

y en las ronchas que la razón se saca al embestir contra el límite del habla? Es la tragedia del filósofo Wittgenstein que su concepción originaria no le ha permitido saltar sobre la sombra del habla; ella lo mantuvo hechizado en su crítica del habla que, sin embargo, fue realizada por él de la manera más ingeniosa. Si cabe una comparación, sería posible hacerla con el Freud de la sicopatología de la vida cotidiana. Lo más banal, lo más corriente, parece transformado y nuevo. Hasta eso tiene grandeza.

¿El punto de giro en la filosofía del siglo xx? Se ha celebrado la filosofía tardía de Wittgenstein como tal punto de giro, como un comienzo nuevo que en nada queda ligado con la tradición. Esta característica no acierta lo decisivo: hasta el Wittgenstein tardío está metido, y profundamente, en la tradición filosófica, y desde ella sola sus problemas se aclaran. Su metódica de la crítica del habla significa un paso que no será olvidado tan fácilmente; ya era hora de que alguien tomara en cuenta este asunto.

“El pensar no es sin el habla, como el habla no es sin el pensar; ambos están en una relación recíproca. En todo su significado y en todo lo que sigue de él, ese hecho nunca ha sido tomado en cuenta”. Esa proposición no se encuentra en Wittgenstein. Se la va encontrar en un libro que promete precisamente ese “tomar en cuenta”. Su título es *El punto de giro en la filosofía del siglo XIX*; su autor el filósofo alemán Otto Friedrich Gruppe, dejado en la oscuridad por la sombra de Hegel. Apareció en el 1834, precisamente cien años antes de la “vuelta” de Wittgenstein.

# WITTGENSTEIN Y LA FILOSOFIA ANALITICA

(Original *Wittgenstein und die analytische Philosophie*. “Berechnungen”, Rowohlt, 1964. Trad. de Manfred Kerkhoff).

Por J. V. KEMPSKI

LA filosofía alemana de nuestros días no sale sino lentamente de la sombra proyectada por algunos viejos, y la sombra del más joven entre ellos es también la más larga: la de Heidegger. Quien toma la palabra de Heidegger por la palabra de la época (si se quiere: de una época indigente), encontrará que está bien así, o se escandalizará. Sea como fuere, la filosofía alemana no ha logrado, hasta ahora, saltar sobre la sombra de Heidegger, así como la filosofía inglesa no ha logrado apartarse de la sombra de Wittgenstein.

Al aceptar hipotéticamente la comparación entre Heidegger y Wittgenstein, uno nota muy rápidamente que ambos tienen mucho más en común que la fecha del nacimiento (el año 1889). Ambos muestran una afinidad a la mística, ambos tienen una inclinación hacia la vida simple —la cabaña en Noruega no está tan lejos de aquella otra en la Selva Negra. Ambos tratan de despedir una tradición de dos milenios, en favor de un pensar más radical ante el cual se desvanece el tradicional. Para ambos, finalmente, el habla gana el papel central de su filosofía: en Heidegger como el lugar donde se ilumina y acontece el ser, en Wittgenstein como la botella para moscas que separa al hombre de la realidad.

Por eso, es muy consecuente que, en Heidegger, el río del habla se salga de su cauce y hace las ondas más multiformes, moviendo desde la profundidad, en remolinos las aguas oscuras. Heidegger crea, incansablemente, palabras nuevas y las trata como palabras primordiales, arcaicas. Goza con las etimologías más arbitrarias para dar a su discurso un sonido arcaico y un significado más profundo. Muy diferente Wittgenstein: El trata de libertarnos de los embarazos filosóficos buscando el significado en el uso lingüístico, tratando de desenmascarar las ficciones a las cuales nos conduce la gramática. Mientras que Heidegger quiere, por medio de las artes mágicas del habla, evocar el ser para que aparezca en el habla, Wittgenstein quiere sanar la razón del embrujo del habla, para mostrarle a la mosca la salida de la botella y al hombre el camino hacia la realidad. Cada uno de ellos apenas habrá sabido del otro durante su vida, pero su problema básico es parecido, sólo que lo interpretan bajo signos opuestos y buscan la solución en direcciones diametralmente diferentes. Dicho en otras palabras y tomando en cuenta la posición sistemática de Wittgenstein en la filosofía: el rival de Heidegger se llama Ludwig Wittgenstein. Ese es el punto, y ningún otro.<sup>1</sup>

Aquí estaría el punto de salida para una irrupción de Wittgenstein en la filosofía alemana, y si ésta, hasta ahora, no ha podido saltar sobre la sombra de Heidegger, quizá la razón sea que no ha advertido la posición contraria. ¿Quién, excepto un filósofo con métodos tan sutiles para el análisis lingüístico como Wittgenstein podría liberar nuestro pensar de la fascinación del mago de Todtnauberg? quizá podamos descifrar de este modo, en los vestigios de Wittgenstein en Inglaterra, lo que significa su efectividad, su influencia y a dónde lleven.

Se suele identificar esa influencia —la del Wittgenstein tardío— con la filosofía analítica en Inglaterra, especialmente con el análisis lingüístico. Mas la filosofía analítica no ha sido provocada por Wittgenstein solo, y entre los representantes de ella existen, a menudo, diferencias muy esenciales. Debemos, por ende, para entender mejor la posición de Wittgenstein en la filosofía inglesa, remon-

<sup>1</sup> De los trabajos de Wittgenstein han aparecido, en el 1960, el texto alemán del *Tractatus logico-philosophicus*, las *Investigaciones filosóficas*, y los diarios 1914-1916, bajo el título *Schriften*, editorial Suhrkamp, Frankfurt. Bilingüe *Anotaciones sobre los fundamentos de la matemática* (ingl.-alem.). Blackwell/Oxford, 1956. Sólo en inglés: *The Blue / Brown Books*, *ibidem*, 1958.

tarnos a la situación de ésta alrededor del comienzo del siglo, cuando entraron en escena Georg Edward Moore y Bertrand Russell.<sup>2</sup>

Entonces, la filosofía inglesa estaba todavía, en su mayoría, bajo la influencia de Hegel, y fue la famosa refutación del idealismo por Moore la que abrió el camino para un filosofar más realista. Tal vez se sobreestima, en este aspecto, la influencia de Moore, frente a la influencia de un John Cock Wilson, basada casi totalmente en conferencias orales por las cuales él dejó como legado a un número de excelentes profesores universitarios un realismo crítico entrenado en el estudio de Aristóteles. Moore, no obstante, introdujo algo nuevo en el trabajo filosófico: un método que demuestra y críticamente explota, de manera sutil, los matices de significado y la multiplicidad de sentido de las palabras, un método que insistió en la claridad y pureza del planteamiento de preguntas. En todas las investigaciones filosóficas, dice Moore, las dificultades y contradicciones se dejan reducir a una causa muy simple, a saber a la tentativa de contestar preguntas sin antes constatar precisamente qué tipo de preguntas se quería contestar.

La exigencia de tener conciencia clara del sentido preciso de las preguntas, de justificarlas antes de proponerse la búsqueda de una respuesta y su formulación —esta parece una exigencia que casi se sobreentiende; mas la praxis filosófica muestra que no es así. Por realizar con toda seriedad esa exigencia, Moore efectuó una revolución. No es que él haya procedido de preguntas revolucionarias a respuestas revolucionarias, ni mucho menos. En lo que ofrece como respuestas, la filosofía de Moore tiene poca importancia; mas en sus preguntas, es decir en la técnica del planteamiento de las preguntas, es sumamente interesante: un poco académica y, en la manera de su procedimiento, sin negar su procedencia de la filología clásica; pero por su insistencia en la acribia llevó, tal vez no a soluciones, pero seguramente a aclaraciones. La técnica filosófica de Moore conduce a una manera de escepticismo: pulveriza las piedras que el filósofo quiere usar. La instancia en cuyo nombre Moore realizó tal pulverización de los problemas y conceptos filosóficos, con una aplicación incansable, es aquello que sencilla y lealmente traducimos por “sano sentido común”, el “common-sense”. La tentativa de erigir el “common-sense”, la conciencia común, como juez

<sup>2</sup> B. Russell “Logic and Knowledge”, London, 1956. Contiene ensayos de 1901-1950. Comp. “My philosophical development”, 1959; “Portraits from memory”, 1956. G. E. Moore *Principia Ethica*, 1903; *Philosophical Studies*, 1922; *Ethics*, 1912.

en asuntos filosóficos podría llevar al subjetivismo extremo; pues, quién decide qué está de acuerdo con ella? Había en Inglaterra, mejor dicho en Escocia, una tradición del "common-sense" en la filosofía, desde Thomas Reid y su escuela. Reid se había remontado a la conciencia común para enfrentarse al escepticismo de Hume. Hay verdades, sostuvo Reid, que están en la conciencia de cada hombre y que se testifican por sí mismas para cada uno, sea o no filósofo. Pero con estas verdades evidentes de por sí se da la dificultad de cómo advertirlas, encontrarlas; esto no fue tan fácil como pensaron Reid y sus partidarios. Moore encuentra una solución, la dificultad parece disuelta, y con su respuesta a la pregunta por el criterio de la conciencia común Moore predetermina la evolución de la filosofía inglesa para las siguientes décadas: el criterio del "common-sense" es el lenguaje de todos los días. Norman Malcolm,<sup>3</sup> uno de los discípulos americanos de Moore y Wittgenstein, ve "el gran papel histórico" de Moore en el hecho de que ha sido el primer filósofo que se dió cuenta de que cada afirmación filosófica, en cuanto viola el lenguaje cotidiano, es falsa; y que, consecuentemente, defendió el lenguaje de todos los días contra sus violadores.

El lenguaje cotidiano y su uso no son, sin embargo, una entidad tan fija como pretenden sus elogiadores filosóficos, quienes se esfuerzan por creerlo tanto como desean que nosotros mismos lo creamos. Bertrand Russell tal vez tenga razón, al decir irónicamente que aquello en lo que creen estos filósofos es el uso de lenguaje de gente de su propia clase (de cultura), no más ni menos; más, sería falta de cultura, menos, pedantería. La referencia al lenguaje cotidiano, sin embargo, es, para Moore, sólo *un* criterio, y además negativo; le permite rechazar afirmaciones filosóficas que de alguna manera violan el lenguaje común y su uso; no da, sin embargo, ningún criterio positivo para verdades "common-sense". Para arraigar bien éstas, Moore se encamina en otra dirección, hacia el análisis. Analizar un concepto significa para Moore definirlo, y definirlo consiste en enumerar sus últimos rasgos indefinibles. Tal enumeración de rasgos o momentos podríamos mejor llamarla una descripción —pero eso no importa aquí. Moore se encuentra con ciertos conceptos últimos; por ejemplo menciona "amarillo" como tal concepto último, ya que la percepción "amarillo" es un dato último e indivisible de los sentidos. Tales conceptos últimos, ya no definibles, no son solamente conceptos de datos últimos, ya no definibles, de los sentidos. Otro

<sup>3</sup> N. Malcolm *Ludwig Wittgenstein, ein Erinnerungsbuch*, Munich, 1961 (con el bosquejo biográfico de G. H. von Wright).

concepto simple es, según Moore, el concepto "bueno", en el sentido moral: es algo último, conceptualmente visto, ya que no es reducible a otros conceptos más simples. Si eso fuera posible, concluye Moore, significaría reducir un concepto moral a conceptos no-morales, el concepto de algo que debe ser, al concepto de algo que es, en suma: conceptos de la moral a conceptos de la naturaleza. Moore no se esfuerza en rechazar tal error (como él lo llama: naturalista) como en rechazar el idealismo. "Bueno" en sentido ético es, para Moore, una cualidad no se esfuerza. Las proposiciones éticas son, por ende, al igual que las otras, verdaderas o falsas por atribuir o no atribuir a una acción o conducta una determinada cualidad.

Las numerosas críticas levantadas contra esta teoría ética de Moore no debemos interesarnos aquí. Para nosotros es decisivo que Moore admitió ciertos conceptos últimos, simples. Esta es una concepción que guarda parentesco con el atomismo lógico defendido por B. Russell y elaborado por él mismo bajo la influencia del joven Wittgenstein en cuyo *Tractatus* esa doctrina atomista fue aguzada hasta el extremo.

Moore liga el análisis y el *common-sense* de una manera bastante oscura que no vamos a aclarar aquí. El análisis, en todo caso, no produce ningún saber que no tuviéramos ya por el saber común. Este ligar la conciencia común y el análisis bien podría interpretarse como una cualidad de Moore, de su personalidad y estilo: tan llano, no-técnico y, a la vez, tan sutil y preciso: jamás un filósofo habrá escrito como él, excepto, tal vez, el Wittgenstein tardío. Para Moore, probablemente la conciencia común era la instancia decisiva, y para proporcionarle espacio, incomodó al análisis conceptual como medio y al uso de lenguaje como punto de orientación. Era un filósofo del *common-sense*, y como tal queda bastante aislado en la filosofía inglesa de este siglo. Mas surtió efectos por su técnica filosófica: la filosofía se convierte, después de Moore, y en una medida antes desconocida, en análisis de significados de palabras en análisis lingüístico, como es la consigna ahora. Convierte el lenguaje de cotidiano en el calvario de toda una generación de filósofos. Pronto la filosofía es entendida como una especie de terapia del habla.

Este hecho, sin embargo, no es sólo el efecto de Moore, sino sobre todo, de Wittgenstein quien, cerca de 1933, se libera del punto de vista de su *Tractatus* y se mueve, con pasos rápidos, a la posición de las "*Investigaciones filosóficas*". No se puede decir que Wittgenstein haya recibido de Moore unos estímulos importantes, excepto tal vez la estimación del lenguaje corriente y de su uso de sus palabras.

Pero el problema de la relevancia filosófica del lenguaje corriente es periférico aún para el Wittgenstein tardío; su punto de enfoque está en otra parte. Moore, por su parte, está lejos de negar la existencia de preguntas filosóficas auténticas, él no es un filósofo terapéutico que, como Wittgenstein, quisiera someter a tratamiento y eliminar todos los problemas filosóficos, como el médico la enfermedad. Donde Moore parece ser un terapéutico filosófico lo es más bien para aclarar la vista para los problemas auténticos en filosofía para los cuales hay que encontrar respuestas, que no deben ser eliminadas por el análisis como si se tratara de una agorafobia o de un tic. Moore ha aprendido de Wittgenstein, pero de un modo más bien negativo. Para verlo podemos remitirnos a sus propias palabras: "En qué grado él ha influenciado positivamente en lo que he escrito, no podría decirlo; pero seguramente me ha hecho cauteloso contra mucho que, de otro modo, hubiera querido afirmar. Me hizo pensar que para la solución de problemas filosóficos —de aquéllos que a mí me molestaron— es preciso un método como él que él usó con éxito, más que nunca he comprendido hasta el punto de poder usarlo yo mismo". Estas palabras describen muy bien el efecto que Wittgenstein ha ejercido no sólo en Moore, sino, más tarde, sobre la filosofía inglesa, en general. Wittgenstein robusteció y radicalizó la manera filosófica de Moore, pero su propio método quedó, en su sutilidad y en su oscilar entre visión y estilo amanerado, inaccesible para otros.

También B. Russell, el compañero de Moore en el rechazo de la tradición idealista a comienzos del siglo, ha confesado públicamente lo que debió o creyó deber a Wittgenstein. Los puntos principales de acuerdo entre Russell y el joven Wittgenstein son fáciles de captar: están en aquello que Russell llama atomismo lógico. Russell ha dicho expresamente que él debe las ideas esenciales de ésta doctrina a su amigo y ex-discípulo Wittgenstein; desde mayor distancia, sin embargo, se podrá afirmar hoy que las semillas de la doctrina de Russell se encuentran ya en los ensayos aparecidos antes de su encuentro con Wittgenstein. También la filosofía del atomismo lógico de Russell es analítica y, al igual que la filosofía del *Tractatus*, se distingue del análisis de Moore por conducirnos a unas entidades lógicas últimas, a los átomos lógicos de los cuales obtiene su nombre. La diferencia entre Russell y Wittgenstein, sin embargo, es más difícil de captar. Hasta en su introducción al *Tractatus*,<sup>4</sup> Russell

<sup>4</sup> Publicada en el "Beiheft" de los "Schriften" de Wittgenstein, *op. cit.*,

había interpretado a éste en el sentido de su filosofía, y Wittgenstein reaccionó con cierta susceptibilidad, ya que su doctrina era más radical que la de Russell en cuanto que no quería ser una doctrina, sino una actualización que lleva a aquel punto desde el cual se ve el mundo correctamente.

Cuando, más tarde, después de la publicación de las "*Investigaciones filosóficas*", se hizo evidente lo que Wittgenstein ya había intentado en el *Tractatus*, Russell expresó sus dudas sobre si de hecho sus deudas con Wittgenstein habían sido tantas cuantas él mismo había creído. Además, ya no le pareció tan positiva la influencia de Wittgenstein como antes le había parecido. Russell, entretanto, ha revocado, modificado y limitado en su validez aquellas doctrinas que lo ligaron a Wittgenstein. Se distancia de la escuela analítica que, desde el comienzo de los treinta, había estado prendido a los faldones de Wittgenstein: "El Wittgenstein temprano que yo he conocido, era una persona que se dedicó apasionadamente al pensar intensivo, con plena conciencia de los problemas difíciles cuya importancia él sintió como yo, y en posesión de una verdadera genialidad filosófica (por lo menos así pensaba yo). El Wittgenstein tardío, sin embargo, en contraste al temprano, parece haberse cansado del pensar serio por haber descubierto una doctrina que hace superflua tal actividad. No creo en ningún momento que una doctrina que tiene como efecto tanta pereza pueda ser verdadera. Confieso, sin embargo, que tengo una aversión fuerte contra ella; pues si fuera verdadera, la filosofía no sería sino una ayuda para los lexicógrafos o una diversión para reuniones de merienda".

No debemos tomar demasiado literalmente los sarcasmos de Russell; le gusta jugar con su ingenio, y como es un espíritu gracioso, carece totalmente del estilo de gravedad significativa que estamos acostumbrados de leer en nuestros filósofos (alemanes). No se debe perder de vista, no obstante, que siempre quiere indicar la misma cosa; lo que hace que se exaspere contra los que propagan el análisis lingüístico es la falta de seriedad que cree notar detrás de su juego. Llama a estos filósofos una escuela de "*philosophy without tears*" porque hacen la filosofía más fácil de lo que jamás ha sido: Para ser un filósofo que tiene voz en todo no es necesario sino estudiar el *Modern English Usage* de Fowler, un libro conocido sobre el lenguaje corriente inglés (los más avanzados, dice con sorna, al lado de ensayos de P. Feyerabend, M. Cranston, J. Ferrater Mora, E. Heller, I. Bachmann).

pueden ya dedicarse a estudiar *The King's English*, un libro, sin embargo, que es bastante arcaico y debe usarse con precaución).

Russell puede reclamar para sí el pertenecer, junto a Moore y Wittgenstein, a los padres de la filosofía analítica en Inglaterra. Pues ha sido precisamente él quien demostró hasta qué grado están escindidas la estructura lógica y la estructura gramatical de las proposiciones; y él quien convirtió aquel conocimiento en punto central de su filosofía. Wittgenstein le había seguido en ese respecto, había radicalizado esa doctrina en su *Tractatus*, y de éste Russell, a su vez, había aceptado mucho. Junto a Whitehead, él había realizado el intento gigantesco de deducir la matemática de la lógica. El Wittgenstein tardío, sin embargo, llama el cálculo lógico un fleco colgado del cálculo aritmético. Esto podría discutirse, hasta con Russell mismo. Porque la aritmética, a pesar de poder ser incorporada a la lógica —como Russell había demostrado, con el consentimiento de Wittgenstein— sigue siendo, en cierto respecto, el esquema más general. Pero los partidarios del Wittgenstein tardío ya no poseen el conocimiento de lógica que poseyeron sus maestros, y ellos yerran en todo lo que Russell, debido a su trabajo y al de los otros lógicos, todavía pudo considerar aclarado. Para Russell, la lógica había sido el medio del análisis, mas precisamente este medio no es usado hoy o es tratado, por muchos analíticos, con cierto desprecio. Los representantes del uso corriente del lenguaje no se distinguen en ello, tanto de los que querrían exprimir del estilo arcaico del hablar la solución de la existencia humana. En ambos casos la tendencia es la de arriesgar el genio del habla contra la razón. Y precisamente a esto debe oponerse un filósofo que como Russell había alegado a la inversa en favor de la lógica y contra el habla.

El tipo de análisis que había sido fundado y cultivado por Russell, encontró un campo de acción en el positivismo lógico como cuyo profeta surgió, en Inglaterra, a mediados de los treinta, Alfred J. Ayer; éste había sido inspirado por el círculo de Viena creado en torno a Moritz Schlick; su libro sobre *El lenguaje, la verdad y la lógica*,<sup>5</sup> que apareció en 1936, se convirtió, si no en la biblia, por lo menos en el catecismo del positivismo inglés. El método filosófico de Moore y Wittgenstein se congela aquí —como después se dijo al comentar ese “intermezzo” positivista— en una consigna y un dogma.

<sup>5</sup> *Language, Truth and Knowledge*, Gollancz, London, 1936. *Foundations of Empirical Knowledge*, Macmillan, London, 1940.

Con cierta ingenuidad juvenil, Ayer utiliza y explota para sus fines las tradiciones filosóficas inglesas, dejándolas desembocar en su propia doctrina como culminación. Así, él desvía las aguas de la filosofía analítica representada entonces por Moore, Russell y Wittgenstein hacia su molino positivista que, de esta manera, comenzó a dar vueltas y a tabletear cómicamente. Hoy juzgamos que el positivismo lógico de Ayer ha interrumpido, antes que continuado, la tradición analítica determinada por Moore y Wittgenstein. El problema central del positivismo lógico es el del criterio respecto del sentido de las proposiciones: ¿Cuáles proposiciones pueden ser reconocidas como sensatas? Los de Viena buscaron la solución remontrándose a proposiciones verificables por la observación; resulta, sin embargo, que, de este modo, se limita más de lo que se quería, el alcance de las proposiciones sensatas. Ayer embotó el principio de la verificación calurosamente discutido, y su filosofía es, en lo esencial, el desarrollo de las consecuencias que resultan de aquél. Dondequiera se muestre un problema filosófico, el análisis tiene que probar, o que no es un problema filosófico ya que se deja reducir a proposiciones que, por lo menos parcialmente, pueden determinarse, respecto de su verdad, en principio por la observación —o que es un pseudo-problema— ya que las proposiciones en las cuales se plantea son proposiciones insensatas.

Que las proposiciones metafísicas resulten ser, ante tal juzgado, proposiciones aparentes o insensatas, se sobreentiende, y claro está que tal resultado llena al positivista con satisfacción. Pero el que hasta las proposiciones éticas amenazan no mantenerse ante el ojo de basilisco del principio de verificación, eso lo llena a Ayer —diferente de otros positivistas— de sospecha y reserva. Wittgenstein, el maestro, había sacado por su parte, hasta tales conclusiones negativas, en su *Tractatus* y sin pestañear: “El sentido del mundo debe estar fuera de él. Dentro de él todo es como es, y todo sucede como sucede; dentro de él no hay ningún valor —y si lo hubiera, no tendría ningún valor. . . Por eso, tampoco puede haber proposiciones de Ética. Las proposiciones no pueden expresar algo superior. Es claro que la Ética no se deja expresar”.

Las proposiciones de la Ética —aquello que se toma por tales— son, para Wittgenstein, tan insensatas como las de la Estética o de la Metafísica. Pero para él, tal consecuencia es más fácil de soportar que para Ayer, ya que él puede tomar lo insensato por lo insensato significativo. Mientras que el positivista lógico insiste en que lo insensato es insensato y nada más, y que una proposición insensata

es una proposición insensata y nada más, Ayer busca un escape de esta situación desagradable por una teoría de las proposiciones éticas, según la cual éstas sí expresan, pero no afirman sentimientos. Ayer ha reclamado que esa teoría también sea aplicable al uso del lenguaje, y eso la hizo aceptable, en una versión más cautelosa, aun para filósofos que estrictamente no pueden contarse entre los positivistas. No obstante, la relación de esta teoría —como en general de la filosofía analítica— con el uso corriente del habla es problemática; pues no se puede decir que estos filósofos se hubiesen puesto en marcha para estudiar la boca del populacho.

El positivismo lógico no ha tenido éxito duradero en Inglaterra, sino que se redujo un episodio, a pesar del ruido que hizo al entrar en escena. Especialmente lo ha perjudicado el hecho de que Wittgenstein, en aquellos años, ya había abandonado la posición del *Tractatus* y estaba por formar su filosofía tardía. En el círculo alrededor de la revista *Analysis* se juntaron los que recibieron impulsos de Moore y del Wittgenstein tardío. Esta influencia del Wittgenstein tardío se documentó en las dos escuelas de Cambridge y Oxford. Ambas escuelas han continuado y desarrollado más, cada una línea especial, de la obra de Wittgenstein; los de Cambridge la línea terapéutica, los de Oxford la lingüística. No se puede, sin embargo, identificar sus respectivas doctrinas con la de Wittgenstein, ya que sus representantes principales, John Wisdom en Cambridge y Gilbert Ryle en Oxford, son autores muy independientes que han formado y modificado el método analítico según sus propias necesidades e intenciones. Eso precisamente los hace interesantes para nosotros, mostrándose así el efecto diferente de la influencia del pensar de Wittgenstein.

John Wisdom, el sucesor de Wittgenstein y Moore en la cátedra de Oxford, se mantiene por completo en la línea terapéutica seguida por el Wittgenstein tardío. La situación en la cual se encuentra situado el filósofo, se deja caracterizar, para Wittgenstein, por la constatación: “No comprendo nada” —del mismo modo que Platón había puesto el asombro como principio del filosofar. No es, sin embargo, como en Platón, el progresar hacia el conocimiento, hacia la comprensión superior o más profunda, lo que de la filosofía espera para sí el filósofo Wittgenstein en el sentido de que se pregunta y recibe respuestas. Para él, tal progreso consiste en hacerse incuestionable, las preguntas, en vez de recibir respuestas, se disuelven. El desaparecer de las preguntas tiene como consecuencia que el mundo se deja describir. En el *Tractatus*, Wittgenstein había dicho

que lo místico se muestra; en las *Investigaciones filosóficas* el describir puro se hace meta: en ambos casos, la diferencia entre las formulaciones es más bien de tipo verbal que objetivo. Ciertamente es que la fórmula sobre el describir puro suena bastante positivista, pero no es ese su sentido. El describir como meta tiene como lado inverso negativo el silenciarse de las preguntas: la meta de la mística.

Wittgenstein, ya lo hemos oído, habla de los métodos filosóficos como terapias que deben sanar la razón del embrujo del habla; aquí está la pretensión enfática de ser salvador. Naturalmente la filosofía no es, en Wittgenstein, doctrina soteriológica, ya que, estrictamente hablando, no es doctrina, sino acción, un camino de salvación (salud). No es así en Wisdom. En su caso entramos en la oficina del psiquiatra que promete sanar la neurosis. Wisdom mismo no rechaza esa comparación, sino explícitamente acentúa el paralelismo de filosofía y psicoanálisis: esa dificultad de que preguntas filosóficas nos torturan se origina como la dificultad del neurótico; las fuerzas están luchando entre sí, estando casi en equilibrio. No es que la gente no pueda resolver las controversias filosóficas: no quiere resolverlas. En la filosofía, como en el psicoanálisis, se trata, no tanto de escoger como correctas algunas de entre nuestras intenciones o inclinaciones, sino de sacarlas todas a la luz.

En esta anotación sobre las teorías filosóficas que debemos tener conscientes todas, se conserva una reminiscencia del procedimiento analítico de Charlie Dunbar Broad quien, al lado de Moore y, más tarde, de Wittgenstein, fue el maestro de Wisdom en Cambridge. Entre los analíticos, Broad es el que está más cerca de Moore, y podríamos añadir que es el único que no se dejó encantar, ni un momento, por Wittgenstein. Es por eso que no hemos hablado de él aquí. A diferencia a Moore a quien no es inferior en lo que hace al preguntar inexorable, su fuerza filosófica se documenta principalmente en que busca, de manera sistemática, todas las posibles respuestas a preguntas filosóficas, presentando así como primera solución un conjunto de teorías entre las cuales debe determinarse la más correcta o la más probable, según la situación objetiva. No ocurre así con Wisdom: a pesar de varias reminiscencias de los métodos de Broad, él quiere, como Wittgenstein, hacer desaparecer las preguntas filosóficas, silenciar el preguntar filosófico, describiendo, como el paciente en el psicoanálisis, su “caso”: “Si el filósofo ha descrito una pregunta filosófica, entonces la ha inscrito en el mapa del habla con relación a todas las restantes preguntas, y eso significa que ha contestado su pregunta propia: cada pregunta filo-

sófica, si no es preguntada a medias, se contesta a sí misma; sólo si es preguntada de manera completa, está contestada”.

Dejemos el problema del alcance de la comparación entre filosofía y psicoanálisis: se podría defender la opinión de que sí hay ideas generales sobre lo que llamamos salud espiritual, pero no sobre qué podría ser la salud filosófica. Lo que a nosotros nos interesa aquí es la diferencia entre ese análisis terapéutico y las otras formas de la filosofía analítica. En contra de Moore, Wisdom acentúa que las preguntas y dificultades filosóficas no se originan en la multiplicidad de significado de la expresión lingüística, que no se dejan disolver por la aclaración de la multiplicidad de sentido, por la distinción de los diferentes significados. Wisdom, al contrario, llega hasta afirmar que es tan difícil eliminar las dificultades metafísicas porque existe la ilusión de que aquella multiplicidad de sentido es el único obstáculo para la lógica; esta afirmación va dirigida claramente contra Moore de quien Wisdom había partido. Para él, las dificultades y perturbaciones metafísicas se originan en situaciones que no sabemos caracterizar porque nuestros conceptos no son, como se prueba, aplicables a ellas. Aquí se muestra, a la vez, la diferencia entre el análisis terapéutico de Wisdom y el análisis lógico-positivista, digamos de Ayer. Wisdom no tiene, en absoluto, ningún reproche contra las afirmaciones metafísicas; más bien le parece insensato proponerse medirlas con un principio de verificación, sea cual fuere su formulación, ya que tal principio no es otra cosa que una afirmación de validez muy limitada. Es cierto que el problema, la dificultad filosófica debe desaparecer, mas el camino hacia esta meta bien puede llevar a una paradoja metafísica. Wisdom se ha declarado, expresamente, partidario del método de Wittgenstein de manera que entre todos los analíticos él es el que más adhiere a éste. Y no obstante sostiene que Wittgenstein reconoce demasiado las paradojas filosóficas solamente como síntomas de la confusión del lenguaje. Wisdom, por el contrario, preferiría tratarlas como síntomas de penetración lingüística. Según su opinión, los filósofos deben tratar continuamente de afirmar lo inafirmable —en este rasgo él se distingue claramente de la escuela de Oxford que, a su vez, se delimita, contra el análisis lógico de Russell y el análisis terapéutico de Wisdom, como análisis lingüístico. Para los analíticos de Oxford, es un hecho que todos los problemas filosóficos se originan de confusiones y oscuridades de lenguaje, a pesar de suceder esto de una manera en cada caso especial. Todos los problemas filosóficos tienen un origen lingüístico —en esa convicción los de

Oxford están de acuerdo con Wittgenstein; mas lo que para éste era asunto de necesidad, se convierte, para aquellos, en asunto de observación: hasta la fecha se ha probado que tal y tal cosa es así. Mientras que Wittgenstein buscaba el camino real para la disolución de todas las confusiones filosóficas —y es probable que creyera estar en este camino— los de Oxford quieren encontrar el camino correspondiente de disolución para cada uno de los problemas filosóficos; lo cual los acerca a Moore, con quien, además, comparten la convicción no dogmática de que es posible que, un día, se encuentre uno con problemas que no deben su origen a razones meramente lingüísticas, aunque hasta la fecha, siempre haya sido así.

El grupo de Oxford constituye hoy día la escuela numéricamente más fuerte en Inglaterra, su influencia es inmensamente grande; la de Wisdom no puede competir con ella. Nos referimos a Gilbert Ryle como su representante sin duda más importante. Ryle publicó, en el 1949, un libro con el título *The concept of Mind*,<sup>6</sup> el concepto de la conciencia. Este libro causó, con razón, una sensación, no en Alemania naturalmente, mas en todas partes donde, de una u otra manera, se había entrado en relación con la filosofía analítica; a pesar de ofrecer una exposición muy auténtica de intenciones que no le son extrañas a la filosofía alemana. Primero, Ryle, más que los otros analíticos, está consciente de una dificultad ya mencionada varias veces: a saber que el uso corriente del lenguaje al cual se refiere el análisis lingüístico, no solamente no es una entidad determinable, sino tampoco una entidad filosóficamente identificada. El uso corriente del lenguaje que debe ser el criterio para el análisis lingüístico de problemas filosóficos no puede identificarse simplemente con el modo de cómo la mayoría de la gente usa de hecho las palabras y expresiones. Ryle distingue entre el uso, digamos frecuente que es estadísticamente verificable, y el uso corriente como una entidad más bien ideal. El apelar a lo que predomina es, desde el punto de vista filosófico, poco ingenioso y hasta peligroso. Frente a esto, Ryle exige un sistema de reglas lógicas que, implícitamente, rigen un concepto, es decir para el modo de operar con una expresión. Si, además, éste uso de una expresión es corriente, no tiene interés filosófico. “El análisis filosófico no es observación de masas”.

Por otro lado, nunca se aclara bien, en Ryle, en qué consiste

<sup>6</sup> Hutchinson, London; *Dilemmas*, Cambridge University Press, 1954; comp. las colecciones de ensayos de la escuela: *Philosophy and Analysis*, 1954; “Logic and language”, I-1951, II-1953, “Philosophical Analysis”, 1950.

el uso corriente normativo de una expresión lingüística o cómo uno puede cerciorarse de él con seguridad. El tiene en mente, como parece, una lógica no formal del lenguaje corriente. Y con ello surge una meta que no le es extraña a la lógica formal de hoy: precisamente la formalización muy propulsada, la comprensión más profunda del procedimiento de conclusión, p.e., en las matemáticas, nos han hecho conscientes de que los formalismos corrientes de la lógica no se adaptan bien al tipo corriente de conclusión; y si esto vale para las matemáticas, tanto más valdrá para el procedimiento conceptual del lenguaje de todos los días. El pleito que Russell había entablado, en el nombre de la lógica nueva, contra la gramática, no está decidido todavía sino ha recurrido en azada y son los analíticos de Oxford los que lo han renovado bajo la influencia de Wittgenstein.

El libro de Ryle sobre el concepto de la conciencia es como una respuesta atrasada al libro de Russell sobre nuestro conocimiento del mundo exterior que apareció en 1914 y está dedicado en su totalidad al análisis lógico. Ryle menciona como uno de los motivos centrales negativos de su obra la prueba de que con "mental" o "consciente" no se puede determinar un estado, y que, por ende, tampoco se puede, con sentido, preguntar si una cosa o un suceso dado esté "en la conciencia" o "en el mundo exterior". Hablar de la conciencia de una persona, no significa hablar de un lugar donde se conservan o deponen objetos que no pueden o no deben deponerse en el llamado mundo físico sino que significa hablar de las capacidades o inclinaciones de cierta persona de hacer o dejar de hacer ciertas cosas, y del hacer y dejar de hacer éstas cosas en el mundo usual. No tiene sentido argumentar de manera que se hable de dos u once mundos etiquetados según determinadas intenciones. También la frase solemne de "el mundo de la Física" es filosóficamente tan insensata como lo sería la frase de "el mundo numismático", "el mundo del tendero", "el mundo botánico".

Ryle tiene en mente, como se ve, una justificación filosófica de la concepción ingenuo-realista del mundo, y eso es precisamente lo que debemos esperar de un análisis que saca el criterio para el contenido de significado de las palabras, del uso corriente del habla. Comienza rechazando el dualismo, o como dice: mito cartesiano, lo que está precisamente en la línea de las intenciones de Wittgenstein. A la vez, el análisis lingüístico, con la intención de re-instituir en su derecho de primogenitura la concepción natural del mundo, se encuentra aquí con la filosofía de la existencia que parte de Heidegger.

Ambos se dirigen, con toda la fuerza de que son capaces, contra el "mito cartesiano" que escinde el mundo en conciencia y mundo exterior de espacio y tiempo.

No obstante la situación queda confusa; pues no es verdad que la filosofía desde Descartes esté en tal grado bajo la fascinación del dualismo cartesiano en tal grado como podría parecerlo según Ryle y Heidegger. Ya desde Malebranche la filosofía europea se ha ocupado sin cesar en el rechazo del dualismo cartesiano. Por eso, no debemos sobrestimar que Ryle, Wittgenstein, Heidegger se encuentren en esa tendencia anticartesiana. Después de haber visto cómo Wittgenstein ha influido en la filosofía inglesa, podemos repetir lo que dijimos al principio: para nosotros, él entra en escena como rival de Heidegger; lo que queda probado por su éxito en Inglaterra.

"Atender al decir de las palabras es en esencia diferente de lo que parece a primera vista, a saber de la apariencia de un mero ocuparse con palabras. Atender al decir de las palabras es hoy tan difícil para nosotros, porque nos liberamos apenas de aquel 'a primera vista' de lo usual o, si lo logramos, volvemos a caer en ello demasiado fácilmente". Estas palabras podrían ser de Wittgenstein, pero no lo son, son de Heidegger. La "attitude" especial contra lo usual no es propia de Wittgenstein. Su método apunta hacia la destrucción de la ficción gramatical, y hasta los arcaísmos no deben resistirse contra ese ácido. No deberíamos vacilar en exponernos a él. Lo que ganemos no se puede decir de antemano; lo que acaso perdamos nunca habría sido nuestra propiedad.