

Objeto y método filosófico en Wittgenstein*

Ernst Tugendhat

Trataré de hacer algunas observaciones acerca de la concepción de Wittgenstein sobre el objeto y el método de la filosofía frente a las concepciones tradicionales. Lo que afirma Wittgenstein sobre la filosofía en los párrafos (§89 y ss.) de las *Investigaciones filosóficas*¹ resulta muy familiar para quien se encuentre dentro de la tradición clásica. «Queremos entender algo que está a la vista» (§89). «Algo puede pasar inadvertido por estar ante nuestros propios ojos» (§129). Aquí Wittgenstein se halla sin duda en la tradición platónica. Permítaseme traer una cita del segundo libro de la *Metafísica* de Aristóteles: «Como los ojos de un murciélago a la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas» (993b9)². En el párrafo 109 Wittgenstein aclara que los problemas de la filosofía no son «empíricos» y en distintas secciones insiste en la marcada diferencia entre ciencia y filosofía.* Significa esto que si los problemas filosóficos no son empíricos son entonces *a priori*? Lo que haré será mantener esta hipótesis y ver hasta donde se puede llegar con ella para al final descartarla.

En el párrafo 89 Wittgenstein explica que el objeto de la filosofía es «comprender el fundamento o la esencia de todo lo que tiene base empírica.» Esta formulación recuerda la cuestión kantiana sobre las posibilidades de la experiencia. El mismo Wittgenstein habla de las «posibilidades de los fenómenos». Ahora bien, mientras en Kant el concepto de experiencia se refiere de manera específica a la experiencia objetiva, la concepción de Wittgenstein es más amplia y se emparenta con el concepto *Lebenswelt* de Husserl. Esto es, el mundo de la experiencia cotidiana que contiene la totalidad del entendimiento humano tanto en su dimensión práctica como teórica. El *Lebenswelt* contiene la totalidad de lo que comprendemos.

Un ejemplo incluido en el *Lebenswelt* es el tiempo. Por eso Wittgenstein puede referirse en este contexto a la cuestión del tiempo abordada por San Agustín (§89).

* Este artículo es una traducción de «Topic and Method of Philosophy in Wittgenstein» publicado originalmente en *A Wittgenstein Symposium*. J. M. Terricabras (ed.) Amsterdam - Atlanta, GA: 1993. Aparece aquí gracias a la gentileza de J. M. Terricabras. [Nota del editor].

¹ Sigo la traducción castellana de A.G. Suárez y U. Moulines publicada en la editorial Crítica, Barcelona-Méjico (1988) [N. del Traductor].

² Cf. Aristóteles, *Metafísica* 993b9, Edit. Gredos, Madrid (1994). Traducción de T. Calvo.

Si no diéramos por sentado el giro lingüístico de Wittgenstein, parecería sensato decir que conceptos como este son conceptos *a priori*.

Ahora bien, Wittgenstein escoge la afirmación de S. Agustín para señalar una característica especial que diferencia a los conceptos *a priori* de los conceptos empíricos. S. Agustín dice: «¿Qué es, pues, el tiempo? Cuando nadie me lo pregunta, lo sé; cuando quiero explicárselo a alguien que me lo pregunta, no lo sé.» Una forma de dejar de lado lo esencial de esta afirmación es pensar que encierra una paradoja: que se puede al mismo tiempo saber y no saber algo. S. Agustín se refiere a dos tipos de conocimiento: el conocimiento que tenemos de un concepto cuando simplemente lo usamos y el conocimiento sobre la habilidad para explicarlo. Lo sorprendente aquí es que hay conceptos a los que corresponde un tipo de conocimiento y no el otro. Y sorprende porque esta diferencia no se encuentra en el caso de los conceptos empíricos. En principio parece coincidir con lo que quiere decir Wittgenstein, sin embargo, el ejemplo apunta a otra cosa. Dice Wittgenstein: «Esto (lo que sostiene S. Agustín) no se podría decir de una pregunta de la ciencia natural (por ejemplo, la pregunta por el peso específico del hidrógeno)». Vemos ahora que el peso específico del hidrógeno es un hecho con estructura proposicional pero no conceptual. Esto podría hacer pensar que el ámbito en el que el *dictum* de S. Agustín es verdad, es el ámbito de los conceptos y no el de los hechos. A mi modo de ver este caso trata específicamente sobre el ámbito de los conceptos *a priori*. Los conceptos empíricos se diferencian de los conceptos *a priori* en: primero, que es posible de hecho no conocerlos y, segundo, porque si conocemos el concepto en cuestión entonces se puede explicar. En mi opinión esto es lo que ocurre tanto con los conceptos cotidianos como con los conceptos científicos. Tomemos el ejemplo del color bermellón. Por lo que a mi respecta, sé que ese concepto existe pero sería incapaz de reconocer algo que tuviera el color bermellón; por tanto, sólo sé que hay otras personas que conocen ese color. Pero si alguien sabe de qué color se trata, me lo podría explicar y no tendría dificultad alguna para contestarme si le pregunto «¿Cuál es el color bermellón?». Tomemos ahora un ejemplo científico. En lugar de preguntar cuál es el peso específico del hidrógeno se puede preguntar «¿qué es el hidrógeno?». A diferencia de lo que ocurre con el color bermellón, esta pregunta no se puede responder mostrando simplemente ejemplos de hidrógeno. Para ser capaz de responder a la pregunta «¿qué es el hidrógeno?» es preciso realizar investigaciones empíricas sistemáticas ya que estamos tratando con una estructura. En cambio para S. Agustín el problema del hidrógeno y el del color bermellón son el mismo. Puede ocurrir que una persona no sepa lo que es el hidrógeno pero si alguien tiene y conoce la explicación científica puede, cuando se le pregunte qué es el hidrógeno, contestar sin dificultad.

Ahora, el concepto «tiempo» es muy diferente a los conceptos «bermellón» e «hidrógeno.» En primer lugar, es muy difícil encontrar alguien que no sepa lo que significa la palabra «tiempo». Precisamente, el hecho de que sea difícil pensar en un adulto que no entienda la palabra «tiempo» significa lo mismo que decir que es un concepto *a priori*. En segundo lugar, aunque entendamos estos conceptos no sabemos cómo explicarlos. En estos casos encontrar una explicación puede ser el objeto de una investigación, de una investigación propiamente filosófica. El primer filósofo en darse cuenta de esto fue Sócrates. Lo que se ha entendido por filosofía desde Sócrates o el joven Platón es que la filosofía a diferencia de las ciencias es una

investigación reflexiva. Precisamente es reflexiva porque esos conceptos nos son ya dados. Por tanto, para comprenderlos tenemos de alguna forma que volvernos hacia dentro en lugar de hacer investigaciones empíricas.

Esta concepción de la filosofía como un tipo de reflexión está confirmado por Wittgenstein en los párrafos a los que me he estado refiriendo. Wittgenstein, en estrecha relación con la cita de S. Agustín, habla de la necesidad de *Bessinnung*, que significa traer a la memoria.

Lo que hay que hacer ahora es preguntarse: ¿En qué consiste la reflexión o lo que he denominado traer a la memoria? Es aquí donde Wittgenstein se vale de la compañía de dos grupos de filósofos tradicionales. Lo primero que hace es rechazar todos los elementos causales de una explicación. Dice Wittgenstein: «Toda *explicación* tiene que desaparecer y lo único que puede ocupar ese lugar es la descripción» (§ 109). Al afirmar esto Wittgenstein excluye todos los elementos científicos de la filosofía y de manera explícita o implícita también excluye toda clase de concepciones explicativas sobre la clarificación de lo *a priori*. Ejemplos de esas explicaciones se pueden encontrar en Platón y Hegel. Lo que queda es una concepción descriptiva de la filosofía. ¿Pero qué es exactamente lo que describe y cómo? Algunas concepciones tradicionales y descriptivas como la fenomenología de Husserl, que se basa en una concepción de la intuición intelectual de esencias, son rechazadas de forma implícita. Las razones son dos. La primera es que no hay algo así como esencias internas y, la segunda, es que aun suponiendo que existan no sirven de ayuda para la tarea intersubjetiva de la filosofía. Con la excepción de los conceptos científicos, el único modo de aclarar intersubjetivamente un concepto es mediante la explicación del uso de las palabras o las proposiciones que le corresponden al concepto.

Esta es la concepción que presentó Wittgenstein. En el párrafo 90 de las *Investigaciones filosóficas* dice: «Nuestra investigación es, por tanto, una investigación gramatical.» Y aquí «gramática» equivale a *uso*.

Pensemos un momento en qué se diferencian esta filosofía lingüística y la lingüística empírica. Por una parte, la lingüística empírica se ocupa de todas las palabras y formas proposicionales del lenguaje sin mostrar un interés especial en los conceptos *a priori*. Por otra parte, el lingüista trabaja con un metalenguaje. Explica los significados de las expresiones de un lenguaje-objeto empleando expresiones de su propio lenguaje. Esto significa que está permitido presuponer que el lingüista entiende las expresiones que se corresponden con las expresiones que explica. Ahora bien, esto no quiere decir que lo que está haciendo sea explicar el concepto. El lingüista no explica un concepto sino una palabra que sustituye al concepto para el que tiene una expresión en su propio lenguaje. Aunque la explicación filosófica de un concepto *a priori* consiste en explicar el uso de una palabra, el filósofo lo que trata de explicar es el concepto y por esta razón no puede valerse sin más de otra palabra: tiene que explicar la palabra sin presuponer el concepto, es decir, sin emplear en su lugar otra palabra. La respuesta a la pregunta de S. Agustín es: somos conscientes de lo que sabemos cuando entendemos un concepto y esto quiere decir que comprendemos una palabra sólo cuando somos capaces de demostrarnos a nosotros mismos cómo le explicaríamos la palabra a alguien que todavía no tiene el concepto. Como ha argumentado Wittgenstein en el *Libro Marrón* con su explicación de las palabras temporales, un recurso necesario aquí son los llamados juegos de lenguaje.

Mi exposición es una gran simplificación tanto de Wittgenstein como de los problemas filosóficos pero no tengo tiempo para entrar en más complicaciones. Me apresuraré para volver a la cuestión sobre el carácter supuestamente *a priori* de estos conceptos. Para empezar, ¿cuál es el criterio de verdad de las investigaciones filosóficas? Creo que se puede afirmar que tienen que ser apropiadas y esto sólo puede querer decir que les corresponde un rasgo de nuestra comprensión que nosotros, como una cuestión de hecho empírico, tenemos. Como fácilmente se puede comprobar, esta concepción empírica es similar a la de Wittgenstein. La única alternativa es la concepción kantiana: concebir nuestro entendimiento como algo trascendental. De ahí que lo que Wittgenstein tendría que haber dicho cuando afirmó que los problemas filosóficos no son empíricos es que son reflexivos y no se basan en la experiencia. Lo importante a la hora de distinguirlos es este aspecto metodológico. La diferencia se ve mejor cuando se compara a la filosofía con la ciencia empírica que le es más cercana: la lingüística, la lingüística en tercera persona. Investigamos la comprensión de los demás mediante la observación y el uso del lenguaje, mientras que en filosofía la investigación está en primera persona del plural, nosotros investigamos sobre nuestra comprensión reflexivamente por medio de los juegos de lenguaje.

Sin embargo, si los que he denominado conceptos *a priori* son en sí mismos empíricos, entonces sigue sin aclararse cuál es la diferencia entre los llamados conceptos *a priori* y los conceptos empíricos. A lo que me he limitado es a demostrar la diferencia metodológica incluida en el criterio de S. Agustín.

¿Es esencial de los así denominados conceptos *a priori* que sean necesarios para nuestra experiencia? Esto les hace parecer así. Pero, ¿no debemos estar dispuestos a una revisión? A partir de aquí podemos ver desde otro ángulo el problema del relativismo filosófico. En ocasiones se ha preguntado si podemos tener alguna garantía acerca de la estructura sujeto-predicado en todas las lenguas humanas. Aunque a veces se ha dicho que la lengua china carece de la estructura sujeto-predicado esto tiene su origen en una confusión entre la estructura predicativa sintáctica y la semántica. Si un lenguaje no tuviera la estructura predicativa semántica, la lógica de predicados de primer orden no tendría lugar y esto sería ya extraño. Pero si un día encontráramos un lenguaje con esa característica, ¿habría que decir que lo que hemos sostenido antes es falso? No, porque no habíamos enjuiciado todas las lenguas humanas. Simplemente habíamos explicado *nuestra* comprensión y deberíamos extenderla tanto como el «nosotros» al que nos hemos referido. Cuando tenemos conocimiento de otras formas de comprensión humana, nuestro concepto de comprensión se ensancha. El encuentro con una nueva forma de comprensión humana significaría que pasamos de una actitud en primera persona a una de segunda persona. Continuamos en la misma actitud reflexiva en contraposición a la actitud en tercera persona del lingüista. En lugar de explicar formas lingüísticas a hipotéticos niños, serían los demás quienes nos las explicarían a nosotros —en el mismo sentido de explicación— y el horizonte de nuestra comprensión se ampliaría en el caso de que lográramos entenderlos. Llegado a este punto tengo que confesar que en verdad no he conseguido ofrecer una explicación positiva sobre cuál es la diferencia entre los conceptos propios de la filosofía y los conceptos empíricos.

Traducción: José Luis Velázquez