d): “El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental”, en *La transformación de la filosofía*, vol. 2, Taurus, Madrid, 297-314.

—(1985e): “El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje”, en *La transformación de la filosofía*, vol. 2, Taurus, Madrid, 315-340.

—(1991): “Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs”, en B. McGuinness (ed.), *“Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht*

verstehen“. *Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundersten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein*., Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 27-68.

—(1997): “Regulative Ideas or Truth-Happening? An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 67-94.

ARCHARD, David (1996): “Introduction”, en D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1-5.

ARNSWALD, Ulrich (1998): “Zur Ethik und Toleranz bei Wittgenstein”, en P. Kampits y K. Kokai y A. Weiberg, A. (eds.), *21. Internationales Wittgenstein Symposium. Angewandte Ethik*, Öst. LW Gesellschaft, Kirchberg am Wechsel, 50-57.

—(2002): “On the Certainty of Uncertainty: Language Games and Forms of Life in Gadamer and Wittgenstein”, en J. Malpas y U. Arnsward y J. Kertscher (eds.), *Gadamer’s Century*, MIT Press, Cambridge, 25-44.

ARREGUI, Jorge V. (1984): *Acción y sentido en Wittgenstein*, EUNSA, Pamplona.

—(1997): “¿Fue Wittgenstein Pragmatista? Algunas observaciones desde Vico”, en *Anuario Filosófico*, vol. 30, 353-360.

—(2004): *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid.

AST, Friedrich (1990): “Hermeneutics”, en G. L. Ormiston y A. D. Schrift (eds.), *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, State University of New York Press, Albany, 39-56.

AUDARD, Catherine (1996): “Political Liberalism, Secular Republicanism: two answers to the challenges of pluralism”, en D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 163-175.

AYER, A. J. (1974a): “Wittgenstein on Certainty”, en *The Royal Institute of Philosophy*, vol. 7, 226-245.

BACHRACH, Peter y BARATZ, Morton S. (1969): “Two Faces of Power”, en W. E. Connolly (ed.), *The Bias of Pluralism*, Atherton Press, Nueva York, 51-64.

BARRY, Donald K. (1996): *Forms of Life and Following Rules. A Wittgensteinian Defence of Relativism*, Brill, Leiden-Nueva York-Colonia.

BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas L. (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona.

BERGMANN, Gustav (1992): “Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics”, en R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, Chicago, 63-71.

BERLIN, Isaiah (1992): *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona.

—(1997): “Two Concepts of Liberty”, en *The Proper Study of Mankind*, Chatto&Windus, Londres, 191-242.

—(2005): “John Stuart Mill y los fines de la vida”, en J. S. Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 7-53.

- BERMUDO, José Manuel (1983): *La filosofía moderna y su proyección contemporánea. Introducción a la cultura filosófica*, Barcelona, Barcanova.
- (2003a): “Individualismo, universalismo, pluralismo”, en J. M. Bermudo (coord.), *Pluralismo filosófico y pluralismo político*, Horsori, Barcelona, 13-28.
- (2003b): “Tolerancia y pluralismo”, en *Filosofía y globalización*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 145-165.
- (2003c): “Pluralismo liberal y pluralismo multicultural”, en *Filosofía y globalización*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 167-192.
- BERNSTEIN, Richard J. (1983): *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- (1985a): “Philosophy in the Conversation of Mankind”, en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 54-86.
- (1985b): “From Hermeneutics to Praxis”, en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 272-296.
- (2002): “The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction”, en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 267-282.
- BLAIS, Andrew L. (1997): *On the Plurality of Actual Worlds*, University of Massachusetts Press, Amherst.
- BLOOD, Paul Benjamin (1925): *Pluriverse. An Essay in the Philosophy of Pluralism*, Kegan Paul, Londres, 1925.
- BORMANN, Claus v. (1971): “Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung”, en K. O. Apel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 83-119.
- BOUVERESSE, Jacques (2006): *Wittgenstein. La modernidad, el progreso y la decadencia*, UNAM, México.
- BRUNS, Gerald (2002): “The Hermeneutical Anarchist: *Phronesis*, Rhetoric, and the Experience of Art”, en J. Malpas y U. Arnsward y J. Kertscher (eds.), *Gadamer's Century*, MIT Press, Cambridge, 45-76.
- BUBNER, Rüdiger (1971): “»Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«”, en K. O. Apel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 210-242.
- (1982): *Handlung, Sprache und Vernunft*, Suhrkamp, Francfort del Meno.
- BUNTING, Harry (1996): “A Single True Morality? The Challenge of Relativism”, en D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 73-85.
- CARNAP, Rudolf (1974): “Filosofía y sintaxis lógica”, en J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, vol. 1, Alianza, Madrid, 294-337.
- CAVELL, Stanley (1995): “Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's *Investigations*”, en *Philosophical Passages*, Blackwell, Oxford-Cambridge, 125-186.

- (2002a): “Must We Mean What We Say?”, en *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1-43.
- (2002b): “The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy”, en *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, Cambridge, 44-72.
- (2003): *Reivindicaciones de la razón*, Síntesis, Madrid.

CERBONE, David R. (2003): “The Limits of Conservatism: Wittgenstein on ‘Our Life’ and ‘Our Concepts’”, en C. J. Heyes (ed.), *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 43-62.

CIRERA, Ramon (1990): *Carnap i el Cercle de Viena*, Anthropos, Barcelona.

COLE, G. D. H. (1989): “Some Names and their Meaning”, en P. Q. Hirst (ed.), *The Pluralist Theory of the State. Selected Writings of G. H. D. Cole, J. N. Figgis, and H. J. Laski*, Routledge, Londres, 51-59.

COLLINGWOOD, R. G. (1953): “Pregunta y respuesta”, en *Autobiografía*, Fondo de Cultura Económica, México, 37-50.

COLTMAN, Rod (1998): *The Language of Hermeneutics. Gadamer and Heidegger in Dialogue*, State University of New York Press, Albany.

CONANT, James (2001): “Philosophy and Biography”, en J. C. Kragge (ed.), *Wittgenstein. Philosophy and Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 16-50.

CONILL, Jesús (2006): *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid.

CONNOLLY, William E. (1969a): “Preface” , en W. E. Connolly (ed.), *The Bias of Pluralism*, Atherton Press, Nueva York, vii-viii.

—(1969b): “The Challenge to Pluralist Theory”, en W. E. Connolly (ed.), *The Bias of Pluralism*, Atherton Press, Nueva York, 3-34.

—(2005): *Pluralism*, Duke University Press, Durham-Londres.

CROWDER, Geroge (2004): *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*, Polity, Cambridge-Malden.

DAVEY, Nicholas (2000): “On the Other Side of Writing: Thoughts on Gadamer’s Notion of *Schriftlichkeit*”, en L.K. Schmidt (ed.), *Language and Linguistically in Gadamer’s Hermeneutics*, Lexington Books, Oxford, 77-111.

DÉFEZ, Antonio (1994): “«Dígame que mi existencia ha sido maravillosa»: ética y existencia en Wittgenstein”, en *Isegoría*, núm. 9, Madrid, 154-163.

DE SANTIAGO, Luís E. (1987): *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, Universidad de Málaga, Málaga.

—(2005): “La hermenéutica de H.-G. Gadamer y los implícitos hermenéuticos de la «segunda consideración intempestiva» de F. Nietzsche”, en *Endoxa*, núm. 20, 601-617.

DEL CASTILLO, Ramón (1997): “Herramientas y expresiones: el naturalismo de Wittgenstein”, en *Volubilis*, núm. 6, Melilla, 70-117.

—(2001): “Juegos, diálogos, historia: Gadamer y Wittgenstein en discusión”, en L. Vega y E. Rada y S. Mas (eds.), *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*, UNED, 475-496.

DETMER, David (1997): “Gadamer’s Critique of the Enlightenment”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 275-286.

DOSTAL, Robert J. (2002a): “Introduction”, en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 1-12.

—(2002b): “Gadamer: The Man and His Work”, en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 13-35.

—(2002c): “Gadamer’s Relation to Heidegger and Phenomenology”, en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 247-266.

DWYER, Daniel J. (2004): “Wittgenstein, Kant and Husserl on the dialectical temptations of reason”, en *Continental Philosophy Review*, 277-307.

EAGLETON, Terry (1986): “Wittgenstein’s Friends”, en *Against the Grain*, Verso, Londres, 99-130.

EISENBERG, Avigail I. (1995): *Reconstructing Political Pluralism*, State University of New York Press, Albany.

—(2006): “Pluralism and the Politics of Diversity”, en R. Einfeld (ed.), *Developments in the Theory and Practice of Democracy*, Barbara Buldrich Publishers, Opladen, 59-79.

ELDRIDGE, Richard (2003): “Wittgenstein and the Conversation of Justice”, en C. J. Heyes (ed.), *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 117-128.

ENGELHARDT Jr., H. Tristram (1996): “Unavoidable Pluralism: Rethinking Secular Morality and Community at the End of the 20th Century”, en *Dialektik*, núm. 3, 105-118.

EVANS, J. D. G. (1996): “Cultural Realism: the ancient philosophical background”, en D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 47-60.

FANN, K.T. (1992): *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Tecnos, Madrid.

FEHÉR, István M. (2000): “On the Hermeneutic Understanding of Language: Word, Conversation, and Subject Matter”, en L.K. Schmidt (ed.), *Language and Linguistically in Gadamer’s Hermeneutics*, Lexington Books, Oxford, 59-66.

—(2003): “Ästhetik, Hermeneutik, Philosophie. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert”, en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg, 15-32.

FERRARIS, Maurizio (2002): *Historia de la hermenéutica*, Siglo Veintiuno, México-Buenos Aires.

FIGAL, Günter (1996): *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Reclam, Stuttgart.

FINK, Eugen (1969): *Spiel als Weltsymbol*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.

FLATHMAN, Richard E. (2005): *Pluralism and Liberal Democracy*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

FISCHER, Rudi (1984): „Die Sprache bezieht sich auf eine Lebensweise“. Oder wie der Terminus Lebensform bei Wittgenstein zu lesen ist“, en R. Haller (ed.), *Aesthetics. Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium/Ästhetik. Akten des 8. Internationalen Wittgenstein Symposiums*, vol. 1, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 250-257.

FISHER, Linda (2003): “Play, Art, and the Question of Otherness”, en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg, 175-182.

FLØISTAD, Guttorm (1981): “The Concept of World in Wittgenstein and Heidegger”, en K. S. Johanessen y T. Nordenstam, T. (eds.), *Wittgenstein – Aesthetics and Transcendental Philosophy/ Wittgenstein – Ästhetik und transzendente Philosophie*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 86-94.

FROMM, Susanne (1979): *Wittgensteins Erkenntnisspiele contra Kants Erkenntnislehre*, Karl Alber, Friburgo-Munich.

FORSTER, Michael N. (2005): “Wittgenstein on Alternative Concepts and Grammars, and the Problem of Access”, en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, vol. 14, núm. 2, 74-115.

FURUTA, Hirokiyo (1996): *Wittgenstein und Heidegger. „Sinn“ und „Logik“ in der Tradition der analytischen Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

GADAMER, Hans-Georg (1972): “Hermeneutik als praktische Philosophie”, en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg, 325-344.

—(1997a): “Reply to Karl-Otto Apel”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 95-97.

—(1997b): “Reply to Roderick M. Chisholm”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 109-110.

—(1997c): “Reply to David C. Hoy”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 129-130.

—(1997d): “Reply to Donald Phillip Verene”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 154-155.

—(1997e): “Reply to Jean Grondin”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 171-172.

—(1997f): “Reply to Herta Nagl-Docekal”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 205.

- (1997g): “Reply to Stanley Rosen”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 219-221.
- 1997h): “Reply to Robert R. Sullivan”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 256-258.
- (1997i): “Reply to David Detmer”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 287.
- (1997j): “Reply to Graeme Nicholson”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 321-322.
- (1997k): “Reply to Thomas M. Alexander”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 346-347.

GANDER, Hans-Helmuth (2003): “Hermeneutik und historisches Verstehen”, en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg, 116-130.

GARCÍA-CARPINTERO, Manuel (1996): *Las palabras, las ideas y las cosas*, Ariel, Barcelona.

GARFIELD, Jay L. (2002): “Philosophy, Religion, and the Hermeneutic Imperative”, en J. Malpas y U. Arnsward y J. Kertscher (eds.), *Gadamer’s Century*, MIT Press, Cambridge, 97-110.

GARGANI, Aldo G. (1989): “Wittgensteins ethische Einstellung”, en *Grazer Philosophische Studien*, vol. 33/34, 67-84.

GARVER, Newton (1994): “Naturalism and Transcendental. The Case of «Form of Life»”, en S. Tegrarian (ed.), *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*, Thoemmes, Bristol, 41-69.

—(1999): “Die Unbestimmtheit der Lebensform”, en W. Lütterfelds y A. Roser (eds.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 37-52.

GEFWERT, Christoffer (2000): *Wittgenstein on thought, language and philosophy: from theory to therapy*, Ashgate, Aldershot.

GERHARDT, Volker (1989): “Die Perspektive des Perspektivismus”, en *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, vol. 18, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 260-281.

GLAUNER, Friedrich (1997): *Sprache und Weltbezug: Adorno, Heidegger, Wittgenstein*, Alber, Munich.

GLOCK, Hans-Johann (2000): “Forms of Life: Back to Basis”, en K. Neumer (ed.), *Das Verstehen des Anderen*, Peter Lang, Francfort del Meno, 63-84.

—(2001): “Wittgenstein and Reason”, en J. C. Kragge (ed.), *Wittgenstein. Philosophy and Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 195-216.

—(2002): “Cambridge, Jena or Vienna? The roots of the *Tractatus*”, en S. Shanker y D. Kilfoyle (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 1, Routledge, Nueva York, 31 – 50.

GÓMEZ, Antonio (2000): *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Visor, Madrid.

—(2004): “Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos en la *Wirkungsgeschichte*”, en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 407-421.

GOODMAN, Nelson (1990): *Maneras de hacer mundos*, Visor, Madrid.

GRAHAM, Keith (1996): “Coping with the Many-Coloured Dome: Pluralism and Practical Reason”, en D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 135-146.

GRAY, John (2001): *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona.

GRONDIN, Jean (1982): *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Forum Academicum, Königstein.

—(1991): *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

—(1997): “Gadamer on Humanism”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 157-170.

—(2000a): *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona.

—(2000b): “Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the Theme of the Inmemorial in His Later Works”, en L. K. Schmidt (ed.), *Language and Linguistically in Gadamer's Hermeneutics*, Lexington Books, Oxford, 51-57.

—(2002a): “Gadamer's Basic Understanding of Understanding”, en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 36-51.

—(2002b): *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona.

—(2003a): *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona.

—(2003b): “Zur Ortsbestimmung der Hermeneutik Gadamer von Heidegger her”, en I. M. Féher (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer in Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg, 51-61.

—(2004): “El legado de Gadamer”, en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 13-23.

GUTHRIE, W. K. C. (1969): *A History of Greek Philosophy*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press.

HABERMAS, Jürgen (1971): “Zu Gadamer's *Wahrheit und Methode*”, en K. O. Apel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 45-55.

—(1984): *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid.

—(1990): *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid.

—(1991): “Gedanken bei der Vorbereitung einer Konferenz”, en B. McGuinness (ed.), “*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*“. *Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundersten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein.*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 20-26.

—(1996): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.

- (2000): “Der liberale Geist. Eine Reminiszenz an unbeschwerte Heidelberger Anfänge”, en G. Figal (ed.), *Begegnungen mit Gadamer*, Reclam, Stuttgart, 51-54.
- (2001a): “Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales”, en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 81-275.
- (2001b): “La pretensión de universalidad de la hermenéutica (1970)”, en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 277-306.
- (2002a): *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid.
- (2002b): *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Paidós, Barcelona.
- (2003): *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona.

HABERMAS, Jürgen y RAWLS, John (1998): *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona.

HACKER, Peter M. S. (2004): “Übersichtlichkeit und übersichtliche Darstellung”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 52, núm. 3, 405-420.

HACKING, Ian (1975): “¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?”, en *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?*, Editorial Suramericana, Buenos Aires, 194-230.

HADOT, Pierre (2007): *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Pre-textos, Valencia.

HALLER, Rudolf (1981): “War Wittgenstein ein Neo-Kantianer?”, en K. S. Johanessen y T. Nordenstam (eds.), *Wittgenstein – Aesthetics and Transcendental Philosophy/Wittgenstein – Ästhetik und transzendente Philosophie*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 32-42.

—(1988): *Questions on Wittgenstein*, University of Nebraska Press, Lincoln. “

—(1998): “Wittgenstein und der Wienerkreis”, en J. Padilla y R. Drudis (coords.): *Wittgenstein y el Círculo de Viena/Wittgenstein und der Wienerkreis*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 13-24.

—(1999): “Variationen und Bruchlinien einer Lebensform”, en W. Lütterfelds y A. Roser (eds.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 53-71.

HAMMERMEISTER, Kai (1999): *Hans-Georg Gadamer*: Beck, Munich.

HARTNACK, Justus (1972): *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona.

HEIDEGGER, Martin (1994): “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 9-37.

—(2000a): *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid.

—(2000b): *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid.

—(2001): “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 63-90.

—(2002a): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid.

—(2002b): *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

—(2002c): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Reclam, Stuttgart.

- HENRICH, Dieter (2000): “Schach mit dem Meister der Maieutik”, en G. Figal (ed.), *Begegnungen mit Gadamer*, Reclam, Stuttgart, 33-42.
- HELD, David (1987): “Pluralism, Corporate Capitalism and the State”, en *Models of Democracy*, Polity Press-Basil Blackwell, 186-220.
- HINTIKKA, Jaako (1986): “Wittgenstein’s Semantical Kantianism”, en J. V. Canfield (ed.), *The Philosophy of Ludwig Wittgenstein*, vol. 15, Garland Publishing, Nueva York-Londres, 15-30.
- (1994): “‘Die Wende der Philosophie’: Wittgenstein’s New Logic of 1928”, en S. Teghrarian (ed.), *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*, Thoemmes, Bristol, 1-40.
- HINTIKKA, Merrill B. (1982): “The Objects of Wittgenstein’s *Tractatus*”, en *Language and Ontology/Sprache und Ontologie*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 429-452.
- HIRST, Paul Q. (1989): “Introduction”, en P. Q. Hirst (ed.), *The Pluralist Theory of the State. Selected Writings of G. H. D. Cole, J. N. Figgis, and H. J. Laski*, Routledge, Londres, 1- 47.
- HOCHKEPPEL, Willy (1998): “Wittgenstein und Carnap. Antipoden im Wiener Kreis”, en J. Padilla y R. Drudis (coords.): *Wittgenstein y el Círculo de Viena/Wittgenstein und der Wienerkreis*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 37-47.
- HORN, Patrick R. (2005): *Gadamer and Wittgenstein on the Unity of Language. Reality and Discourse without Metaphysics*, Ashgate, Aldershot.
- HOY, David C. (1997): “Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 111-128.
- HUIZINGA, Johan (2007): *Homo Ludens*, Alianza, Madrid.
- HUTTO, Daniel D. (2003): *Wittgenstein and the end of philosophy. Neither Theory nor Therapy*, Palgrave, Basingstoke.
- INGRAM, David (1985): “Hermeneutics and Truth”, en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 32-53.
- JAMES, William (1979): “The Moral Philosopher and the Moral Life”, en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 141-162.
- (1986): *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona.
- (1987a): “A Pluralistic Universe”, en *Writings 1902-1910*, The Library of America, Nueva York, 625-819.
- (1987b): “A Pluralistic Mystic”, en *Writings 1902-1910*, The Library of America, Nueva York, 1294-1313.
- (2000): *Pragmatismo*, Alianza, Madrid.

JANIK, Allan (2002a): “On the Limits of Language and Other Nonsense”, en R. Haller y K. Puhl (eds.), *Wittgenstein and the Future of Philosophy/Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie*, öbv&hpt, Viena, 171-175.

—(2002b): “Wittgenstein, Hertz, and Hermeneutics”, en B. E. Babich (ed.), *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh’s Eyes, and God: Essays in Honor of Patrick A. Heelan*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, 79-95.

—(2003): “Notes on the Natural History of Politics”, en C. J. Heyes (ed.), *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 99-116.

—(2006): *Assembling Reminders. Studies in the Genesis of Wittgenstein’s Concept of Philosophy*, Santérus Academic Publishers, Estocolmo.

JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen (1998): *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid.

JUNG, Matthias (2002): *Hermeneutik zur Einführung*, Junius, Hamburgo.

KAMBARTEL, Friedrich (1991): “Versuch über das Verstehen”, en B. McGuinness (ed.), “*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*“. *Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundersten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein.*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 121-137.

KANT, Immanuel (1996): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona.

—(1998): *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid.

—(2004): *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid.

KEKES, John (1996): *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press.

—(2000): *Pluralism in Philosophy: Changing the Subject*, Cornell University Press, Ithaca-Londres.

KENNY, Anthony (1979): “Wittgenstein über Philosophie”, en H. J. Heringer y M. Nedo (eds.), *Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, Francfort del Meno, Suhrkamp, 9-34.

—(1995): *Wittgenstein*, Alianza, Madrid.

KELEMEN, János (2003): “Sprachphilosophische, semiotische und hermeneutische Annäherung and das Sprachproblem”, en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadammers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg, 147-158.

KERBER, Walter y SAMSON, Lothar (1989): “Pluralismus”, en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7 Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 988-995.

KERTSCHER, Jens (2002): “We Understand Differently, If We Understand at All: Gadamer’s Ontology of Language Reconsidered”, en J. Malpas y U. Arnsward y J. Kertscher (eds.), *Gadamer’s Century*, MIT Press, Cambridge, 132-156.

KISIEL, Theodore (1985): "The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger", en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 3-31.

KISS, Endre (2000): "Die soziologische Singularität (Beitrag zu einer soziologischen Interpretation Wittgensteins)", en J. Villers, E. Kiss et al., *Ludwig Wittgenstein*, Junghans, Cuxhaven, 23-28.

KONDYLIS, Panajotis (1996): "Universalismus, Relativismus und Toleranz in der westlichen Massendemokratie und ihrem geistigen Leben", en *Dialektik*, núm. 3, 11-21.

KRIPKE, Saul A. (2006): *A propósito de reglas y lenguaje privado*, Tecnos, Madrid.

KUSCH, Martin (1989): *Language as Calculus vs Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London.

LAFONT, Cristina (1993): *La razón como lenguaje: una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Visor, Madrid.

LASKI, Harold J. (1989): "The Pluralistic State", en P. Q. Hirst (ed.): *The Pluralist Theory of the State. Selected Writings of G. H. D. Cole, J. N. Figgis, and H. J. Laski*, Routledge, Londres, 183-193.

LECA, Jean (1992): "Questions on Citizenship", en Ch. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, Londres, 17-32.

LEILICH, Joachim (1986): "Wittgensteins linguistische Wende und Kants Dialektargument", en W. Leinfeller y F. M. Wuketits, *The Tasks of Contemporary Philosophy/Die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 554-556.

LEINFELLER, Werner (1981): "The development of transcendentalism – Kant, Schopenhauer and Wittgenstein", en K. S. Johanssen y T. Nordenstam, T. (eds.), *Wittgenstein – Aesthetics and Transcendental Philosophy/ Wittgenstein – Ästhetik und transzendente Philosophie*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 54-

LEWIS, David (2001): "The Thesis of Plurality of Worlds", en *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Malden-Oxford, 1-5.

LOCKE, John (1985): *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid.

LOWI, Theodore J. (1969): "The Public Philosophy: Interest-Group Liberalism", en W. E. Connolly (ed.), *The Bias of Pluralism*, Atherton Press, Nueva York, 81-122.

LÜTHE, Rudolf (2002): "Jenseits von 'modern' und 'postmodern'. Ansätze zu einer Kulturphilosophie nach Wittgenstein", en R. Haller y K. Puhl (eds.), *Wittgenstein and the Future of Philosophy/Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie*, öbv&hpt, Viena, 206-215.

LÜTTERFELDS, Wilhelm (1998): “Wittgensteins Weltbild-Glaube. Ein vorrationales Fundament unserer Lebensform?”, en J. Padilla y R. Drudis (coords.): *Wittgenstein y el Círculo de Viena/Wittgenstein und der Wienerkreis*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 115-152.

LYOTARD, Jean-François (1994): *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid.

MACINTYRE, Alasdair (2001): *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.

—(2002): “On Not Having the Last Word: Thoughts on Our Debts to Gadamer”, en J. Malpas y U. Arnschwald y J. Kertscher (eds.), *Gadamer’s Century*, MIT Press, Cambridge, 157-172.

MALCOLM, Norman (1986): “The Groundlessness of Belief”, en J. V. Canfield (ed.), *The Philosophy of Ludwig Wittgenstein*, vol. 14, Garland Publishing, Nueva York-Londres, 319-336.

MARCIL-LACOSTE, Louise (1992): “The Paradoxes of Pluralism”, en Ch. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, Londres, 128-142.

MARQUARD, Odo (2006): *Felicidad en la infelicidad*, Katz, Buenos Aires.

—(2007): *Skepsis in der Moderne*, Reclam, Stuttgart.

MAUTHNER, Fritz (2001): *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Herder, Barcelona.

McCLURE, Kirstie (1992): “On the Subject of Rights: Pluralism, Plurality and Political Identity”, en Ch. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, Londres, 108-127.

McGUINNESS, Brian (2001): “Wittgenstein and the Idea of Jewishness”, en J. C. Klagge (ed.), *Wittgenstein: biography and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 221-236.

McKNIGHT, C. J. (1996): “Pluralism, Realism and Truth”, en D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 87-99.

MENDUS, Susan (1996): “Tragedy, Moral Conflict and Liberalism”, en D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 191-201.

MILL, John Stuart (1991): *El utilitarismo*, Alianza, Madrid.

—(2005): *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid.

MISGELD, Dieter (1985): “On Gadamer’s Hermeneutics”, en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 143-169.

MONAR, Jörg (1986): “Wittgenstein’s ‘Weltbild’ als lebensweltlicher Horizont: eine phänomenologische Interpretation im Anschluss an Husserl”, en W. Leinfeller y F. M. Wuketits, *The Tasks of Contemporary Philosophy/Die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart*, Holder-Pichler-Tempsky, Viena, 495-498.

- MONTEFIORE, Alan (1996): “Philosophy in Different Cultural Contexts”, en D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 7-17.
- MONK, Ray (2002): *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Anagrama, Barcelona.
- MOORE, G. E. (1972): *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Taurus.
- MOUNCE, H. O. (2007): *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein*, Tecnos, Madrid.
- MORAN, Dermot (1996): “A Case for Philosophical Pluralism. The Problem of Intentionality”, en D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 19-32.
- MOUFFE, Chantal (1992a): “Democratic Politics Today”, en *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, Londres, 1-14.
- (1992b): “Democratic Citizenship and the Political Community”, en *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, Londres, 225-239.
- (2001): “Wittgenstein and the ethos of democracy”, en L. Nagl y Ch. Mouffe (eds.), *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction*, Peter Lang, Francfort del Meno-Berlín, 131-138.
- MUGUERZA, Javier (1974): “Introducción. Esplendor y miseria del análisis filosófico”, en J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, vol. 1, Alianza, Madrid, 15-138.
- (1986): *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid.
- NAGL-DOCEKAL, Herta (1997): “Towards a New Theory of the Historical Sciences: The Relevance of *Truth and Method*”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 193-204.
- NEUMER, Katalin (1999): “Lebensform, Sprache und Relativismus im Spätwerk Wittgensteins”, en W. Lütterfelds y A. Roser (eds.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 72-93.
- (2000): “»Die gemeinsame menschliche Handlungsweise«. Das Verstehen des Anderen in Wittgensteins Spätphilosophie”, en *Grazer Philosophische Studien*, vol. 58/59, 331-364.
- (2004): “Wittgenstein und die „Philosophie des Lebens“ oder War Wittgenstien ein „Österreichischer Philosoph“. Zu Rudolf Hallers Konzeption einer eigenständigen Österreichischen Philosophie”, en K. Neumer (ed.), *Traditionen Wittgensteins*, Peter Lang, Francfort del Meno, 103-132.
- NICHOLSON, Graeme (1997): “Truth in Metaphysics and in Hermeneutics”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 309-320.
- NIETZSCHE, Friedrich (1995): *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid.
- (2007): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid.

NORDENSTAM, Tore (1984): “The Essence of Art – Wittgenstein vs. Gadamer”, en R. Haller (ed.), *Aesthetics. Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium/Ästhetik. Akten des 8. Internationalen Wittgenstein Symposiums*, vol. 1, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 23-28.

NOOTSOS, Panagiotis (2004): “H.-G. Gadamer: los límites de una hermenéutica histórico-crítica”, en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 319-325.

NÝRI, Christop (1979): “Wittgensteins Spätwerk im Kontext des Konservativismus”, en H. J. Heringer y M. Nedo (eds.), *Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, Francfort del Meno, Suhrkamp, 83-101.

O’KEEFE, Terry (1996): “Religion and Pluralism”, en D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 61-72.

ORMISTON, Gayle L. y SCHRIFT, Alan D. (1990): “Editor’s Introduction”, en G. L. Ormiston y A. D. Schrift (eds.), *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, State University of New York Press, Albany, 1-35.

OWEN, David (2001): “Democracy, perfectionism and “undetermined messianic hope”. Cavell, Derrida and the ethos of democracy-to-come”, en L. Nagl y Ch. Mouffe (eds.), *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction*, Peter Lang, Francfort del Meno-Berlín, 139-156.

PADILLA-GÁLVEZ, Jesús (1998): “Was trägt Wittgenstein zu der Carnapischen Metalogik bei?”, en J. Padilla y R. Drudis (coords.): *Wittgenstein y el Círculo de Viena/Wittgenstein und der Wienerkreis*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 25-36.

PALMER, Richard E. (2002): *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Arco, Madrid.

—(2003): “Moving beyond Modernity: The Contribution of Gadamer’s Philosophical Hermeneutics”, en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg, 159-174.

PAREKH, Bhikhu (1996): “Moral Philosophy and its Anti-pluralistic Bias”, en D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 117-134.

—(2005): *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, Istmo, Madrid.

PETROVIC, Gajo (1989): “Truth and Pluralism”, en A. Honneth y T. McCarthy y C. Offe y A. Wellmer (eds.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 210-230.

PICHLER, Alois (2002): “Drei Thesen zu der Entstehung und Eigenart der Philosophischen Untersuchungen: Fragment, Album, Polyphonie”, en R. Haller y K. Puhl (eds.), *Wittgenstein and the Future of Philosophy/Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie*, öbv&hpt, Viena, 355-365.

PITKIN, Hanna Fenichel (1984): *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia. Sobre el significado de Wittgenstein para el pensamiento social y político*, Centro de Estudios Constitucionales y Políticos, Madrid.

PLA, Lluís (2003): “El pluralismo como ideología del consumo masivo”, en J. M. Bermudo (coord.), *Pluralismo filosófico y pluralismo político*, Horsori, Barcelona, 195-215.

PUTNAM, Hilary (1999): *El pragmatismo. Un debate abierto*, Gedisa, Barcelona.

—(2001): “Rules, attunement, and «applying words to the world». The struggle to understand Wittgenstein’s vision of language”, en L. Nagl y Ch. Mouffe (eds.), *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction*, Peter Lang, Francfort del Meno-Berlín, 9-23.

QUINTANA, Miguel Ángel (2006): “Wittgenstein 2006. Un proemio sobre los significados del pensamiento wittgensteiniano para nuestros trabajos y días”, en *Volubilis*, nº 13, 90-118.

RAATZSCH, Richard (1999): “Ketzer und Rechtgläubige, Narren und Weise”, en W. Lütterfelds y A. Roser (eds.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 94-119.

RADFORD, Colin (1989): “Wittgensteins on Ethics”, en *Grazer Philosophische Studien*, vol. 33/34, 85-114.

RAWLS, John (1996): *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.

RENTSCH, Thomas (2003): *Heidegger und Wittgenstein. Existential – und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart.

RICOEUR, Paul (1990): “Hermeneutics and the Critique of Ideology”, en G. L. Ormiston y A. D. Schrift (eds.), *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, State University of New York Press, Albany, 298-334.

—(2002): “Temporal Distance and Death in History”, en J. Malpas y U. Arnsward y J. Kertscher (eds.), *Gadamer’s Century*, MIT Press, Cambridge, 239-255.

RISSER, James (1997): *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer’s Philosophical Hermeneutics*, State University of New York Press, Albany.

—(2003): “From Phenomenology to Hermeneutics and Beyond: The Transformation of Hermeneutics After Phenomenology”, en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadammers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg, 75-88.

RÖD, Wolfgang (1981): “Enthält Wittgensteins *Tractatus* transzendentalphilosophische Ansätze”, en K. S. Johanessen y T. Nordenstam, T. (eds.), *Wittgenstein – Aesthetics and Transcendental Philosophy/ Wittgenstein – Ästhetik und transzendente Philosophie*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 43-53.

- RORTY, Richard (1985a): “Epistemological Behaviorism and the De-transcendentalization of Analytic Philosophy”, en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 89-121.
- (1985b): “Postmodernist Bourgeois Liberalism”, en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 214-221.
- (1990): *El giro lingüístico*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona.
- (1991): “Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language”, en *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 50-65.
- (2001): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- (2003): “«El ser que puede ser comprendido es lenguaje». Para Hans-Georg Gadamer, en su centenario”, en VV. AA., “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 41-69.
- ROSEN, Stanley (1997): “Horizontverschmelzung”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 207-218.
- ROSSVAER, Viggo (1981): “Philosophy as an art form”, en K. S. Johanessen y T. Nordenstam, T. (eds.), *Wittgenstein – Aesthetics and Transcendental Philosophy/Wittgenstein – Ästhetik und transzendente Philosophie*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 25-42.
- RUHLAK, Nicole (2004): *Das Gespräch mit dem Anderen. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- RUSSELL, Bertrand (1974): “La filosofía del atomismo lógico”, en J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, vol. 1, Alianza, Madrid, 139-251.
- (2003): *Ensayos filosóficos*, Alianza, Madrid.
- SÁEZ, Luís (2005): “La palabra naciente. La comprensión gadameriana del lenguaje en diálogo con la filosofía analítica”, en *Endoxa*, núm. 20, 221-244.
- SALLIS, John (2000): “The Hermeneutics of Translation”, en L.K. Schmidt (ed.), *Language and Linguistically in Gadamer’s Hermeneutics*, Lexington Books, Oxford, 67-76.
- SANDKÜHLER, Hans-Jörg (1996): “Pluralismus”, en *Dialektik*, núm. 3, 23-48.
- SANFÉLIX, Vicente (2008): “¿Fue Wittgenstein un liberal?”, en *Teorema*, vol. XXVII/2, 27-45.
- SAVIGNY, Eike v. (1999): “Wittgensteins »Lebensformen« und die Grenzen der Verständigung”, en W. Lütterfelds y A. Roser (eds.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 120-137.
- (2004): “Zusammenhänge sehen: Bedeutung und Gebrauch, Seele und Benehmen”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 52, núm. 3, 421-443.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. (1990a): “The Aphorisms of 1805”, en G. L. Ormiston y A. D. Schrift (eds.), *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, State University of New York Press, Albany, 57-84.

—(1990b): “*The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures*”, en G. L. Ormiston y A. D. Schrift (eds.), *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, State University of New York Press, Albany, 85-100.

SCHLICK, Moritz (1974): “El futuro de la filosofía”, en J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, vol. 1, Alianza, Madrid, 278-293.

SCHMIDT, Dennis J. (2000): “Sokrates mit Gehstock”, en G. Figal (ed.), *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, Reclam, Stuttgart, 137-146.

SCHMIDT, Lawrence K. (2000): “Language in a Hermeneutic Ontology”, en L.K. Schmidt (ed.), *Language and Linguistically in Gadamer’s Hermeneutics*, Lexington Books, Oxford, 1-7.

—(2002): “Hans-Georg Gadamer: A Biographical Sketch”, en J. Malpas y U. Arnsward y J. Kertscher (eds.), *Gadamer’s Century*, MIT Press, Cambridge, 1-13.

—(2003): “Ethical Prejudgements in a Practical Hermeneutic Philosophy”, en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg, 131-145.

SCHMITT, Carl (1998): *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.

SCHNÄDELBACH, Herbert (2000): “Wittgenstein über die Philosophie: »Sie läßt alles, wie sie ist«. Variationen über Marx’ 11. Feuerbach-These”, en *Philosophie in der modernen Kultur*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 86-103.

SCHNEIDER, Hans Julius (1999): “Offene Grenzen, zerfaserte Ränder. Über Arten von Beziehungen zwischen Sprachspielen”, en W. Lütterfels y A. Roser (eds.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 138-155.

SCHOPENHAUER, Arthur (2000): *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México.

SCHULTE, Joachim (1999): “Die Hinnahme von Sprachspielen und Lebensformen”, en W. Lütterfels y A. Roser (eds.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 156-170.

—(2000): “Naturgeschichte und Verstehen des Fremden”, en K. Neumer (ed.), *Das Verstehen des Anderen*, Peter Lang, Francfort del Meno, 49-62.

—(2001): *Wittgenstein. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart.

SCHWYZER, Hubert (1986): “Thought and Reality: The Metaphysics of Kant and Wittgenstein”, en J. V. Canfield (ed.), *The Philosophy of Ludwig Wittgenstein*, vol. 15, Garland Publishing, Nueva York-Londres, 1-14.

SHOOK, John R. (2005): “Benjamin Paul Blood”, en J. R. Shook (ed.), *The Dictionary of Modern American Philosophers*, vol. 1, Thoemmes, Bristol, 258-260.

SKILLEN, Anthony (1996): “William James. ‘A Certain Blindness’ and an Uncertain Pluralism”, en D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 33-45.

SKINNER, Quentin (1992): "On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty", en Ch. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, Londres, 211-224.

SIMON, Josef (1999): "Lebensformen. Übergänge und Abbrüche", en W. Lütterfelds y A. Roser (eds.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 190-212.

SORUPSKI, John (1996): "Value-Pluralism", en D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 101-115.

SPIEGELBERG, Herbert (1986): "The Puzzle of Ludwig Wittgenstein's *Phänomenologie*", en J. V. Canfield (ed.), *The Philosophy of Ludwig Wittgenstein*, vol. 15, Garland Publishing, Nueva York-Londres, 252-264.

SPRANGER, Eduardo (1966): *Formas de vida*, Revista de Occidente, Madrid.

STANDISH, Paul (1992): *Beyond the Self. Wittgenstein, Heidegger and the limits of language*, Avebury/Ashgate, Aldershot-Brookfield.

STATEN, Henry (2001): "Wittgenstein's deconstructive legacy", en L. Nagl y Ch. Mouffe (eds.), *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction*, Peter Lang, Francfort del Meno-Berlín, 43-62.

STEGMÜLLER, Wolfgang (1989): "Ludwig Wittgenstein", en *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 525-561.

STEKELER-WEITHOFER, Pirmin (2004): "A second wave of enlightenment: Kant, Wittgenstein and the continental tradition", en M. Kölbel y B. Weiss (eds.), *Wittgenstein's Lasting Significance*, Routledge, London-New York, 282-300.

—(2007): "Die Kritik am empiristischen Idealismus bei Hegel und Wittgenstein", en J. Padilla-Gálvez (ed.), *Idealismus und sprachanalytische Philosophie*, Peter Lang, Francfort del Meno, 45-58.

STENIUS, Eric (1996): *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*, Thoemes Press, Bristol.

STERN, David G. (2001): "Was Wittgenstein a Jew?", en J. C. Klagge (ed.), *Wittgenstein: biography and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 237-272.

SULLIVAN, Robert R. (1989): *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, The Pennsylvania State University Press, University Park-Londres.

—(1997): "Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics", en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 237-255.

TAYLOR, Charles (1991): "Lichtung oder Lebensform. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger", en B. McGuinness (ed.), *Der Löwe spricht... und wir*

können ihn nicht verstehen“. *Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein*., Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 94-120.

—(2001): *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México.

—(2002a): “Gadamer on the Human Sciences”, en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 126-142.

—(2002b): “Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes”, en J. Malpas y U. Arnsward y J. Kertscher (eds.), *Gadamer’s Century*, MIT Press, Cambridge, 279-297.

THEUNISSEN, Michael (2003): “La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición”, en VV. AA., “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 71-96.

THISELTON, Anthony C. (1980): *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*, The Paternoster Press, Exeter.

TIETZ, Udo (1995): *Sprache und Verstehen in analytischer und hermeneutischer Sicht*, Akademie Verlag, Berlín.

—(2000): *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Junius, Hamburgo.

—(2004): “Heidegger und Wittgenstein über Sinn, Wahrheit und Sprache”, en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, vol. 29, nºI, 19-38.

TUGENDHAT, Ernst (1998a): “La crítica a la ontología desde el análisis lingüístico”, en *Ser-Verdad-Acción*, Gedisa, Barcelona, 25-39.

—(1998b): “Reflexiones sobre el método de la filosofía desde el punto de vista analítico”, en *Ser-Verdad-Acción*, Gedisa, Barcelona, 177-188.

—(1998c): “La fusión de horizontes: Un comentario sobre H.-G. Gadamer”, en *Ser-Verdad-Acción*, Gedisa, Barcelona, 189-196.

TULLY, James (2003): “Wittgenstein and Political Philosophy. Understanding Practices of Critical Reflection”, en C. J. Heyes (ed.), *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 17-42.

TYLER, Colin (2006): “Idealism and cultural diversity”, en *Idealist Political Philosophy. Pluralism and Conflict in the Absolute Idealist Tradition*, Continuum International Publishing Group, Londres, 166-199.

VALDÉS, Luis M. (2007): “La claridad como meta de la filosofía”, en L. Wittgenstein, *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*, KRK Ediciones, Oviedo, 13-59.

VATTIMO, Gianni (1991): *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona.

—(2002): “Gadamer and the Problem of Ontology”, en J. Malpas y U. Arnsward y J. Kertscher (eds.), *Gadamer’s Century*, MIT Press, Cambridge, 299-306.

—(2003): “Comprender el mundo-transformar el mundo”, en VV. AA., “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 59-69.

—(2005): “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”, en *Endoxa*, núm. 20, 45-62.

VATTIMO, Gianni y ZABALA, Santiago (2005): “Una vida dedicada a la hermenéutica”, en *Endoxa*, núm. 20, 39-44.

VEIGL, Hans (2004): *Wittgenstein in Cambridge*, Holzhausen Verlag, Viena.

VELASCO, Juan Carlos (2006): “Pluralidad de identidades e integración cívica”, en *Arbor*, vol. CLXXXII, nº 722, Madrid, 725-740.

VERENE, Donald Phillip (1997): “Gadamer and Vico on *Sensus Communis* and the Tradition of Humane Knowledge”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle, 137-153.

VILLERS, Jürgen (2000): “Kant, Wittgenstein und Austin. Zur sprachphilosophischen Kritik der Transzendentalphilosophie”, en J. Villers, E. Kiss et al., *Ludwig Wittgenstein*, Junghans, Cuxhaven, 7-22.

VOLPI, Franco (2005): “Hermenéutica y filosofía práctica”, en *Endoxa*, núm. 20, 265-294.

WACHTERHAUSER, Brice (2002): “Getting it Right: Relativism, Realism and Truth”, en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 52-78.

WALZER, Michael (1992): “The Civil Society Argument”, en Ch. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, Londres, 89-107.

WARNKE, Georgia (1987): *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford University Press, Stanford.

—(2002): “Hermeneutics, Ethics, and Politics”, en R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 79-101.

WEBER, Max (1991): *El político y el científico*, Alianza, Madrid.

—(2001): *Ensayos sobre la sociología de la religión*, vol. 1, Taurus, Madrid.

WEINSHEIMER, Joel (2003): “Exoteric Hermeneutics”, en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg, 41-49.

WELLMER, Albrecht (1991): “Ludwig Wittgenstein. Über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos”, en B. McGuinness (ed.), “*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*“. Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundersten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein”, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 138-148.

—(2004): “Reflexión hermenéutica a la luz de la deconstrucción”, en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 261-281.

- WELSCH, Wolfgang (2002): *Unsere potsmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlín.
- WIEHL, Reiner (2005): “Arte del concepto e historia del concepto en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer”, *Endoxa*, núm. 20, 63-85.
- WISCHKE, Mirko (2005): “Lenguaje y verdad. Sobre la relación entre retórica y filosofía en Hans-Georg Gadamer”, en *Endoxa*, núm. 20, 357-377.
- WITTGENSTEIN, Ludwig y BOUWSMA, Oets Kolk (2004): *Últimas conversaciones*, Sígueme, Salamanca.
- WOLFF, Christian (1983): *Gesammelte Werke*, vol. 2, Georg Olms Verlag, Hieldesheim-Zürich-Nueva York.
- WORTSMAN DELUTY, Evelyn (2005): “Wittgenstein’s Paradox: *Philosophical Investigations*, Paragraph 242”, en *International Philosophical Quarterly*, vol. 45, nº 1, 87-102.
- WRIGHT, Georg Hendrik v. (1979): “Wittgenstein und seine Zeit”, en H. J. Heringer y M. Nedo (eds.), *Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, Francfort del Meno, Suhrkamp, 103-114.
- (2004): *Retrato del joven Wittgenstein*, Tecnos, Madrid.
- ZERILLI, Linda M. G. (2001): “Wittgenstein. Between pragmatism and deconstruction”, en L. Nagl y Ch. Mouffe (eds.), *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction*, Peter Lang, Francfort del Meno-Berlín, 25-41.
- ZIMMERMANN, Jörg (1975): *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Vittorio Klostermann, Francfort del Meno.
- ZÚÑIGA, José Francisco (1995): *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, Granada.

SITIOS WEB CONSULTADOS

Galería fotográfica de Dora Mittenzwei sobre el filósofo Hans-Georg Gadamer:
“<<http://www.dora-mittenzwei.de/galerie/philos.htm>>”

Página personal del Prof. Manfred Riedel en la Universidad de Halle:
“<http://www.phil.uni-halle.de/lehrende/59216_62699/>”

Beiträge zu einer Kritik der Sprache de Fritz Mauthner en Austrian Literature Online:
“<http://www.literature.at:80/webinterface/library/ALO-BOOK_V01?objid=927>”

Página sobre Hans-Georg Gadamer del Prof. Etsuro Makita:
“<http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp_d.html>”

Alan Griswold, Autistic Symphony “The World As Wittgenstein Found It”:
“<<http://autisticsymphony.com/wittgenstein.html>>”

Página del compositor finlandés M. A. Numminen:
“<<http://www.ma-numminen.net/de2/numminen.shtml>>”

Wittgenstein Archives at the University of Bergen:
“<<http://wab.aksis.uib.no/index.page>>”

II Congreso Iberoamericano de Filosofía en Medellín (Colombia) sobre Pluralismo:
“<<http://www.congresoiberofilosofia2008.com/index.cfm>>”