

HORACIO LUJÁN MARTÍNEZ

WITTGENSTEIN Y LA CRÍTICA A LA “CIVILIZACIÓN” DE SU TIEMPO

Resumen: La así llamada “segunda” filosofía de Ludwig Wittgenstein destaca el carácter práctico y social del lenguaje. Tal carácter deriva y se relaciona orgánicamente con la sociedad que habla y usa ese lenguaje. Nuestra pregunta es si esa “organicidad” no compromete la posibilidad de crítica a esa sociedad. Para eso abordamos la primera versión del prólogo de las *Investigaciones filosóficas* donde, después de criticar a la civilización de su época, Wittgenstein afirma: “esto no es un juicio de valor”. Nuestro texto intentará profundizar esa afirmación.

Palabras clave: *Investigaciones filosóficas*, juegos del lenguaje, formas de vida.

WITTGENSTEIN AND THE CRITICISM OF THE “CIVILIZATION” OF HIS TIME

Abstract: The so-called “second” Ludwig Wittgenstein’s philosophy highlights the practical and social nature of language. Such character stems from and is organically related to the society that speak and use a language. Our question is whether that “organicity” does not compromise the possibility of criticism to that society. In that way, we approach the first version of the *Philosophical Investigations* foreword in which Wittgenstein says, after criticizing the civilization of his time: “this is not a value judgment”. Our text will try to deepen this assertion.

Keywords: *Philosophical Investigations*, Language-game, way of life.

La filosofía de Wittgenstein es frecuentemente dividida entre un Wittgenstein joven y otro maduro o, más común, entre un “primer” Wittgenstein (el autor del *Tractatus Lógico-philosophicus*) y un “segundo” (autor de las *Investigaciones filosóficas*). Esta división, como tantas otras, no se establece sin algunos riesgos. Uno de esos riesgos es el de pensar la historia de la filosofía como algo que evoluciona en el mismo sentido en que lo hacen las ciencias. Otro riesgo, y no menor, es entender que un filósofo transmite contenidos, algo así como respuestas para la ocasión, y no una actitud filosófica en el sentido de continuar elaborando y realizando las preguntas.

No obstante esta precaución, pensamos que lo que torna pertinente la división entre un “primero” y “segundo” Wittgenstein, es el carácter social, práctico y hasta institucional del lenguaje en su filosofía tardía. A partir de ella, el lenguaje es pensado como el conjunto de “juegos de lenguaje” (*Sprachspielen*) conjunto nunca cerrado en sí mismo.

Wittgenstein nos advierte que comprender un “juego de lenguaje” es saber jugarlo, sin que se tenga necesariamente la capacidad de describir y definir sus reglas. Esta noción de “juego de lenguaje” pone en relieve el hecho de que las reglas pueden ser aprendidas por la observación de cómo ese juego es practicado, sin que exista la necesidad de una instrucción especial. Aprendemos el juego sin haber reconocido reglas explícitas. Esto sitúa en la base de la comprensión la concordancia de “formas de vida” (*Lebensformen*), concordancia necesaria para llevar adelante un “juego de lenguaje”. Estas “formas de vida” deben entenderse como el modo común de comportamiento de los participantes del juego, y es lo que muestra como ese juego de lenguaje se desarrolla.

Wittgenstein llama también “juego de lenguaje”: “(...) al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido.”¹ Los “juegos de lenguaje” también pueden ser entendidos como sistemas lingüísticos parciales, como entidades funcionales o como contextos que forman un todo orgánico. Dentro de esta última acepción estarían:

(...) Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes. Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas. Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo). Relatar un suceso. Hacer conjeturas

¹ Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988, § 7.

sobre el suceso. Formar y comprobar una hipótesis. Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas. Inventar una historia y leerla. Actuar en teatro. Cantar a coro. Adivinar acertijos. Hacer un chiste, contarlo. Resolver un problema de aritmética aplicada. Traducir de un lenguaje a otro. Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar.²

Esta lista es parcial y arbitraria: es imposible establecer límites a la cantidad y variedad de juegos de lenguaje que pueden existir. Algunos juegos nuevos aparecen, otros se modifican, otros son olvidados. Ellos van surgiendo según las necesidades humanas. El lenguaje no tiene su arquitectura definida para siempre: él es como una vieja ciudad en la cual nuevas calles surgen mientras casas nuevas conviven junto con la creación de nuevos suburbios.³

Tales acciones lingüísticas pertenecen a nuestra historia natural, como andar, comer, beber y jugar⁴, siendo eso lo que les da su pluralidad y consistencia. Esta última – la consistencia en el uso de ciertos juegos de lenguaje – se debe, en parte, a la regularidad biológica, tanto de la naturaleza como de las acciones humanas.

Existen hechos naturales extraordinariamente generales que garantizan tal “normalidad”: “(...) hechos naturales extremadamente generales, los cuales, a causa de su gran generalidad, apenas son mencionados jamás.”⁵

La pregunta es si, tras una naturalización tan clara del lenguaje, no corremos el riesgo de naturalizar y perpetuar en el tiempo, las prácticas en las cuales este lenguaje está fundamentado. ¿Existe la posibilidad de una crítica a la sociedad que habla ese lenguaje corrientemente practicado? Esta, por así llamarla, “organicidad” del lenguaje, ¿no compromete la tarea crítica que, se espera, realice toda filosofía?

Comenzaremos un intento de respuesta recordando la primera redacción del futuro prólogo a las *Investigaciones Filosóficas*:

Este libro ha sido escrito para quienes se acercan amistosamente al espíritu con el que fue escrito. Creo que este espíritu es distinto al de la gran corriente de la civilización europea y americana. El

² *Ibid.*, § 23

³ Cf. *Ibid.*, §18

⁴ Cf. *Ibid.*, §25

⁵ *Ibid.*, §143

espíritu de esta civilización, cuya expresión es la industria, la arquitectura, la música, el fascismo y el socialismo de nuestra época, es ajeno y antipático al autor. No es éste un juicio de valor. (...) Por así decirlo, la cultura es como una gran organización que señala su lugar a todo el que pertenece a ella, lugar en el que puede trabajar dentro del espíritu del todo, y su fuerza puede medirse justamente por su resultado en el sentido del todo. Pero en la época de la anticultura se hacen pedazos las fuerzas y la fuerza del individuo es desaprovechada por las fuerzas opuestas y las resistencias. Pero la energía sigue siendo energía y así aún cuando el teatro que nos ofrece esta época no sea el del devenir de una gran obra cultural, en la que los mejores colaboran hacia el mismo gran fin, sino el teatro menos imponente de una masa, cuyos mejores sólo aspiran a fines privados, no debemos olvidar que esto no depende del teatro. Para mí es muy claro que la desaparición de una cultura no significa la desaparición del valor humano, sino sólo de algunos medios de expresión de este valor; con todo sigue en pie el hecho de que veo sin simpatía la corriente de la civilización europea, sin comprensión por sus fines, en caso de que tenga algunos. Así, pues, en verdad escribo para amigos diseminados por todos los rincones del mundo.⁶

El comienzo de este prólogo provisorio es una invitación para aproximarnos de forma amigable a aquello que está contenido en el libro. Tal comienzo nos recuerda el prefacio del *Tractatus Lógico-philosophicus*, que está escrito de forma similar. Wittgenstein exhibe —en ambos casos— preocupación y cierto escepticismo sobre el hecho de poder ser entendido por sus lectores. Esta duda no deriva de la dificultad del asunto en sí o de la manera como es presentado, sino del hecho de que no son correcciones del entendimiento de que la filosofía precisa. Ella necesita de un cambio de visión, de cambio de voluntad de nuestro modo de ver el mundo.

En este sentido nos inquieta la afirmación “esto no es un juicio de valor”, que, intentaremos entender como “esto no es un juicio de valor absoluto”. Al retomar la división wittgensteiniana entre juicio de valor relativo y juicio de valor absoluto de su *Conferencia sobre ética*, pensamos que el significado estaría remitiendo apenas a un juicio de valor relativo —relativo a Ludwig, en primera persona del singular, ya que el propio

⁶ Wittgenstein, L., *Observaciones*, México, Siglo XXI, 1989 (1ra ed. 1930), pp. 21-22.

filósofo reivindicó, en esa conferencia, el hecho de hablar en primera persona. Pero, tal conclusión provisoria corre el riesgo de caer en el coloquial y poco fructífero resultado de que cada persona tiene su verdad, una vez que habla desde su escala de valores y contexto de su tiempo.

Si desechamos tal relativismo trivial, confiamos tener en las entrelíneas de esa afirmación la influencia de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, sobretudo en la distinción entre cultura y civilización. De hecho, para Spengler, la historia universal debe ser observada como el desarrollo de formas orgánicas, las cuales deben ser entendidas como las posibilidades de expresión de una cultura: su voluntad, sus pasiones, sus ideas, su conceptualización de vida y muerte. Analógicamente al mundo biológico, su organicidad consiste en que ellas se manifiestan, maduran, mueren y nunca más resucitan. Basado en este esquema de fundamentación, Spengler critica la idea de progreso lineal de la humanidad. Ésta no tiene ningún propósito o plan, como los insectos o las flores que también carecen de ellos:

En lugar de la monótona imagen de una Historia Universal rectilínea, me deparo con el espectáculo de múltiples culturas poderosas, brotando con cósmico vigor del seno de una región maternal, a la cual todas ellas permanecen ligadas, rigurosamente, por todo el curso de su existencia.⁷

A partir de esta concepción de la historia como formada por organismos que crecen y se desarrollan regionalmente, nuestro autor define el relativismo —en función de una determinada historia— de nuestro modo de pensar.

Todo cuanto Occidente dijo y pensó, hasta ahora, con respecto a los problemas del espacio, del tiempo, del movimiento, del número, de la voluntad, del matrimonio, de la propiedad, de la tragedia, de la ciencia, permanecía estrecho e inseguro, porque siempre se buscaba, antes de nada, la respuesta a la respectiva cuestión, sin que nadie percibiese que a numerosos interrogadores corresponden múltiples soluciones; que una pregunta filosófica es apenas el deseo velado de recibir determinada respuesta, ya implícita en la propia pregunta; que, si formulamos los grandes problemas de una época, jamás podemos exagerar su efimeridad, y que, por eso, es

⁷ Spengler, O., *A decadência do Ocidente. Esboço de uma morfologia da História Universal*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1964, p. 39.

necesario presuponer la validez de un grupo de soluciones históricamente condicionadas, cuya visión panorámica, con exclusión de cualesquiera estimaciones particulares, nos va a revelar los últimos secretos. Para otros hombres existen otras verdades. Para el pensador, todas ellas son válidas, o ninguna.⁸

Toda verdad, toda filosofía, toda realidad es, antes que nada, expresión y símbolo. En este sentido, las verdades mantienen conexión con un determinado grupo de hombres. Wittgenstein, de modo similar, afirma que nuestros conceptos son relativos a determinadas “formas de vida” y que no debería existir apenas una filosofía, sino tantas cuantos problemas filosóficos existen, esto es, diferentes terapias para diferentes “enfermedades” filosóficas.⁹

Spengler compartía y reconocía el concepto de “voluntad de vivir” de Schopenhauer, pero no defendía su anulación. Las “formas orgánicas” eran derivadas de esa voluntad. La diferencia entre “cultura” y “civilización” reside en que para la primera, esas formas están en crecimiento, mientras que para la segunda entran en decadencia. De su naturaleza orgánica se deduce que la civilización es el destino inevitable de toda cultura, o su fin necesario. En función de esto, tenemos la siguiente recomendación: “(...) el historiador no debe elogiar ni vituperar, sino apreciar morfológicamente.”¹⁰

Esta recomendación, desde nuestro punto de vista, podrá ser útil para iniciar el desciframiento de la expresión wittgensteiniana “Esto no es un juicio de valor”. Spengler considera la, para él, evidente decadencia occidental con cierta dosis de fatalismo. El imperialismo es diagnosticado como evidente símbolo del final último, como civilización pura. En la medida en que “El hombre culto dirige sus energías para dentro; el civilizado para afuera”¹¹. La tendencia de expansión se torna una obsesión para el segundo: el hombre civilizado intenta concretizar sus posibilidades, que persiguen exclusivamente el camino de la extensión.

En esta perspectiva de lectura de la *Historia Universal* – o “filosofía del destino”, como el propio autor caracterizaba el núcleo de su obra

⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁹ Cf. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, cit., § 133.

¹⁰ Spengler, *A decadencia do...*, cit., p. 49.

¹¹ *Ibid.*, p. 51.

principal -, el hombre civilizado busca una moral cuya pretensión alcance validez universal. Parte del expansionismo de la civilización surge de la intención de transformar sus semejantes hacia un único sentido, de acuerdo con la mejor finalidad. En contraposición a eso, Spengler afirmará: “Hay tantas morales cuantas culturas existen, ni más ni menos”¹². Si hay tantas morales cuantas culturas existen, el juicio de Wittgenstein – que se autodenomina, abiertamente, ajeno a su tiempo, a su “civilización” – sería el juicio de otra cultura, y por eso, impertinente.

Pero Wittgenstein criticará el método comparativo de Spengler, esto es, Spengler estaría confundiendo el modelo comparativo (arquetipo) con el objeto. En otras palabras: de las características del modelo (cualquier tipo de cultura) él deduce, dogmáticamente, un “deber ser” para otra cultura. El método analógico de Spengler busca las protoformas, o formas arquetípicas de una cultura, para el establecimiento de comparaciones con la intención de hacer previsiones y proyecciones sobre el futuro. Antagónicamente, Wittgenstein defiende: “(...) No se debe tomar por evidente lo comparable, sino lo incomparable.”¹³ Por lo tanto, resulta más importante imaginar “(...) el transcurso histórico de la evolución de nuestros pensamientos de modo distinto a como fue.”¹⁴

En la crítica que Wittgenstein hace al hecho de crear sueños o esperanzas, nadie garantiza la realización de los mismos. Es probable que la frustración sea la mediadora de la relación entre nuestra esperanza, nuestras proyecciones sobre el futuro y la realidad. Esto ocurre también con la sociedad, ya que nadie conoce las leyes a través de las cuales una sociedad se desenvuelve¹⁵ y, casi siempre, es imaginado un camino recto en el cual las líneas son trazadas a partir del lugar en que estamos hacia el frente. Ese camino, sin embargo, puede tener curvas y la sociedad mudar de dirección constantemente¹⁶.

La aserción de que “éste no es un juicio de valor” no implica la crítica a una determinada escala de valores, la de la corriente de la civili-

¹² *Ibid.*, p. 204.

¹³ Wittgenstein, *Observaciones*, cit., p. 132.

¹⁴ *Ibid.*, p. 74.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 109.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 15-16.

zación americana y europea, para postular otra. Mas, si “la cultura es un reglamento o presupone un reglamento”¹⁷, ese reglamento es inmanente a tal cultura y no trascendente –de acuerdo con la concepción spengleriana de cultura como organismo-. El carácter público del lenguaje significa que seguiremos reglas que, aunque esto no sea estrictamente necesario, pueden ser *testadas*, y que las reglas adquieren validez en su regularidad. Este hacer “lo esperado” significa que nuestras reglas y significaciones crecen en el tejido de las “formas de vida”. Las “formas de vida” son una confluencia de elementos biológicos (o animales) y culturales. O sea, si las “formas de vida” son actividades o modos de actuar de nuestra historia natural que se asemejan al comer, caminar, jugar, etc.¹⁸, no se identifican, de modo absoluto, con esas actividades ni con el obrar. De modo que “(...) en una tribu que no conoce el juego, dos personas se sientan ante un tablero de ajedrez y ejecutan los movimientos de una partida de ajedrez; e incluso con todos los fenómenos mentales concomitantes.”¹⁹, no significa que ellas estén jugando ajedrez por el simple hecho de estar ejecutando los movimientos. Estas “formas de vida” no representan algún aspecto biológico, mas, antes que nada, cultural; o sea, nacen orgánicamente de su suelo natal (Heimat)²⁰. No es al “llamado de la tierra” a lo que debemos responder. Parece como si Wittgenstein hubiese realizado la cura o el tratamiento terapéutico sobre su idea de mundo. De hecho, para el autor del *Tractatus*, el mundo era mío y ajeno al mismo tiempo, sino consigo adaptarme a él, acabo por sentirme dependiente de una voluntad extraña (Dios). Desde la época de la *Conferencia sobre ética*, nuestro autor hace la comparación entre la existencia del mundo y la existencia del lenguaje y deduce que no debemos asombrarnos de la existencia del primero, dado el hecho que estamos imposibilitados de imaginar que el mundo no exista. La sensación de espanto ante el mundo por parte del sujeto es disuelta a través de la asimilación de la existencia del mundo por la existencia del lenguaje. La noción de “tierra natal” no exige para sí un estatuto metafísico, sino que revela ese paralelo entre mundo y len-

¹⁷ *Ibid.*, p. 146.

¹⁸ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 25.

¹⁹ *Ibid.*, § 200.

²⁰ *Ibid.*, § 116.

guaje: donde el lenguaje es plural y está formado por juegos múltiples, el mundo también se divide en múltiples mundos o patrias. Cuando Wittgenstein afirma que una cultura es una forma de organización que señala para cada uno, su lugar, quiere decir que en una determinada “tierra natal” ciertas “formas de vida” y “juegos de lenguaje” –y no otros– se desarrollan. De esto resulta el carácter inmanente entre el mundo y las reglas que lo constituyen.

Creemos que Wittgenstein no actúa, en ningún momento, defendiendo ésta o aquella “forma de vida” como la mejor. Y la inmanencia de la cual hablamos, significa que es del propio tejido social que surgen los arquetipos o las protofiguras que irán a constituir a otras “formas de vida” y otros “juegos de lenguaje” más complejos. Esa práctica –el uso de un modelo simple de diversificación hacia el complejo– es más metodológica (o aún, un modo de obrar) que una instancia valorativa. El carácter descriptivo de la filosofía wittgensteiniana exige que exista en ella “ejemplificación” y no “ejemplariedad”. Las “formas de vida” son y precisan de regularidad, por la cual nuevas “formas” deben tomar una de sus características (no todas) para que puedan surgir; al final de cuentas, un hábito no es producto del puro azar y, por lo tanto, abandonarlo es una tarea ardua. Las “formas de vida” no están ni bien ni mal, ellas no son el producto de una decisión ni materia de opinión; aquello que de ellas nace (nuevas formas) podrá ser de otro modo. La naturaleza genética, creadora de las “formas de vida” es incuestionable. Es el “primer movimiento”, la acción infundada por la cual los valores y las opiniones surgirán. Sólo podemos afirmar: “Así simplemente es como actúo.”²¹

La crítica de la cultura –o mejor “civilización” de su tiempo–, se coloca justamente, en el seno de una filosofía que pretende “dejar todo como está”²² y de un juicio que critica y, al mismo tiempo, no quiere ser un juicio de valor. En la visión wittgensteiniana parece como si el carácter organizativo de la cultura fuese destruido por la época y substituido por un determinado orden dado por la técnica. Cabe establecer aquí la distinción entre la Técnica y “una técnica”²³. Esta última técnica

²¹ *Ibid.*, § 217.

²² Cf. *Ibid.*, § 126.

²³ Cf. *Ibid.*, § 199.

está constituida por reglas internas y externas, aquello que Wittgenstein denomina de “gramática superficial” (*Oberflächengrammatik*) y “gramática profunda” (*Tiefengrammatik*)²⁴. Gramática superficial es lo que de una palabra tenemos registro directo; lo que es perceptible, por así decir, a través de nuestros oídos. Gramática profunda tiene que ver con la aplicabilidad concreta de la palabra (por ejemplo: la frase “tener en mente” es susceptible de confusión si es tomada en su acepción “superficial”).

Entonces, aunque las reglas gramaticales sean convenciones, ellas no son arbitrarias del todo, pues precisan y presuponen una regularidad para la experiencia. Así, esta técnica estaría presuponiendo un conjunto de reglas y costumbres necesarias para la comprensión del lenguaje, tornándose, por lo tanto, en un medio y no en un fin. La Técnica (o la visión técnica de su civilización) que el filósofo critica, parece no tener finalidad ninguna o, peor todavía, querer tomarse a sí propia como su fin último. Lo que determina la Técnica es la idea de progreso y acumulación. Como ya estaba escrito en la primera redacción del prólogo de las *Investigaciones filosóficas*, la civilización busca fabricar un producto cada vez más complicado: en resumen, esto significa que la Técnica se reproduce a sí misma, crea más Técnica. La claridad aparece aquí como un medio para conseguir productos más complicados y no para lo que Wittgenstein creía: un fin en sí mismo. La claridad en tanto fin no busca restaurar un viejo orden, o una *Arkhé* cultural, sino eliminar los problemas intelectuales y éticos que van emergiendo a lo largo de la historia.

La necesidad de claridad conceptual es compatible con la ausencia de tragedia en el campo ético-cultural: tanto lo trágico como lo conflictivo no son experimentados como algo sublime, sino como una falta²⁵.

La filosofía descriptiva no procura un efecto directo, sea éste la acción o la inacción. Un modo filosófico de pensar que procura cadenas de explicaciones para los hechos se asemeja a la visión científica del mundo, quiere abarcar con su saber inclusive lo que no puede más que desconocer. “En filosofía, la dificultad consiste en no decir más de lo que sabemos.”²⁶

²⁴ Cf. *Ibid.*, § 664.

²⁵ Wittgenstein, *Observaciones*, cit., p. 28.

²⁶ Wittgenstein, L., *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 76.

La filosofía no debe buscar efectos porque éstos no resolverán los problemas. La filosofía nace de la idea de que nuestro lenguaje no es suficiente para explicar la profundidad de las cosas. Es la idea de que necesitamos un lenguaje especial para hablar del otro mundo, el de la verdad por siempre encubierta.

La naturaleza humana o el modo común del obrar humano es la certeza infundada por la cual no puedo dudar de mis convenciones en tanto tales (esto no significa que no pueda mudarlas). Esta naturaleza es moralmente neutra, como el mundo.

De esto se desprende la idea de que una crítica a la civilización de su época no sea un juicio de valor. Pero esta crítica no absoluta no nos deja con las manos vacías

Vamos a retomar la distinción entre épocas de la filosofía wittgensteiniana de la que hablamos al comienzo. En la época del *Tractatus* el análisis lógico elucidaría si nuestras proposiciones tenían sentido o eran sin sentido (*unsinnig*). La filosofía es calificada como la actividad de elucidación de las proposiciones. Wittgenstein nos advierte sobre el hecho de que esto pueda no parecer filosofía, pero esa es la nueva tarea (*Aufgabe*) que le es adjudicada²⁷. En el llamado “segundo” Wittgenstein, el carácter pragmático del lenguaje, o sea, los contextos sociales, culturales e históricos donde los juegos de lenguaje son llevados a cabo, elimina el isomorfismo entre palabra y objeto. Junto con ello, lo que era considerado su función exclusiva: la de describir hechos. El significado de una palabra será su uso en un determinado “juego de lenguaje”²⁸. El trabajo de la filosofía para el “segundo” Wittgenstein será el de alertarnos sobre el carácter no necesario de un determinado “uso”. Para ese “alerta” el autor de las *Investigaciones filosóficas* recurre al lenguaje ordinario. Ese recurso derivaba de creer que la mayoría de los problemas filosóficos eran originados a partir de interpretaciones erradas de ciertas expresiones lingüísticas²⁹. Para solucionar estos problemas no consideraba necesario la formulación de nuevas hipótesis o teorías que resultasen en nuevas experiencias, sino que era preciso describir y sistematizar aquello que ya era conoci-

²⁷ Cf. Wittgenstein, L., *Tractatus Lógico-philosophicus*, cit., § 6.53.

²⁸ Cf. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, cit., § 664.

²⁹ Cf. *Ibid.*, § 111.

do³⁰. El acto de describir tenía la misma función de lo que denominaría en 1940 como “mandar a limpiar expresiones del lenguaje”³¹.

La tarea del filósofo –según el autor de las *Investigaciones*– es demostrar, a través de descripciones y ejemplos, el sin sentido de la necesidad del uso filosófico de determinadas palabras. El objetivo de la filosofía wittgensteiniana es la claridad. Volver al uso cotidiano del lenguaje mantiene nuestras cabezas “limpias” ya que la filosofía no precisa describir sutilezas³² sino luchar contra el hechizo de nuestro entendimiento por los medios de nuestro lenguaje.³³ La filosofía debe mantener su papel de actividad esclarecedora pero, de esta vez, tal actividad consistirá en el descubrimiento de un absurdo cualquiera³⁴ sin que esto signifique hipostasiar un sentido en particular. Wittgenstein es contundente cuando afirma que no procura establecer “el” orden, sino uno de los órdenes posibles³⁵.

En el campo de los “juicios de valor” creemos que más que un relativismo trivial, de lo que se trata es de huir de algún tipo de absolutismo por universalización. Esto es, Wittgenstein, una vez reconocido el carácter genético y regional del lenguaje, piensa que ninguna de sus formas debe ser pensada como prescriptiva. Donde un “juicio de valor relativo” puede ser tomado como la mejor opción para conseguir su objetivo (“ésta es la mejor carretera para llegar a Granchester”), un “juicio de valor absoluto” nunca podrá ser tomado como medida o patrón. Los juicios de valor no son imposibles, solamente no pueden ser universales. Ellos revelan la pertenencia a una “forma de vida”. Se nos podrá objetar que estamos reeditando una especie de relativismo que tiene como “cualidad” impedir el diálogo entre diferentes culturas cayendo en una especie de escepticismo moral. Como ya dijimos en otro texto donde reflexionamos sobre el relativismo de Wittgenstein, los diferentes “juegos de lenguaje” no son compartimientos aislados. Existen entre ellos “semejanzas de familia”³⁶ a partir de las cuales pue-

³⁰ Cf. *Ibid.*, § 109.

³¹ Wittgenstein, *Observaciones*, cit., p. 76.

³² Cf. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, cit., § 106.

³³ Cf. *Ibid.*, § 109.

³⁴ Cf. *Ibid.*, § 119.

³⁵ Cf. *Ibid.*, § 132.

³⁶ Cf. *Ibid.*, § 66.

den establecerse comparaciones. Se trata de un relativismo genético (relativismo sobre el origen contextual de nuestros juicios) pero no un relativismo epistemológico (no sé si realmente mi juicio de valor es verdadero). Absolutamente todos nuestros juicios están acompañados de certeza, pero no de certeza absoluta. Como Wittgenstein trabajará en su último texto *Sobre la certeza*, primero aprendemos a creer y confiar en el lenguaje que aprendemos. Después vendrán la duda, la ironía y la mentira.

No podemos realizar “juicios de valor absolutos” en el mismo sentido en que realizamos “juicios de valor relativos”. Estos últimos pueden ser universalizados, pueden ser tomados como paradigmas para realizar una acción.

Los juicios morales serán criterios para realizar una acción o juzgarla, pero siempre en primera persona.

Esto no nos debería dejar apáticos o escépticos, una vez que podemos criticar otras acciones y juicios. El relativismo genético con el cual calificamos la ética de Wittgenstein, debe entenderse como una puerta abierta a la discusión comprensiva. O eso es lo que cabría esperarse. Ya que no siempre la tolerancia es lo mejor distribuido.

Unioeste
horacio4@hotmail.com

