

valuación epistémica, aprovechando el conjunto de todas las proposiciones "empíricamente aceptables", *e*, sostenidas en los anteriores principios y sirviéndose del concepto "conjunto concurrente de proposiciones" con el cual se designa el conjunto de proposiciones en que cada miembro está confirmado por el sistema de todos los demás miembros del conjunto (p. 53):

- (G) Si *h* está confirmada por el conjunto de todas aquellas proposiciones *e*, tal que *e* sea empíricamente aceptable para *S* en *t*, entonces *h* es *acceptable* para *S* en *t*.
- (H) Si *h* es un miembro de un conjunto de proposiciones concurrentes, cada una de las cuales es aceptable para *S* en *t*, entonces *h* es *razonable* para *S* en *t*.
- (I) Si *S* cree, en *t*, que percibe algo que tiene una cierta propiedad *F*, si *h* es la proposición de que hay algo que tiene la propiedad *F*, y si *h* es un miembro de un conjunto de proposiciones concurrentes cada una de las cuales es aceptable para *S* en *t*, entonces *h* es *evidente* para *S* en *t*.

Los restantes capítulos del libro reiteran los puntos de vista del autor tocados hasta aquí, y por supuesto los mismos problemas. Por ejemplo, el problema que ofrece el último principio, (I), radica en que es perfectamente posible que *S* conozca *h* (que *h* sea evidente para *S* en *t*, según el autor, siendo *h* la proposición de que hay algo que tiene la propiedad *F*) *independientemente* de que *S* crea en el mismo momento *t* que percibe algo que tiene una cierta propiedad *F*. Éste es el mismo problema que ofrece su definición de la verdad: "una creencia o aseveración es verdadera siempre que, en primer lugar, sea una creencia o aseveración, respecto de un cierto estado de cosas, de que ese estado

de cosas existe y que, en segundo lugar, exista ese estado de cosas" (p. 102).

Danto, en el libro que citamos al principio, alude a este caso: "yo oprimo el encendedor de la luz, creyendo que, por este medio, la luz se encenderá; pero el sistema eléctrico ha sido cambiado, el encendedor útil está en otra habitación y el que yo oprimo no sirve: el encendedor útil, por una misteriosa coincidencia, es oprimido en el preciso momento en que yo oprimo el que no sirve, y yo creo haber sido quien encendió la luz oprimiendo el encendedor" (p. 132). También es posible que el conocimiento se produzca en el preciso momento en que yo crea que conozco, sin que mi creencia tenga, en ese momento, relación alguna con el hecho de que conozco.

WONFILIO TREJO

Wittgenstein. Die Negation der Philosophie, por Walter Schulz. Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1967.

Esta obra de Walter Schulz,* profesor en la Universidad de Tubinga, se basa en una idea directriz, formulada con toda claridad desde un comienzo; ella consiste en "un examen crítico de la intención de Wittgenstein de negar la filosofía, pues tal intención determina fundamentalmente el pensamiento de Wittgenstein" (p. 8). Guiado por dicha convicción, Schulz estructura su obra en tres capítulos, que corresponden, respectivamente, al análisis del *Tractatus logico-philosophicus*, al estudio de las *Philosophische Untersuchungen* ("Inves-

* Otros trabajos de W. Schulz que han contribuido a darle renombre entre los estudiosos de la filosofía son, por ejemplo: *Die Vollen- dung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*; *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*; *Das Problem der absoluten Reflexion*; *J. G. Fichte, Vernunft und Freiheit*; *S. Kierkegaard, Existenz und System*; *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*.

tigaciones filosóficas”) y, finalmente, a la determinación del *lugar* histórico-espiritual en que debe ubicarse el análisis del lenguaje de Wittgenstein.

Del primer capítulo interesa particularmente la crítica a la “teoría de la imagen” (*Abbildtheorie*), la cual no debe entenderse en un sentido naturalista —como si las ideas correspondieran “fotográficamente” a la realidad. La teoría de la imagen, opina Schulz, “debe entenderse como isomorfismo. La imagen y el original se corresponden en relación a la estructura” (p. 13). Por ello, Wittgenstein compara la relación mundo-lenguaje con la existente entre la grabación musical en un disco, la escritura musical, la idea musical y las ondas sonoras (4.014). Ahora bien, la relación entre mundo e imagen consta de tres miembros. En efecto, según Wittgenstein, “el mundo es la totalidad de los hechos”; por otra parte, “la imagen es un hecho”; es menester pues un tercer miembro, que relacione imagen y mundo: tal es la “forma lógica”. “Lo que toda imagen, cualquiera que sea su forma, tiene que tener en común con la realidad para poder ser en general una imagen (correcta o falsa) de ella, es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad” (*Tract.* 2.18). El análisis de la “parte objetiva” de esta relación, esto es, del mundo, conduce a la consideración de la lógica y del lenguaje, pues, según Wittgenstein, “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”. La lógica, por lo demás, “llena” el mundo, y “los límites del mundo son también los límites de la lógica” (*Tract.* 5.6 y 5.61). Más allá de tales límites está sólo lo inexpresable, lo inefable, entendido también como lo ilógico e impensable. Esta exclusión de lo inefable no implica, empero, su destrucción; lo inefable pertenece, como la vida, al ámbito que Wittgenstein denomina “lo místico” (p. 26). Por otra parte, la coincidencia del lenguaje con el mundo no puede a su vez expresarse por medio del lenguaje: sólo puede mos-

trarse, señalarse, reflejarse. (“Lo que se refleja en el lenguaje, no puede éste representarlo.”) Si Wittgenstein hubiera tenido un conocimiento más profundo de Husserl, afirma Schulz, podría haber ahondado en esta cuestión ayudándose con el concepto de la *intencionalidad* (p. 27). Lo que impide siempre a Wittgenstein llevar más allá su propio pensar, insiste Schulz, es su ya enunciado propósito de negar la filosofía, que en este caso se expresa en la intención de excluir la *subjetividad*, de “destruir el sujeto que piensa y reflexiona”; o, dicho de otra manera, en el esfuerzo por “purificar al pensar del concepto ‘Yo’” (p. 30). Descartando al sujeto puro como “posible portador” de la lógica, se trata de elevar a ésta a su plena autarquía. El “yo filosófico”, en efecto, no es algo del mundo, según Wittgenstein, sino “límite del mundo”; por ello, también él corresponde a lo místico (p. 37 ss.).

No podemos seguir detenidamente los análisis de Schulz, pues ello excedería los límites de una reseña. Con todo, queremos señalar la parte final de este primer capítulo, ya que aporta una interesante crítica a la separación de la ciencia y la vida, que nuestro autor califica de “extemporánea”. En efecto, según Schulz, tal concepción se basaría en una idea de ciencia que no corresponde a nuestra moderna ciencia, entendida ésta como “investigación” y, por tanto, como un “campo siempre abierto de investigación”. “A Wittgenstein le faltó el sentido para la investigación moderna, esto es, para el movimiento visto por vez primera por Kant, desde un punto de vista filosófico, y llevado a cabo por la moderna física; movimiento que consiste en el preguntar experimental, que siempre se impulsa a sí mismo porque continuamente reflexiona sobre sí mismo” (p. 49). En parte debido a esta extemporaneidad (justificada en cierto modo por los cambios operados en la ciencia durante los últimos 50 años), “el *Tratado* de Wittgenstein no abre auténticas posibilidades al filosofar actual” (p. 50).

La exposición y crítica de las *Philosophische Untersuchungen* se centra especialmente en la discusión de la teoría del lenguaje entendido como *Sprachspiele*, esto es, como “juegos lingüísticos”. Esta concepción, dice Schulz, radicaliza aún más la hipótesis del *Tractatus*, en el sentido de una coincidencia de lógica y lenguaje (p. 58). En el párrafo 66 de las *Investigaciones* se ve qué entiende Wittgenstein por “juego”. “Considera por ejemplo los procesos que denominamos ‘juegos’. Pienso en juego de ajedrez, juego de cartas, juego de pelota, juego de lucha, etc.” Todos ellos no pueden reducirse a una definición; antes bien, vemos ciertas semejanzas en ellos, que deberíamos llamar “semejanza de familia”, como dice Wittgenstein, pues, en suma: “los ‘juegos’ configuran una familia” (§ 66 y § 67). En tal sentido, “la palabra ‘juego del lenguaje’ debe destacar aquí que el hablar el lenguaje es una parte de una actividad o de una forma de vida” (§ 23). Estas “formas de vida”, expresadas en los “juegos lingüísticos”, son nada más que círculos funcionales de reglas y, justamente por ello, no poseen una profundidad o un trasfondo; son “ohne Hintergrund”, dice Schulz. Por ello, “los juegos lingüísticos permanecen en lo exterior. Esto se muestra en el hecho de que no se penetra en ellos por una comprensión íntima, sino por una ejercitación susceptible de aprendizaje” (p. 63). Por medio de tal “aprendizaje” el individuo se encuadra dentro de un comportamiento lingüístico ya existente que, en cuanto tal, se presenta como “una unidad sancionada de corrección y facticidad”; esto es, como la medida indubitable para los modos del habla que ella abarca. Con esta teoría, señala Schulz, “se muestra nuevamente la superfluidad de la filosofía”; con otras palabras: la teoría apunta también a la “negación de la filosofía”, pues “la filosofía vive de problemas, y ‘tener problemas’ significa no saber orientarse, no entender algo (en el sentido de *sich nicht aus-*

kennen). El lenguaje, por el contrario, en cuanto efectivo, está siempre en regla, y por ello no se puede cuestionar su uso, sino que debe dejárselo ‘en paz’” (p. 63). “La filosofía, según Wittgenstein, no debe violar de ninguna manera el uso efectivo del lenguaje; en última instancia sólo puede describirlo. Pues tampoco puede ella fundamentarlo. La filosofía deja todo como es” (§ 123 y § 124). Este planteamiento, opina Schulz, elude el problema del lenguaje en cuanto elemento intersubjetivo de comprensibilidad. De un modo semejante al *Menón* de Platón, la comprensión (*das Verstehen*) en Wittgenstein es interpretada a partir únicamente del individuo, dejando a un lado el problema de la comunicación de dos personas en el diálogo (p. 74 s.). Nuevamente se ve en este punto la intención central de Wittgenstein, pues “también las *Investigaciones filosóficas* tienden a negar la idea de una subjetividad que se comprende a sí misma” (p. 77). Esta crítica se agudiza al considerar el problema de la *expresión del dolor*. El mismo Wittgenstein reconoce la importancia central de este problema al escribir, en el párrafo 257 de las *Investigaciones*: “¿Qué sucedería si los hombres no exteriorizaran su dolor (no se quejaban, no contrajeran su rostro, etc.)? Entonces no se le podría hacer comprender a un niño el uso de la palabra ‘dolor de muelas’”. Empero, tanto ésta como muchas otras argumentaciones expuestas en las *Investigaciones*, aclara Schulz, se basan en la exclusión del Yo y, en gran parte, son meras especulaciones que no contribuyen a solución alguna. Pero precisamente “estos problemas no son planteados para encontrar una solución”. Por el contrario, deben hacer patente una vez más la superfluidad de la filosofía, esto es, deben mostrar que tales problemas, según Wittgenstein, no serían más que “filosóficos”, lo cual equivale a “inauténticos”. Se originan de un modo artificial, debido a que con ellos son transgredidas las reglas de los

“juegos lingüísticos”. La teoría de Wittgenstein conduciría, pues, a un retorno a lo inmediato, dejando a un lado toda intención de explicaciones profundas. Así se comprende su exposición: “Nuestra falta consiste en buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como ‘proto-fenómenos’ (*Urpänomene*)”. Esto significa, allí donde deberíamos decir: *se juega este juego lingüístico*” (§ 654).

En las quince páginas finales concentra Schulz su crítica al análisis del lenguaje de Wittgenstein, tratando de encontrar para él, como se dijo al comienzo, su “lugar histórico-espiritual”. Según la tesis de Schulz, dicho análisis debe considerarse como escalón intermedio en el desarrollo que conduce del positivismo lógico a los modernos planteamientos de la lingüística científica y del estructuralismo (p. 90). Es común al positivismo lógico —especialmente el representado en sus comienzos por Carnap— y al análisis filosófico del lenguaje —tal como éste fue inaugurado por Wittgenstein—, el hecho de que conciben al lenguaje como un orden estructural no fundado a partir de un sujeto que se comprende a sí mismo. Pero, mientras que el primer positivismo lógico considera este orden como pura sintaxis lógica, trata Wittgenstein de describirlo como formas de vida y como realizaciones de la vida cotidiana. La moderna lingüística científica, en cambio, considera que el lenguaje corriente de la vida cotidiana debe subordinarse a una teoría que permita captar el orden de los mundos dados del lenguaje. Un planteamiento semejante se encuentra en la moderna antropología. Schulz trae aquí a colación interesantes ideas pertenecientes a la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss. En el estructuralismo en general se destaca con claridad una idea que determina todas las fases del positivismo y también la concepción de los *Sprachspiele* de Wittgenstein: “Existen ordenaciones que deben ser investiga-

das en cuanto tales con vistas a su funcionalidad, sin que dichas ordenaciones tengan que ser explicadas a partir de un sujeto que se comprende a sí mismo. Antes bien, el caso es a la inversa: el hombre es determinado por tales ordenaciones” (p. 100). Por cierto, la antropología estructural se diferencia en muchos aspectos de los planteamientos positivistas y del análisis del lenguaje de Wittgenstein. En efecto, el fin de la antropología estructural no estriba en la fijación de una sintaxis lógica, ni en la descripción de *Sprachspiele*; “su objeto ya no es el lenguaje como tal, sino estructuras antropológicas generales. Lévi-Strauss realiza una significativa ampliación, basada en un determinado juicio filosófico-psicológico, cuando define a la estructura como ‘infraestructura inconsciente’” (p. 103).

Esta comparación de las teorías de Wittgenstein con el positivismo lógico, la lingüística científica y el estructuralismo, no debe hacernos perder de vista, empero, que Wittgenstein ocupa un lugar muy peculiar en la historia del espíritu. Esta situación peculiar estriba en algo paradójico. Sintetizando quizá excesivamente la idea de Schulz podría decirse que Wittgenstein, por una parte, quiere permanecer conscientemente en la superficie. Esta voluntad de no problematizar lo que excede los “juegos lingüísticos” permite a Wittgenstein describir el lenguaje público de la actualidad, regulado técnicamente, pues, en efecto, este lenguaje es “sin trasfondo” (*“hintergrundlos”*). Pero la posición peculiar de Wittgenstein se basa en otro punto, casi opuesto al primero: “él filosofa con apasionada y a veces exagerada intensidad, en cuanto siempre descubre nuevos problemas” (104/5). Wittgenstein ha ejercido una influencia muy positiva en el campo filosófico, especialmente en las escuelas de Oxford y Cambridge. Pero ello no niega la *intención* latente en el pensar de Wittgenstein, está es, la de negar la filosofía,

destruyendo una idea esencial en que se basa la filosofía occidental, desde Sócrates hasta Sartre: la del sujeto que se comprende al comprender el mundo, la de la subjetividad. "Wittgenstein no logró jamás poner totalmente entre paréntesis a la subjetividad, porque y en tanto él mismo filosofa. A este filosofar, empero, se contraponen el resultado fáctico de su pensar... al que Wittgenstein expresa al afirmar que los juegos lingüísticos son fenómenos sólo verificables —no explicables—, de los que única-

mente puede decirse que son jugados. Mediante tales expresiones —concluye Schulz— Wittgenstein contribuye al establecimiento de un funcionalismo positivista, cuya característica es la falta de reflexión dialéctica en el hombre" (página 106).

Varias páginas de notas, que suministran a su vez una detallada bibliografía, agregan aún más valor a este excelente trabajo de Walter Schulz.

MARIO A. PRESAS