

Causalidad y Libertad

Reflexiones sobre la filosofía práctica de Kant

Kurt Wischin¹

Descartes es considerado generalmente como el “padre de la filosofía moderna”. Sin querer restarle importancia, me parece que al menos tan importante para todo el proyecto moderno de Occidente es la idea que motivó la sustitución de las cuatro causas admitidas por Aristóteles por la única causa eficiente, según se expresa en el *Novum Organum* de Francis Bacon. Se discute, y critica hoy en día frecuentemente, el énfasis que pone en el principio de inducción²; pero que exista un solo mecanismo explicativo de los procesos naturales nos parece hoy tan natural, que apenas notamos que no siempre fue así.

Reducir las cuatro causas a una sola ha resultado en una simplificación enorme del proceso explicativo y contribuido a una transparencia de las teorías científicas, que hubiera sido imposible alcanzar bajo el *Órganon* Aristotélico. Pero tiene un precio: tan pronto incluimos al mismo sujeto cognoscente como objeto en la cadena causal, resulta imposible explicar su acción autodeterminada: El hombre, como sujeto, no se puede explicar a sí mismo de manera científica, sin quedar atrapado en la cadena causal.

Para nosotros hoy no *hay* más que la causa eficiente que rige la naturaleza (a menos que filosofemos) y normalmente son incomprensibles para nosotros las explicaciones que da Aristóteles. A este “hay” Kant le da un tratamiento más diferenciado (no pertenece al mundo “en sí”, sino al mundo “para nosotros”), pero parece creer, igual que Bacon, que es la naturaleza humana la que no nos deja otra alternativa más que explicarnos el mundo fenoménico (y no conocemos otro por la experiencia) mediante la ley de la causa eficiente. Que la explicación mediante la causa eficiente no sea una limitante necesaria del entendimiento humano, lo podemos vislumbrar apenas hoy, al hacernos de la idea también de que la razón humana tiene un elemento de socialización contingente, por lo que es posible partir de la suposición que no haya *una* razón humana universal y sempiterna (que compartiríamos con posibles otros seres racionales). Podemos imaginarnos que la comunicación entre grupos que razonan diferentemente siempre es también cuestión de interpretación, no sólo de traducción semiótica. Es decir, no hay un esquema neutral (la Razón) que podría servir de referencia universal. Trataré de dar un ejemplo de cómo hacer

¹ Agradezco al maestro Gonzalo Guajardo y a mis compañeros Jorge Roaro y Magdalena Arellano la gran cantidad de observaciones críticas, muy detalladas y comprensivas, que sin duda han contribuido enormemente a lo que este texto pueda tener de bueno. Los errores y defectos que sigue teniendo son totalmente responsabilidad mía.

² Los filósofos de la ciencia afirman hoy en día frecuentemente que la inducción no juega en la práctica real de las ciencias empíricas el papel importante para generar hipótesis que Bacon habría supuesto. Véase por ejemplo las obras de Carl Hempel y publicaciones posteriores.

visible la contingencia de la explicación mediante causa eficiente hacia el final del ensayo³.

Kant se da cuenta de que la explicación científica del mundo con la ayuda de leyes mecánicas, muy notablemente las leyes establecidas por Newton, apunta hacia una contradicción que la filosofía debe resolver: el hombre es un ser moral, y la moralidad no tiene sentido si el hombre es determinado por leyes mecánicas. Lo que Kant concluirá, para resolver este conflicto, es que el hombre no es identificable sólo en el ámbito en el cual reinan las leyes de la causa eficiente, sino su ser da más allá de lo aparente: este es el sentido de la libertad kantiana. El hombre *debe*, pero la causa eficiente no puede explicar el deber. Entonces, el hombre es *libre*, porque para deber, debe *poder* cumplir la ley moral dictada por la razón pura. El principio rector es la voluntad racional.

Kant resuelve el conflicto diciendo que, a fin de cuentas, toda explicación es explicación *nuestra* de un mundo que *es aparente para nosotros*. Por eso, el modo de explicación pertenece al sujeto, y éste, por lo tanto es anterior al modo de explicación. No es, desde luego, como si pudiéramos cambiar el modo de explicación a voluntad, sino la división kantiana del mundo en *fenoménico* y *nouménico*, es expresión sólo del hecho que el hombre, en cuanto noumenon no es sujeto a las leyes con que aparece ordenado el mundo fenoménico.

Para Kant, es una y la misma razón la que engloba tanto el mundo fenoménico (que es el reino de la causa eficiente, junto con espacio, tiempo, cantidad, cualidad, relación y las otras modalidades) como el reino de la causa por libertad. Para ello él supone la razón, en su aspecto de razón pura, como facultad del sujeto que opera a partir de principios *a priori*, es decir, como determinación que opera el sujeto. Esto *tiene que ser* así, es decir, la razón pura no *puede* depender de la experiencia en ningún aspecto en absoluto; de lo contrario el sujeto no sería anterior, sobre todo, a las leyes de la causalidad eficiente.⁴

Pienso que nosotros tenemos hoy más motivo que ninguna generación anterior por preocuparnos por los efectos de la aparente antinomia entre la validez ineludible de la causa eficiente y la igualmente inevitable necesidad de comprendernos como agentes libres. Por los motivos que ya he mencionado y muchos otros, sin embargo, el diálogo filosófico contemporáneo considera el sistema kantiano y los conceptos que de él emanan como problemáticos. El propósito del presente ensayo es señalar que, a diferencia de muchas otras propuestas filosóficas posteriores a Kant, la filosofía de Wittgenstein permite identificar en ella un motivo central relacionado con la preocupación de Kant que dio

³ Esto tomará la forma de describir la ley de la causa eficiente como regla gramatical que no coincide del todo con nuestra práctica explicativa; autonomía de la gramática será, por lo tanto, una manera para preservar la autonomía del hombre frente al discurso científico (centrado en la causa eficiente).

⁴ Mi amigo Jorge Roaro señala que estoy pasando por alto la noción de que la razón práctica también da lugar al aprendizaje a partir de la experiencia; aclaro que los principios *a priori* que dirigen la voluntad provienen de la razón pura práctica, que es la parte que aquí me interesa. Pero, desde luego, la voluntad no se dirige *únicamente* por principios *a priori*; de lo contrario, el imperativo categórico sería lo que invariablemente orienta la acción.

origen al concepto de la libertad de éste, y hace posible dar salida a ella sin por ello caer en explicaciones extrahumanas como lo harían por ejemplo, el tomismo o el vitalismo, ni tampoco en un discurso de ontología declaradamente metafísica como el de Heidegger⁵. Sugiero que la manera en que una filosofía aborda la antinomia entre causa eficiente y sentido humano del discurso, sin hacer a un lado uno u otro aspecto de este conflicto, ni recurrir a un *Deus ex machina* que nada explica, puede servir de prueba de ácido para dicha filosofía.

Tendré que prescindir para ello, como ya insinué, prácticamente de todos los elementos que Kant usó para construir sus sistema; Wittgenstein no cree en la racionalidad como facultad que opera a partir de principios *a priori* inmutables. Wittgenstein no cree en que haga sentido separar el mundo en nouménico y su aspecto fenoménico. Wittgenstein combate la noción, que se origina en Descartes, de la certeza interna inmediata en que se mueve la *res cogitans* y un mundo externo esencialmente desconocido. Y Wittgenstein no tiene uso para el concepto de la libertad⁶, que para Kant es la piedra angular de su sistema:

El concepto de la libertad, en la medida en que la realidad de éste queda comprobada por una ley apodíctica de la razón práctica, forma la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, inclusive especulativa... ...porque la libertad es real; porque esta idea se manifiesta por la ley moral.⁷

La preocupación de Kant es, pues, la que él expresó y no hay manera de compararla directamente, concepto por concepto, con la filosofía de Wittgenstein. No hay un fondo neutral al cuál referir los conceptos de Kant, pero éstos son problemáticos para nosotros, según ya he señalado, y en particular incompatibles con el tratamiento filosófico que Wittgenstein da a los problemas que él encuentra. Es necesario construir la similitud que afirmo poder encontrar a partir de una lectura compatible con la discusión filosófica contemporánea; pero desde mi punto de vista, esto es lo único que hace sentido filosóficamente. Lo que pretendo es llegar a un punto donde me puedo convencer (tanto a mí como a uno que otro lector) de que Kant, en conocimiento de toda la discusión filosófica posterior, hubiera reconocido la reflexión que hace Wittgenstein como contigua, coherente

⁵ Pero también es cierto, desde luego, que hay un campo amplio donde las filosofías de Wittgenstein y Heidegger tienen enfoques muy similares. Para una discusión detallada, véase, por ejemplo, Apel, Karl-Otto, "Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik" ["Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de sinsentido contra toda la metafísica"; no sé si existe una versión en Castellano ni cuál sería su título] en *Transformation der Philosophie, Band I, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*; Suhrkamp, Frankfurt, 1976.

⁶ No tiene uso para ello, por su manera de filosofar; porque si se le confrontaría directamente con la pregunta, diría quizás que tratar la palabra así sería un "error de esencia", como lo llama Garth Hallett en su Companion, pero podemos observar también, que tampoco tiene sentido para Wittgenstein porque tampoco ya existe para él (y en esto coincide con Heidegger) el concepto del sujeto atómico; el hombre y su razón son inseparablemente socializados y no hay principios *a priori* anteriores a su socialización.

⁷ Kant, I.; *Kritik der praktischen Vernunft* A5 (traducción de Kurt Wischin, principalmente por no tener a la mano una versión en castellano).

y, en algún sentido, una mejor versión de su propio filosofar⁸. Usaré, pues, a Wittgenstein para dar un sentido actualizado a los conceptos en que Kant moldeó su preocupación filosófica; pero también usaré a Kant para aclarar algunos aspectos de la filosofía de Wittgenstein, que según creo en buena medida ha quedado al menos tan maltratado por los filósofos posteriores como el propio Kant por los que le siguieron a él.

Antes de intentar trazar un cuadro de las similitudes que encuentro entre las preocupaciones filosóficas de Kant y Wittgenstein, será conveniente llenar algunos huecos en la imagen que he dibujado hasta aquí del sistema de Kant, y que ya es, desde el principio, una representación que hago desde un punto de vista contemporáneo para los fines de este trabajo.

Una vez que Kant ha establecido el ámbito de nuestro conocimiento, que trata sólo de fenómenos, y el ámbito más allá del conocimiento fenoménico, de las cosas en sí, parece plausible que nosotros mismos no sólo nos conozcamos como fenómenos, sino también, y antes de esto, seamos un ser nouménico, qué, por serlo, no se rige necesariamente por las mismas leyes que parecen regir los objetos fenoménicos. ¿Cómo debemos entender estos ámbitos separados?

La primera parte, desde luego, Kant la establece en la *Crítica de la razón pura*, donde quedan asentadas todas las leyes bajo las cuales asumimos, para conocer, el mundo fenoménico. Estas leyes rigen no sólo los objetos, ajenos a mí, que trato de conocer, sino también mis propios actos⁹. Yo actúo en un mundo fenoménico y mis actos se explican con las mismas leyes que rigen el resto del mundo fenoménico. La existencia de un mundo metafenoménico, Kant la establece en la *Crítica de la razón pura*, según me parece, sólo tímidamente a partir de la sugerencia de que no podemos hacer mucho sentido de un fenómeno sin una cosa de la que sea fenómeno.¹⁰

El motivo de fondo para postular el ámbito nouménico es desarrollado en la *Crítica de la razón práctica*. La razón es una facultad, piensa Kant, que procede también por principios *a priori*, por lo tanto independiente de toda experiencia sensible, y que tiene un uso teórico y un uso práctico. El uso teórico tiene por objeto el conocimiento. El uso práctico se refiere a la determinación de la voluntad. La razón puede determinar según los juicios prácticos de la voluntad (de manera similar como en la *Crítica de la razón pura* la razón determinó según el

⁸ Estoy endeudado para esta manera de poner las cosas con Richard Rorty. Cf., por ejemplo, su disputa con Putnam en *Rorty and his Critics*; Robert B. Brandom ed., Blackwell Publishing, Malden, Oxford & Carlton, 2000, en particular p. 85

⁹ Cf. KpV, A181: “Si las acciones del hombre como pertenecientes a su determinación en el tiempo no fueran determinaciones de él mismo como fenómenos, sino como cosa en sí misma, no podría salvarse la libertad. El hombre sería una marioneta o un autómatas de Vaucanson, construido y puesto en marcha por el supremo maestro de todas las obras de arte, y la autoconciencia haría sólo de él un autómatas pensante, sin que la conciencia de su espontaneidad pudiera considerarse como libertad, sino como mero engaño.” (traducción de García Morente, tomada de Colomer, op.cit., p. 226.

¹⁰ Cf., KrV, Vorrede zur zweiten Auflage, BXXVI.

conocimiento). Los "principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a la que se subordinan diversas reglas prácticas"¹¹. Si estos principios tienen validez para la voluntad de cualquier ser racional y material, entonces son una ley y objetivos¹² (de lo contrario son máximas y subjetivos). Si fuera únicamente la razón pura la que determinase la voluntad, entonces la acción demandada por la ley se daría invariablemente. (Propiamente, ley hay sólo, porque somos *también* materiales; ley hay sólo, donde hay que legislar.) Esta ley, que la razón da como necesaria, es un imperativo; si esta ley impone una acción a la voluntad como objetivamente necesaria, no condicionada por alguna circunstancia, entonces estamos ante un imperativo categórico (de lo contrario se llama hipotético). Dice Kant:

...si [la razón], como razón práctica, realmente es práctica, entonces prueba su realidad y la de sus conceptos por el acto, y todo racionalizar contra la posibilidad de serlo es inútil.

Con esta facultad [de la razón práctica] queda establecida ahora también la *libertad* trascendental, y a saber, tomada en este sentido absoluto en que la razón especulativa requería de ella en el uso del concepto de la causalidad, para salvarse de la antinomia en que se mete irremediamente cuando quiere pensar, en la serie de las conexiones causales, lo *incondicionado*, concepto que sólo pudo postular de manera problemática, como no imposible de pensar, sin asegurarle su realidad objetiva, sino sólo para no verse impugnada en su esencia y arrojada a un abismo de escepticismo por la pretendida imposibilidad de aquello que debe conceder al menos como pensable.¹³

No podemos encontrar en la experiencia dato alguno que nos permita establecer el mundo metafenoménico, sino que éste se basa en el hecho de que el hombre es un ser moral con un deber: "La libertad, en efecto, es una pura idea, cuya realidad objetiva no puede nunca probarse por las leyes de la naturaleza, ni dárse nos en experiencia posible alguna, (...) Sólo tiene el valor de una suposición necesaria de la razón."¹⁴ La relación mutua entre libertad y obligación, a la que aludí en mis observaciones iniciales, Kant la establece así: "La libertad es la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Si la ley moral no estuviese en nuestra razón, pensada anteriormente con claridad, nunca podríamos considerarnos autorizados para admitir algo así como la libertad.... Pero si no hubiera libertad no podría de ningún modo encontrarse la ley moral en nosotros. [...] Así, pues, libertad y ley práctica incondicionada se implican mutuamente una a otra."¹⁵

Así, efectivamente, en el sistema de Kant, según lo hemos descrito hasta aquí, parece

¹¹ KpV, citado según Colomer p. 211.

¹² Es necesario recordar, sin embargo, que no por ello deja de ser subjetivo, por necesidad; aclaración sugerida por el maestro Guajardo, entre casi incontables otras observaciones que me hizo para hacer este texto más legible y más claro; he acatado sus sugerencias casi siempre sin mencionarlo.

¹³ KpV, A5 traducción de Kurt Wischin, el pasaje es inmediatamente anterior al que cito según la nota 2 anterior; el inicio de la cita, en traducción de García Morente, lo desprendo de Eusebi Colomer así: "Pues si, como razón pura, es ella realmente práctica, demuestra su propia realidad y la de sus conceptos por este mismo hecho y es en vano toda disputa sobre la posibilidad de serlo."; Colomer, op. cit..)

¹⁴ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA114, traducción de García Morente, tomada de Colomer, op. cit.; p. 225

¹⁵ KpV, Prólogo, nota p. A5, y A52, traducción de García Morente, tomada de Colomer, op. cit.

abrirse una grieta como entre dos mundos que separa a éstos por completo: ahora, desde el mundo nouménico de la razón práctica, “una acción fenoménica o relativa carece de sentido. La acción no puede ser sino absoluta. La praxis es siempre real y sólo se ejercita sobre realidades.”¹⁶ Cito este pasaje para contrastarlo con aquel citado en la nota de pie 9, que nos exige comprender la acción humana como perteneciente a lo fenoménico.

Es la facultad del juicio la que debe encargarse de establecer la unidad y coherencia de la razón. Si la razón pura dirigida a los objetos sensibles trata del conocimiento y del reino de la causalidad eficiente, y la razón práctica dirigida a los objetos de la voluntad trata de la ley moral y del reino de la libertad y la causalidad final, la facultad del juicio es el enlace que no tiene campo propio, sino sirve de enlace a los otros dos:

La crítica de las facultades del conocimiento, en consideración de lo que pueden éstas realizar *a priori*, no tiene propiamente esfera alguna en lo que toca a los objetos, porque ella no es una doctrina, sino que se propone investigar tan sólo, según el estado de nuestras facultades, si una doctrina es posible por medio de ellas y cómo lo sea. [...] Los conceptos de la naturaleza, que contienen la base de todo conocimiento teórico *a priori*, descansaron sobre la legislación del entendimiento. El concepto de la libertad, que contiene la base de todos los preceptos prácticos sensibles incondicionados, descansó sobre la legislación de la razón. Ambas facultades... tienen cada una... su propia legislación, por encima de la cual no hay ninguna otra (*a priori*), y que justifica, por lo tanto, la división de la filosofía en teórica y práctica.

Pero en la familia de las facultades de conocer superiores hay, sin embargo, un término medio entre el entendimiento y la razón. Este es el *Juicio*...¹⁷

Para este trabajo es innecesario referirse a dicha mediación en todos sus detalles. Por ahora sólo será menester tomar unos u otros ocasionalmente.

En la *Crítica de la razón pura* Kant construye una teoría de conocimiento: ¿qué y cómo (podemos) conocer? El principio explicativo que rige en este ámbito es la ley de la causa eficiente.

En la *Crítica de la razón práctica* Kant construye una teoría de valores: ¿cómo es posible la autodeterminación del hombre? El principio explicativo que rige en este ámbito es la libertad.

En la *Crítica de (la facultad) del juicio* Kant une las dos teorías anteriores para explicitar el conflicto aparente en el seno de los principios *a priori* que constituyen la razón pura y resuelve el conflicto a favor de la libertad: la causa eficiente como principio explicativo pertenece al ámbito del entendimiento humano que caracteriza a nuestra especie. Tal

¹⁶ Colomer, op.cit.; p. 208; Cf. también KrV, A73: “Si comparamos ahora la parte analítica de la crítica de la razón pura, entonces se muestra un contraste notable entre ambas. No principios, sino pura intuición sensible (espacio y tiempo) era allí el primer dato...” (mi traducción)

¹⁷ *Kritik der Urteilskraft*, AXX,XXI, BXX,XXI; Ed. Porrúa, 2003, p. 232

restricción no aplica a la razón práctica: lo que rige al hombre son los *principios a priori*, válidos para cualquier Ser racional y mediante los cuales se autodetermina; por lo tanto, la condición racional, que se expresa plenamente en el ámbito nouménico, tiene prioridad sobre lo fenoménico.

La explicación científica basada en un monismo de causa eficiente en el mundo material se tropieza con el sentido de la autodeterminación del hombre y Kant resuelve este conflicto a favor de la autodeterminación; sin ella el discurso científico carece de sentido. Es este aspecto de la filosofía de Kant, pienso, el que convirtió a tantos científicos notables del siglo XIX y de nuestra era, como por ejemplo a Albert Einstein, en antikantianos más o menos furiosos.

También para Wittgenstein éste es un conflicto de importancia profunda, que debe preocupar al hombre, e –igual que Kant- lo resuelve restringiendo el dominio del discurso científico. En lo que resta del escrito haré un intento de señalar a muy grandes rasgos algunas de las maneras en que Wittgenstein ha hecho filosofía alrededor de esta preocupación.

La relación entre las filosofías de Kant y Wittgenstein ha recibido su debida atención hasta ahora. La literatura que discute la filosofía de Wittgenstein está llena de referencias al gran alemán de Königsberg. Sólo a guisa de ejemplo, K. Westphal¹⁸, se queja: “muchas –frecuentemente demasiada- importancia se ha atribuido a comparaciones entre las filosofías tardías de Kant y Wittgenstein”, para luego proponer una más que atiende un aspecto que, el así lo percibe, habría quedado desatendido. El excelente comentario de Garth Hallett¹⁹ sobre *Investigaciones Filosóficas*, que tiene una lista de referencias muy detallada, se refiere a Kant simplemente mediante “*passim*”; las obras de Hans-Johann Glock, Peter Hacker, y muchos otros, mencionan en lugar importante la influencia de Kant en el pensamiento de Wittgenstein, sin olvidar que el propio Wittgenstein hace una de las escasas referencias en sus obras justamente a él en el *Tractatus Logico-Philosophicus*²⁰. Habría que referirse también a la influencia indirecta a través de este otro kantiano, Schopenhauer, quien había tenido un impacto profundo sobre el pensar de Wittgenstein en la juventud de éste.

No se trata aquí, en todo caso, de trazar las huellas que la filosofía kantiana haya dejado directa o indirectamente en el pensamiento de Wittgenstein, sino de dar cuenta del problema filosófico que –según nosotros podamos comprender- ha dado origen al concepto

¹⁸ Westphal, K.; “Kant, Wittgenstein, and Transcendental Chaos” en *Philosophical Investigations* H. O. Mounce, ed.; Wiley-Blackwell, Swansea, 28:4, October 2005, p. 303-323; Westphal interpreta a Wittgenstein como favoreciendo un tipo de realismo que no nos interesa aquí.

¹⁹ Hallett, G.; *A Companion to Wittgenstein's “Philosophical Investigations”*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1977

²⁰ Quizás debo aclarar lo siguiente: no construyo la continuidad del pensamiento entre ellos a partir de la referencia que Wittgenstein hace a Kant; ésta constituye más bien una discusión crítica de un punto muy particular acerca de la espacialidad que no puedo discutir aquí y que es, además, de valor incierto.

de la libertad en Kant, en una visión wittgensteiniana de filosofía.

Me inclino a creer que el conflicto entre el discurso científico bajo el dominio total de la causa eficiente y la autodeterminación humana, que es tan importante para la filosofía de Kant, es un tema que hace de la obra filosófica de Wittgenstein una unidad: caracteriza tanto al Wittgenstein que elaboró el *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP) como al Wittgenstein posterior, quien dio origen a la obra póstuma *Investigaciones Filosóficas* (IF) y otras publicaciones posteriores a partir de su legado intelectual, y que toma su fuerza en gran parte de la destrucción del edificio filosófico que él mismo había erigido anteriormente.

Que una preocupación tan kantiana, si tengo razón en esto, haya sido una fuente fundamental para las ideas que cristalizaron en el TLP no es sin ironía: este aspecto de la obra se les escapó a los filósofos del Círculo de Viena, encabezado por Moritz Schlick, quien ciertamente obtuvo su nombramiento a la cátedra de filosofía en la Universidad de Viena justamente con la ayuda de Einstein, quien se preocupó por romper el dominio del neo-kantianismo en las universidades de habla alemana. Para cuando Schlick, Neurath, Carnap y compañía se dieron cuenta, sintieron necesario distanciarse de ello de manera tajante: “...si se desea realmente evitar por completo la actitud metafísica, entonces uno se «mantendrá en silencio», pero no «acerca de algo.» *Nosotros no tenemos necesidad de escalera metafísica de elucidación alguna.* Nosotros no podemos seguir a Wittgenstein en esta cuestión...”²¹

La parte que sí les gustó a los positivistas lógicos de la doctrina del *Tractatus* era su fundamento lógico del conocimiento a partir de un desarrollo de las obras de Gottlob Frege y Bertrand Russell; en particular aseveraciones como ésta:

- 6.5 Respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta. El *enigma* no existe.
Si una pregunta puede siquiera formularse, también *puede* responderse.
- 6.53 El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía-, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio –no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía-, pero sería el único estrictamente correcto.²²

La parte que primeramente pasaron por alto era una diferenciación, sumamente importante para Wittgenstein, entre el contenido fáctico de las proposiciones, lo que dicen, y lo que *muestran* a través de su forma lógica. Lo que las proposiciones *dicen*, lo dicen a través de su capacidad de reflejar la estructura lógica del mundo, estructura que comparten con él.

²¹ Otto Neurath, “Sociology and Physicalism” en *Logical Positivism*; A. J. Ayer, ed., The Free Press, New York, 1959; p. 284; énfasis original. Mi traducción del inglés. La alusión es a las §7 y §6.54 del TLP.

²² TLP; traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza, Madrid, 1973

Pero lo que *muestran* es lo inexpresable por el lenguaje, los hechos que ya no son *en* el mundo, sino algo acerca del mundo:²³

- 6.423 De la voluntad como fenómeno soporte de lo ético no cabe hablar.
Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.
[...]
- 6.432 *Cómo* sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta *en* el mundo.
- 6.4321 Los hechos pertenecen todos sólo a la tarea, no a la solución.
- 6.44 No *cómo* sea el mundo es lo místico, sino *que* sea.
- 6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico.²⁴

Particularmente la primera parte me parece un eco no excesivamente lejano de la diferencia que Kant traza en el entendimiento del mundo en cuanto fenómeno, sujeto a la causa eficiente, y el mundo nouménico de la libertad, que para el hombre es accesible sólo a través del principio regulador de la razón pura y el juicio reflexionante, pero que no produce explicaciones que le sirven al entendimiento.

De lo que los positivistas lógicos nunca se percataron, según parece, es que los pensamientos expresados en las citas anteriores no eran un añadido o externos al sistema del *Tractatus*, sino formaban una parte esencial de él:

- 4.0312 La posibilidad de la proposición descansa sobre el principio de la representación de objetos por medio de signos.
Mi idea fundamental es que las «constantes lógicas» no representan nada. Que la *lógica* de los hechos no puede representarse.²⁵

Esta “idea fundamental” significaba un rompimiento importante con el pensamiento lógico de sus maestros Frege y Russell. De manera similar a Kant (y antes que éste, Hume), Wittgenstein se da cuenta de que en el mundo de los hechos (el ámbito fenoménico, para Kant) no hay cabida para los valores (la libertad):

- 6.4 Todas las proposiciones valen lo mismo.
- 6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.
Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.
Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez.
Ha de residir fuera del mundo.
- 6.42 Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar

²³ La visión muy parcial del lenguaje que sale de estas líneas será uno de los puntos principales de la crítica posterior del propio Wittgenstein para con su obra de juventud.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

nada más alto.

6.421 Está claro que la ética no resulta expresable.

La ética es trascendental.²⁶

“...justo como Kant había trazado los límites del conocimiento para hacer espacio para la fe, así también Wittgenstein había trazado los límites del lenguaje para crear un espacio para la metafísica inefable, que es mostrada por las formas del lenguaje, pero no pueden ser expresadas.”²⁷ Wittgenstein compartía con Kant no sólo la idea de que los valores morales no forman parte del mundo susceptible de ser explicado mediante el discurso de las ciencias naturales, sino también la fe en los principios *a priori* de la razón pura, que para él hallan su expresión en las leyes de la lógica, aunque los detalles de ésta poco tengan que ver con la estética y la lógica trascendentales de Kant.

Esta fe en lo que él llamará la *sublimación de la lógica* la abandona Wittgenstein en su filosofía posterior, al notar que es nuestra praxis lingüística la que determina la lógica (y la razón), y no a la inversa. Pero la praxis humana no es algo que de manera uniforme comparten todos los humanos de todos los lugares y todos los tiempos. Consecuentemente, tenemos que aceptar que también la razón humana no puede ser comprendida a partir de principios *a priori* que trascienden espacio y tiempo²⁸.

No me ocuparé aquí de seguir las pistas del ataque que el Wittgenstein maduro monta contra su propia filosofía anterior y, a fin de cuenta, todo el concepto de filosofía de la modernidad (que incluye, desde luego, también algunos aspectos importantes de la filosofía kantiana), sino más bien trataré de señalar la continuidad que existe en la filosofía posterior de Wittgenstein en cuanto a esta preocupación que nos parece fundamental y que se conecta, en mi opinión, con la de Kant, pero que no ha sido explorado lo suficiente, en parte, pienso, porque –similar como le sucedía a Kant con su *Crítica de la razón pura*– la crítica destructiva de la epistemología y de las teorías de lenguaje en *Investigaciones Filosóficas* (IF) se percibió como la parte principal de su mensaje filosófico, pasando por alto, durante mucho tiempo, las demás partes de su reflexión, que –según yo lo veo– constituyen el mensaje filosófico positivo que realmente le importaba a Wittgenstein.

Wittgenstein parte con la idea de que el lenguaje, como *lógos*, debe tratarse como facultad

²⁶ *Ibid.*; hay que recordar que para el *Tractatus*, una proposición es la representación pictórica (gracias a la identidad de sus respectivas estructuras lógicas) de un hecho posible, que *debe* ser verdadera, si el hecho efectivamente existe, o falsa, si el hecho no existe. Todas las demás expresiones carecen de sentido, aunque no todas ellas son simples tonterías. Pueden *mostrar* algo sobre la estructura lógica del mundo, como sucede, v. g., con las tautologías o las contradicciones.

²⁷ Hacker, P. M. S.; *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*; Blackwell, Oxford, 1996, p. 118, mi traducción. El sentido preciso de la analogía que Hacker observa es complejo y su dilucidación rebasa el propósito del presente trabajo.

²⁸ Esto, ciertamente, es una manera condensada y distorsionada de expresar el punto; Wittgenstein nunca dice esto en la forma de hipótesis positiva, en la que yo lo pongo aquí. No hay que tomar este párrafo como un resumen de una teoría wittgensteiniana acerca de la razón, sino como intento de expresión positiva de algo que Wittgenstein sólo expone de manera negativa a través de numerosas observaciones ejemplares.

sobrenatural, extra-espacial y atemporal del humano; más bien, lo toma como parte de su desarrollo natural y de su historia concreta²⁹; él piensa que la creencia de que el lenguaje sea *una* cosa que comparten todos los humanos, y sólo los humanos, no debe aceptarse así sin más. Tan pronto como abandonamos el prejuicio de que así sea, vemos que hay muchas diferentes acciones humanas que caen bajo la designación de lenguaje, y sólo mediante la observación detallada podemos darnos cuenta de los muy diversos papeles que estas muy diversas actividades juegan en la vida de los humanos. Así, mediante la observación paciente de los “juegos de lenguaje” (reales e inventados) podemos tener la esperanza de romper con “el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje.”³⁰

Al dejar de considerar el lenguaje como expresión perceptible de un cálculo lógico que le da el sople vital de significado –que es la forma que para él adopta, al menos en parte, lo que traté de decir en el párrafo anterior-, Wittgenstein abandona también la noción de la diferencia entre lo que *dice* el lenguaje y lo que *muestra* a través de su forma lógica. Pero al abandonar la *teoría pictórica* del lenguaje que es una de las partes centrales de la doctrina del TLP, Wittgenstein no la sustituye con ninguna otra teoría de significado. Según su punto de vista nuevo, la idea misma de significado es equivocada. Ella es sólo un intento de explicar un enigma postulando una entidad todavía más enigmática; actitud que en general sería uno de los errores típicos de la filosofía hasta ahora. La noción de que el lenguaje sea un instrumento para comunicar ideas (antecedentes) entre individuos inconexas en lo demás es un prejuicio injustificado. A veces lo que hace el lenguaje podría describirse así, pero tal descripción no capta la esencia del lenguaje. No hay tal esencia.

He prometido que existe una continuidad en la preocupación filosófica que inspira todo el filosofar de Wittgenstein; parece que he eliminado cualquier base para tal continuidad, y ésta, efectivamente, es frecuentemente la impresión que se tiene al comparar sus dos obras principales. Pero esta impresión sería una verdad incompleta.³¹ A través de las observaciones de Wittgenstein surge un cuadro que nos permitirá retrazar una misma actitud de fondo.

Aunque la teoría de significado haya quedado abandonada, el papel de la forma lógica *a priori* como principio regulador del lenguaje no puede simplemente desaparecer. El hecho es que nos hablamos y nos entendemos. Pues, al no tener ya en el *lógos* una fuente sobrenatural que regula el lenguaje, queda entonces como fuente el uso concreto del

²⁹ Esto tampoco debe entenderse como observación antropológica o biológica; debido a la manera resumida de poner estos puntos, estoy en constante peligro de sugerir algo que realmente sería extraño al pensamiento de Wittgenstein.

³⁰ Wittgenstein, Ludwig; *Investigaciones filosóficas* (Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, trad.). UNAM, México, 2003; § 109; “Embrujo” se entiende aquí quizás inmediatamente mejor como la imposición de ciertas imágenes a partir, frecuentemente, de analogías gramaticales que nos ciegan ante otras posibilidades; Cf. también § 115: “Una *figura* nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírmola inexorablemente.”

³¹ Para una discusión más detallada del aspecto de la continuidad entre TLP e IF véase la introducción de Garth Hallett, op. cit., p. 24-35

lenguaje en sus numerosas maneras. Nos entendemos, porque hablamos de la misma manera: según reglas que todos los participantes en una comunidad lingüística obedecemos de hecho.

Estos conjuntos de reglas de los diversos juegos de lenguaje de las diversas comunidades que lo usan, Wittgenstein los denomina su gramática (término que, desde luego, nada tiene que ver con la gramática que aprendemos en la primaria, ni con la estructura formal que, v.g., habla de una proposición básica como compuesta de sujeto y predicado, de objeto directo e indirecto, formas verbales regulares e irregulares, etc.).

La gramática, en el sentido que él le confiere, dice Wittgenstein, es *autónoma*. Es decir, ningún dato epistemológico puede obligarnos a adoptar una forma gramatical más bien que otra. La gramática es, en este sentido, independiente de cualquier dato sensible. Dicho de otro modo: no existe una armonía preestablecida entre las regularidades empíricas estudiadas por las ciencias naturales, y los patrones conceptuales de nuestro lenguaje.

La parte activa del sujeto en el acto epistemológico que Kant analiza en la *Crítica de la razón pura*, para Wittgenstein reside, así, en la autonomía de la gramática. No somos receptores pasivos de hechos que existen antecedentemente; de cuáles hechos puede consistir el mundo, nosotros lo determinamos de común acuerdo a través de la gramática de nuestros lenguajes: “Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática. (La teología como gramática.)”³². Las cosas son lo que nosotros las llamamos.

Lo que queda de la antigua distinción entre proposición con contenido fáctico y proposiciones lógicas (sin sentido), respectivamente, entre lo que la proposición dice, y lo que muestra mediante su forma, puede describirse ahora como diferencia entre lenguaje descriptivo, por ejemplo, y proposiciones gramaticales; aquellas que sólo “juegan” con las reglas del lenguaje, frecuentemente en forma de hipótesis filosóficas, como *cogito ergo sum*.

Es perfectamente posible leer la obra madura, preparada por el propio Wittgenstein para su publicación (aunque de manera póstuma) meramente como destrucción de la epistemología, como de hecho se ha leído y sigue siendo leída por muchos filósofos y eruditos posteriores. Pero la autonomía de la gramática que observamos a consecuencia del análisis detallado de nuestros usos de lenguaje, junto con la otra observación, de que nuestro lenguaje no es un espejo de un mundo existente previa e independientemente de lo que predicamos acerca de él (la esencia es establecida por la gramática; el significado de un sustantivo, v.g., no es el objeto a que se refiere) también delimita el significado de los descubrimientos de las ciencias naturales y sociales: sigue siendo cierto, en parte, para el Wittgenstein posterior, lo que el *Tractatus* dice sobre las proposiciones de las ciencias:

³² IF, § 373

- 6.52 Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta.

Igual que antes en el *Tractatus*, Wittgenstein, entonces, guarda silencio en su obra posterior acerca de lo que mejor se muestra. “Quizás la congruencia más importante de todas entre el *Tractatus* y las *Investigaciones* que, sin embargo, se pasa fácilmente por alto, es el área amplia de su silencio común.”³³ Este silencio, si algo, es más amplio en IF. Nada se dice acerca de la ciencia, la política, la ética, la estética; casi nada de la religión (tampoco toca cuestiones de matemática, pero esto es circunstancial: parte de lo que hoy conocemos como *Comentarios sobre los fundamentos de la matemática*, Wittgenstein la había concebido como la segunda parte de IF, pero los ejecutores de su legado intelectual decidieron no incluir esta parte).

Debido a la forma particular de la filosofía de Wittgenstein, que –a diferencia de la de Kant– no sólo no es sistemática, sino no es sistemática porque niega la posibilidad de un sistema, es imposible mostrar un determinado pasaje en la obra de aquel que pudiera corresponder a la posición que el concepto de la libertad ocupa en éste.

El concepto de la libertad es importante para Kant, porque garantiza la auto-responsabilidad del sujeto frente al discurso epistemológico, sin el cual quedaríamos limitados a unos autómatas conscientes³⁴. Si algo, la amenaza de que el hombre quede subsumido bajo este discurso, que lo reduce a un elemento en la cadena de causa y efecto, se ha vuelto mucho

³³ Hallett, op. cit., p. 24

³⁴ Desde el punto de vista de Kant, el papel de la libertad tiene un papel más amplio del que aquí señalo. El ser racional del hombre, vía ser moral, y su libertad se implican mutuamente, como hemos encontrado un poco más arriba (Cf. p. 5 y 6). Al no tener nosotros hoy en día, muchas veces, un concepto de razón tan fuerte, entiendo su papel en un sentido más restringido. Por otro lado, si he insistido en el aspecto “técnico” de la autonomía de la gramática frente a la experiencia en el sentido de Wittgenstein, es porque es realmente lo que permite a Wittgenstein preservar, frente al discurso epistemológico, el “área de silencio”: lo que mejor se muestra. Una de las reflexiones en que esta preocupación más claramente se expresa directamente son sus comentarios sobre la *Rama dorada* de Frazer (“Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*”, publicado, por ejemplo, en Ludwig Wittgenstein; *Philosophical Occasions 1912-1951*; James Klagge, Alfred Nordmann ed.; Hackett Publishing; Indianapolis & Cambridge, 1993; existe una versión bilingüe alemán/español publicada por la UNAM; no tengo los datos bibliográficos a la mano. El texto alemán de esta versión, ciertamente, está plagado de errores); sin embargo, es más en sus conversaciones con amigos y alumnos, de donde se desprende más claramente su compromiso con el valor que está impreso en el lenguaje, pero que no puede expresar fácilmente. Es característico, al respecto, también lo que pensó acerca de la obra de León Tolstoi: es genial como novelista, pero mucho menos aceptable cuando trata de hablar expresamente de los valores que lo inspiran.

No puedo más que insinuar este punto aquí con el riesgo de provocar malentendidos adicionales: la civilización occidental del siglo XX para Wittgenstein era decadente y carente de valores; él detestaba lo que podríamos circunscribir como “fe ciega en el progreso técnico” que se traduce en la ideología del liberalismo, carente de compromiso y sentido del deber. Frente a ello le parecía recomendable una vida comprometida con la fe católica, aunque él no era creyente y por lo tanto no era una opción para él, o con el comunismo (al menos con la idea del comunismo; por otro lado, él intentó por un tiempo, efectivamente, abandonar su puesto de catedrático en Cambridge para laborar en la Rusia de Stalin).

más urgente para Wittgenstein; muchos de los enigmas, que la naturaleza aún guardaba para Kant, han quedado explicados satisfactoriamente por las ciencias naturales. Ya no es cierto, que “ninguna razón humana... puede absolutamente esperar comprender la producción aún sólo de una hierbecilla por causas meramente mecánicas.”³⁵.

Wittgenstein observa que nuestro modo de explicación, aún el de las ciencias, es arbitrario, según se observó ya en términos generales unos cuantos párrafos arriba. Es, sin embargo, más fácil encontrar ejemplos de ello en los comentarios que nos dejaron sus alumnos de las conversaciones y lecciones que tuvieron con él, o en notas dispersas no preparadas para publicación. Para ilustrarlo, me limitaré a un ejemplo:

Imagínate dos diferentes especies de plantas, A y B, se recibe semillas de ambas; y las semillas de ambas especies tienen aspectos perfectamente iguales y el análisis más preciso no puede determinar ninguna diferencia entre ellas. Pero de las semillas de una planta A vuelven a nacer plantas A, de las semillas de una planta B, plantas B. Sólo podemos predecir qué planta nacerá de semejante semilla si sabemos de cuál planta procede. – debemos contentarnos con ello; o debemos decir: “*Debe* haber una diferencia en las semillas mismas, de lo contrario, no *podrían* producir diferentes plantas; su mera historia previa no *puede* ser la causa de su desarrollo posterior, si la historia previa no deja huellas en la semilla misma.”

Pero ¡si ahora no encontramos diferencia alguna en las semillas! Y ahora es un hecho: nosotros no predecimos el desarrollo de las propiedades de la semilla, sino de su historia previa. – cuando digo: ésta no puede ser la causa de su desarrollo, entonces esto no quiere decir que no puedo predecir el desarrollo a partir de la historia previa, pues esto es lo que hago, sino esto quiere decir que *esto* no lo llamamos una ‘conexión causal’, que, pues, no predecimos el efecto a partir de la causa.

Y la aseveración: “*debe* existir una diferencia en las semillas, aún cuando no la hallamos” no cambia los hechos, pero expresa qué tan potente es la urgencia en nosotros de ver todo a través del esquema de causa y efecto.

[...]

(No sería del todo carente de sentido decir que la filosofía sea la gramática de las palabras “deber” y “poder”; porque así muestra lo que es a priori o a posteriori).

[394] Y así puedes imaginarte que la semilla de una planta A produce una planta B y la semilla de esta planta, que es igual a la semilla de la primera, nuevamente una planta A, etc., de manera alternante – aún sin que nosotros sepamos ‘por qué’. Etc.

Y ahora imagínate que en el ejemplo anterior, por fin alguien hubiera tenido éxito en hallar una diferencia entre la semilla de una planta A y una planta B: éste seguramente diría: “ahora vemos que ciertamente no es posible que *una* semilla se convierta en esta o aquella planta.” – si ahora contesto: “¿de dónde sabes que la característica que has descubierto no sea meramente azarosa? ¿De dónde

³⁵ KU, §77, B353, A350; Porrúa p. 432

sabes que *esto* está relacionado con el hecho de que una vez aquella planta crezca de la semilla?”³⁶

A lo que quiero llegar, finalmente, es esto: si uno escucha el discurso de algunos de los científicos notables de la actualidad, del campo de la física, la bioquímica, la así llamada inteligencia artificial, etc., parece que están diciendo que estamos a punto de explicar, científicamente, de qué trata la vida; y a veces tengo la impresión de que hay filósofos que están de acuerdo con ello.

Lo que nos recuerda Kant es que el discurso científico por sí solo carece de sentido. Es el interés humano el que lo llena de significado. Encuentro que el mensaje de Wittgenstein tiene un enfoque similar: no existen hechos independientes del quehacer humano. El mundo que podemos conocer y que nos interesa conocer es el mundo hecho por el hacer de los humanos. ¿A quién le dirás que los humanos somos sólo máquinas?

³⁶ Wittgenstein, L.; “Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen”, publicado en Ludwig Wittgenstein; *Philosophical Occasions 1912-1951*; op. cit.; p. 372 s.; mi traducción. Me parece que estamos, de hecho, ante semejante situación cuando observamos dos átomos de uranio; uno decae después de observarlo durante 10 segundos, el otro después de 10,000 años. Sin embargo, son idénticos, *por definición*.