

5

PRAXIS LINGÜÍSTICA Y CRISIS DE LA RAZÓN

[/p. 271]

[/] Hasta el momento han sido consideradas versiones de la filosofía analítica que se atienen, fundamentalmente, a la dimensión lógico-semántica del lenguaje. En este capítulo hacemos intervenir las más relevantes formas de análisis pragmático: la teoría wittgensteiniana de los «juegos lingüísticos» y la «teoría de los actos de habla» (vinculada, principalmente a los nombres de Austin y Searle). Ambas líneas mantienen estrechos lazos con la filosofía continental más actual, que formula con frecuencia sus propuestas en tales claves.

El análisis de la dimensión pragmática del lenguaje constituye el lugar, quizás, más idóneo para una discusión sobre uno de los problemas más acuciantes y de profusa presencia en el escenario actual de la filosofía: el de la «crisis de la razón», generalmente asociado al de la «crisis de la modernidad». En una modernidad que muchos consideran agonizante, ideales que se consideran esenciales en su acervo, como el de racionalidad universal y el de autonomía del sujeto, están siendo conmovidos por las críticas a la fundamentalidad del *cogito*, a la posibilidad de justificar criterios irrestrictos de validez o a la idea misma de «identidad». No cabe duda de que el mundo del pragmatismo wittgensteiniano, que nos obliga a mirar de frente la riqueza de lo heterogéneo y la profundidad de lo prelógico, la mirada de «formas de vida», en fin, en la que se fragmenta el lenguaje, representa un fuerte basamento para trascender lo moderno, pues, ya se sabe, una fractura en el concepto de lenguaje es también una herida en el de razón (moderna, ilustrada). Por su parte, la teoría de los actos de habla nos recuerda que el lenguaje es una instancia heterogénea, en la que proposición hablada [/] y «fuerza» del habla se entrecruzan. Colabora, así, en la apertura de este espacio de reflexión sobre lenguaje y crisis.

[/p. 272]

Para lograr una imagen inicial de la trascendencia y del alcance de los problemas involucrados, estudiamos la teoría pragmática de Wittgenstein relacionándola con la funesta crítica que Heidegger realizó a la modernidad y a todo el pensamiento occidental. A continuación debatimos dos modos de entender el pluralismo, uno naturalista (unido a una visión, en cierto modo, comunitarista), otro hermenéutico, lo que pondrá en primer plano, de nuevo, los contrastes entre tradiciones. Estos contrastes seguirán siendo tema básico a propósito de una interpretación más radicalmente disolvente de la unidad de lo racional: la del «pensamiento de la diferencia». Que hay una versión continental (que conserva todavía el aliento de la ontología del acontecimiento) y otra analítica (impregnada por la naturalista ontología de la factualidad) nos asaltará al final, como una confirmación extrema, esperamos, de la semejanza estructural y del hiato que mantienen entre sí la continental *mundanización del sentido* y la analítica *naturalización del significado*.

5.1. El giro pragmático wittgensteiniano y la crítica del modelo «representativo» de pensamiento

Uno de los hitos más fascinantes de la filosofía de este siglo es, sin duda, el protagonizado por el giro que el propio Wittgenstein experimentó desde una posición logicista a una pragmatista. El *Tractatus* marcó una forma de abordar el problema del lenguaje y también la propia trayectoria vital del autor. Ese texto acababa destinando «lo que se puede decir» al trabajo exclusivo de las ciencias naturales. Su propio autor dejó la filosofía. Pero desde 1929 sintió Wittgenstein que de nuevo podía hacer un trabajo creativo y, junto a sus nuevos escritos, entre los que cuentan las *Philosophische Bemerkungen* o el *Cuaderno Azul*, fue recopilando un auténtico mosaico de notas que hoy componen las *Investigaciones Filosóficas*, obra de profundidad, estilo y efecto comparables a los del *Tractatus*. Lo más importante que rechaza de éste último es la ingenuidad [p. 273] [/] con la que había sido admitida la posibilidad de realizar un examen *a priori* de la estructura del lenguaje. Ahora la investigación exige una aproximación a los usos y prácticas del lenguaje, una incursión en los propios fenómenos. Su resultado más espectacular está contenido en las herramientas y la profundidad con los que fueron horadados los cimientos ontológicos del apriorismo. No existe un orden apriorístico del lenguaje y el mundo, una estructura onto-lingüística firme, inmutable, sustancial, sino una red de lenguajes y de mundos de significación, inasequibles a una conmensuración universal. Que este punto de vista contrasta con la intuición

quizás más arraigada en la historia del pensamiento lo reconoce el autor en el Prefacio: «El espíritu de este libro se aparta de la corriente principal de la civilización europea y americana, en la que nos hallamos incardinados». Explicaremos a continuación los hitos principales de este nuevo código de ideas, valiéndonos también de otros escritos, en especial, de *Sobre la Certeza*. Después, examinaremos las grandes afinidades entre esta destrucción del apriorismo logicista y la *Destruktion* heideggeriana de la *metafísica occidental de la presencia*, una afinidad ampliamente reconocida en las dos tradiciones que comparamos y uno de los caminos a través de los cuales la sentencia wittgensteiniana del prólogo a las *Investigaciones* muestra su fuerza.

5.1.1. Heterogeneidad de «juegos de lenguaje»

El «giro» que la filosofía de Wittgenstein sufre en las *Philosophische Untersuchungen* redescubre la dimensión pragmática del lenguaje como constitutiva respecto al significado. En el *Tractatus*, Wittgenstein concebía el uso del lenguaje como un aspecto no esencialmente constitutivo o mediador en la referencia sémica al mundo. Distinguiendo entre significado «intensional» («sentido» de las expresiones, en la terminología de Frege) y significado «extensional» («referencia»), puede decirse que el autor del *Tractatus* redujo el primero al segundo. Por el contrario, las *Investigaciones* están elaboradas sobre la idea nuclear de que el significado de los términos está constituido por su uso en un contexto de actividades [/] práctico-vitales, y que el análisis de las distintas formas de uso lingüístico constituye una labor netamente filosófica.

[/p. 274]

Entre los argumentos concretos que ponen en tela de juicio el logicismo del *Tractatus*, bastará aquí con mencionar aquellos que, mostrando la relatividad de la distinción «simple-compuesto», reducen al absurdo la ontología atomista¹ y los que atentan contra la idea de una conexión clara y unívoca entre palabra y objeto, cuestionando de modo similar la univocidad del par «preciso-impreciso»².

Entre la dimensión pragmática del lenguaje y el mundo de la vida de los hablantes estableció Wittgenstein un vínculo que ha sido fuente de muchas discusiones. Que el significado venga determinado por el uso³, implica que la figuración de la realidad no puede ser concebida en función de una «estructura» inmutable, sino diferenciada en contextos situacionales⁴. Cada uno

¹ Por ejemplo, *P.U.*, §§ 47, 63.

² Por ejemplo, *P.U.*, § 88.

³ *P.U.*, 43, 138.

⁴ *P.U.*, 139, 141.

de estos contextos relaciona el habla del lenguaje con actividades extralingüísticas; el empleo de los términos está asociado a conductas o comportamientos de una cierta comunidad que albergan un modo de vivir y de hacer al que Wittgenstein llama «forma de vida». Wittgenstein utiliza el término «juegos de lenguaje» (*Sprachspiele*) para referirse a la pluralidad de usos posibles, cada uno de los cuales implica un «entretrejimiento» entre uso lingüístico, praxis conductual, pensamiento y forma de vida. El significado de las expresiones viene dado por las reglas de un juego lingüístico, pero saber cómo seguir reglas en un juego lingüístico es adquirir una habilidad, participar en una práctica, por lo que en rigor, el juego lingüístico debe ser considerado como un todo en el que las expresiones están entretrejidas con un complejo ámbito de acciones prácticas [p. 275] actitudes y también convenciones⁵. A la regla o reglas así entendidas, es decir, [/] no como algoritmos, axiomas o estipulaciones meramente lógicas, sino más bien prácticas, le llamó Wittgenstein «gramática» del juego lingüístico.

El carácter intersubjetivo y público del significado, implicado en esta vinculación entre los conceptos de «seguimiento de reglas» y «modos de vida», se expresa enfáticamente en la tesis wittgensteiniana de la imposibilidad de un «lenguaje privado». Su desarrollo ocupa en las *Investigaciones*, al menos, los párrafos comprendidos entre 243 y 263. Wittgenstein pretende mostrar que para que un término adquiriera significación se hace necesario un adiestramiento y aprendizaje en el contexto de un juego público. Emblemático es el § 199, en el que el autor responde negativamente a la pregunta «¿Es lo que llamamos 'seguir una regla' algo que pudiera hacer un hombre sólo una vez en la vida?» Carece de sentido —éste es el núcleo de los argumentos— que alguien siga una regla según claves que nadie podría, por principio, comprender o controlar.

Una de las tesis más importantes que es necesario considerar es la que atañe a la irreductibilidad del carácter heterogéneo de los «juegos de lenguaje». Wittgenstein se mostró reacio a la posibilidad de una regularización de los distintos usos del lenguaje. El intento de clarificación de la «esencia» del lenguaje como «forma general de la proposición y del lenguaje» es abandonado ahora, debido a la constatación de que entre la innumerable variedad de juegos sólo media una compleja red de semejanzas y diferencias que se entrecruzan, se solapan y cambian; esta

⁵Invitándonos a comparar el lenguaje con el juego del ajedrez (*P.U.*, § 108), sugiere considerar una palabra como una pieza de ajedrez y una preferencia lingüística con una jugada. Para comprender lo que es una pieza de ajedrez, una palabra, se debe comprender el juego en su conjunto, las reglas que lo definen y el papel de la pieza en el juego. Evidentemente, podemos definir en una especie de teoría las reglas del juego, pero para jugar correctamente, con maestría, necesitamos poseer un saber, no teórico, sino práctico, un saber implícito que, por así decirlo, está presupuesto en nuestro juego pero permanece a la sombra de nuestros movimientos específicos. Las reglas definen un campo de juego, pero no prescriben, por sí mismas jugadas específicas.

menguada forma de «identidad» (o más adecuadamente: esta irreconstruible configuración de relaciones) es la evocada por el término «parecidos de familia»⁶.

[/p. 276] Se comprenderá que, abolida la posibilidad de una reflexión sobre [/] la universalidad del uso, la filosofía —según Wittgenstein— posea una función descriptiva y terapéutica. La convicción de que el lenguaje ordinario no necesita, para alcanzar sentido, de un lenguaje artificial, y de que «está en orden tal como está»⁷, empuja a Wittgenstein a proclamar que la misión de la filosofía consiste en la descripción de los usos lingüísticos. «La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. Puesto que todo yace abiertamente no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto no nos interesa»⁸. El horizonte de esta descripción, es, una vez más, terapéutico. Con ella se clarifica el significado de los términos y se disuelven la mayoría de los problemas de la metafísica, mostrando al filósofo tradicional que está usando una palabra fuera del juego de lenguaje que es su lugar natural⁹. Los «límites» de lo «decible» —que en el *Tractatus* coincidían con lo representable mediante proposiciones— coincide ahora, en el interior de cada juego, con lo expresable mediante las «proposiciones empíricas» o «factuales». Carece de sentido tomar como oraciones informativas aquellas que expresan las reglas de uso, los goznes de un juego, a las que llama Wittgenstein «oraciones gramaticales»¹⁰.

5.1.2. Inexorabilidad de la contingencia. Justificación y certeza

Es importante que añadamos a la reconstrucción anterior algunas reflexiones sobre implicaciones de la filosofía pragmática wittgensteiniana en la teoría de la verdad. Tales reflexiones tendrían que incidir, necesariamente, en el carácter injustificable que Wittgenstein asigna a los últimos patrones de justificación, de un modo especialmente expreso en *Sobre la certeza*. En ellas se condensa uno de los mayores retos de este pensamiento al universalismo moderno y, específicamente, como veremos, al que emprenderán Habermas y Apel, dado que la reilustración

[/p. 277] ha seguido, entre otras [/] vías de expresión, una transformación del pragmatismo wittgensteiniano.

La concepción del «juego lingüístico» como un todo práctico y la diferencia entre «regla gramatical» y «proposición factual» es de crucial importancia con respecto al problema referido

⁶ P.U., §§ 65-67.

⁷ P.U., § 98.

⁸ P.U., § 126.

⁹ P.U., §§ 109, 116, 309.

¹⁰ P.U., § 664.

de la verdad. Habría que comenzar subrayando una importante consigna respecto a la esencia de la proposición en general¹¹. El *Tractatus* consideró a la proposición, en cierto modo, como una contraseña de lo necesario; ella nos revela algo esencial del mundo, con el cual está en una relación de correspondencia. Los argumentos wittgensteinianos ofrecidos en su segunda etapa sustentan el sentido de su *dictum* «la esencia se expresa en la gramática»¹². De la diferencia entre «regla» y proposición permitida en un «juego», entre «oración gramatical» y «empírica», se sigue que cualquier definición que pretenda ser esencial habrá de tomar la forma de una *pseudoproposición*, es decir, de una expresión que simplemente *expresa* la regla de uso de un juego lingüístico. La consecuencia es bastante notoria: en el mundo no hay nada necesario, todo es contingente.

Es importante, por consiguiente, tomar buena nota de lo que fundamenta a una regla, porque de ello dependerá lo que fundamenta la verdad. Una apreciación crucial de Wittgenstein a este respecto es la de que el uso de las expresiones en las que se vehicula el «saber» (del tipo «yo sé...») apela, de modo inherente, a la posibilidad de una justificación mediante «razones»¹³. Ahora bien, las sucesivas justificaciones posibles del sentido o fundamento de una proposición han de poseer un final en nuestro propio uso lingüístico, una razón última en nuestro lenguaje y no en la constitución de un supuesto mundo real absoluto. Llegará un momento en el que no podremos dar más razones, sino describir simplemente una regla básica. Y esa regla básica no tendrá ya ningún otro soporte que el de una certeza injustificable. La verdad justificable supone

[/p. 278] [/] la certeza injustificable, como una puerta gira sobre sus goznes¹⁴. La autoridad, la persuasión y la enseñanza cuentan para Wittgenstein como origen de tales normativas consensuadas¹⁵. Pues bien, a este resultado se le puede llamar «convencionalismo», si lo matizamos indicando que, para Wittgenstein, dichos acuerdos no son productos de una decisión voluntaria, de una convención

¹¹ *P.U.*, §§ 371, 372, 373 y *O.C.*, § 501.

¹² *P.U.*, § 371.

¹³ *O.C.*, §§ 11-18.

¹⁴ *O.C.*, §§ 337-346; 450; 457.

¹⁵ *O.C.*, §§ 106, 108, 162, 612, 263, 283.

explícita, sino de una trama mucho más sutil e indisponible que configura el cuerpo entero de nuestras creencias y que constituye el reverso de nuestras reglas y convicciones más específicas.

Se podría decir, pues, que de acuerdo con Wittgenstein *la contingencia es inexorable*. Las reglas de uso no se adquieren de forma autónoma o separada, sino insertas en un bloque de creencias. Poseen rigor para nuestra práctica porque pertenecen a todo un cuerpo vital al cual pertenecemos nosotros mismos y en el cual ellas están entretejidas. Ciertos elementos de una forma de vida podrán ser eliminados o sustituidos sin que el efecto de esta sustracción o transformación afecte al todo, pero algunas reglas ocupan un papel tan fundamental que prescindir de ellas significa una renuncia al juego lingüístico en su conjunto, por lo que cuentan para nosotros como certezas inmovibles. Así pues, nuestros juegos de lenguaje y formas de vida reclaman de nosotros una adhesión incondicional en ciertos aspectos, son inexorables. Ahora bien, tal inexorabilidad no es metafísica, o trans-lingüística, sino, puramente antropológica (¿acaso existencial-ontológica?).

¿Significa esto que todo vale, que la verdad es completamente relativa y que los juegos lingüísticos son arbitrarios? Filósofos de la ciencia, como Feyerabend y el Kuhn de *la estructura de las revoluciones científicas*, han extraído esta conclusión. Sin embargo, hay razones para considerar que Wittgenstein no era de esta opinión¹⁶. Los juegos lingüísticos no son puramente arbitrarios. No es arbitrario el lenguaje de los colores, sino que el color posee ciertas propiedades. Ahora bien, carece de sentido afirmar que nuestra descripción [/] de ese fenómeno esté fundada en lo real directamente, ni podemos asegurar que nuestra descripción haya de mantenerse inmovible en el futuro. Para ello tendríamos que poder salir del lenguaje y adoptar la posición del «ojo divino». No hay «exilio cósmico», y en torno a ese sentido fundamental debe ser aclarada la idea de que en el mundo todo es contingente.

[/p. 279]

5.1.3. Destrucción pragmática del apriorismo y «Destruction» de la Metafísica Occidental: sendas entre Wittgenstein y Heidegger

Un análisis de las afinidades —reconocidas, por multitud de autores y desde ópticas muy variopintas¹⁷— entre estas dos grandes figuras del siglo XX no habría sido acometido aquí si tuviese un interés meramente historiográfico. Aproximarse a estos nexos aumenta, si cabe, la fascinación, polemicidad y apertura de horizontes que las filosofías de ambos autores han

¹⁶ Cfr. *P.B.* 53, 55; *P.U.*, 147.

despertado por separado en nuestra época. En nuestro contexto, es un paso inexcusable, pues tanto por razones que conciernen a la textura interna de cada una de las dos sendas, como por razones externas que atañen al modo en que la herencia de cada una de ellas ha tomado forma, es el caso que fuerzan a confrontar con agudeza la tradición continental y la tradición analítica a propósito de problemas comunes. Problemas que alcanzan al sentido global de la filosofía actual, como, por ejemplo, al que gira en torno a la agonía y las esperanzas de la modernidad a final de este milenio, y a la evidentemente trascendental cuestión de qué significa filosofar. En tales coordenadas, la corriente más profunda que une las filosofías de Heidegger y Wittgenstein hay que buscarla en el subsuelo de lo que viene llamándose «crisis de la razón», en la crítica a un modo de perfilar el *Logos* en el que nuestra historia se reconoce. En particular, es posible descubrir una comunidad de fondo en la forma en que ambos autores han enfrentado, no sólo la modernidad cartesiana, sino, más allá, la tradición occidental entera con la que ésta mantiene vínculos fraternales: [/] digamos, para simplificar, la filosofía *representativa* o *de la presencia*.

[/p. 280]

El pensamiento heideggeriano ha sido motivo de análisis en apartados anteriores. Se ha perfilado su peso específico y su importancia dentro del *proceso de mundanización del sentido*: la destrucción que del sujeto cartesiano se opera en su seno, en favor de la apertura del *Da-sein* en la facticidad de la existencia, constituye una profundización y desplazamiento de la fenomenología husserliana, al mismo tiempo que una fuente de inspiración para la hermenéutica¹⁸. Y ha aparecido en escena también el concepto de verdad como *desvelamiento*, como apertura de sentido y simultánea ocultación del ser, que está vinculado a esa concepción existencial-ontológica¹⁹. La ruptura con el *pensamiento de la presencia* constituye el reverso de esta nueva concepción ontológica, su expresión crítica a través de una comprensión de la historia de Occidente como decadencia; dígame «olvido del ser».

Con «olvido del ser» se refiere Heidegger a una comprensión del mundo en la que la *diferencia ontológica* entre el ser y los entes se sustituye en favor de una concepción *entitativa* y *representativa* del ser mismo. El ser, como acontecimiento de apertura en el que el ente cobra un sentido determinado no es, él mismo, un ente concreto. Es una dimensión dinámica (de emergencia y de ocultación). El olvido de esta diferencia en favor de una identidad rasa, en la que todo lo real se concibe como ente presente, objetivable, representable, estático, alcanza hasta

¹⁷ Por ejemplo, Apel, 1973, vol. I y 1991a; Taylor, 1991.

¹⁸ *Supra*, 2.1.1.

¹⁹ *Supra*, 3.1.2.

nuestra época, la época de la *interpretación técnica* del sentido del ser, en la que culmina el desarraigo existencial: llevado por una voluntad de dominio, el hombre se ve movido compulsivamente a imponerse sobre lo real, ya que el ser, habiendo sido objetivado, es aprehendido como disponible²⁰.

[/p. 281]

La comprensión técnica del ser es la consecuencia, según Heidegger, de un proceso que comenzó ya en el pensamiento de Platón. La *phýsis*, y con ello el ser, fue determinada allí como «idea». En el [/] fondo, como «presencia constante», pues se trata de una interpretación que eleva el carácter inmóvil, permanente y eterno a rasgo esencial del ser de los entes. El ser no es ya, desde entonces, lo que *está apareciendo*, sino lo *aparecido* de una vez y para siempre²¹. Paralelamente, la *alétheia*, fundamento originario de la «correspondencia» entre el juicio y los entes, se ve transformada en mera verdad como correspondencia, justeza de la percepción en cuanto «representación» de lo real²². La *re-presentación* de lo real es el lugar común de la metafísica occidental, cuya esencia, así descrita, es nihilista²³.

La filosofía moderna debe ser entendida —según Heidegger— como culminación de este proceso, en el que alcanzan plenitud el subjetivismo y la propensión fundamentadora, la voluntad de «dar razón» del ente en su totalidad. Ella introduce la «época de la imagen», la época de la objetivación del ser del ente; la relación del hombre con el mundo se define por la *repraesentatio*, es decir, como una relación por medio de la cual lo existente es llevado ante el sujeto como su opuesto y domeñado así ante su predominio. Cuando esto sucede, el hombre «se pone en imagen sobre lo existente»²⁴, convierte a todo ente en objeto dependiente de su mirada y se coloca a sí mismo como ámbito de medida. El sujeto típicamente moderno, el «sujeto» cartesiano, adopta la posición de un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, de un fundamento que descansa sobre sí mismo, sobre su certeza, de modo incommovible, colocando a la razón humana y su ley en criterio de toda presencia. El reverso del subjetivismo es precisamente el proyecto

²⁰ Heidegger, 1962.

²¹ 1953, § 56.

²² *Ibid.*, § 55.

²³ *Ibid.*, 211 ss.

²⁴ *Ibid.*, 89.

fundamentador de la filosofía. Si el sujeto se convierte en fundamento de lo real, la filosofía no puede consistir más que en una explicitación de esa fundación de lo real desde la subjetividad.

[/p. 282]

Pues bien, Wittgenstein no ha realizado de modo expreso un examen histórico de esta envergadura. Pero si comparamos las consecuencias [/] de su pensamiento con las coordenadas fundamentales del análisis heideggeriano, aparecen analogías en las que resplandece el trabajo crítico respecto a la tradición. El primer y más restrictivo aspecto de esta crítica, el desfondamiento del cartesianismo, se vislumbra casi con obvedad. El rebasamiento heideggeriano de la fenomenología husserliana y el antimentalismo de Wittgenstein, que es ingrediente constante en sus dos etapas emblemáticas, constan como los más firmes embates a la filosofía moderna del sujeto. En ambos casos, el valor constituyente y autofundante de la conciencia reflexiva sufre un desfondamiento que ha sido ejemplar para las corrientes más importantes de la actualidad. Cierto que hay grandes diferencias en la forma en que dicho desfondamiento se ha llevado a cabo. El anticartesianismo adopta distintos rostros aun allí donde las trayectorias de ambos autores convergen en mayor medida, es decir, cuando consideramos el Wittgenstein pragmatista de las *Investigaciones*. hay, sí, un hiato entre la propensión humanista del pragmatismo wittgensteiniano y el antihumanismo heideggeriano (aunque incluso esto puede ser cuestionado, de lo que nos ocuparemos en breve). Y extremadamente tenso aparece el contraste si ponemos frente a frente el logicismo del *Tractatus* y la fenomenología de *Ser y Tiempo*, contraste que alcanzaría su cenit considerando la *Kehre* heideggeriana. Pues la *teoría figurativa* de la relación lenguaje-mundo incorpora una ontología y una epistemología rígidamente correspondentistas que hacen del ser de los entes *intramundanos* —en lenguaje heideggeriano— objetos representables, entes *ante los ojos*, desterrando así la dimensión del sentido a la esfera de lo místico. Pero aun desde estas coordenadas, que ponen al descubierto los desencuentros más vigorosos entre Heidegger y Wittgenstein, hay lugar para reconocer la comunidad de fondo a la que nos referimos.

[/p. 283]

Esa comunidad de fondo es perceptible, incluso, si consideramos la fase logicista del pensamiento wittgensteiniano. Y es que, a pesar de todo, el mentalismo de Frege es combatido por el *Tractatus* con un cariz semejante al del reto heideggeriano frente a la *filosofía de la conciencia* de Husserl. En ambos casos es, indirectamente, Descartes el que se sienta en el banquillo. Pues lo que sentencia allí [/] Wittgenstein no es sólo que los procesos de significación emanan —frente al platonismo de Frege— de la íntima conexión entre un sujeto (no solipsista) y el mundo (la «forma lógica»), sino que este sujeto es, él mismo, irrepresentable, irrecuperable en el círculo de la autorreflexión. Asombroso parecido, pues, con el giro de Heidegger respecto a su

maestro: el «mundo de la vida» no sólo rebasa a la conciencia solipsista, sino que es condición irrepresentable de la mirada que el *Ego* pretende volver sobre sí.

Pero semejante parentesco en el modo de afrontar la perspectiva *monológica* de la modernidad cartesiana permite poner de manifiesto la convergencia más abarcante ya anunciada: el reto que ambos proyectos filosóficos lanzan a la tradición occidental, denunciando su tendencia a un modelo ontológico «representativo». Este reto es, como hemos visto, explícito en el caso de Heidegger. Para el caso de la filosofía wittgensteiniana será quizás inevitable conceder que pertenece a lo «no dicho» por ella (y por tanto, que, al describirla de este modo, trascendemos su armazón explícito aventurándonos hermenéuticamente). Pero diversas consideraciones hacen casi inevitable, también, suponer que esta dimensionalidad, convergente con la heideggeriana, es un «no dicho» que se «muestra» en el decir de Wittgenstein. Y ello, una vez más, incluso manteniéndonos en la perspectiva del *Tractatus*, en la que encontramos similitudes con la línea fenomenológico-hermenéutica que abre Heidegger. Aclarar esta sorprendente proximidad implica una delimitación del logicismo wittgensteiniano frente al cientificismo de sus seguidores, ese proyecto de saber nomológico y unificado que constituyó, como hemos visto, uno de los polos del conflicto «comprensión-explicación».

El reto «logicista» wittgensteiniano es, en efecto, irreductible a la comprensión «cientista» de los fenómenos, tal y como lo expresaron sus seguidores del Círculo de Viena. La teoría referencialista del significado condenaba como «pseudoproposiciones» a todo el discurso fenomenológico-hermenéutico, por incorporar éste elementos referencialmente inobjetivables, de los que «acontecimiento» es un ejemplo especialmente pregnante. No extraña que el Wittgenstein del *Tractatus* haya sido considerado como un cientista, es [/] decir, como un detractor de todo tipo de interrogación que no sea propia de la ciencia natural y que no pueda ser respondida según los cánones de orden y medida de ésta. Él mismo asegura que aquello que se puede decir constituye en su totalidad las proposiciones de la ciencia natural²⁵. Una condena de la línea fenomenológica puede inferirse también sin dificultad. Sobre las cuestiones acerca del *sentido* hemos de callar, pues «el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo»²⁶. Y —lo que resulta interesante para resumir la posición wittgensteiniana en términos de la problemática moderna del

²⁵ *T.*, 6.53.

²⁶ (6.41). Hemos destacado aquí esta cuestión. Se sabe que Wittgenstein la extiende de muchos modos. Así, sobre las cuestiones éticas hemos de callar, pues el problema «¿es la vida digna de vivirse?» o la pregunta sobre el valor absoluto, el fin último, se desvanecen cuando se disipa la inclinación a plantear la cuestión (*T.*, 6.52); la solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo está fuera del espacio y el tiempo (*T.*, 6.4312); la muerte no es tema propicio, pues «no es ningún acontecimiento de la

«sujeto»— «el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo» (5.632). La esencia del sujeto es la forma común al lenguaje y al mundo, que sólo puede ser mostrada. Sin embargo, sería preciso señalar que la interpretación científicista, característica del *Círculo de Viena*, adolece de cierta amnesia, pues el tema del *Tractatus* no es sólo delimitar lo que se puede decir de un modo representativo, sino dar espacio a lo que se puede *mostrar*. El término alemán *Sinn* (sentido) posee dos antónimos, *Sinnlos* —que podría traducirse por «carente de significado»— y *Unsinnig* —«sinsentido»—, y éste último es propenso a traducirse en categorías valorativas, de un modo peyorativo, como «absurdo». En realidad, todos los problemas metafísicos, éticos, psicológicos, etc. que para Wittgenstein carecen de sentido no son absurdos ni inútiles. Carecen de sentido por cuanto su tratamiento no se adecua a la pretensión racionalista —apología de la cual hace Descartes y prácticamente todo el escenario al que llamamos «modernidad»—, de representar, de objetivar o «hacer presente» lo que no posee la esencia de un hecho representable, de lo que no se sujeta a la lógica del concepto, de lo inobjetivable. Y

[/p. 285] esto, en rigor, no es [/] una apología de la ciencia empírica o exacta, sino, bien pensado, una prueba de sus límites y, en cierto modo, de su insignificancia. ¿Acaso su observación —en el prefacio del *Tractatus*— «el segundo punto importante de este libro consiste en mostrar cuán poco se ha conseguido», no obedecía a este motivo? Lo inexpresable es también lo más importante, aunque no puede decirse, en la transparencia cristalina de la ciencia rigurosa. Esa tendencia a trascender lo que se puede decir no ha sido ridiculizada por Wittgenstein, sino frecuentemente, aplaudida. «No desprecio —dice— esa inclinación humana. Me quito el sombrero ante ella. Para mí, los hechos no tienen importancia»²⁷.

Semejante perspectiva wittgensteiniana no sólo es mucho más rica que su posible reducción «cientista», sino que es susceptible de ser interpretada como una afrenta a la por Heidegger denostada «filosofía de la presencia». La diferencia entre «mostrar» y «decir», ligada a la tesis de la imposibilidad de representar la «forma lógica» común al lenguaje y al mundo, implica que la nervadura del ser, la esencia de lo real, no es susceptible de descripción o explicación, precisamente por constituir la condición de posibilidad de éstas. Tanto la «forma lógica» común al lenguaje y al mundo —en cuanto aquello que *se muestra* en y hace posible el «decir»

vida» (T. 6.41).

²⁷ Referido en Fann, 1992, 47.

designativo— como la *mostración* del ser *des-velándose* —en cuanto aquello que precede y hace posible la presentación del ente—, son condiciones no-presentables de la presencia. Lo que en ambos casos es puesto en tela de juicio es, pues, que el mundo en su totalidad (Wittgenstein) o el acontecimiento del ser (Heidegger) puedan convertirse en hechos representables (Wittgenstein) o entes («ser-ante-los-ojos», Heidegger). La nervadura ontológica que articula el espectáculo intramundano, resulta ser, en ambos casos, no sólo invulnerable a la mirada representativa —a la propensión epistemológica que describen expresiones como «metáfora óptica» y a la concepción ontológica paralela que describen expresiones como «mundo en cuanto imagen». Tales nervaduras no-presentables son, además, substrato ontológico no trascendente (en sentido platónico), sino condición [/] de la mirada re-presentativa o presentificante que pone ante el ojo espectador (del espíritu, la conciencia o el lenguaje proposicional) al ente en cuanto «hecho» o en cuanto «asistencia constante».

[/p. 286]

El programa fenomenista y la esperanza de una «Ciencia Unificada» de tipo explicativo ponen en claro que la propensión antimetafísica del logicismo wittgensteiniano fue aquí colmada —y deformada— por medio de una ontología en la que lo que «es» ya no es, no solo inexpresable, sino reductible a explicaciones de la ciencia natural. Pero el desafío wittgensteiniano a la —así llamada por Heidegger— «metafísica de la presencia» se conserva y se acentúa, en su época pragmática. Se conserva, porque la diferencia entre «mostrar» y «decir» queda transfigurada ahora en la diferencia entre «reglas» de un «juego lingüístico» (de las que no se puede decir que son ni verdaderas ni falsas) y «proposiciones empíricas», que son asequibles a un análisis veritativo. El Wittgenstein de las *Investigaciones* pone de manifiesto que la *ostensión* —piedra de toque de la descripción o representación de hechos y objetos— presupone un marco previo de usos de las palabras, entretejidos con prácticas y «modos de vida». En el caso concreto del juego de lenguaje que concierne al saber y a la justificación de razones —que, como hemos analizado más arriba, puede rastrearse en *Sobre la certeza*, Wittgenstein sugiere con agudeza que presupone un entramado de compromisos injustificables, inasequibles a la verificación o a la argumentación. Estas breves observaciones bastarán para reconocer que, de acuerdo con la concepción pragmática wittgensteiniana, la comprensión explícita del mundo está articulada sobre goznes previos. Es asunto controvertido (y nuestra reflexión tendrá que llegar a este punto central) que tales goznes —«reglas», «gramática» o «certezas» de un juego lingüístico— no sean descriptibles o representables (al menos desde otro juego lingüístico). Pero, en todo caso, la relación que guardan con la textura explícita de la comprensión del mundo, sedimentada en el marco del juego

de lenguaje que gobiernan, es, de nuevo, una relación de presuposición y de intraducibilidad: articulan una comprensión explícita y no son comprensibles desde la óptica immanente a ésta.

[/p. 287]

¿Qué impide, pues, hacerlas parangonables a los elementos de la *pre-comprensión* [/] que acompañan, según Heidegger y la hermenéutica, a la comprensión? En tal caso, puede decirse que la amenaza a la *metafísica de la presencia* ha sido intensificada en el giro pragmático. No ya sólo porque la designación y la representación proposicional de hechos, que el *Tractatus* tomaba como función exclusiva del lenguaje, ha sido ahora relativizada como un «juego lingüístico» entre otros (¿«mundos de sentido» en lenguaje heideggeriano?), sino porque lo que articula la comprensión explícita del mundo, lo que sólo *se muestra*, ya no es entendido ahora como una lógica profunda de rígida consistencia, sino como praxis, forma de vida, visión del mundo.

Esta última observación ayuda a extraer también las distancias entre ambos retos a la tradición occidental y moderna, que son, al igual que las semejanzas, de gran envergadura. La «diferencia» óntico-ontológica de la que habla Heidegger pretende «mostrar» un ámbito de «irrepresentabilidad» (el del sentido del ser) que, por constituir un «acontecer», no coincide, ni con ese *apriori* inmutable de la «forma lógica», del que habla el «primer Wittgenstein», ni con las «reglas» de uso del lenguaje a las que se refiere el autor de las *Investigaciones*. Del mismo modo, la plural «apertura de mundos de sentido», que Heidegger —y de modo más agudizado, el de la *Kehre*— asocia con dicho acontecer, no es convergente —por arraigar en un «envío» que trasciende ontológicamente las prácticas específicas de los hombres y sus intencionalidades fácticas— con el cariz pragmático que otorga Wittgenstein al pluralismo de los «juegos lingüísticos».

[/p. 288]

Sobre estas diferencias iremos reflexionando en lo sucesivo, a propósito de varios escenarios de la disputa entre tradiciones que perseguimos. En todo caso, lo que acabamos de señalar, tan brevemente, pone de manifiesto que el lugar fundamental de desencuentro, si lo hubiese, afecta a la misma problemática que venimos destacando, en cuanto hiato persistente y más notable. Una vez más. En el caso de la tradición continental, la noción de «mundo de la vida» incorpora una dimensionalidad que sólo puede ser entendida atribuyéndole, de algún modo, una dinamicidad y verticalidad ontológica que es clave en el concepto de *fenómeno*: acto, [/] acontecimiento, autodonación, etc. Es claro, desde este punto de vista, que el logicismo del *Tractatus*, a pesar de que implica un desafío a la *metafísica de la presencia*, presupone que la articulación irrepresentable del mundo es rígidamente legaliforme. La «forma lógica» es una legalidad irrecuperable en la designación, pero no un acontecer. Heidegger quizás diría que está pensada

desde la perspectiva del «ser-ante-los-ojos» que caracteriza a la *metafísica de la presencia*: sería, paradójicamente, una «no-asistencia» pensada a imagen de una «asistencia constante».

Dicho esto, se comprende que el punto de encuentro álgido entre Wittgenstein y Heidegger se localiza en el episodio pragmático de la trayectoria del primero. Y si es así, entonces la cuestión que se nos impone como uno de los acicates de las pesquisas subsiguientes es ésta: ¿qué textura posee la dimensión articuladora de un juego lingüístico? ¿Son las formas de vida, las prácticas y los usos que las conforman elementos de una dimensión *naturalizable*? ¿Son comprensibles como *factualidades* más que como *fenómenos* o *acontecimientos*? Lo que está en juego es la cuestión de si las semejanzas entre Wittgenstein y Heidegger permiten suponer en el primero una concepción coherente con la ontología continental del acontecimiento o, más bien, con la ontología de la *factualidad* de la tradición naturalista analítica.

5.2. Pragmatismo analítico y tradición fenomenológico-hermenéutica

A continuación recogemos parte de los contrastes entre tradición continental y analítica que se desprenden de las distintas interpretaciones que han sido realizadas respecto a la dimensión pragmática del lenguaje, especialmente, tomando como modelo las *Investigaciones* de Wittgenstein. Veremos que el análisis de tales contrastes adopta un perfil más concreto a través de la cuestión de si el pragmatismo se orienta finalmente por un *humanismo*. Una orientación tal lo convertiría, visto desde el esquema heideggeriano, en víctima, a pesar de todo lo dicho, de la *metafísica de la presencia*—. ¿Incorpora, [/] por el contrario, ese pragmatismo elementos de juicio para suponer en el lenguaje una dimensión de *acontecimiento*, es decir, de *indisponibilidad del sentido*? Estas cuestiones involucran, ante todo, una reflexión sobre lo que Wittgenstein llamó «seguir una regla». Y este problema nos obliga a un análisis complejo, en el que se han enfrentado explícitamente una versión naturalista —de la que Kripke fue un destacado impulsor— y una de sesgo fenomenológico-hermenéutico.

[/p. 289]

5.2.1. Interpretación comunitarista (Kripke) vs. hermenéutica del pragmatismo wittgensteiniano

Si los parentescos entre Heidegger y Wittgenstein poseen un alcance como el que hemos sugerido, no es de extrañar que posiciones hermenéuticas hayan apoyado en la noción de «juego lingüístico» sus prerrogativas. El sugerente potencial hermenéutico de la filosofía pragmática

wittgensteiniana ha sido reconocido por el propio Gadamer, señalando las convergencias con su concepción de la experiencia hermenéutica como una experiencia dialógica respecto a la cual el concepto de «juego» se revela —como hemos visto— iluminador²⁸. Y, de hecho, han sido desarrolladas posiciones cercanas a una *sociología comprensiva*, como las de Melden, Winch y v. Wright. Apel las incluye dentro del «movimiento postwittgensteiniano» que se encuentra bajo el influjo de la teoría de los juegos lingüísticos del segundo Wittgenstein²⁹.

Pero nuestro interés fundamental ahora consiste en indagar, por un lado, hasta dónde puede llevarse el parentesco y en qué medida, por otro, estas cuestiones sirven para dibujar un rostro más del contraste genérico entre las dos tradiciones, del que venimos ocupándonos. En tales coordenadas será muy provechoso analizar una polémica, predominantemente anglosajona, en torno al significado de «seguir una regla». En las dos décadas de 1955 a 1975 corrieron [/] ríos de tinta sobre la cuestión. Saúl Kripke inició de nuevo la discusión con su interpretación de Wittgenstein, a la que se le viene llamando «interpretación comunitarista»³⁰. Descubriremos en ella un trazado naturalista y conductista que resulta muy apropiado como paradigmático oponente de la comprensión fenomenológico-hermenéutica, una versión, esta última, invocada por las semejanzas con el pensamiento heideggeriano que hemos desarrollado anteriormente.

La singularidad de esta comprensión del pragmatismo —que centra la atención en las secciones 138-242 de las *Investigaciones*— reside en que postula un vínculo interno entre la wittgensteiniana teoría del significado y una concepción de la validez lingüística según la cual el fundamento de la objetividad de los juicios o creencias se encuentra en la conducta actual de una determinada comunidad lingüística. «Corrección» significaría, según ello, «actuar en coincidencia con los otros». Esta conclusión es forzosa, según Kripke, si la refutación wittgensteiniana de la posibilidad de un «lenguaje privado» ha de poder hacer frente a las sospechas escépticas que se siguen del concepto de «seguir una regla».

El escéptico pondría en cuestión que haya hecho alguno capaz de justificar de modo contundente una determinada interpretación de nuestra conducta como expresión o aplicación de

²⁸ Gadamer, «Die Phenomenologische Bewegung», en *Kleine Schriften III*, 150-189, *Ges. Werke III*; también en *VM*, II, 13.

²⁹ Apel, 1973, II, trad. cast., 237-246.

³⁰ Kripke, 1981; V. García Suárez, 1988.

una regla determinada. Ni lo que podamos conocer acerca de la lógica interna de una regla, ni lo que nos atribuimos como disposición a usarla desde el pasado de un modo determinado, garantizan una continuación de dicha regla en un modo determinado. El famoso ejemplo de Kripke referido a la conducta que seguimos al sumar es expresión de lo que decimos. Nada garantiza que al sumar estamos utilizando la regla «más» (adición continua de una unidad en una serie) o «cuás», que determinaría que x más $y = x+y$, si x, y , son menores de 57, siendo 5 en otro caso. No tenemos, pues, argumentos contundentes para justificar que 68 y 56 suman 125.

[p. 291] El problema escéptico guarda una íntima relación con el tipo de problemas involucrados en la quineana tesis de la *indeterminación [/] de la traducción*. Una regla admite múltiples interpretaciones. El mismo Kripke señala que hay un cierto paralelismo entre el problema escéptico de Wittgenstein y esta tesis, según la cual no hay materia objetiva que nos permita escoger entre dos esquemas de traducción compatibles con la totalidad de las disposiciones verbales y, sin embargo, lógicamente incompatibles entre sí.

¿A qué hechos podríamos recurrir para justificar la elección de una traducción? Puedo argüir que poseo una experiencia inmediata, cualitativamente clara y distinta, única e irreducible, de que la regla que sigo es tal y cual, lo que puedo justificar diciendo que siempre he asociado una imagen mental con el hecho de sumar. Pero el problema es que una imagen también puede ser interpretada de diversas maneras. En terminología wittgensteiniana, podríamos decir que una imagen no contiene un método de proyección³¹. ¿Y si el hecho que estamos buscando no es una ocurrencia mental, sino una disposición? En este caso nos vemos abordados por dos objeciones de Kripke. En primer lugar, la que recuerda que las disposiciones también son finitas, y que no es posible saber si es eterno el que ante dos números cualquiera que se nos plantease sumar responderíamos siempre con su suma y no con su «cuma». En segundo lugar, la que incide en que las personas tienen también disposiciones a cometer errores, de manera que puede haber una diferencia sistemática entre lo que significan y las respuestas que están dispuestas a dar. La última posibilidad parece ser la de que nuestra concepción original de la regla no era otra que la de la creación de una disposición a ejecutar la serie de un modo más bien que de otro. Pero, ¿en virtud de qué hecho se creó una disposición para continuar ahora de un modo más bien que de otro? El contenido de mi disposición original parece determinado por el modo en que descubro

³¹ Imaginemos que la regla que aduzco en la aplicación de la palabra «cubo» es que siempre que la pronuncio me viene a las mientes una imagen, la del cubo geométrico. Pero es posible imaginar un método de proyección distinto según el cual la figura mental de un cubo se ajusta al empleo de «cubo» para designar un prisma triangular (*Investigaciones*, § 139).

[/p. 292] en un momento dado mi tendencia a continuar, más bien que al revés. Con [/] ello, el escepticismo horada los cimientos de la semántica: induce a descreer respecto a la posibilidad de señalar reglas responsables del uso actual del lenguaje³².

La interpretación *comunitarista* de Kripke arranca de esta percepción de la posibilidad de un escepticismo semántico y del cauce para una superación del problema. La refutación de la idea de un lenguaje privado, que Wittgenstein desarrolla en las *Investigaciones* (§§ 243-263), conduce la reflexión hacia la conclusión de que aquél que, supuestamente, inventase un lenguaje privado no poseería criterios de corrección para distinguir entre «creer que se sigue una regla» y «seguir una regla». Carecería de patrones para cerciorarse, en su uso interno, de que sigue una conducta regular y no meramente arbitraria. El problema afecta a la idea de corrección y de verdad. Pues bien, al refutar la posibilidad de un lenguaje privado, Wittgenstein propondría, según Kripke, una solución «escéptica» parecida a la de Hume. Una solución es escéptica si, admitiendo las afirmaciones negativas del escéptico, muestra que nuestras creencias o prácticas ordinarias están justificadas porque no necesitan el tipo de fundamentación que aquél ha desacreditado. Según esto, la lógica de los argumentos wittgensteinianos estaría sustentada en la aceptación de que no hay ningún hecho, ninguna condición en el mundo, que constituya de modo determinante el significado de una regla. Partiendo de tal admisión, mostraría que nuestras prácticas ordinarias no carecen, a pesar de ello, de sentido cuando nos atribuimos discurso significativo. Y este paso

[/p. 293] sólo lo justifica, según [/] Kripke, el descubrimiento de que la conclusión escéptica planteada resulta inexorable sólo si partimos de una teoría del significado según la cual una oración es significativa en función de sus *condiciones de verdad*. Pero, según Kripke, Wittgenstein propone una teoría del significado basada en *condiciones de aseverabilidad o justificación*, caso en el cual la sospecha escéptica se hace inocua. En vez de preguntar qué condiciones, qué hechos, corresponden al enunciado «X significó *más* por +», hemos de preguntar bajo qué condiciones es aseverable tal enunciado, así como por el papel y la utilidad que tiene en nuestras vidas la práctica de aseverarlo. Y Kripke entiende que, para Wittgenstein, esas condiciones y ese papel hacen necesariamente referencia a una comunidad y son inaplicables a un individuo considerado

³² Kripke pone de relieve la afinidad existente entre el «nuevo enigma de la inducción» de Goodman y el argumento escéptico. En general, para cualquier término o regla se plantea el problema de cómo el uso presente es determinado por la significación pasada. Y puesto que, según el escéptico, no hay ningún hecho constitutivo al que apelar, hemos de concluir en un escepticismo semántico total. Pues bien, del mismo modo que el uso pasado de «más» no permite discriminar entre la hipótesis-más y la hipótesis-cuás, el uso pasado de «verde» es compatible tanto con la hipótesis de que signifique «verde» como con la hipótesis divergente de que signifique «verdul», donde el predicado «verdul» se aplica a todas las cosas que, examinadas antes del tiempo *t*, son verdes y a todas las demás cosas que son azules.

aisladamente. El concepto de regla sería, pues, un concepto social, un concepto que descansa en la noción de *concordancia comunal*. Sabemos que alguien sigue una determinada regla si concuerda en su aplicación con la práctica de una determinada comunidad³³.

[/p. 294]

Las consecuencias comunitaristas de Kripke son evitables según una perspectiva distinta, que debemos especialmente a McGinn (1984) y también a Hacker y Baker (1984). El núcleo de la cuestión consiste en la distinción entre un concepto comunitarista de lo público y uno que nosotros denominaríamos bajo el rótulo [/] «publicidad como intersubjetividad virtual»—. Los principales argumentos de McGinn en esta línea denuncian la vinculación kripkeana entre «público» y «social» (en cuanto opuesto a «individual»). Kripke opondría la noción de lo «público» a la noción de «individual». Pero lo esencial del argumento wittgensteiniano, según los oponentes, sería refutar la posibilidad de un lenguaje «privado» que no fuese, al menos potencialmente, comprensible para los demás. El mismo Wittgenstein llega a afirmaciones taxativas en esa línea: un lenguaje privado es definido como un lenguaje cuyas palabras «deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante; a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje»³⁴. Un acto público en este sentido podría ser un acto privado en el sentido de Kripke. Lo que la reflexión wittgensteiniana propondría, de acuerdo con una posición no comunitarista, sería una concepción de lo público como espacio de prácticas que son, consubstancialmente, intersubjetivas, aunque de hecho no sigan una conducta establecida. En este último sentido, «público» se opone, no a «individual», sino a «originariamente interior» (de modo similar a como «conducta manifiesta» o «externa» se opone a «sensación oculta» e incomprensible para otros). Desde tal punto de vista, no se excluye que un individuo, tomado aisladamente de la comunidad, siga una regla. En la medida en que sus acciones tengan la regularidad necesaria como para que fuesen reconocidas como prácticas «desde fuera», pueden constituir aplicaciones de una regla «privada» en el sentido de Kripke, es decir, de una regla entendida sin apelar a la «concordancia comunal». Lo único que exige la adscripción a una práctica sería la regularidad, un uso estable. Esta exigencia excluye la posibilidad de que se siga

³³ De acuerdo con esta interpretación, lo que Wittgenstein fuerza a admitir en sus argumentos contra la posibilidad de un lenguaje privado es que no podemos imaginar que un individuo aislado siga reglas. Considerando un individuo aislado tenemos sólo la inclinación de un individuo a responder de una determinada manera, pero no un patrón normativo que permita distinguir entre lo que es un uso correcto y lo que le parece un uso correcto. El § 202 de las *Investigaciones* apoyaría, en principio, la tesis kripkeana: «Por tanto, 'seguir la regla' es una práctica. Y creer seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir 'privadamente' la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla». Matiza Kripke que esto no significa que no podamos decir de Robinson Crusoe que sigue reglas. El rechazo del modelo privado excluye sólo que un individuo, considerado aisladamente, siga reglas, no que las siga un individuo físicamente aislado. Cuando decimos que Crusoe sigue reglas lo admitimos en nuestra comunidad y le aplicamos nuestros criterios.

una regla sólo una vez. La noción de seguir una regla conlleva, pues, la necesidad de una pluralidad de usos de tal regla. Pero no requiere en cambio una pluralidad de usuarios.

[p. 295] La polémica en torno al concepto de «seguimiento de reglas», que acabamos de esbozar, posee una repercusión importante en la confrontación entre tradición analítica y continental, pues puede [1] iluminar el contraste, más general, entre *naturalización del significado* y *mundanización del sentido*. En la medida en que el pragmatismo wittgensteiniano se ha convertido en un baluarte para los defensores del pluralismo y en la medida, también, en que vincula los procesos de significación con la participación en prácticas y modos de vida, constituye un fuerte acicate para la justificación de posiciones hermenéuticas a partir de un formato propiamente analítico. De hecho, el problema básico que emerge en el contraste entre defensores y detractores de la versión *comunitarista* afecta, como queremos poner ahora de manifiesto, al concepto de «interpretación» del significado.

Habría que comenzar señalando que en los dos oponentes se supone una comprensión «externalista» del significado, si entendemos aquí el externalismo desde el punto de vista global de su oposición al «mentalismo». Pues lo que queda en entredicho es que la vida mental interior sea separable de la conducta lingüística. Hasta aquí, los argumentos pueden ser parangonados a aquellos que —en el espacio de la filosofía continental— han sido alzados contra el solipsismo y, más ampliamente, contra la «filosofía de la conciencia», en el curso general de la *mundanización del sentido*. El interés fundamental que esta polémica posee en el marco de nuestras reflexiones reside en las consecuencias que se derivan de este antimentalismo respecto al problema de qué significa «participación» en una «forma de vida», problema que, evidentemente, conecta con la cuestión central de la fenomenología posthusserliana y de la hermenéutica.

Respecto a tal ámbito de cuestiones, las versiones del pragmatismo wittgensteiniano analizadas poseen relieves muy distintos. El problema escéptico planteado por Kripke sugiere, como se dijo, que el planteamiento wittgensteiniano arranca de la posibilidad de una *indeterminación básica del significado*. Ningún «hecho» del mundo puede determinar las nuevas interpretaciones del significado, presuponiendo una «regla». Este planteamiento parece estar apoyado en una idea de los procesos de «comprensión del significado» según la cual «regla» y «aplicación» son separables lógicamente, siendo la aplicación una interpretación de la primera.

³⁴ *Investigaciones*, § 243.

[/p. 296] Separadas de este modo, parece incontrovertible que [/] ninguna regla puede, a su vez, resolver la cuestión acerca de qué justifica que un caso particular lo sea de una determinada regla general. Pues toda aplicación debería seguir, a su vez, una regla, que necesitaría interpretación. «Comprender» una regla sería, entonces, interpretarla, e «interpretar» vendría a coincidir con la substitución de un signo por otro, signo que a su vez requiere ser interpretado y puede ser interpretado de diversas maneras. En su escrito, Kripke apoya este análisis cuando recurre al § 201 de las *Investigaciones*, donde Wittgenstein dice: «Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque a todo curso de acción puede hacérselo concordar con la regla». Pues bien, no parece desacertado concluir de todo esto que la solución comunitarista posee, a la postre, una filiación conductista. Dado que es necesario evitar el retroceso *ad absurdum* de la interpretación, hemos de concluir que seguir una regla significa convenir con una praxis ya instituida, una praxis efectiva que hemos llegado a aprender a través de un proceso de adiestramiento. Para que podamos decir que un hablante «participa» en un «juego de lenguaje» bastaría, entonces, con percatarnos de que su conducta observable sigue pautas características de la comunidad en cuestión. Hermenéuticamente hablando: la «comprensión del *sentido*» no parece ocupar ningún rol en esta explicación del seguimiento de reglas.

[/p. 297] La versión no comunitarista de la que hemos hablado insiste en que la comprensión de una regla no se reduce a su interpretación, entendida ésta como una versión «a posteriori», y que no conduce, en consecuencia, a una cadena de interpretaciones. La comprensión de una regla, presupone, además, como punto de partida, una *aprehensión* de su sentido (uso) por medio de la participación directa en una práctica³⁵. En este segundo caso, se presupone que las [/] aplicaciones mantienen una relación interna con la regla a través de la participación en un modo de vida —lo que resulta fundamente en los §§ 198 y 202 de las *Investigaciones*—. Por eso, frente al sesgo conductista de la acepción kripkeana, los no-comunitaristas vienen a despejar el espacio de una normatividad inherente a la costumbre con la que se entreteje el uso del lenguaje. La costumbre introduciría, en efecto, un elemento normativo que se sobreañade al adiestramiento (por el cual se establece una conexión causal entre mi actual aplicación del signo y las instrucciones que recibí en el aprendizaje de su uso): una comprensión que permite anticipar por

³⁵ En efecto, parece que para Wittgenstein la paradoja surge de un malentendido, el de considerar que entender una regla es siempre darle una interpretación. Wittgenstein utiliza el razonamiento del § 201, al que se refiere Kripke (sobre la aporía de la aplicación), para reducir al absurdo la identificación de comprensión e interpretación. En el § 198 decía: «¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en *este* lugar? Cualquier cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla. No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado».

qué debo usar *así* la regla —interesante al respecto es el § 198 de las *Investigaciones*³⁶—. Y este «saber-como» en el uso de una regla es una operación parangonable a la hermenéutica «participación» en un «mundo de sentido».

[p. 298] Si acentuamos el contraste entre las dos interpretaciones reencontraremos el carácter más general del conflicto entre las tradiciones continental y analítica. Las últimas observaciones contra la versión comunitarista suscitan un parentesco con la trayectoria hermenéutica inaugurada en el concepto heideggeriano de «facticidad». Según esto, la comprensión —siempre interpretativa— se yergue [/] sobre una pre-comprensión. El problema es el de indagar la «textura» de esta dimensión previa de «pertenencia» o «participación». ¿Es posible una justa interpretación del pragmatismo wittgensteiniano que acabe afirmando la *ontología del acontecimiento*? Ciertamente, la interpretación no-comunitarista a la que hemos aludido no afirma expresamente que la pre-comprensión de trasfondo que se adquiere participativamente adopta la forma de un *acontecimiento* en el que son abiertas simultáneamente una *aprehensión del sentido* y una *autodonación de sentido* (este último cariz refiere, como sabemos, al «apriori de correlación»). Pero tampoco obtura una consecuencia como ésta, en la medida en que parece involucrar que el seguimiento de una regla presupone un *acto* de inmersión en un «mundo de sentido» y un *acto* inobjetivable de aprehensión de lo que la regla *demanda desde sí* (¿equivalente al hermenéutico presupuesto del «dejarse interpelar» por la «cosa misma»?). En efecto, si el acto de inmersión participativa fuese objetivable, es decir, reglable, habríamos incurrido en la aporía kripkeana, de la que se pretende escapar. Pero un acto no objetivable de inmersión es precisamente lo que el concepto heideggeriano de «ser-en-el-mundo» reclama reconocer en la textura de la existencia. En cuanto a la correlación fenomenológica entre comprensión y demanda de la «cosa misma», ¿no se proyecta en la simultaneidad de un acto de inmersión y la aprehensión de lo que una regla *exige*? No es difícil encontrar en las afirmaciones del propio Wittgenstein lúcidas sugerencias en una línea semejante. Si, por ejemplo, seguimos leyendo el § 201, encontraríamos una posible explicación de por qué no toda comprensión es, en el sentido ya señalado, una «interpretación», es decir una operación a posteriori respecto a la

³⁶ En el § 198 de las *Investigaciones* Wittgenstein parece trascender la explicación genética conductista del uso de reglas: «¿Qué tiene que ver la expresión de la regla —el indicador de caminos, por ejemplo— con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? —Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así. Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guiamos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre». Así se hace coherente la famosa sentencia del § 199, en la que Wittgenstein afirma que no puede haber sólo una vez en que se siga una regla; seguir una regla es una costumbre, uso o institución.

regla: «Hay una captación de una regla que *no* es una interpretación, sino que se manifiesta (...) en lo que llamamos 'seguir la regla' y en lo que llamamos 'contravenirla'». Lo que el párrafo wittgensteiniano parece dictaminar es que hay un modo primario de comprender una regla y que ese modo penetra en una dimensión de la regla que no es designable como aquello a lo que se refieren las «proposiciones empíricas»: ¿no se trata, acaso, de una dimensión de *sentido*, que articula la «gramática» del juego y que sólo se *muestra*

[/p. 299] [/] en expresiones distintas de la regla? Y puesto que esa *captación* permite aprehender una regularidad, puesto que es un *saber-cómo* seguir usando la regla, ¿no podría decirse, con Heidegger, que lo aprehendido es, más precisamente, una *pro-yección* de *horizontes* de sentido?

En la posición opuesta reencontraríamos una *ontología de la factualidad*. Como se ha dicho, todo parece indicar que la versión comunitarista acabaría reduciendo la inmanencia de un «juego lingüístico» a una instancia de conducta explícita, de un «nosotros» siempre signable e identificable, es decir, a ingredientes que son, en todo caso, *designables* ostensivamente, asequibles a una descripción empírica o a una explicación.

El perfil y la trayectoria de esta problemática, pues, confirman que la interpretación del pragmatismo wittgensteiniano pasa necesariamente por preguntas y posibles respuestas que afectan a la distinción entre *naturalización del significado* y *mundanización del sentido*. Un juego de espejos semejante constataremos a propósito de la hoy tan debatida cuestión de la crisis de la modernidad. Pues la teoría de los «juegos lingüísticos» posee en ese otro ámbito de discusión un protagonismo tan fuerte como en el del destino de la hermenéutica. Ya veremos que los oponentes principales (ilustrados, por un lado; pensadores de la *diferencia*, por otro) hacen valer, en honor de sus propuestas concretas, interpretaciones muy distintas del pragmatismo wittgensteiniano. Y en ese contexto, la singladura de los argumentos será muy iluminadora, no sólo respecto al modo en que la filosofía del lenguaje articula la polémica «modernidad-postmodernidad», sino retroactivamente, respecto a la decisión entre comprensión naturalista o hermenéutica. Antes, sin embargo, quisiéramos indagar una alternativa análoga entre naturalismo y ontología del acontecimiento a propósito de la *teoría de los actos de habla*, una forma de pragmatismo analítico que, aunque posee orígenes distintos al anterior, plantea problemáticas conexas.

5.2.2. Teoría de los «actos de habla» y «fenomenología del habla»

[/p. 300]

En el contexto de una explicitación de la dimensión pragmática del lenguaje no podríamos obviar la teoría de los actos de habla, que debemos a J. L. Austin y que continuó, sobre todo, J. Searle. Hay que advertir que, aunque esta línea ha dado lugar a puntos de vista próximos en muchos sentidos a la abierta por Wittgenstein, posee una trayectoria propia y no debe, en consecuencia, confundirse con una derivación de aquella. Su contexto de surgimiento fue el del análisis del lenguaje ordinario. Ha dejado su impronta, no sólo en el ámbito anglosajón, sino en desarrollos posteriores de la filosofía continental. Dicha impronta será reconocida, cuando abordemos el profuso tema de la crisis de la modernidad y, ciertamente, en sus dos oponentes fundamentales, en la filosofía dialógica de Apel y Habermas, por un lado, y en muchos rostros de la así llamada «postmodernidad», por otro. Baste ahora una somera alusión a las claves fundamentales de tal concepción en el contexto, todavía, del conflicto entre el naturalismo analítico y la línea fenomenológico-hermenéutica continental. El contraste con la fenomenología del habla, especialmente a propósito de la posición merleau-pontyniana, servirá aquí como semblanza modélica.

La fuente de esta comprensión del lenguaje consiste en tomar al fenómeno lingüístico, esencialmente, como un fenómeno comunicativo e intersubjetivo. La unidad mínima de la comunicación intersubjetiva es el acto de habla, es decir, no una proposición lingüística, sino el fenómeno completo de su uso por parte de un hablante. Fue J. L. Austin³⁷ quien abrió el camino para una consideración del lenguaje desde la perspectiva pragmática del acto de habla. Dos de sus distinciones conceptuales, ya irremediables en el vocabulario de la filosofía actual, son aquí pertinentes. Una de ellas es la distinción entre actos «locutivos», «ilocutivos» y «perlocutivos»

[/p. 301]

El primero de ellos consiste en decir algo e incluye la emisión [/] de sonidos y la emisión de palabras con un sentido y una referencia (por ejemplo, el acto de proferir las palabras «te invito a ...»). El segundo es el acto que se realiza al decir algo (en el caso de nuestro ejemplo, un acto de invitar). El tercero es el acto que se realiza por el hecho de haber efectuado un acto ilocutivo (con respecto a nuestro ejemplo, puede considerarse el acto de halagar).

La segunda distinción atañe a la doble estructura del acto de habla. Austin supo hacer fructífera la distinción entre el significado que una proposición puede poseer abstractamente —es decir, su sentido y su referencia— como consecuencia de proferir un acto locutivo, y la «fuerza

³⁷ Austin, 1962.

ilocutiva», que es aquello que determina qué acto ilocutivo resulta de realizar esta preferencia; su investigación forzó a tenerlos en cuenta a ambos en la interpretación de la conducta verbal. Estas claves dibujan una concepción del lenguaje en la que la acción comunicativa no es reconstruible meramente en la forma de reglas sintáctico-semánticas (reglas de la formación de proposiciones), pues incorpora una dimensión pragmática. La conocida conclusión de Austin resulta esclarecedora en ese sentido. «El acto lingüístico total —dice—, en la situación lingüística total, constituye el *único fenómeno real* que, en última instancia, estamos tratando de elucidar»³⁸. El fondo sobre el cual se realizan los procesos simbólicos sería, pues, el de una praxis viva, de la que lo factual-proposicional no sería separable. Ello sugiere semejanzas con la concepción wittgensteiniana y, por ende, con la heideggeriana. Destaquemos aquí una cuestión de fondo que, curiosamente, viene a coincidir con la que hemos destacado en el caso de Wittgenstein, porque atañe al concepto de «regla».

El libro de Searle, *Actos de habla*, como el autor confiesa, está elaborado sobre la hipótesis de que «hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas»³⁹. El problema es, en efecto, semejante: ¿qué carácter tienen estas reglas? ¿Son regularidades descriptibles, principios formales objetivables? En tal caso, el pragmatismo de los actos de habla estaría en consonancia [/] con la ontología analítica predominante en todo el proceso de *naturalización del significado*. ¿Se fundan, en cambio, en un suelo inobjetivable, siendo así propias de una dimensión *vertical* o de *acontecimiento*, tal y como podrían ser comprendidas desde el punto de vista del continental proceso de *mundanización del sentido*?

[/p. 302]

Un estímulo para esperar de esta teoría una concepción de acuerdo con la cual el comportamiento según reglas no remite, a la postre, a estructuras formalizables aunque profundas, lo proporciona ya el mismo espíritu de la teoría inicial, austiniana, pues caracteriza la matriz pragmática como un ámbito de «fuerza». Pero la decisión sobre este sutil asunto parece bastante controvertida. Searle afirma que las reglas «se realizan» en convenciones y que la diferencia entre lenguas remite a la diferencia entre convenciones⁴⁰. ¿No quedaría disuelto así el carácter *dinámico* —«fuerza»— del acto de habla en favor del *factual*? Sin embargo, Searle puntualiza que este carácter convencional no implica que las reglas sean susceptibles de un análisis objetivo en las coordenadas de la ciencia natural. Para aclarar esa *diferencia* distingue entre los «hechos

³⁸ Ibid., trad. cast., 196.

³⁹ Searle, 1969, trad. cast., 25.

⁴⁰ Ibid., 2.5.

brutos» de los que se ocupan estas ciencias y los «hechos institucionales». Éstos últimos son *hechos*, pero, frente a los primeros, presuponen instituciones humanas, que son «sistemas de reglas constitutivas»⁴¹. Pero con este *desplazamiento*, el problema que planteamos no queda resuelto. Todo depende, ahora de qué carácter reconozcamos a tales reglas constitutivas del mundo práctico-social. ¿Son, a su vez, objetivables, por ejemplo, como costumbres o como normas explicitables de conducta? ¿No nos encontraríamos, en ese caso, con una concepción que contrasta con la ontología continental de modo análogo a como lo hace la interpretación *comunitarista* que Kripke realiza del pragmatismo wittgensteiniano? Al comentar los argumentos kripkeanos, la hermenéutica servía de contraste. Para extraer de la teoría de los actos de habla respuestas más concisas, será de utilidad ahora interrogar desde la «fenomenología del habla», en particular desde Merleau-Ponty.

[/p. 303]

Merleau-Ponty puso freno al olvido del lenguaje que es característico de la fenomenología husserliana. La filosofía misma, según el fenomenólogo francés, es lenguaje «operante», es decir, un esfuerzo de reconstrucción reflexiva y lingüística del «silencio» de la experiencia prelógica⁴². Esto quiere decir que la «reducción», que pretende dejar aparecer las «cosas mismas» —la fenomenología, en suma— es ya una actividad lingüística. Pero no es sólo la reflexión fenomenológica la que posee una conformación lingüística, sino el «ser-en-el-mundo» mismo del hombre. A este respecto, Merleau-Ponty introdujo en su obra numerosas reflexiones sobre el vínculo entre lenguaje y constitución del sentido en la experiencia carnal. Ya en *Fenomenología de la percepción*⁴³ se opuso a una concepción instrumental del lenguaje. El sentido del ser de las cosas no es constituido en un puro enlace intencional de la conciencia. Vive en el lenguaje.

Puede decirse que este punto de vista se opone, como la teoría de los actos de habla, a la reducción de los procesos de significación a una mera estructura sintáctico-semántica o proposicional. Como Heidegger, y frente a todo tipo de logicismo, sitúa Merleau-Ponty la *constitución del sentido* en la dimensión pragmático-ontológica del «habla». Pero si en nuestro contexto resulta especialmente pertinente la versión merleau-pontyniana es porque expresa con fuerza quizás inigualable en la tradición continental la vinculación entre el carácter institucional del lenguaje —por cuyo sentido hemos preguntado a propósito de Searle— y la *naturaleza*, sin derivar en un naturalismo de corte objetivista. El lenguaje es siempre un fenómeno cultural,

⁴¹ *Ibid.*, § 2.7.

⁴² Merleau-Ponty, 1964, trad. cast., 159. Ver también la interesante nota de Febrero 1959 («Cogito tácito y sujeto parlante», trad. cast. p. 216 ss.).

[p.304] trabado en el mundo institucional. Pero Merleau-Ponty distingue entre el lenguaje «instituido», sedimentado, y el lenguaje realmente vivo. El primero —al que denomina *parole parlé*— produce la apariencia de que los significados están ya signados de una vez por todas en un *corpus* sistemático; puede ser usado siguiendo reglas, quizás ocultas, en todo caso reproductoras de un [/] sentido ya ausente. Sin embargo, el lenguaje vivo, no gastado —ese al que denomina, en contraposición, *parole parlante*— es capaz de vehicular una reexperiencia del sentido. Esta reexperiencia, que no es repetición de un significado ideal ni pasado, sino productiva articulación de sentido o reactualización creativa de significados ya «disponibles», muestra que el contenido lingüístico, cuando es realmente significativo, es siempre *nuevo* y se gesta *in actu*, en el decurso inmanente mismo del *decir*. El habla es, según ello, un fenómeno de emergencia de significaciones vivas, no reductible a un dominio cualquiera de lenguaje fáctico. Es acontecimiento. En el habla, el significado está —dice Merleau-Ponty— «en estado naciente»⁴⁴. Este motivo y el valor creativo del uso lingüístico reaparecen en *Signes* contra el estructuralismo, que toma al lenguaje como un registro concluido de significaciones adquiridas⁴⁵. La verdad, dice allí, es un proceso consistente en retomar significaciones disponibles —sedimentadas sistemáticamente— en significaciones nuevas⁴⁶.

De este modo, podría decirse que el lenguaje, para Merleau-Ponty, es un fenómeno existencial-ontológico. Como tal, y aunque se objetive en la cultura y el mundo institucionalizado, está trabado con el fenómeno de la «posesión» corporal de un mundo. Por eso, el carácter inmanente del sentido en el habla y el hecho de que es «acontecimiento» naciente, se expresa en una metáfora corpórea con contenido ontológico: «La palabra es un gesto y su significación un mundo»⁴⁷. Ya se ve que esta dimensión de «acontecimiento» no apunta a una esfera trascendente, si por ello entendemos un mundo platónico o místico. Es, curiosamente, una esfera *natural*: esta «significación gestual o existencial de la palabra (...) es la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significados», lo que quiere decir que «la vida 'mental' o cultural toma prestadas a la vida natural sus estructuras y que el sujeto pensante debe fundarse en el sujeto [/] encarnado»⁴⁸. Una esfera *natural*, eso sí, tras-cendente en el sentido de que, siendo inmanente a

⁴³ V. parte primera, cap. VI.

⁴⁴ 1945, trad. cast., 213.

⁴⁵ 1960, 107; V., en general, 105-123.

⁴⁶ *Ibid.*, 120.

⁴⁷ 1945, trad. cast., 201.

⁴⁸ *Ibid.*, 210 de la trad. cast.

la cultura o a la vida institucional, no se agota en lo que en ella se dispone como un mundo de hechos «representable» o codificable. Es fuente generatriz, dimensión, si se quiere, vertical, una moderna comprensión de la *natura naturans*.

Pues bien, el modo en que esta lingüística y corporal constitución de significaciones opera transgrede —nos muestra el análisis de Merleau-ponty en muchos lugares— toda función reglable. Y ello se pone de manifiesto en que la acción creadora, la vivencia lúcida o la expresión genuina muestran un carácter prospectivo peculiar. Pues, por un lado, dan lugar a acciones o a obras susceptibles de un análisis *a posteriori* capaz de encontrar regularidades, pautas, normas. Pero, por otro, el proceso mismo por el que acontecen no puede ser entendido como derivable desde una constelación anterior de disposiciones o reglas objetivables. El análisis de enfermos cuya incapacidad para comprender el sentido de una acción y de seguir una conducta es precisamente que sólo podrían intentar hacerlo subsumiendo el caso bajo una regla consciente apoya esta tesis⁴⁹. Esa actividad prospectiva, en definitiva, que es característica de una conducta inteligente, da lugar, con mucha frecuencia, a resultados reglables sólo a posteriori, y presuponen, por tanto una actividad que es vocación o anticipación de regla *sin* regla. Por eso sugiere Merleu-Ponty que, de merecer crédito la crítica kantiana de la razón, la actividad de la imaginación —vocación de concepto sin concepto previo— debería anteceder y sustentar a la actividad categorial misma del entendimiento⁵⁰. Es el motivo, también, por el cual denomina el autor a menudo a esta dimensión práctico-corporal y prerreflexiva —campo de juego no reglable para jugadas reglables— *être brut, ser-salvaje*⁵¹.

[/p. 306]

Llegados a este punto, el análisis de contrastes y semejanzas impone, en primer lugar, reconocer a la teoría de los actos de habla una virtual superación de los riesgos que, como hemos visto a propósito de Heidegger⁵², porta la continental fenomenología del habla. En la vinculación que la fenomenología francesa de origen merleau-pontyniano realiza entre la concepción del lenguaje y el análisis del ser-en-el-mundo se ha visto a menudo, en efecto, una excesiva «ontologización» del lenguaje. Así, P. Ricoeur, que acepta el horizonte último del análisis

⁴⁹ Merleau-Ponty, 1945, parte primera, cap. III.

⁵⁰ *Ibid.*, prólogo.

⁵¹ Esta concepción merleau-pontyniana ha tenido una gran trascendencia y alcance. Entre los análisis del lenguaje que arraigan en la fenomenología de la existencia corpórea de origen merleau-pontyniano destaca la fenomenología lingüística del filósofo belga Herman Parret, que ha otorgado a la fenomenología un lugar en este campo. Existe también una línea fenomenológica sobre la literatura y el arte. También su influjo se hace notar en la actualidad en estudios sociológicos. Así, autores como FARC Richir tratan de reencontrar el «mundo salvaje» en las instituciones simbólicas y en el espacio público. Impulsos de Ana Arrendé y Can Patočka han sido importantes en esta línea.

⁵² *Supra*, 2.3.2. y 3.4.3.

merleau-pontyniano, ha denunciado, sin embargo, la excesiva premura de esta «filosofía del habla» por alcanzar la trascendencia ontológica del lenguaje, pues obvia las mediaciones semiológicas y lógicas en las que se gesta la significación lingüística. Ricoeur, que es crítico con el estructuralismo, como Merleau-Ponty, invita a incorporar la noción de «estructura» y de «sistema» en el concepto de lenguaje. Sistema y habla, estructura y acontecimiento de sentido, están mediados en el *logos* lingüístico⁵³. Abordar esta cuestión nos conduciría demasiado lejos y, en el fondo, [/] nos desviaría respecto a nuestros propósitos. En primer lugar, porque esta separación de la dimensión lógico-semántica y de la pragmática que propende a hacer de la primera una derivación o expresión de la segunda parece, sin embargo, superada tras la *fenomenología de la percepción*, cuando Merleau-Ponty buscaba en el «entrelazo» entre lo ideal y lo fáctico, lo lógico y lo prelógico, el quicio de la conducta inteligente. Pero este proyecto quedó inconcluso con la muerte del fenomenólogo. En segundo lugar, porque hay razones para sospechar que la versión merleau-pontyana de la teoría de los actos de habla se inclina hacia la polarización opuesta: aquella según la cual la comprensión de las preferencias no requiere del elemento pragmático, y que, en el fondo, la dimensión pragmática es potencialmente expresable en la dimensión proposicional. Así, el famoso «principio de expresabilidad» (según el cual «cualquier cosa que puede querer decirse puede ser dicha») asegura que a todo posible acto de habla puede dársele en principio una formulación exacta en una oración u oraciones⁵⁴. Pero esta cuestión es muy controvertida y ha dado lugar a diferentes interpretaciones⁵⁵.

En todo caso, las reflexiones que J. Searle despliega en su texto *El redescubrimiento de la mente*⁵⁶ pueden ayudar a responder a la cuestión arriba planteada sobre el carácter de las reglas y autorizan a establecer un puente entre análisis del lenguaje, filosofía de la mente y fenomenología del habla. Son tendentes, en efecto, a poner al descubierto un ámbito práctico de comportamiento que es preconsciente y que está presupuesto en la intencionalidad de los actos concretos y en la conducta reglada. Las creencias y deseos concretos, según Searle, presuponen una red de

⁵³ V. «Le structure, le mot, l'événement», en Ricoeur, 1969, 80-101. El camino de Ricoeur incorpora este motivo como uno de los telones de fondo más importantes. Por eso, la «fenomenología del habla», al estilo merleau-pontyniano, cierra, en el fondo, el puente entre fenomenología y filosofía del lenguaje. Frente a ello, «el paso por la lengua restituye al análisis del habla su carácter propiamente lingüístico, que no podría conservarse si se buscara en el prolongamiento directo del gesto» («La question du sujet: le défi de la sémiologie», en *Ibid.*, 249, trad. cast., 157; Cfr., en general, 243-253; trad. cast., 152-161). En la medida en que la «función simbólica» hace comparecer al sistema y al habla, y en la medida en que la interpretación de los símbolos es el medio ineludible, según Ricoeur, a través del cual puede autocomprenderse el sujeto, la «vía corta» de la fenomenología del habla sería «transformada» por la «vía larga» de una «hermenéutica de los símbolos».

⁵⁴ Cfr. Searle, 1969, § 1.5.

⁵⁵ V. García Carpintero, 1996, cap. XIII; Apel, 1986b y 1987c; Habermas, 1984, § 8.

⁵⁶ Searle, 1992.

[/p. 308] otras creencias o deseos, pero esta red, como totalidad, presupone un trasfondo previo a la conciencia, un ámbito de significaciones que no adoptan la forma proposicional de un «saber que», sino la de un previo «saber como» o «saber hacer» sin el cual el primero carecería de base [/
nutricia⁵⁷. Ese trasfondo es irrepresentable en reglas, pues «las reglas no se autointerpretan y, en consecuencia, requieren un Trasfondo para funcionar»⁵⁸. Y, aunque el Trasfondo no es en sí intencional, está presupuesto en la intencionalidad consciente y se expresa en ella, pues «consiste en capacidades mentales, disposiciones, posturas, modos de comportarse, saber cómo, *savoir faire*, etc., todos los cuales pueden sólo manifestarse cuando hay algún fenómeno intencional, tal como una acción intencional, una percepción, un pensamiento, etc.»⁵⁹.

Se diría, después de escuchar esto, que no es el Ego espectador el sujeto constituyente de los nexos intencionales, sino una vida prerreflexiva, tal y como Heidegger y Merleau-Ponty intentaron poner de manifiesto. Pero todo el alcance de la cuestión que centralmente nos atañe, una vez más, no estaría aún así resuelta. Pues hasta tanto en cuanto no se aclare qué tipo de ingredientes posee el «trasfondo» y qué clase de ser cualitativo poseen, no podrá establecerse un trazado cabal de las afinidades. Nos encontramos aquí con la misma cuestión con la que culminábamos el análisis de lo que concierne al pragmatismo wittgensteiniano. Evidentemente, es diferente el caso en que fenómenos tales como «habilidades», «saber-como», etc., se comprenden reductibles a prácticas fundadas en la historia o cultura de un grupo, al caso en que expresan, además, *modos de ser-en-el-mundo*. Pues bajo el primer caso no puede excluirse la posibilidad de que se piense, al fin, en una *pragmática empírica*, cuya ontología se funda en la existencia de *hechos*, si bien institucionales o culturales, representables. Desde tal pragmática empírica la generación del sentido se funda en la existencia de tales hechos, descriptibles en principio con objetividad. En tanto que desde la segunda perspectiva, los hechos de ese tipo presuponen el fenómeno de la proyección del sentido o la apertura de un mundo-de-sentido, sobre el cual reposaría y se haría posible su significatividad para-nosotros. Son, quizás, sutiles diferencias
[p. 309] de matiz. Pero [/
fundamentales en la distinción entre *naturalización del significado* (al que correspondería el primer caso) y *mundanización del sentido* (al que conviene el segundo). Pues bien, en el seno de la polémica sobre la crisis de la modernidad, la reaparición de la teoría de los actos de habla ofrecerá, tal vez, virtualidades clarificadoras en este campo.

⁵⁷ V. sobre todo, § 8 —«Conciencia, intencionalidad y el Trasfondo»—.

⁵⁸ Trad. cast., 198.

⁵⁹ *Ibid.*, 201.

5.3. Praxis lingüística y diferencia

Un paso obligado de nuestro análisis afecta al concepto de *diferencia*. El trayecto continental de *mundanización del sentido*, como se vio (cap. 2), se agudiza y estiliza en el *pensamiento de la diferencia* hasta un punto en el que el pluralismo de los mundos de sentido se radicaliza en una *diseminación del sentido*. Interesa indagar si el trayecto analítico de una *naturalización del significado* ha producido una versión análoga, en la que fulgure una fragmentación de los procesos lingüísticos. Los análisis que siguen están fundados en la convicción de que debemos dar una respuesta positiva a esta cuestión. Los modos en los que el pragmatismo wittgensteiniano o la teoría de los actos de habla han sido interpretados muestran, no sólo que la filosofía del lenguaje recorre la fibra íntima del pensamiento de la diferencia, sino que poseen, como el hiato entre tradiciones viene atestiguando, dos rostros, que coinciden con la ontología naturalista de los *facta* y la ontología del *acontecimiento*. Analizaremos estos contrastes en varios escenarios: mostrando analogías y contrastes entre la continental «muerte del sentido» y la analítica «muerte del significado» y entre versiones naturalistas y antinaturalistas de ruptura con el *pensamiento de la identidad*. Y como esta cuestión alcanza, en su globalidad, a la discusión actual en torno a la *crisis de la modernidad* y de *la razón*, ofrecemos un esbozo del problema y también del uso que de las mismas teorías lingüísticas hacen los oponentes de la diferencia (la reilustración).

5.3.1. La crisis de la modernidad

[/p. 310]

Una de las discusiones de mayor actualidad en el escenario de la filosofía es la que afecta a la crisis de lo que llamamos *modernidad*. Cuando los polemistas se refieren a esta crisis, están pensando en el modelo que el sujeto cartesiano y el ideal ilustrado han representado para el pensamiento y la cultura occidental. Los contendientes, se sabe, son los representantes de una modernidad ilustrada, por un lado, y los defensores de un rebasamiento radical del espíritu moderno, por otro. Entre los primeros, destacan Habermas y Apel. El «neopragmatismo americano», el «postestructuralismo» francés y el «pensamiento débil» italiano podrían contar entre los segundos.

En la defensa que hacen Habermas y Apel de los potenciales de la modernidad, ésta es entendida como un proyecto irrebasable e inacabado de ilustración. Irrebasable, por cuanto la razón universal no puede ser criticada en su totalidad sin incurrir en una autocontradicción con

las propias exigencias «de razón» de la crítica misma. Inacabado, porque tiene ante sí hoy la tarea de restablecer el sentido cabal de lo racional, que habría sido menguado y deformado a través del imperante cientificismo, reencontrando un nuevo sujeto racional en la dimensión comunicativa del lenguaje. Desde esa atalaya ven los nuevos ilustrados alemanes en la crítica «postmoderna» una huída tan incoherente como irresponsable a «lo otro de la razón», a lo místico y lo estetizante, cuyos impulsores, afirman, serían en último término Nietzsche y Heidegger⁶⁰. En contraste con ello, todas las corrientes que hoy son llamadas, aún de un modo impreciso y no unívoco, «postmodernas», son acreedoras del diagnóstico heideggeriano, aunque cada una a su modo intente ir incluso más allá de él. Lo son en cuanto interpretan la fe del ilustrado en una razón intemporal y universal como expresión de una «voluntad de dominio» tan sutil y coercitiva como la «voluntad técnica» de la que habla Heidegger. Así, por ejemplo, Lyotard descubre en ella una voluntad de supresión de la diferencia, de la [/] heterogeneidad⁶¹, y simultáneamente una actitud tendente a la construcción calculadora de «lo real», a través de la cual el hombre impone su ley en el encuentro con el mundo⁶². Desde esta perspectiva, pues, salir de la crisis de la modernidad significa, en general, no sólo sustituir la fe cientista por una nueva ilustración que restaure el proyecto moderno, sino renunciar a toda forma de «pensamiento de la identidad», de fundamentación de una unidad esencial del *Logos*. Y ello tiene el significado de un «rebasamiento» —en sentido heideggeriano (*Verwindung*)— de la modernidad, más que el de una «superación» —en sentido hegeliano (*Aufhebung*)— de ésta.

En la polémica es posible despejar un núcleo de cuestiones en las que se entrelazan la teoría de la racionalidad y la filosofía del lenguaje. La cuestión fundamental es, se desprende, si existe algo así como un *Logos* universal o si, más bien, lo que entendemos por «verdad» y «racional»

⁶⁰ Paradigmáticos a este respecto resultan Habermas, 1986 y Apel, 1987a.

⁶¹ Lyotard, 1979, prólogo.

⁶² Lyotard, 1986, 1-5. En esa línea pueden encontrarse muchas variantes críticas. Además de la mencionada a propósito de Lyotard, otra de las más comunes tiene un origen en la crítica de Benjamin al hegelianismo en la comprensión de la historia. Así, Vattimo entiende cualquier aclaración racionalista del sentido de la totalidad como un «totalitarismo» que segrega y expulsa del «todo» a una «parte maldita». Cfr. Vattimo, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en Vattimo, 1990, 18-43, especialmente 22-26).

está disgregado en una inconmensurable pluralidad de «aperturas del sentido» histórica o culturalmente condicionadas. Y esta cuestión es expresada en la actualidad en clave lingüística, especialmente wittgensteiniana. Pues, como hemos visto, el giro pragmático que las *Investigaciones Filosóficas* supuso respecto al *Tractatus* implicaba la apertura a una visión pluralista del carácter de nuestro lenguaje. Baste recordar muy sucintamente dos tesis del último Wittgenstein que sirven de tópico en la contienda. La primera afirma que el lenguaje está constituido por una pluralidad de «juegos lingüísticos», cada uno de los cuales supone una praxis determinada de los hablantes y un «modo de vida»; la segunda pone en cuestión la existencia de un juego lingüístico universal capaz de conmensurar dicha pluralidad. Pues bien, frente a la posición pluralista de la postmodernidad, permeable a estas tesis, [/] la posición universalista de la modernidad reilustrada opone la existencia de un juego de lenguaje no relativizable que contendría las reglas de lo que llamamos racionalidad.

[/p. 312]

No es de extrañar el protagonismo de la senda wittgensteiniana, si recordamos las grandes similitudes que guarda con la heideggeriana, en lo que concierne a la *Destruktion* de la *Metafísica de la presencia*. Conviene subrayar aquí esta dimensionalidad. Lo que en la discusión se llama *crisis de la modernidad* no es más que un aspecto de la *crisis de la razón* occidental. Que Heidegger haya sido fuente de inspiración en este campo es prueba suficiente. Habíamos visto que la filosofía moderna, según Heidegger, está comprendida en el movimiento del «olvido del *Logos*» y, en particular, involucrada en la voluntad de fundar todo el orden de lo real, haciéndolo así disponible. Esta vocación se expresa paradigmáticamente en la fenomenología de Husserl, en el contexto de la cual «fundar» significa «constituir» el sentido de los entes, la objetividad de todas las cosas⁶³. Pero es una propensión ya presente en el racionalismo griego, en metafísico del XVII y en de la Ilustración⁶⁴. Y es que el «dar [/] razón» no es un fenómeno originario, sino derivado, según Heidegger. En *Von Wesen des Grundes* cuestiona Heidegger el «principio de razón» y retrotrae su sentido último a la ausencia del fundamento, al *Ab-grund*

[/p. 313]

⁶³ Heidegger, 1969, 68-71; trad. cast., 139-141.

⁶⁴ Ya desde el comienzo griego del «olvido del ser», «en ese mismo comienzo, el ser del ente se manifestó como *Grund* [fundamento, razón]» (*Ibid.*, 62; trad. cast., 131). En su meticuloso estudio *Vom Wesen des Grundes*, publicado en 1955 pero escrito ya muy tempranamente (1929), Heidegger había llamado la atención sobre la impronta que sobre este problema dejó - Leibniz, quien asocia el concepto de fundamento con el de *ratio* en la formulación del «principio supremo», el *principio de razón suficiente* (1929; trad. cast., pp. 61-65). En esa voluntad filosófica de fundamentación se expresa la tendencia de la metafísica occidental a «dar razón» del ente en su totalidad. Semejante prurito está orientado, como dice Pöggeler, a ganar una doctrina fundamental, por medio de la cual el hombre asegura (fundamenta) el ser como constante asistencia, colocando la verdad a su servicio o de un dios pensado de manera bien determinada (Pöggeler, 1963; trad. cast., 142-144). Y, en efecto, Heidegger vincula la metafísica leibniziana con la voluntad de poder que, finalmente, determinará la esencia de la relación técnica del hombre con el ser, al ajustar la verdad a la certidumbre, al «aseguramiento» y al convertirla, así, en «orden» (*ordo*) y comprobación entera, es

(abismo)⁶⁵. Lo que el principio no cuestiona es el concepto mismo de «razón». Previa a la «luz de la razón» es la luminosidad que procede de la apertura del ser, apertura que hace posible el mostrarse y el ser dada de cualquier cosa (*Lichtung*)⁶⁶. Es por eso por lo que la filosofía moderna, y especialmente el racionalismo ilustrado, aparece, finalmente, como expresión de ese modo constrictivo de experimentar el ser que constituye la técnica, de un objetivismo uniformizador que amenaza con convertirse en instrumento de la «dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra»⁶⁷. Más allá de la técnica, el nuevo pensamiento que Heidegger anuncia implica el reto de la renuncia al pensamiento identitario del fundamento. «El más atrevido que el fondo se atreve allí donde desaparece todo fondo: en el abismo»⁶⁸.

Lo dicho puede dar una idea del alcance de la polémica en teoría de la racionalidad, de la historia e, incluso, en la ética⁶⁹. En los análisis que siguen nos limitamos a estudiar las concepciones del lenguaje sobre las que se yergue o en las que se articulan estas problemáticas, sin ánimo de describir y sopesar la compleja red de sus reverberaciones en esa dimensionalidad última.

5.3.2. «Muerte posthermenéutica del sentido» vs. «Muerte naturalista del significado»

Con el emblemático rótulo de «muerte del sentido» nos referíamos a una profusión de líneas (continentales en su mayoría) que, partiendo de la vocación antifenomenológica del estructuralismo y amparadas, también, en una radicalización del pensamiento [/] heideggeriano y hermenéutico, convergían en postular la imposibilidad de algo así como «identidad del sentido»⁷⁰. Aunque sea brevemente, conviene aquí insistir en y matizar el carácter

decir, elaboración entera definitiva (*perfectio*) (Heidegger, 1950, 240; trad. cast., p. 203).

⁶⁵ Heidegger, 1929, parte III.

⁶⁶ Heidegger, 1969, 71 ss; trad. cast., 142 ss.

⁶⁷ Heidegger, 1950, 109; trad. cast. 97.

⁶⁸ *Ibid.*, 292.

⁶⁹ Sobre las implicaciones de la polémica en el campo de la ética, nos permitimos remitir a Sáez Rueda, 1996b.

⁷⁰ *Supra*, 2.1.3.

posthermenéutico de esta, como sugeríamos, *profanación del sentido*, pues ese carácter es el que determina el peculiar modo —aporético, incluso, en su formulación— en que pueden ser incluidas dentro del *proceso de mundanización del sentido*. Y ello es fundamental en orden a buscar paralelos en el campo de la analítica *naturalización del significado*.

De lo que se trata en ese movimiento no es de un abandono de la ontología del sentido. Deleuze, Derrida, Lyotard y Vattimo siguen refiriéndose, en sus análisis, a las formas en las que estamos obligados, dada la textura del lenguaje, a pensar los procesos de transmisión, comprensión o emergencia de *sentido*. Más bien, se trata de un *rebasamiento*, en terminología heideggeriana (*Verwindung*) de la *ontología del sentido*, lo que implica una revolución interna, un desafío que pretende dejar en libertad al lenguaje del sentido para conducirlo a su propio acabamiento. La emergencia del sentido, sea cual fuere el modo en el que se la entienda, estaría intrínsecamente ligada, según ello, a una ausencia o despresencia del sentido. El concepto de «diferencia» (sobre todo de Deleuze, Lyotard y Derrida) pretende, en efecto, mostrar este «di-ferir» y «diferenciarse» inherente al sentido. El «pensamiento de la diferencia» hace coincidir el rechazo de la «metafísica de la presencia» con el del «pensamiento de la identidad» y la «muerte del sentido» —del *fenómeno del aparecer del sentido* como acontecimiento con *densidad* intrínseca—. En consonancia con ello, el pensamiento de la diferencia presupone una especie de *sobrepujamiento* del pensamiento heideggeriano y hermenéutico. Respecto al primero se propende a un vaciamiento del concepto de *Ser*, del que se sospecha que refiere a un fundamento *idéntico* u origen *unívoco* camuflado, un *protofenómeno* cuya densidad debería sufrir una fragmentación o debilitamiento. Así, para Lyotard hablar del ser es hablar de presentaciones

[/p. 315] únicas, de sucesos; «un ser, una vez»⁷¹. Y Derrida ha insistido en [/] que el *Ereignis*, el acontecimiento, es para Heidegger origen y fuente de sentido, y que la *diferencia*, en realidad, al mostrar la imposibilidad de unidades de sentido autoconsistentes, muestra la imposibilidad misma de pensar «el sentido del Ser»⁷². En sintonía con ello —lo cual será oportuno debatir más adelante— el pensamiento de la diferencia opera una radicalización de la hermenéutica. Pues lo que acabamos de decir hace evidente que no puede hablar de un mero pluralismo de «mundos de sentido». Tampoco de una pluralidad de «juegos de lenguaje». El concepto de *diferencia* pone el énfasis en la autodisolución de un origen unívoco de las significaciones y en la identidad del sentido. Valga, por el momento decir que, en consecuencia, propende a entender la pluralidad

⁷¹ Lyotard, 1983, § 113.

como *heterogeneidad* —red de relaciones sin punto central—⁷³ y los procesos de significación como dinamismos en los que la diseminación del sentido se hace indisponible⁷⁴.

Se diría que esta radicalización continental del anticartesianismo fenomenológico-hermenéutico posee un paralelo en la tradición analítica. Ya hemos dado cuenta en su momento de que movimientos como los del holismo quineano y davidsoniano no sólo ponen en cuestión el mentalismo en teoría del significado, sino la posibilidad de hablar del «significado» como de una entidad con bordes definibles. En efecto, los procesos de significación, según esta línea, están asociados al dinamismo de la praxis lingüística y ésta no deja resquicio alguno para aislar unidades de sentido autosuficientes. En la medida en que cualquier unidad atómica de significado depende de las relaciones con otras en la red de una globalidad holística y el contenido de cualquier unidad holística es, también, determinable de distintos modos según la «traducción» (Quine) que de ella se haga o de la «interpretación» que, incluso, la habita internamente (Davidson), en esa medida, decimos, la categoría de «significado» se ve afectada por una disolución muy semejante a la que hemos señalado respecto a la de «sentido» en la tradición [/] continental. Y, de hecho, Davidson ha dado argumentos concretos que convergen en la conclusión de que los «significados» no pueden ser entendidos como «entidades» bajo ningún respecto. Tales argumentos giran, por ejemplo, en torno a las dificultades insalvables —sobre todo un *regreso al infinito*— que surgen cuando, tomando a los significados como entidades, intentamos hacer comprensible la *composicionalidad* del significado oracional desde el significado de sus elementos integrantes⁷⁵.

Otro tanto podríamos decir respecto a la teoría pragmática de Wittgenstein, a la vista de nuestras conclusiones relatadas anteriormente. De hecho, R. Rorty incluye al Wittgenstein de las *Investigaciones*, a Quine y a Davidson en el amplio movimiento que tiene como propensión la así

⁷² Derrida, «la différence», en 1972b.

⁷³ Lyotard, 1979; Vattimo, 1983.

⁷⁴ Lyotard, 1986; Derrida, 1972a.

⁷⁵ Ello puede ser mostrado siguiendo algunos razonamientos de su trabajo «Verdad y significado» (en Davidson, 1984). Davidson se niega a admitir que los significados de las palabras o de las oraciones sean entidades ya que, en su opinión, éstas no han demostrado en ningún momento utilidad alguna para la elaboración de una teoría del significado. Pero, sobre todo, porque es difícil explicar la composicionalidad del significado, admitiendo que los significados sean entidades, se identifiquen o no con la referencia. Si los significados de las partes más simples de una oración son entidades, ¿cómo explicar que la unión de entidades da lugar a un significado? Habría que determinar las relaciones que hay entre ellas para después preguntar cómo tales relaciones nuevas con sus significados, que son también entidades, pueden formar el significado de la oración. Se incurre, así, según Davidson, en una *regresión al infinito*. Pensemos ahora que el significado es algo más versátil como el «sentido», es decir, una descripción. Podríamos, entonces, distinguir entre «sentido y «referencia», como hace Frege. Ahora bien, la composicionalidad que debe intervenir, en tal caso, en la elaboración de una teoría del significado afecta no sólo a las referencias sino también a los sentidos, que son igualmente entidades en la propuesta de Frege.

llamada por I. Hacking «muerte del significado»⁷⁶ en la tradición analítica, una propensión que vaticina la imposibilidad de una descripción de los procesos de significación como totalidades delimitables o unidades determinables y, por tanto, la imposibilidad de una teoría sistemática y global del significado⁷⁷.

[/p. 317] La pregunta que urge abordar ahora es la siguiente: ¿puede ser parangonado este «rostro» de la tradición analítica, que se emblematiza bajo el lema de «muerte del significado», con el de la tradición continental, que responde al emblema «muerte del sentido»? Si los horizontes respectivos de ambas corrientes fuesen parangonables, habría que señalar que en tal caso lo serían en cuanto a la *forma* en que reaccionan frente a ciertos problemas semejantes. Por cuanto al *contenido*, hay que advertir, una vez más, que emergería un hiato insalvable si el *naturalismo* persistiese en la versión analítica. Pues lo que el «pensamiento de la diferencia» continental intenta deconstruir es la categoría de «sentido», que posee una in-herencia fenomenológico-hermenéutica. El horizonte al que denominamos «muerte del sentido» presupone y asume el horizonte fenomenológico-hermenéutico: la muerte de todo objetivismo o naturalización de los fenómenos de sentido.

Hay razones para hallar correcta esta suposición. Encontramos, en efecto, paralelos en el ámbito anglosajón, en los que se mantiene el mismo hiato entre las ontologías del acontecimiento y de lo factual, que venimos persiguiendo. Es el caso, como hemos mostrado, que el naturalismo impregna las posiciones de Quine y Davidson. Y a la pregunta ¿es posible arraigar en bases naturalistas un «pensamiento de la diferencia»? podemos responder afirmativamente. Según Rorty, no sólo es posible, sino completamente necesario. Para Rorty, la *naturalización* del significado, la *destrascendentalización* de la filosofía y la afirmación de la *contingencia* radical de toda comprensión del mundo, van unidas y tienen por destino la mencionada «muerte del significado». Naturalización significa, dice Rorty, una renuncia a la pretensión trascendental de la filosofía, es decir, a la idea de que hay dos tipos de entidades: uno es el de aquellas cuya

[/p. 318] inteligibilidad depende de que sean relacionables [/] entre sí o contextualizables en un campo más abarcante, sin que puedan, desde sí mismas, determinar esta previa relacionabilidad o contextualización; el segundo tipo de entidades es el de aquellas que resultan, supuestamente,

⁷⁶ Rorty, 1991; Hacking, 1975.

⁷⁷ Dummett, M. (1976, 453 ss.) y Nagel, Th. (1986, 106 ss.) han visto en la teoría pragmática wittgensteiniana un riesgo que acabaría suprimiendo el objeto mismo de la filosofía —una teoría del significado—, pues si la verdad de las oraciones se hace interna a nuestros modos de conocimiento, se habría atentado contra el principio de que si una oración puede ser verdadera debe haber algo en virtud de lo cual ésta es verdadera —el «principio C» de Dummett—

necesarias para hacer inteligible la relación o contextualización de las primeras, pero que no pueden ser, ellas mismas, explicadas o contextualizadas sin incurrir en un regreso *ad infinitum*⁷⁸. La renuncia al trascendentalismo implica, pues, que no hay condiciones de posibilidad incondicionadas y, por tanto, una afirmación radical de la contingencia: «llamo naturalismo a la concepción según la cual todo podría haber sido de otro modo y no hay condiciones incondicionadas»⁷⁹. Pero, al mismo tiempo, la renuncia a la posibilidad de una explicación de las transacciones legales del mundo por recurso a una instancia de otro orden, lleva consigo una afirmación de la exclusividad de las relaciones causales: «Los naturalistas son de la convicción de que todas las explicaciones son explicaciones causales de la realidad y de que no hay algo así como condiciones de posibilidad no causales»⁸⁰. Este naturalismo, que destrascendentaliza la filosofía, afirma la exclusividad de los vínculos causales entre fenómenos y relativiza el concepto de «verdad», es el que —según Rorty— puede dar cuenta del lema con el que Hacking define el horizonte actual de la filosofía: «muerte del significado». Pues todos estos elementos convergen en deconstruir la idea de que hay entidades definidas —los significados—, explicables como unidades atómicas autoconsistentes y vinculados al mundo por medio de algún enlace también delimitable y objetivo. Lo que, tras la muerte del significado es necesario aceptar es, según Rorty, que los procesos de significación y de justificación son reductibles a prácticas sociales que se relacionan en una red de enlaces sin punto central⁸¹.

[/p. 319]

Ofrecidos los trazos anteriores de la confrontación, se comprenderá la relevancia que posee la problemática que a continuación abordamos: la de si la filosofía pragmática wittgensteiniana, que ha sido junto a la *Kehre* heideggeriana, una de las claves del «pensamiento de la diferencia», sirve mejor a una versión naturalista de dicho pensamiento o a una antinaturalista. Porque, en este caso, en el de la filosofía de Wittgenstein, a diferencia del de Quine o Davidson, no está claro, como hemos señalado, que nos veamos abocados necesariamente a una ontología naturalizada. Y, puesto que hay razones, como veremos, para pensar que la teoría de los actos de habla (de Austin y Searle) posee virtualidades o consecuencias que la sitúan en una posición semejante a la

⁷⁸ Rorty, 1991, 76 s. Por ejemplo, los objetos lógicos de Russell, las categorías de Kant y las Ideas platónicas están destinadas a hacer cognoscibles otras entidades (respectivamente, las cosas empíricas, las percepciones y los seres individuales, concretos y materiales)

⁷⁹ *Ibid.* 77.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, 83.

wittgensteiniana en la confrontación que abordamos, introducimos también algunas reflexiones a propósito del enfrentamiento que mantuvo con ella J. Derrida.

5.3.3. Wittgenstein y el humanismo en el quicio entre «postmodernidad naturalista» (Rorty) y pensamiento continental «de la diferencia»

Hemos tenido ocasión de comprobar que el concepto wittgensteiniano de «imagen del mundo» es susceptible de ser interpretado desde categorías antropológicas o desde categorías más próximas al Heidegger de la *Kehre*. La primera perspectiva ha recibido crédito, en particular, cuando hemos puesto a la luz los lazos que Wittgenstein establece (claramente en *Sobre la Certeza*) entre el origen de las contingentes comprensiones del mundo y factores asequibles al análisis historiográfico y empírico como la autoridad, la persuasión y la enseñanza. Esta primera perspectiva adquiriría también confirmación a la luz de la interpretación comunitarista del seguimiento de reglas. La segunda perspectiva ha sido vinculada como hipótesis a propósito de las interpretaciones anticomunitaristas. Pues bien, en esta encrucijada surge la cuestión del humanismo, a la luz de la problemática de la naturalización del significado en filosofía del lenguaje. Una concepción naturalista del pragmatismo wittgensteiniano supondría asignar un origen antropológico a los [/] elementos articuladores del uso lingüístico y del seguimiento de reglas. Implicaría entender la *diferencia* en claves de la *ontología de la factualidad* que venimos persiguiendo en todo el proceso de *naturalización del significado*: como diferencia entre costumbres, propensiones, etc. que son unidades *descriptibles*, fácticas, *representables*. Y el problema de si esta naturalización es posible ha sido fructífero en la discusión actual sobre el sentido de la postmodernidad, sobre el horizonte del «pensamiento de la diferencia». Pues, en el caso de la «postmodernidad» continental, propensa a la ontología del acontecimiento, una interpretación humanista de aquello que es *diferente* supone permanecer en la *metafísica de la presencia*. La clave podemos encontrarla ya en Heidegger. No extraña que Heidegger fuese receloso con el «humanismo». Todo humanismo parte ya de una determinada interpretación del fundamento del mundo y, así, de que el ser está ya definitivamente «descubierto». Por ello, «todo humanismo o se funda en una Metafísica o se convierte a sí mismo en el fundamento de una Metafísica»⁸².

[/p. 320]

⁸² Heidegger, 1949, 12; trad. cast., p. 74.

Desplazado el problema a la teoría wittgensteiniana de los «juegos de lenguaje», la cuestión del humanismo, entendida bajo las claves anteriores, se juega en respuestas a preguntas como ésta: ¿conduce el concepto pragmático-lingüístico de «seguimiento de reglas» necesariamente a una concepción no desubjetivizada del comprender o, más bien, admite el presupuesto —no humanista— de que en el comprender *adviene* un acontecer indisponible y, en este sentido trascendente respecto a las intencionalidades del sujeto?

La perspectiva naturalista y humanista ha encontrado un fuerte asidero en el *neopragmatismo americano*. Era de esperar que la interpretación rortyana del pragmatismo wittgensteiniano subraye sus potenciales naturalistas y antropológicos. La filosofía de Wittgenstein, defiende Rorty, constituyó un esfuerzo heroico en pro de la naturalización de la filosofía. Heroico pero incompleto. En el caso del Wittgenstein del *Tractatus*, porque demolió el esquema trascendental kantiano y lo conservó simultáneamente, al describir las condiciones de posibilidad incondicionadas como inexpresables [/] (la «forma lógica»).

[/p. 321]

Que este trascendentalismo taimado frenaba las otras dos características que Rorty asocia con el proyecto de naturalización y que hemos señalado más arriba —la exclusividad de las relaciones de causalidad y el contextualismo—, es algo vinculado internamente a dicha transfiguración de lo trascendental. En primer lugar, porque el recurso a tal instancia «mística» implica que hay algo no susceptible de explicación causal. En segundo lugar, porque existe un vínculo interno entre dicho recurso y la afirmación del mundo como un «todo limitado» y atravesado por una sustancia firme e invariable, lo que, a juicio de Rorty, confirma la tesis de D. Pears según la cual entre la aclaración wittgensteiniana de los enigmáticos objetos del *Tractatus* y la *vía remotiois* de la teología existe una íntima alianza⁸³. El pragmatismo wittgensteiniano habría superado el rígido realismo de la primera época y contribuido, así, a la naturalización del pensamiento y la relativización de la comprensión del mundo. Pero no habría sido lo suficientemente radical en la ruptura con la fuente trascendental de todo antinaturalismo, al distinguir todavía entre «gramática» del «juego de lenguaje» y «proposiciones empíricas». Esa distinción encerraría todavía una dimensión de inexpresabilidad que atomiza pero no destruye el trascendentalismo oculto. Rorty pretende, en consecuencia, radicalizar el pensamiento wittgensteiniano y conducirlo, así, a su plena coherencia interna. En este punto, recurre a ciertos elementos del pensamiento davidsoniano. Davidson, al radicalizar la tesis quineana que pone en cuestión la

⁸³ Pears, 1991, Vol. I., 67 ss. Rorty, 1991.

distinción entre «apriori» y «empírico» (subrayando que ni en el marco del lenguaje en general ni en el de un lenguaje particular es posible definir bordes nítidos) habría radicalizado el giro pragmático wittgensteiniano. Esto es lo que hay que hacer, piensa Rorty, en el interior de la teoría pragmática, y en virtud de la inmanencia misma del pensar wittgensteiniano, pues lo que refrena allí el naturalismo sería la reproducción de aquel trascendentalismo del *Tractatus* del que el giro a las *Investigaciones* quería escapar.

[/p. 322]

Se comprende, en virtud de estas premisas, el concepto de *diferencia* [/] que Rorty defiende. Sitúa Rorty la causa principal de su proximidad con el pensamiento «postmoderno» en su convicción de que la creencia en una racionalidad universal más allá de la pluralidad de prácticas sociales constituye un resto del pensamiento metafísico (identitario) y un signo de *logocentrismo*⁸⁴. Nuestra existencia lingüística está diseminada en una pluralidad de «juegos», cada uno de los cuales constituye el suelo de una práctica social determinada. La textura global se asemeja a la de una «red de relaciones sin un punto central»⁸⁵. Pues bien, este concepto de *heterogeneidad* o *diferencia* es compatible con una interpretación humanista —en el sentido arriba indicado— del pragmatismo wittgensteiniano. Los «juegos lingüísticos» son, en último término, creaciones útiles que se ajustan a finalidades prácticas del sujeto⁸⁶. «El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos» —sentencia—⁸⁷. Lo que significa, no sólo que el neopragmatista considera necesario disolver el supuesto «misticismo» heideggeriano, según el cual el ser mismo, como protofenómeno, «habla» al hombre desde una trascendencia incontestable, sino también que ya no reconoce en el interior mismo de nuestros lenguajes ese espacio de contingencia que, como propende a considerar el continental —se verá—, hace del dinamismo lingüístico un acontecer indisponible para la intencionalidad del sujeto. Cuando Rorty propone que es necesario «poner cabeza abajo» a Heidegger y restablecer lo que éste aborrecía —el humanismo—⁸⁸ está formulando de modo expreso estas conclusiones y suponiendo que la textura interna de los lenguajes que habla históricamente el hombre es potencialmente comprensible como una entera función del sujeto, como una mera actualización de posibilidades intencionales. Que todos estos *mundos de sentido* son pura construcción del sujeto encuentra una prueba adicional en la convicción *liberal* de

⁸⁴ Rorty, 1994, 982 ss.

⁸⁵ Rorty, 1991.

⁸⁶ Rorty, 1989, trad. cast., 125.

⁸⁷ *Ibid.*, 26.

⁸⁸ *Ibid.*, 132, nota 13.

[/p. 323] Rorty de que la actividad creativa que se pone en [/] obra en la invención de nuevos lenguajes es explicable como actividad privada orientada a la creación de sí mismo⁸⁹. Si en los lenguajes hay una dimensión *indisponible* —podemos inferir— no es porque algo en su propia composición interna se resista por principio a la intencionalidad, sino porque dichos lenguajes son obra de una comunidad expandida en el tiempo que rebasa al individuo. Mirada en su conjunto, la contingencia histórica de las comprensiones del mundo se reduce, sin embargo, a una contingencia de voluntades subjetivas; todos los «mundos de sentido» anteriores son, dice Rorty, producto de «maridajes fortuitos entre personas que casualmente tropezaron la una con la otra»⁹⁰. Parece, finalmente, obligada la conclusión de que la herencia heideggeriana sufre bajo estas coordenadas un desplazamiento coherente con el proceso analítico de *naturalización del significado*. No sólo el naturalismo expreso, sino también esta comprensión *humanista* de los procesos de significación, lleva a un *sobrepujamiento* del pensamiento heideggeriano en el que la *diferencia onto-ontológica* (entre Ser y mundo de entidades) queda *reducida naturalistamente*. Si en el universo heideggeriano la diferencia implica que cada *mundo abierto* presupone el *acontecimiento de la apertura* y que existe una copertenencia entre la gesta de un mundo de la vida y el ocultamiento de otras posibilidades, Rorty no parece reconocer ya ninguna dimensión *vertical de acontecimiento*. Lo que llamamos «real» o «verdadero» se agota en lo que es «creado», dice Rorty, por el lenguaje; y las funciones de éste se agotan en la presentación de una lista de «todos ya siempre abiertos», de mundos de sentido que no son más que prácticas sociales describibles⁹¹.

[/p. 324] Al comparar este resultado con una perspectiva continental bajo las claves generales de nuestro análisis, debemos responder a la cuestión siguiente. ¿Hay razones que apoyen una radicalización post-humanista del pragmatismo wittgensteiniano desde el interior mismo de una *mundanización del sentido*? Semejante radicalización [/] debería conducir a una deconstrucción interna de la ontología del *sentido* sin abrazar el ideario naturalista. La respuesta es, con mucha probabilidad, afirmativa. Una posición así puede ser rastreada en el pensamiento francés de la diferencia, en las versiones, por ejemplo, de Lyotard y de Derrida.

⁸⁹ *Ibid.* 115 ss.

⁹⁰ *Ibid.*, 126-27.

⁹¹ Rorty, 1991, 90 ss.

Por lo pronto, podemos recordar argumentos cruciales que permiten situar al pragmatismo wittgensteiniano en el interior del proceso de *mundanización del sentido*, pues representan la base de una posible autotranscendencia hacia la interpretación «postmoderna». Ya hemos sugerido, al final de nuestras reflexiones sobre las interpretaciones comunitaristas y anticomunitaristas, una posible vía. Según la última de las versiones, el seguimiento de reglas no puede ser explicado como un proceso de interpretaciones *a posteriori* de una regla previamente objetivada, sino que —haciendo justicia a la vinculación wittgensteiniana entre «seguir una regla» y «participar» en un modo de vida— deberíamos presuponer un *acto* de comprensión de la regla mediante el cual el sentido de ésta es aprehendido *inmanentemente* en el hecho mismo de «ponerla en juego». Quiere decir esto que el seguimiento de una regla sigue, en cierto modo, los requerimientos mismos de la regla. En lenguaje fenomenológico-hermenéutico: la *comprensión del sentido* de la regla y la *autodonación* de dicho sentido forman parte del compromiso originario en virtud del cual se hacen posibles interpretaciones concretas. Como se ve, el esquema reproduce la correlación husserliana entre *constitución del sentido* y *autodonación de la «cosa misma»*. Y como nos movemos en un espacio antimentalista, anticartesiano, podríamos suponer que el *fenómeno* del seguimiento de reglas se aproxima mucho a la versión heideggeriana: es un *acontecimiento* previo a la intervención del sujeto reflexivo.

Tal supuesto haría tambalear el punto de vista humanista. De hecho, la teoría wittgensteiniana no pone obstáculos insuperables a una comprensión en esa línea. Reflexiones como las que Kambartel ha puesto en el escenario de esta discusión, lo confirman e, incluso, se ofrecen como indicios de que la teoría wittgensteiniana se escora hacia el pensamiento postmoderno de la diferencia. La relación descrita entre «regla» y «seguimiento» implica que el sentido lingüístico —[p. 325] —[/] vehiculado en el uso concreto de una oración o un discurso—, presuponiendo una «regla», no preexiste, sin embargo, en ella. En tal caso, en efecto, no podrían surgir problemas de interpretación. Cuál sea el sentido de una oración es algo que se muestra sólo en el acto de su uso. Esta *falta de determinación suficiente* del sentido de las oraciones por la regla que las posibilita nos conduce a suponer, no sólo que hay interpretaciones de una regla, sino que éstas involucran una dimensión imprevisible, no sujeta ni a una supuesta objetividad última de la regla ni a una supuesta intencionalidad autoconsciente del sujeto; involucran una dimensión de *indisponibilidad del sentido*. Si a esto añadimos que el pluralismo wittgensteiniano no admite la suposición de un protoorigen de las «reglas» y los usos, sino más bien, una diversidad de «juegos», el aspecto final que sugiere la teoría wittgensteiniana se aproxima al «postmoderno». La indeterminación del

sentido acaba convirtiéndose, como dice Kambartel, en una *ramificación semántica* indisponible⁹². Argumentos análogos ha utilizado el consagrado pensador de la diferencia, J. F.-Lyotard.

En *La diferencia* explicita Lyotard la heterogeneidad inherente al lenguaje de un doble modo. Se trata de una heterogeneidad, en primer lugar, entre lo que llama «géneros de discurso». Los «géneros» de discurso agrupan, o en el lenguaje del autor, «eslabonan», proposiciones en función de finalidades diversas (justificar, conmover, conocer, ...) ⁹³. La heterogeneidad, en segundo lugar, hace referencia a la pluralidad misma de las proposiciones. La tesis de Lyotard al respecto es la de que proposiciones de «régimen» distinto, es decir, que responden a actos de habla diferentes (interrogar, mostrar, ordenar, etc.), son intraducibles entre sí. Cada proposición implica un modo de situar al destinatario, al destinador y a la referencia en una disposición específica; suponiendo incluso que dichos elementos sean los mismos en diferentes frases, cada una de ellas los dispone de un modo específico y articula, por consiguiente, un sentido irrepetible.

[/p. 326] El lenguaje es, así, un campo de batalla [/] entre formas heterogéneas de comparecencia de «lo real». A ese fenómeno agonístico insuperable lo llama Lyotard «diferencia»⁹⁴.

Esta concepción de Lyotard traspone y conserva a otro nivel lo que Heidegger llama «indisponibilidad del acontecer» y posee una expresión que toma como punto de partida al pragmatismo wittgensteiniano. El concepto de «género de discurso» puede considerarse equivalente del concepto de «juego lingüístico»⁹⁵. La tesis de fondo que es relevante en este contexto es la de que el «eslabonamiento» entre las frases no está sujeto a ninguna necesidad apriorica. Esa necesidad es sólo interna a los géneros y ni siquiera es lógica o metafísica, sino puramente pragmática, la que impone una finalidad práctica determinada. Los «géneros de discurso», mediante el fin que le es propio, «inspiran» formas de eslabonamiento, pero ninguna razón autoriza a presuponer que las proposiciones así reunidas no podrían ser eslabonadas en una infinidad de modos distintos. La textura del lenguaje, el eslabonamiento entre proposiciones, es contingente; no hay una necesidad trascendental o lógica que organice su disposición⁹⁶. Esto

⁹² Kambartel, 1991.

⁹³ Lyotard, 1988, trad. cast., 10.

⁹⁴ «Distinta de un litigio, una diferencia es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. (...) En general, falta una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos» (*Ibid.*, 9).

⁹⁵ *Ibid.*, § 34.

⁹⁶ *Ibid.*, §§ 40 y 179.

implica que la génesis interna y el devenir inmanente de las *comprensiones del mundo* o *juegos de lenguaje* trasciende la intencionalidad subjetiva de los agentes. Es aquí donde toma asiento la resistencia de Lyotard a una comprensión «antropomórfica» del segundo Wittgenstein. En una interpretación semejante de la teoría de los juegos lingüísticos se supone un yo que «se sirve» del lenguaje, juega con él, con otro u otros. Este triunfo del antropomorfismo es —dice— una «derrota del pensamiento»⁹⁷, pues en realidad «los fines se apoderan de las frases y las instancias que éstas presentan, es decir, se apoderan especialmente de 'nosotros'. (...) No hay ninguna razón para eslabonar intenciones y voluntades con esas tensiones, como no sea la vanidad de cargar a [/] nuestra cuenta aquello que corresponde al darse y a la diferencia entre las maneras de eslabonar nuestra frase»⁹⁸.

[/p. 327]

Interpretando a Lyotard: el modelo antropocéntrico se basa en que la heterogeneidad entre los juegos remite a, y se basa en, una heterogeneidad entre las intenciones de sentido de sujetos o colectividades. Pero no es primariamente la diferencia entre subjetividades, sino la textura misma del lenguaje la que se sustrae a una articulación necesaria. El propósito subjetivo no cuenta de antemano con una regla que haga necesaria la disposición de su obra: el acontecer lingüístico trasciende al sujeto; el hombre es su rehén. Queda ahora claro que el modelo «agonístico» del lenguaje que había presentado en *La condición postmoderna* traduce —a diferencia del modelo de R. Rorty— el reproche heideggeriano al humanismo. «El conflicto no es entre seres humanos —concluye Lyotard—, sino que antes bien resulta de las frases»⁹⁹. Al mismo tiempo conserva (también de manera opuesta al *neopragmatismo americano*) otra de las formas en que puede ser considerada la dimensión de lo indisponible: como dimensión que se sustrae a una presentación cabal, completa, debido a la simultaneidad de los fenómenos del «descubrimiento» y del «ocultamiento» del sentido. En efecto, una proposición es susceptible de infinidad de eslabonamientos, como se ha dicho; no hay una forma de concatenación necesaria *a priori*. Por tanto, la actualización de un género de discurso reduce al silencio otros posibles géneros y otras posibilidades de eslabonamiento entre frases. El lenguaje nos ha arrebatado, ya siempre, la posibilidad de una representación de lo real; toda presentación se yergue, así, sobre un silencio,

⁹⁷ *Ibid.*, § 91.

⁹⁸ *Ibid.*, § 183.

⁹⁹ *Ibid.*, § 188.

sobre una no-presentación, lo que, por otra parte, implica que la riqueza de las comprensiones del ser excede lo que actualmente podemos expresar¹⁰⁰.

[/p. 328]

No pretendemos aquí apoyar la posición de Lyotard frente a la de Rorty¹⁰¹, sino ejemplificar con un caso paradigmático el contraste que veníamos rastreando. La interpretación de Lyotard implica un sobrepujamiento de Heidegger pues, como hemos mencionado más arriba, se levanta sobre un rechazo del concepto de *Ser*. Su propensión posee, así, una fuerza de ruptura con la *ontología del sentido*, lo que encuentra confirmación en que bajo esa concepción del lenguaje queda en entredicho la posibilidad de hablar de unidades de sentido atómicas. Más bien, invita a reconocer un espacio de dispersión de significados, una red indisponible que es, por eso, *despresencia* en el movimiento mismo de *presentación* de frases y géneros. Pero todo ello ocurre como una convulsión en el interior mismo del proceso de *mundanización del sentido*. Entre este proceso continental y el analítico movimiento de *naturalización del significado* existe, pues, un parentesco estructural y un hiato en lo que concierne al pensamiento de la diferencia, al postmoderno motivo de la «muerte del sentido (o significado)». Un parentesco y un hiato análogos al que hemos encontrado a propósito de otras andaduras. La discusión entre Searle y Derrida conducirá a una conclusión similar.

5.3.4. Teoría de los actos de habla y diferencia. Derrida vs. Austin-Searle

El giro pragmático en el que se aventura la teoría del lenguaje con la concepción que Austin y Searle introdujeron posee también virtualidades que permiten aproximarla al empeño continental por deconstruir la «metafísica de la presencia». Podríamos sugerir —y veremos que Derrida lo confirma— que la teoría de los *actos de habla* impone un límite a una comprensión naturalista y

[/p. 329] «[/] presentificante» del significado. Pues comunicar no sería, según esta teoría, transmitir una idea preexistente, sino una *fuerza* —performativa— que no existe con anterioridad a la emisión de una fórmula verbal en determinadas condiciones. Esta categoría dinámica posee «semejanzas de familia» con las de *fenómeno* y *acontecimiento*. Si a ello añadimos que la teoría reconoce una pluralidad en la forma en que dicha *fuerza* se vehicula, la percepción de parentescos con el «pensamiento de la diferencia» nos asalta y reta. Pues si, de acuerdo con la teoría de los actos de

¹⁰⁰ *Ibid.*, § 23. «En la diferencia algo 'pide' ser puesto en proposiciones y sufre la sinrazón de no poder lograrlo al instante. Entonces, los seres humanos (...) aprenden por ese sentimiento de desazón que acompaña al silencio (...) que son requeridos por el lenguaje, y no para acrecentar en beneficio suyo la cantidad de las informaciones comunicables en los idiomas existentes, sino para reconocer que lo que hay que expresar en proposiciones excede lo que ellos pueden expresar actualmente y que les es menester permitir la institución de idiomas que todavía no existen», *Ibid.*, § 23, p. 26.

habla, los procesos de significación incorporan esta dimensionalidad vertical y dinámica, podría decirse de ella que colabora en el proceso que hemos denominado, con I. Hacking, «muerte del significado», tan similar al continental movimiento que augura la «muerte del sentido». De hecho, la polémica entre Derrida y Austin/Searle, que abordaremos en breve, ha sido detonante de intentos de aproximación entre la *desconstrucción* y la filosofía del lenguaje en diversos sentidos¹⁰².

La *desconstrucción*, el emblema más genérico, quizás, de la filosofía de J. Derrida, es, sin duda, el más extendido y vigoroso movimiento dentro del *pensamiento de la diferencia*. Y no es difícil descubrir en esta senda una confirmación ejemplar de lo que venimos destacando como propio de lo continental en este ámbito: un pensamiento que tiende a derruir la *ontología del sentido* desde su interior y, por tanto, en la dirección de una radicalización —si bien autodisolviente— de lo que llamamos *mundanización del sentido*. Desde sus primeros textos, la pluma derridiana ha querido testimoniar, en efecto, que la *diferencia* convulsiona el proyecto fenomenológico, precisamente porque entre la dimensionalidad dinámica y vertical de los *fenómenos de sentido* y su expresión o aprehensión existe una aporía irremediable. «Comprender la estructura de un devenir, la forma de una fuerza, es perder el sentido ganándolo (...). Pero al decir esto, hay que referirlo a una cierta impotencia del lenguaje para salir de sí para decir su origen, y no al *pensamiento* de la fuerza. La fuerza es lo otro que el lenguaje, sin lo que éste no sería lo que es»¹⁰³. [/] Esta singular aporía muestra una *diferencia* entre «fuerza» y «significación», entre «impulso» y «estructura», entre Dionisos y Apolo, que es «una estructura originaria: la apertura de la historia, la historicidad misma»¹⁰⁴. Podemos inferir, pues, que esta *desconstrucción* de la *ontología del sentido* no acaba en un naturalismo, sino en un intento de llevar la *Destruktion* heideggeriana de la *metafísica de la presencia* al punto en el que, incluso Heidegger —como habíamos adelantado— es convertido en víctima. Pues la *diferencia*, lo que el pensamiento derridiano pretende desentrañar, es un fenómeno aporético que pertenece a toda unidad de sentido. Más cabalmente, a todo código, a toda *escritura*, al *signo* mismo: la *despresencia* en la *presencia*, la ausencia de sentido en toda emergencia de sentido. No hemos de buscar ya un origen, ni siquiera en el acontecer del ser, fuente —según Heidegger— de todo mundo de sentido

¹⁰¹ Lo hemos intentado, sin embargo, en un trabajo específico sobre el particular (Sáez Rueda, 1997).

¹⁰² V., p. ej. Norris, 1989; Staten, 1984; Wheeler, 1986.

¹⁰³ Derrida, 1967b, trad. cast., 42.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 44.

específico. En todo caso, esta «presencia despresente» a la que la *desconstrucción* pretende acceder *oblicuamente* no es reductible a una instancia naturalizada, como por ejemplo, la contingencia describable y reticular de las prácticas sociales. Sin ser un *acontecimiento* idéntico a sí mismo, sin poseer el espesor que acompaña a todo *origen*, conserva, sin embargo, el carácter *irrepresentable* y la huella de lo *indisponible* que su antecesor, el *acontecer del ser*, incorporaba. Ninguna «red de relaciones sin centro», si tales relaciones admiten un acceso descriptivo y una descripción sociológica (Rorty) podrá servir de sustituto a la idea de heterogeneidad que el continental, en este caso Derrida, persigue. Por eso resulta sorprendente que el propio R. Rorty haya intentado mostrar que el pensamiento derridiano confirma, en lo esencial, su comprensión de la muerte del sujeto y de la modernidad¹⁰⁵.

[/p. 331]

Aclarada la singladura específica de la *desconstrucción* en el proceso de *mundanización del sentido*, hay que señalar que la disputa con la teoría de los actos de habla tiene un valor emblemático y una necesidad inmanente. Pues el pensamiento derridiano se ha visto conducido a una teoría del significado —tómese esta última expresión en su sentido más laxo— en la que la instancia del *habla* es sustituida por la de la *escritura*. Toda la *metafísica de la presencia* occidental es, piensa el filósofo francés, *fonocéntrica*. Y es que el lenguaje como habla remite aún a un origen, a un sujeto idéntico. Al *desconstruir* esta metafísica del habla, Derrida ha recurrido al concepto de *iterabilidad*, especialmente útil en nuestro contexto por cuanto, además de aclarar el paso a la *escritura*, es herramienta clave en el intento de *desconstrucción* de la teoría austriaca. Toda ontología del *sentido*, toda fe en la existencia de unidades de sentido idénticas a sí mismas, reposan sobre la idea de la posibilidad de repetición indefinida; en caso contrario, no podría pensarse en una instancia unívoca de significación. Pero lo radicalmente

¹⁰⁵ R. Rorty, en efecto, ha reivindicado una asombrosa semblanza del pensamiento derridiano, mediante la cual éste quedaría prácticamente recogido en los márgenes del *neopragmatismo americano* (Cfr. Rorty, 1989, cap. 6). Es razonable suponer —como hemos sugerido en nuestro análisis del pensamiento davidsoniano— que la forma en que el externalismo de Davidson penetra su teoría de la interpretación aporta una concepción de la *apertura del lenguaje al mundo*, y de la *fuerza de invocación* del mundo, semejante a la heideggeriana. Pero ya se mostró que el naturalismo materialista de Davidson pone freno a esta equivalencia, sobre todo a través de su teoría causal de la relación mundo-creencia. Baste este trazado para subrayar, en la línea en que venimos insistiendo y una vez más, que la ontología naturalista de la tradición analítica constituye una sólida barrera contra la suposición ingenua de parentescos con sus equivalentes continentales. En el caso que nos ocupa, es necesario recordar lo siguiente. Aunque no es falso que Derrida radicaliza a Heidegger eliminando, como hace Davidson respecto a Wittgenstein (según Rorty), la apelación a una instancia incondicionada e inexpresable, no cabe duda de que el pensador francés recomponen el concepto de «diferencia» de un modo incompatible con el naturalismo. La apelación al signo, a la escritura, es sólo aparentemente una reducción materialista del heideggerianismo; pues no está referida a la materialidad sensible, sino a un «dispositivo» que obra en cualquier proceso de significación.

[/p. 332] repetible, más que la *voz* —más que el *acto de habla*— es el signo¹⁰⁶. La *escritura*, considerada marginal respecto al contenido vivo del habla, resulta ser, en realidad, más originaria, pues la *marca*, el puro significante, se caracteriza precisamente por su virtual y eficaz [/] repetibilidad, que es a lo que la idea de una identidad autoconsistente apunta. Ahora bien, si la escritura está en el fondo mismo de la significación, si es condición de la verdad y del sentido, es también la imposibilidad de éstos. Es el testimonio de la *diferencia*, de la inexorabilidad de la despresencia en la presencia. Pues el signo, por su repetibilidad más allá de todo *contexto*, no está ligado *por esencia* a ningún contexto, intención o hablante. No expresa, por sí, ningún sentido idéntico. En cuanto posibilidad de ser repetido, es siempre *el mismo y otro* posible. En él el sentido está, por principio, *di-ferido*¹⁰⁷. Y esta *fuerza de ruptura* del signo con todo contexto, que es expresión de la *diferencia*, es lo que marca la diferencia con el análisis austiniano de los actos de habla.

Derrida valora el giro pragmático en el que se aventura la teoría del lenguaje con la concepción que Austin expuso en *Cómo hacer cosas con palabras*. Al especificar al acto de habla como unidad mínima del lenguaje, Austin habría roto con la teoría «representativa» del significado. Comunicar no sería en este caso transmitir una idea preexistente, sino una *fuerza*. Ahora bien, el *logocentrismo* reaparecería, según Derrida, en la idea de que existen condiciones especificables de éxito bajo las cuales se realiza un acto de habla. Semejante idea marca un límite entre uso «normal» y uso «parasitario», que está vinculado a la idea de contextos definibles¹⁰⁸

[/p. 333] Tanto Austin como Searle aspiraron a un análisis de las reglas bajo las cuales adquiere pleno sentido la emisión de un determinado acto de habla, es decir, de las condiciones que permiten que la «fuerza ilocucionaria» alcance una realización «exitosa»¹⁰⁹. Estas reglas o condiciones —determinaba el análisis— pueden ser reconstruidas mediante un examen de las circunstancias «normales» en las que las oraciones desempeñan su papel «paradigmático», circunstancias que conforman el contexto «ordinario» del lenguaje cotidiano. Se trata, por ejemplo, del contexto en el que el acto de una promesa [/] funciona de hecho como tal. Pues bien, lo más relevante para el tema que aquí nos ocupa es la recurrente asociación entre el ámbito en el que una fuerza ilocucionaria alcanza éxito y las condiciones de los actos de habla que estos autores caracterizan como «serios». Cuando califican a una expresión de «seria» suelen utilizar ejemplos contrastantes

¹⁰⁶ Derrida, 1967c, trad. cast., 100 ss.

¹⁰⁷ Derrida, 1972b, trad. cast., 357 ss.

¹⁰⁸ Paradigmático es el escrito «Firma, acontecimiento, contexto» —en Derrida 1972b, 362-369—.

¹⁰⁹ Austin, 1962, partes II, III y IV; Searle, 1969, esp. cap. III.

en los que la misma expresión es proferida, de modo «no-serio», en el ámbito «no-normal» o «extra-ordinario» del teatro, la recitación, el juego, la enseñanza del idioma, el chiste o el discurso de ficción. Una promesa pronunciada, por ejemplo, en una obra de teatro, posee una dependencia lógica respecto a la promesa realizada «en serio», pues está tomada ahí como una forma de cita; el acto de una cita, por tanto, parece «derivado» o «parasitario» respecto al empleo «normal» de la expresión citada¹¹⁰. Pues bien, el uso «no-serio» del lenguaje, o la *oratio obliqua*, como dice Searle en otro lugar, pierde su fuerza ilocucionaria, pues ya no produce los efectos que le son «propios»; se exime —según Austin y Searle— de los compromisos que adquiere el hablante cuando se expresa en un contexto «normal»¹¹¹. Si desde este resultado miramos ahora atrás, al punto de partida de Searle según el cual el éxito posible de los actos de habla «serios» y «normales» puede verse afectado por formas diversas de fracaso, de realización «defectiva» —calificativo que considera paralelo al austiniano infelicite¹¹²—, podremos hacernos cargo de la abrumadora determinación con la que este análisis propende a considerar el lenguaje poético, retórico, irónico, de ficción —formas «extra-ordinarias» del lenguaje—, como anomalías de la sana praxis lingüística, ilusiones, fracasos o, más cabalmente, como patologías.

Esta distinción de Austin y Searle entre habla «seria» y «no-seria» ha sido sometida por Derrida a una prueba de deconstrucción. Del concepto de «iterabilidad» mencionado se desprende que no existe algo así como el «contexto natural» de una expresión y, por tanto, que no se puede hablar de un uso «normal» y «paradigmático [/]» frente a uno «desviado» y «parasitario». Tomando la alusión austiniana a la cita de un acto de habla en el contexto del lenguaje de ficción, se revela ahora, por ejemplo, que este uso no es parasitario del uso literal. Pues lo que se ha llamado iterabilidad —y es un fenómeno generalizable— puede ser entendido también como «citabilidad». «Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (...) puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable»¹¹³. De este modo «lo 'no serio', la *oratio obliqua*, ya no podrán ser excluidos, como lo deseaba Austin, del lenguaje 'ordinario'»¹¹⁴.

Lo que Derrida subraya no es la circunstancia de que el acto de una cita en el medio del lenguaje de ficción constituya meramente un acto de repetición reproductora y que esa posibili-

¹¹⁰ Searle, 1969, trad. cast., 65.

¹¹¹ *Ibid.*, 200-201.

¹¹² *Ibid.*, 62.

¹¹³ Derrida, 1972b, trad. cast., 361-362.

¹¹⁴ *Ibid.*, 368.

dad de reproducción pertenezca a la estructura de todo lenguaje, sino que lo «injertado» en otro contexto, siendo el *mismo*, llega a ser *otro*, diferente. Quiere decir esto, en general, que todo significado está di-ferido, que es ausencia de sentido en la presentación misma de sentido, presencia despresente. Y, de otro modo, que existe una *diseminación del sentido*, puesto que no podemos hablar del contexto originario o por excelencia de una unidad significativa: «no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto»¹¹⁵.

[p. 335] No es esencial aquí internarnos en los detalles de la discusión entre Derrida y Searle¹¹⁶. Pues lo que más nos importa no es cuál fuese la auténtica intención de Austin y tampoco si la crítica de Derrida merece nuestra adhesión. Lo que resulta iluminador en nuestro estudio es el contraste mismo entre el concepto derridiano de *diferencia* y de *heterogeneidad* frente a lecturas posibles de esos [/] mismos conceptos en claves que conserven lo más esencial de la *naturalización del significado*. Un aspecto de la respuesta de J. Searle, por ejemplo, sopesa la posibilidad de interpretar la teoría de Austin de tal forma que, bien mirada, no excluya las formas parasitarias del discurso, reconociendo que la posibilidad de esas formas es intrínseca a las condiciones mismas de los actos de habla¹¹⁷. Aunque fuese cierto que la ruptura de tal frontera está virtualmente inscrita en la teoría de los actos de habla, no podría ser tan radical como para romper el proyecto mismo que conforma esta teoría: un análisis de condiciones de realización o satisfacción de actos lingüísticos. La comprensión que, desde este horizonte, pueda ganarse del fenómeno de la «heterogeneidad», proporcionará a lo sumo, la conclusión de que dichas condiciones de realización son plurales. Podrá, tal vez, conducir a un nexo entre el análisis en términos de *actos de habla* y la idea de «polisemia», como sugiere Acero¹¹⁸. Pero, siendo coherentes estas interpretaciones con la teoría austiniana, no pueden equiparar la idea de «diferencia» que entrañan con la que se desprende de la perspectiva derridiana. Esta última, la diferencia en cuanto *diseminación*, excede aquella comprensión pluralista y *cuasi-hermenéutica*. El fenómeno de la «diseminación» al que la «diferencia» apunta no es ni siquiera reductible al fenómeno de una pluralidad de usos o comprensiones sin fronteras nítidas. Incluye el reconocimiento de que no hay sentido presente sin despresencia, que no hay tal cosa como el mostrarse o ejercitarse de una «fuerza» —sea *performativa*, sea de *desvelamiento*—. Pues este supuesto, se lo entienda plural, polisémico o

¹¹⁵ *Ibid.*, 362.

¹¹⁶ A la crítica derridiana respondió (Searle, 1977). A este escrito siguió el de Derrida «Limited Inc.», *Glyph*, n. 2 (1977), págs. 202 ss. V. sobre esta problemática Acero, 1989 y Sáez Rueda, 1996a.

¹¹⁷ Searle, 1977.

¹¹⁸ Acero, 1989.

incluso indisponible, es —si entendemos a Derrida— siempre falso. En realidad, habría, para el «pensamiento de la diferencia», una imposibilidad de pensar la «fuerza», el «sentido» o el «significado», como fenómenos con densidad propia. Cualquier «identidad» asignable al fenómeno se desvanece cuando se reconoce su no-identidad consigo mismo, su di-ferir.

[/p. 336] Lo que el análisis derridiano ayuda a clarificar en nuestro específico [/] horizonte de problemas —el de una hermenéutica comparativa de las tradiciones— es lo siguiente. Si una determinada lectura de la teoría de los actos de habla austiniano-serleana condujese a la idea de que las «reglas» del habla hunden sus raíces en el espacio prelógico de un «saber-como» —ésta conclusión parecía la más tentadora más arriba¹¹⁹— o a una concepción en la que se debilitan los límites contextuales de la «realización exitosa», como se acaba de sugerir, alcanzaríamos una comprensión no idealista y pluralista del significado. Aún faltaría por determinar que los ingredientes del trasfondo o de las condiciones contextuales en las que se realizan los actos de habla no son objetivables (descriptibles, al menos en principio, como facticidades sociales, institucionales, etc.) para que una comprensión semejante fuese equiparable a la continental. Pero incluso en tal caso la analogía habría alcanzado plenitud respecto a la ontología hermenéutica continental. Ahora bien, como parangón del continental *pensamiento de la diferencia* no habrá sido suficiente. Pues se seguiría hablando de pluralidad de sentidos, reduciendo así la *polisemia* a *diversidad*. En la idea de la polisemia se ha roto ya con la de la posibilidad de sentidos idénticos, autoconsistentes. La diseminación del sentido no es la ramificación del sentido, su disgregación, sino la falta de una identidad y de una contextualización determinables. Por eso, pensar la diseminación en términos de polisemia o de pluralidad contextual es, para el *pensamiento de la diferencia*, todavía pensar en presencias posibles, aunque fragmentadas. Y ello cae también bajo la *metáfora heliocéntrica* de la *metafísica de la presencia*. El hiato, pues, entre las dos tradiciones, se conservaría también en este estadio: la «muerte del significado» y la «muerte del sentido» son estructuralmente semejantes por el lugar que ocupan en sus respectivas trayectorias (*naturalización del significado, mundanización del sentido*). Pero guardan una distancia en lo que concierne a la ontología. La versión analítica será, para la continental, un ejemplar de la ontología de la *representación*, que sepulta la genuina dimensión de *acontecimiento* (en este

¹¹⁹ *Supra.*, 5.2.2.

[/p. 337] caso, el de la *diferencia*). Y la versión analítica mirará con sospecha [/] a su pariente continental: la dimensión energética de la experiencia que reclama parece, una vez más, una instancia mística.

5.3.5. Pluralismo pragmático vs. universalismo pragmático-comunicativo

Como una instancia mística, precisamente, consideran los reilustrados actuales (Habermas y Apel) la *diferencia*. Mística y ficticia, por cuanto, a juicio de los defensores de una transformación —que no rebasamiento— de la modernidad, involucra una defensa auto contradictoria de lo «otro de la razón». Semejante diagnóstico se ha formulado en clave de la teoría de los actos de habla y ha dado lugar a un pragmatismo universalista «con y contra Wittgenstein», por lo que una mención, si bien breve, se hace inexcusable.

El cauce que Apel y Habermas pretender seguir para restaurar el paradigma ilustrado a la luz del «giro lingüístico contemporáneo» es el de una pragmática universal y no empírica. Dado que el *logos*, como hemos visto, es el del diálogo, el análisis de los criterios últimos de racionalidad ha adoptado la forma —entre otras, hay que decirlo— de una teoría de los actos de habla. «Pragmática universal» y «pragmática trascendental» son los lemas que dan nombre, respectivamente, a las versiones habermasiana y apeliana¹²⁰. Sin entrar ahora en el prolijo examen de sus diferencias, en ambos casos se parte de la idea de la comunicación como interacción de actos de habla y de la concepción austinianiana de la doble estructura del acto de habla, aunque vertida de un modo peculiar. Todo acto lingüístico está compuesto por una parte «proposicional» (un enunciado con contenido) y una parte «performativa» (implícita en el acto). A la parte proposicional corresponde una oración declarativa ('p') o una «mención», para actos de habla no constatativos («que 'p'»); a la parte performativa corresponde un acto inlocutivo, que puede traducirse verbalmente, de la forma más simple, mediante un pronombre personal y un verbo («yo afirmo ...», «yo creo ...», etc.).

[/p. 338] Lo que este punto de partida permite desplegar es, en primer [/] lugar, una crítica a los detractores de la modernidad, al «pensamiento de la diferencia». El propósito mismo de sus enemigos es, según Apel y Habermas, autocontradictorio, pues se trata de una «crítica total a la razón» cuya formulación respondería, aproximadamente, al siguiente análisis: «afirmo con pretensiones de verdad universal (dimensión performativa) que no hay verdad unívoca (parte

¹²⁰ Habermas, 1984, § 6; Apel, 1976.

proposicional») ¹²¹. De la imposibilidad del punto de vista opuesto se deduciría, pues, la inexorabilidad del universalismo.

Este universalismo redescubre reglas universal-trascendentales (Apel) o universal-generativas (Habermas) de los actos de habla. La crítica a la teoría austiniana adopta un rostro muy distinto del que ha exhibido el análisis derridiano. Ya se dijo que, de acuerdo con Searle, las reglas se realizan a través de convenciones. Los reilustrados reinterpretan la diferencia entre reglas y realización como una diferencia de carácter trascendental ¹²². Y ello, en primer lugar, porque son necesarias (no pueden negarse sin autocontradicción) y universales (son condición de posibilidad de la racionalidad comunicativa). Nos referimos a «reglas» tales como la orientación del discurso al acuerdo intersubjetivo y la anticipación de una *comunidad ideal de comunicación* o una *situación ideal de habla*, cuya explicitación y justificación han sido ya abordados. La misma perspectiva trascendental se deduce del enfrentamiento reilustrado con la teoría pragmática de los «juegos lingüísticos». «Con Wittgenstein contra Wittgenstein», por ejemplo, ha argumentado Apel que hay que presuponer un «juego trascendental del lenguaje» como condición necesaria de la formulación misma de la teoría wittgensteiniana ¹²³. Se trata del juego de lenguaje cuyas reglas son las de la razón misma, fundamentalmente los presupuestos mencionados «con y contra Searle».

[/p. 339]

Un análisis de la disputa entre modernos y postmodernos, cuyas claves, severamente enfrentadas, han sido aquí perfiladas en base [/] a la teoría pragmática del significado, implicaría todo un estudio específico. Si se han introducido aquí las fuentes del contraste es con la intención de mostrar que incluso esta oposición guarda fidelidad a la ontología que asociamos con la continental *mundanización del sentido*. Y es que, ni siquiera las críticas más racionalistas al pragmatismo wittgensteiniano en la tradición continental reducen naturalistamente el concepto de «juego lingüístico». Habermas y Apel, que tan vehementemente han denunciado la ruptura wittgensteiniana con el universalismo como recaída en un fatal *relativismo*, reconocen una identidad de fondo entre las nociones de «apertura de sentido» (Heidegger) y «forma de vida» (Wittgenstein), por cuanto ambas incorporan una dimensión inobjetivable ¹²⁴.

¹²¹ Apel, 1987a; Habermas, 1986.

¹²² En el caso de Habermas, en un sentido menos fuerte que en el apeliano —V. Sáez Rueda, 1995, cap. 9.

¹²³ Apel, 1973, vol. II, trad. cast., 319-340.

¹²⁴ V. la participación de ambos en McGuinness, 1991; Apel, 1991a.

En lo que concierne a la discusión misma entre universalismo y pluralismo sí nos gustaría, no obstante, señalar que no coincide necesariamente con una colisión entre incondicionalidad y relativismo. Para el *neopragmatismo* americano de R. Rorty, la ruptura naturalista con el trascendentalismo y el relativismo van unidos¹²⁵. Sin embargo, dado que el continental pluralista tiende a conservar una dimensión no reductible a la facticidad de los contextos, suele encontrar en esa tras-cendencia motivos para escapar al relativismo. Así lo entiende expresamente, a través de su concepto de *diferencia* Lyotard¹²⁶.

Dado que Wittgenstein ha sido la figura central de las discusiones a las que hemos asistido en este capítulo, podríamos formular esta última posibilidad en su propio «juego de lenguaje». Y es que la riqueza del pensamiento wittgensteiniano no sólo ha dado pie a interpretaciones tan polarmente opuestas como las que se han destacado (como las naturalistas frente a las hermenéuticas y las finalmente aludidas como propias de un pensamiento de la diferencia frente a una reformulación universalista). Ha sido fuente de posicionamientos mediadores, en particular en lo que concierne al aquí importante problema de la crisis de la razón y de la modernidad. [/] En este sentido, Wellmer ha iluminado una interesante perspectiva que se precia de mediar entre los polos moderno y postmoderno. El filósofo alemán destaca las virtuales convergencias del pragmatismo wittgensteiniano con el «pensamiento de la diferencia» sin dar espacio al relativismo¹²⁷. Pues ambos pueden hacerse compatibles con un concepto de racionalidad basado, no en una teleología utópica, sino el pensamiento negativo de Adorno. «Me parece —sentenció Wittgenstein— que Hegel quiere siempre decir que las cosas, que en apariencia son distintas, son en realidad idénticas, mientras que a mí me interesa demostrar que las cosas, que en apariencia son idénticas, son, en realidad, diferentes»¹²⁸. Esta autodescripción del proceder wittgensteiniano, que casa muy bien con su orientación terapéutico-lingüística, admite la suposición de una semejanza con Adorno. Wittgenstein no destierra la posibilidad de la reflexión y la argumentación; que nuestras «razones» estén articuladas sobre goznes que las posibilitan y que son injustificables desde ellas, no quiere decir que no podamos trascender con razones nuestro lenguaje de partida. Es más, significa que, en cierto modo, estamos condenados a ello ya que no podemos renunciar al lenguaje. Fascinante parentesco con la lucha que Adorno emprende contra

¹²⁵ Rorty, 1989, parte I; Sáez Rueda, 1996b.

¹²⁶ V. Sáez Rueda, *Ibíd.*

¹²⁷ Wellmer, 1991.

¹²⁸ Conversaciones de Wittgenstein, en Rhees, 1987.

el pensamiento de la Identidad, emblematizada en el lema «ir más allá del concepto a través del concepto»¹²⁹.

¹²⁹ Adorno, 1966, 27. Es más. la terapia lingüística que aconseja Wittgenstein sugiere remedios contra la coacción del *pensamiento de la identidad* semejantes a los de Adorno. Pues de acuerdo con el sentido de esa actividad terapéutica, podría decirse que lo *diferente*, (lo *no-idéntico* para Adorno) habría sido disuelto por determinadas comprensiones de nuestros usos lingüísticos. El lema wittgensteiniano paralelo al de Adorno (luchar con el concepto más allá del concepto) podría vislumbrarse en el aserto incluido en el § 109 de las *Investigaciones Filosóficas*: «la filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje».