

Sobre la (post-) modernidad filosófica: Las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein.

Summary: After a brief characterization of the two main tendencies in modern philosophical thought, we try to demonstrate that Wittgenstein's Philosophical investigations shouldn't be understood in the sense of a post-modern knowledge.

Resumen: Tras caracterizar dos grandes tipos de pensamiento en la modernidad filosófica, intentamos demostrar que las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein no deben ser entendidas en el sentido de un saber postmoderno.

Los últimos lustros han presenciado un resurgir del pensamiento del segundo Wittgenstein en diversos debates filosóficos contemporáneos. Entre éstos, la discusión sobre la modernidad ha tenido en el pensamiento de dicho filósofo un insumo importante para el planteamiento de problemas y perspectivas; sus *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen*)¹ se han convertido en interlocutor privilegiado, tanto para quienes adversan el pensamiento moderno, como para quienes pretenden una recuperación crítica de él. Ambas posturas se han servido de buena cantidad de conceptos suyos, particularmente de nociones tales como *juego de lenguaje*, *forma de vida* y *parecido de familia*.

El énfasis de las nuevas corrientes de las ciencias sociales en los estudios a pequeña escala, motivado principalmente por las crecientes dificultades para encontrar comportamientos homogéneos en sociedades cada vez más heterogéneas,² ha encontrado en los planteamientos de las

Investigaciones un medio eficaz para el análisis de los lazos de socialidad cotidianos y para la propuesta de estrategias de convivencia. Desde tales perspectivas la pragmática del lenguaje ha asumido en buena medida las funciones que visiones más tradicionales atribuían a ámbitos como los de la economía y la política, convirtiéndose así el lenguaje cotidiano en el cimiento de las relaciones de poder sobre las que se fundan todas las instituciones humanas, entre ellas el mercado y el Estado.

Ahora bien, al tener la cuestión de la modernidad alcances políticos tanto como filosóficos, los usos del pensamiento del último Wittgenstein nos resultan doblemente llamativos. Intentamos a continuación una valoración sobre la situación de los planteamientos de las *Investigaciones filosóficas* en el debate modernidad-postmodernidad, a partir de las posturas de Jürgen Habermas (modernista) y de J. F. Lyotard (post-modernista), y sus respectivos usos de la noción de *juego de lenguaje*.

I

No hemos de referirnos aquí a la modernidad en términos generales;³ nos interesa abordar específicamente la cuestión del pensamiento filosófico de la modernidad. Empero, al guardar la modernidad ciertos rasgos unitarios, hemos de recordar algunas características suyas en tanto que se relacionan directamente con el carácter de los discursos filosóficos que en ella han surgido.

Ferdinand Tönnies señalaba en su estudio sobre *Comunidad y sociedad* (*Gemeinschaft y*

Gesellschaft), clásico ya, algunas diferencias fundamentales entre las sociedades modernas y sus predecesoras, las denominadas tradicionales o premodernas. Según este sociólogo, "la *Gemeinschaft* [comunidad] se caracteriza por la voluntad social en forma de armonía, tradiciones, costumbres y religión; la *Gesellschaft* [sociedad], por la voluntad social como transacción, legislación y opinión pública".⁴ Lo propio de la sociedad moderna sería, luego, la racionalización de las relaciones sociales, su creciente grado de abstracción.

Y así como en la modernidad se cuestionan los fundamentos mismos de los vínculos sociales, saldando cuentas con la tradición, igualmente se cuestiona la misma racionalidad, de modo que el *método* se convierte en un aspecto fundamental.⁵ El escepticismo cartesiano⁶ y el llamado de Kant a cuestionar el mundo racionalmente ("*sapere aude*")⁷ son manifestaciones de este espíritu moderno. De allí que la modernidad filosófica sea congruente con lo que Lyon⁸ señala sobre la modernidad en general: ésta "cuestiona todas las formas convencionales de hacer las cosas, estableciendo sus propias autoridades basadas en la ciencia, el desarrollo económico, la democracia o las leyes. [...] La modernidad se propuso conquistar el mundo en nombre de la razón; la certeza y el orden social se asentarían sobre una nueva base".

La modernidad, sin embargo, contiene en sí tendencias divergentes: es casi un lugar común, a través de teorías de la modernidad como las de Berman o Habermas, la distinción entre *modernidad*, *modernización* y *modernismo*.⁹ Los dos primeros conceptos se refieren respectivamente a una etapa histórica que sigue una lógica congruente y a un proceso socioeconómico que instaure esta lógica. Los modernismos, por su parte, son, al decir de García Canclini, "proyectos culturales que renuevan las prácticas simbólicas con un sentido experimental o crítico".¹⁰ Las concreciones filosóficas modernas serían parte del modernismo, siendo sus valores a menudo contradictorios respecto a los de la modernización; la modernidad es el escenario de la dialéctica modernización-modernismo. En tanto que dialéctica, la relación entre una y otro guarda cierta unidad; este asunto, empero, no resulta inmediatamente atinente para el presente ensayo.¹¹

Distinguiamos dos grandes tendencias en el despliegue de la filosofía durante la modernidad. Fechar con precisión este tipo de fenómenos carece de mayor importancia; debería ligárseles con las condiciones históricas que los posibilitan, más que con un período cronológico determinado. Siguiendo este criterio, hemos de asociar la primera tendencia de pensamiento moderno con el ascenso de la burguesía y sus correspondientes discursos ideológicos. En esta tendencia la teoría del conocimiento se convierte en el centro de la reflexión filosófica, al mismo tiempo que en las sociedades correspondientes se erige la noción de *individuo* como fundamento de la socialidad moderna. Su primer gran exponente, paradigmático en muchos aspectos, es René Descartes. Lucien Goldmann¹² caracteriza por ello a este tipo de pensamiento como *filosofía burguesa clásica*; aquí, aunque coincidiendo con esta definición, lo denominamos *filosofía moderna temprana*, siendo lo más característico de ella el planteamiento de filosofías centradas en la noción de sujeto. Locke, Hume, Kant y Fichte son sólo algunos ejemplos de ella.

La otra tendencia de la modernidad filosófica se consolida a principios del siglo XX, principalmente tras la crisis de proyecto del *Círculo de Viena*, aunque tiene sus primeros exponentes en Hegel¹³ y, más claramente, en Marx.¹⁴ Esta tendencia puede ser denominada *filosofía moderna crítica* en dos sentidos: primero, en tanto que está ligada y se remite necesariamente a la crisis de acabamiento de la cultura burguesa decimonónica, crisis en la ideología y la sensibilidad que tuvo su primera gran manifestación en la caída de referentes de principios de nuestro siglo.¹⁵ En un segundo sentido, llamamos *crítico* a este pensamiento moderno por cuanto que sopesa la modernidad desde sí misma y emite un diagnóstico sobre el estado del mismo pensamiento moderno. Coinciden en general en que el carácter profundo de la razón se encuentra en lo no racional: toda filosofía moderna crítica es una filosofía de la sospecha. Pensadores tan diversos como Freud, Heidegger, Adorno y, como intentamos demostrar, el último Wittgenstein, aunque a partir de distintas perspectivas, entrarían así en este proyecto crítico.

Recorre a ambas tendencias de la modernidad cierta confianza en la razón, acorde con el

despliegue de la racionalidad en las sociedades occidentales, referida a cierta configuración social (de poder): una razón ingenua respecto a sus alcances en la modernidad temprana; una razón autocrítica tras ella, que sin embargo parece seguir el aforismo nietzscheano de que "quien a sí mismo se desprecia continúa apreciándose, sin embargo, a sí mismo como despreciador".¹⁶ La razón moderna crítica contendría así una contradicción de la cual se ha hecho consciente.

Habermas señala cuatro corrientes de pensamiento predominantes en la filosofía moderna contemporánea (crítica): el marxismo occidental, el estructuralismo, la filosofía analítica y la fenomenología. Estas corrientes presentarían cuatro motivos de ruptura básicos respecto a la modernidad temprana:¹⁷ a. pensamiento postmetafísico, en tanto que se abandona la idea de una teoría omnicomprendensiva del ser; b. giro lingüístico, en tanto que se sustituye el estudio del lenguaje como sistema semántico-sintáctico por uno basado en el lenguaje como uso; c. historicización de la razón, en tanto que se ubica la razón dentro de un mundo de vida; y d. inversión del primado de la teoría sobre la praxis, al mostrarse la relación determinante de las prácticas sociales (trabajo, sexualidad, habla cotidiana, etc.) sobre la producción teórica.

Esta modernidad crítica desmistifica, pues, el carácter de la teoría y la razón a través del reconocimiento de la historicidad de las formas de pensamiento en tanto que producciones sociales; la noción burguesa de una razón unitaria estalla de este modo. Al asumirse las relaciones sociales como fundamento del ámbito del espíritu, el anterior paradigma metodológico de la modernidad, el solipsista de raigamen cartesiano, se muestra como ideología. La filosofía moderna crítica asume, luego, el criterio de la diferencia, el primado de lo particular sobre lo (falsamente) universal. Siguiendo a Habermas, la filosofía de las *Investigaciones*, al reunir los cuatro motivos mencionados, se enmarcaría en la modernidad crítica.

Por su parte, las posturas que se denominan a sí mismas postmodernistas están emparentadas directamente con el pensamiento de la moderni-

dad crítica; siguiendo la tradición de Nietzsche y de Heidegger, se asumen a sí mismas como críticas de la racionalidad moderna. Así, por ejemplo, la caracterización por Jean-François Lyotard del saber en las sociedades más desarrolladas es sencilla: la postmodernidad consiste en la incredulidad hacia los metarrelatos, o sea, aquellos discursos que legitiman cierto tipo de proyecto de carácter totalizante.¹⁸ Eagleton señala que el postmodernismo "es un estilo de pensamiento que sospecha de las nociones clásicas de verdad, razón, identidad y objetividad, de la idea de progreso o emancipación universal, de armazones unitarios, grandes narrativas o fundamentos últimos de explicación".¹⁹ El postmodernismo sería así una tendencia que converge con el nihilismo,²⁰ planteándose a sí mismo como una novedad respecto a lo moderno, novedad que disuelve la categoría moderna de *lo nuevo*. La postmodernidad sería la modernidad que ya no tiene más nada que ofrecer, agotadas ya todas sus posibilidades.

Según Lyotard, al mostrarse la realidad como un tejido altamente complejo, sólo se puede tener en ella certeza, más de tipo pragmático que científico, sobre el comportamiento de los elementos constitutivos del lazo social, las partículas lingüísticas cuya heterogeneidad torna sumamente difícil enunciar proposición alguna sobre sus posibles combinaciones como juegos de lenguaje. Más aún, los juegos de lenguaje tienen una dinámica interna que los hace inconmensurables entre sí: las reglas para cada enunciado provienen de contratos (explícitos o no) entre los jugadores. Es una atomización de lo real basada en una renuncia consciente al concepto de totalidad; se tratará sobre las determinaciones locales, sobre lo fragmentario, sin pretender establecer jerarquía alguna entre los elementos. Por ello Lyotard afirma que el saber postmoderno afina la sensibilidad ante la diferencia y nos fortalece ante lo inconmensurable.

He aquí, pues, cómo Lyotard entronca su noción de la socialidad postmoderna con los desarrollos de las *Investigaciones filosóficas*. Habermas, por su parte, nos ha llevado a plantearnos la idea de un Wittgenstein moderno crítico. ¿Wittgenstein modernista? ¿Wittgenstein postmodernista?

II

Aventurar hipótesis respecto a las *Investigaciones* no deja de resultar incómodo, teniendo en cuenta la asistematicidad con la que Wittgenstein deliberadamente escribió este texto. Ahora bien, teniendo en cuenta el carácter preponderante de la racionalidad (y, ligada necesariamente a ella, el de la filosofía)²¹ en medio del debate modernidad-postmodernidad, la asumimos a continuación como criterio básico para la valoración de las *Investigaciones* en dicha discusión.

Wittgenstein había mostrado ya desde el período del *Tractatus* cierta animadversión contra la filosofía, planteándose en este texto incluso una suerte de *pensamiento débil*,²² común tanto a la modernidad crítica como a los planteamientos postmodernos. En el *Tractatus* encontramos una relativización del discurso filosófico a partir de sus propios postulados ("De lo que no se puede hablar mejor es callar", concluye este texto);²³ la metafísica sería un intento por acercarse racionalmente a lo inefable. Sin embargo, todavía halla un fundamento (*Grund*) último en las cosas a través de la teoría pictórica del lenguaje; hay allí todavía rasgos de una ontología prekantiana.

Es por ello a partir de las *Investigaciones* que se puede hablar de un planteamiento realmente innovador por parte del vienés dentro de los esquemas de la filosofía contemporánea. Este texto plantea desde sus primeros párrafos una crítica a las filosofías esencialistas del lenguaje, entre las que cabe contar la presente en el *Tractatus logico-philosophicus*. El énfasis de las *Investigaciones* sobre el carácter intersubjetivo del lenguaje y la irreductibilidad de los juegos de lenguaje plantea nuevos derroteros para el estudio de los fenómenos lingüísticos, a la vez que cuestiona raigalmente el paradigma filosófico individualista; la crítica de Wittgenstein al lenguaje privado rompe los esquemas del pensamiento moderno temprano.

Congruente con este afán de ruptura, la propuesta de Wittgenstein ha sido asumida repetidamente como una antifilosofía, más aún, como una antiteoría, en tanto que la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje entre sí,²⁴ pondría

en entredicho la posibilidad de la filosofía. El rechazo de Wittgenstein a cualquier teoría sistemática, sin embargo, no implica por sí solo la imposibilidad de articular un discurso racional válido. Las *Investigaciones* presentan tres caracterizaciones básicas del término *filosofía*:²⁵ 1. mal uso del lenguaje, confusión categorial y falta de discernimiento entre juegos de lenguaje, lo cual causa la perplejidad; 2. un análisis terapéutico que resuelve los problemas de 1.; 3. una nueva filosofía, tras aplicar la terapia.

La enfermedad filosófica de 1. surge al confundir entre las reglas de diferentes juegos de lenguaje, con lo cual creemos hallarnos ante problemas muy profundos (*Investigaciones filosóficas* —en adelante *IF*— §97), pero nos encontramos simplemente enredados entre los hilos de varios juegos de lenguaje. La filosofía en este sentido es posible porque el lenguaje permite que hayan malentendidos; este tipo de actividad filosófica trata de desligarse de la forma de vida de la que surge, convirtiéndose por ello en un lenguaje que se fue de vacaciones, un intento tan vano como tratar de jugar fútbol sin balón.²⁶

Ante los malentendidos lingüísticos (surgidos a partir del uso de conceptos como Ser, Objeto, Razón, Tiempo, Nada, todos provenientes del habla cotidiana pero abstraídos de su uso corriente)²⁷ lo que cabe es cuestionar sus mismos problemas: "el filósofo trata una pregunta como se trata una enfermedad" (*IF*, I, §255). De lo que se trata es de *disolver* los problemas, no de *resolverlos*. Una filosofía planteada correctamente sería una cura, como en el *Tractatus*, mas ahora no como un medio para traducir una proposición a un lenguaje que corresponda con su verdadera forma lógica, sino como un medio para aclarar *malentendidos* lingüísticos, la sustancia de los problemas filosóficos. El lenguaje está bien tal como está (*IF*, I, §98); por ello la filosofía ha de buscar la completa claridad, no la completa exactitud.

La terapia en 2. será igualmente una tarea para el filósofo; a él le tocará curarse a sí mismo de sus (pseudo-) problemas. Función básica de la filosofía será aclarar los malentendidos surgidos por el uso indebido de conceptos filosóficos; a través de un análisis adecuado de los problemas

filosóficos el filósofo aprende a disolverlos, al modo como la mosca puede al fin "salir del mosquero" (IF, I, §309) y encaminarse hacia afuera del juego de lenguaje que lo había atrapado.

Mas para ello el análisis no intentará encontrar todos los usos posibles de un término, cuestión imposible dada la infinita cantidad de juegos de lenguaje posibles, sino que tratará de descubrir el origen de la confusión, el uso que ha sido malinterpretado.²⁸ Para ello deberá observar los usos del término en cuestión: "los problemas se resuelven, no al aportar nueva información, sino al ordenar lo que siempre hemos sabido; *la filosofía es una batalla contra el embrujo de nuestra inteligencia por el lenguaje*" (IF, I, §109, énfasis nuestro).

La recolección de hechos significativos respecto al lenguaje es parte fundamental de la filosofía, mas no agota sus funciones; de ser así, la filosofía adecuada sería un mero inventario de usos lingüísticos, tal como sostiene Pears, para quien Wittgenstein habría rechazado cualquier teorización sobre los juegos de lenguaje como un intento por universalizar algo que no es susceptible de tal cosa.²⁹

Efectivamente, el autor plantea una forma distinta de filosofía: ésta sería una práctica y no un ejercicio de contemplación en vistas a un conocimiento de esencias. La piedra de toque del análisis sería para Wittgenstein, por supuesto, la acción. Empero, esta práctica se regirá por ciertas reglas de método, o por lo menos, de varios métodos (IF, I, §133) que habrían de guardar un parecido de familia entre sí. Este conjunto de reglas remitiría a un juego de lenguaje (la filosofía en el sentido 2., que permitiría aclarar los malentendidos). La relación de este juego de lenguaje con los demás sería el problema central de la reflexión epistemológica sobre las *Investigaciones*, por cuanto que, de haber una renuncia en éstas a cualquier jerarquía epistemológica entre los juegos de lenguaje, se cuestionaría a la misma teoría. Ni siquiera la lógica formal sería trascendental, como lo era en el *Tractatus*.

Siguiendo esta interpretación, una vez formulada la teoría de los juegos de lenguaje, la misma teoría se convierte en un juego de lenguaje más, perdiendo cualquier primacía sobre los demás. Esta aparente contradicción ha sido proba-

blemente una de las razones más importantes por las que los postmodernistas han encontrado en las *Investigaciones* un sustento para elaboraciones conceptuales relativistas. La multiplicidad de referentes posibles abierta por este *singularismo de juegos de lenguaje* plantea un saber contextual que de alguna manera converge con la noción de *paradigma* en el sentido kuhniano, pero en un sentido más radicalmente relativista, pues los juegos de lenguaje no se justifican más que por el contexto inmediato de los sujetos en disputa. Ciertamente, la ambigüedad de la noción de *forma de vida* permite tal interpretación.

Ahora bien, Lyotard ha zanjado la cuestión de la contradicción a su favor al enfatizar en ella la irreductibilidad de los juegos de lenguaje. Permanece incólume el problema del estatuto epistemológico de la teoría: si se admite que la teoría no es válida sobre el objeto que ha conceptualizado (los juegos de lenguaje), se desvanece el mismo concepto de juego de lenguaje. De ahí que nos parezca insostenible asumir la preminencia de dicho *singularismo de los juegos de lenguaje* sobre la teoría que lo ha engendrado.

Con todo, para las *Investigaciones* los juegos de lenguaje no son arbitrarios; se refieren a *formas de vida*, de las cuales surgen y en las que son funcionales (el lenguaje sería en ellas un instrumento). El propósito de la nueva filosofía es el de devolver los juegos de lenguaje a su forma de vida, de la cual múltiples discursos, principalmente los filosóficos, se intentaron separar. El devolverlos a su contexto lingüístico sería un primer paso para posteriormente enmarcarlos en un modo de vida. Este rasgo, que las acercaría al *metarrelato* marxista,³⁰ se ve desdibujado al no brindar Wittgenstein mayores determinaciones sobre él, tal vez porque esto le hubiera planteado ulteriores problemas de fundamentación. ¿Se refiere la *forma de vida* a una sociedad, una cultura? ¿A una comunidad reducida de sujetos lingüísticos? ¿Cuál sería la relación entre una *forma de vida* y la historia (el despliegue espacio-temporal de las relaciones sociales), si es que la hubiera? ¿Se refería a un contexto lingüístico estrictamente inmediato? Wittgenstein no plantea un relativismo de los juegos de lenguaje puesto que éstos tienen un fundamento en la *forma de vida*;

de lo contrario no sería necesaria una *cura* para la filosofía, y su crítica a la ontología carecería de validez. Las *Investigaciones*, sin embargo, no aclaran de qué índole sería tal fundamento.

Feyerabend aporta una solución plausible al problema del estatuto de la filosofía en las *Investigaciones*. Para él, Wittgenstein no pretendió formular una teoría filosófica, pero de este texto se desprende una teoría instrumentalista del lenguaje,³¹ la cual, sin embargo, perdería toda función una vez que se hubiera logrado la claridad en los juegos de lenguaje.³² La filosofía (en los sentidos 2. y 3.) no se encontraría al mismo nivel que los juegos de lenguaje, tanto como en el *Tractatus* (§4.111) no estaba en el mismo nivel que las ciencias naturales.³³ De no asumirse este desnivel epistemológico se llegaría a una contradicción insalvable.³⁴ La teoría de los juegos de lenguaje sería así un meta-juego de lenguaje, un juego de lenguaje cuya función es aclarar otros juegos de lenguaje; tal nos parece la única salida a la aporía a la que el texto de Wittgenstein pareciera conducir deliberadamente. A partir de esta consideración podemos desestimar la idea de que las *Investigaciones* lleven a planteamientos relativistas, como pretenden algunos autores de tendencias postmodernistas.³⁵

De este modo, la crítica wittgensteiniana sería un cuestionamiento filosófico que interpela a sus orígenes sin renunciar a la razón como medio para transformar lo real; en este sentido su crítica sería de corte kantiano. Wittgenstein no desdeña las posibilidades de la razón humana; su intención es más bien delimitarla, remitiéndola a un contexto socio-lingüístico. La formulación de su proyecto de filosofía, entendida como *cura*, valora la razón al menos como medio para elaborar el diagnóstico de las "enfermedades filosóficas" y efectuar la terapia correspondiente.

III

Evidentemente, Wittgenstein plantea una filosofía que no se puede enmarcar en los criterios de la filosofía tradicional; la suya es una filosofía que podría calificarse como *edificante*, siguiendo a Rorty,³⁶ o negativa, siguiendo a la Escuela de Frankfurt,³⁷ en contraposición con el pensamien-

to *sistemático y positivo*, de el cual las *Investigaciones* serían impugnadoras. Esta impugnación concuerda con el rechazo por las posiciones postmodernistas hacia la búsqueda de teorías totalizantes, cimentadas sobre presupuestos inamovibles; empero, resulta también muy clara la similitud de la filosofía de Wittgenstein con el marxismo y el psicoanálisis, por mencionar sólo dos casos de teorías modernas críticas en las cuales la teoría tiene validez sólo en función de la transformación de la sociedad y de la cura, respectivamente, y habría que recordar, por supuesto, que la modernidad crítica ha desechado los sistemas filosóficos y sus pretensiones tiempo antes de que se planteara la cuestión de la postmodernidad, como ya ha apuntado Habermas.³⁸

Foucault señala que las teorías de Nietzsche, Freud y Marx oscilan entre el peligro del dogmatismo y el del nihilismo;³⁹ lo propio ha de ser dicho sobre las *Investigaciones filosóficas*. De allí se puede llegar, dependiendo de la lectura, tanto a un relativismo de los juegos de lenguaje como a las bases para el planteamiento de una teoría "fuerte" del lenguaje. La filosofía wittgensteiniana en este aspecto se asemeja al marxismo, el cual al suponer la historia como criterio fundante de la teoría plantea un historicismo⁴⁰ que cuestiona el estatuto mismo de sus desarrollos; si este historicismo se eleva a criterio primordial de la teoría se disuelve el concepto de historia, así como un singularismo de los juegos de lenguaje disuelve el concepto de juego de lenguaje.

La recuperación modernista de las *Investigaciones*, enmarcada básicamente en el ámbito de la ética a partir de los desarrollos de K.O. Appel y J. Habermas, enfatiza el carácter de teoría filosófica de los planteamientos de este texto, sin obviar por ello, por supuesto, su carácter práctico. Appel, por ejemplo, señala que la reticencia de Wittgenstein a formular una teoría de los juegos de lenguaje no puede soslayar el hecho de que entre los juegos de lenguaje existe necesariamente una *unidad de la analogía*, sin la cual no se podría aducir siquiera un *parecido de familia*. El rechazo total de Wittgenstein hacia tal postura de origen aristotélico imposibilitaría el propio discurso de las *Investigaciones*, relegándolo a una unilateralidad autodestructiva.⁴¹ El *singularismo de juegos de lenguaje*

sería, pues, insostenible; de ahí que sea legítima la pretensión de elaborar una teoría sobre ellos.

Habermas converge con esta apreciación; si Wittgenstein pretendió renunciar a la validez universal de su teoría, la naturaleza de ésta no se lo permitió totalmente.⁴² El desarrollo consecuente de la noción de *juego de lenguaje* sería una teoría que trate de cómo se relacionan lingüísticamente los sujetos entre sí y con las cosas, una *pragmática universal*.⁴³ La renuncia de Wittgenstein a la formulación de una teoría, afirma Habermas, se debe a que en las *Investigaciones* se absolutiza el uso comunicativo del lenguaje, pasando por alto su función cognitiva; Wittgenstein no habría parado mientes en la reflexividad del lenguaje. Así, para Habermas el pluralismo de los juegos de lenguaje sólo cubre una de varias categorías de uso del lenguaje.⁴⁴

Esta forma de reasumir la filosofía del vienes le parece a Rorty posible, aunque de mal gusto para con él, pues su pensamiento sería básicamente impugnador.⁴⁵ Wittgenstein sin duda lo ha sido. Empero, la crítica supone por sí misma cierto grado de positividad; de lo contrario no es crítica, sino acaso un discurso nihilista o relativista. En tanto que su función es desmistificar la razón y la filosofía, desenmascarar sus pretensiones, el de Wittgenstein es un pensamiento de la sospecha,⁴⁶ una tentativa por sustituir la racionalidad criticada y sus concreciones filosóficas por otra consciente de sus limitaciones, a partir de la cual se rija un distinto tipo de prácticas. La terapia y la consecuente cura son medios para eliminar malentendidos, para optimizar la comunicación entre sujetos lingüísticos. Y tal pretensión es evidentemente moderna.

Lyotard no asume una perspectiva sobre la filosofía en *La condición postmoderna*, puesto que en ésta tal actividad sale sobrando; no habría nada que desenmascarar, dado que el mundo no tendría profundidad, no habría necesidad (ni posibilidad) de explicarlo, sino solamente de operar en él. El saber postmoderno busca optimizar las actuaciones del sistema, su eficacia.⁴⁷ Lyotard valora la racionalidad en la medida en que aporta al sistema; la condición postmoderna no sería irracional, sino tecnocrá-

tica. *El criterio fundamental* (aunque no único) de la distinción modernidad crítica-postmodernidad es político, tal como nos lo indican las pretensiones post-históricas de Lyotard.⁴⁸ Además, los juegos de lenguaje serían la base de la socialidad postmoderna, pero éstos se enmarcan en un contexto de disputa entre los sujetos que enuncian, no en un esfuerzo comunicativo (como pretende Habermas), pues tal intento violentaría la heterogeneidad de los juegos de lenguaje. Lyotard introduce así veladamente en los actos de habla ciertos criterios que nos recuerdan al *metarrelato* liberal.

Lyotard renuncia, pues, al programa wittgensteiniano de la clarificación del lenguaje, en favor de una *agonística*, una técnica para sacar el mejor provecho de la interacción lingüística. Tampoco alude prácticamente a ningún otro concepto de Wittgenstein; su uso de las *Investigaciones* se limita a postular los juegos de lenguaje como método para el abordaje de los lazos sociales. Su postura asume un Wittgenstein recortado, mientras que Appel y Habermas presentan los planteamientos de aquél a partir de la conceptualización sobre la filosofía de las *Investigaciones*, en congruencia con otros desarrollos de la modernidad. Y, aunque el carácter evasivo de la teoría de Wittgenstein permite ciertamente interpretaciones relativamente heterogéneas, si hubiera que pronunciarse hacia una u otra tendencia siguiendo el criterio (necesario racionalmente) de la coherencia, resulta patente que este texto se ubica en las coordenadas de la modernidad.

Finalmente, hacemos nuestras las palabras de Albrecht Wellmer:⁴⁹ "Es terrible la idea de que Wittgenstein, de cabeza de una escuela—cosa no precisamente aporoblemática—pasase a ser filósofo de moda de la postmodernidad y de los postmodernos. Pero para tal falsa apropiación me parece que su pensamiento quizá resulte de demasiado volumen y entidad". Más aún, tal vez guarde todavía demasiada confianza en la razón, en una razón que se sabe limitada pero útil para un proyecto de mejor socialidad; acaso el esfuerzo filosófico por depurar la comunicación tenga incluso un transfondo utópico.⁵⁰

Notas

1. Wittgenstein, L. *Philosophical investigations*. Blackwell, New York, 1969.

2. Hay quienes sostienen que las explicaciones generales sobre lo social se encuentran en crisis. Discrepamos de tales posturas, mas tal discusión nos alejaría de los propósitos de este ensayo. Sobre el tema, cfr. Mardones, J.M. *Razón comunicativa y teoría crítica*. Ed. de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 1994. Stone, L. *El pasado y el presente*. Fondo de Cultura, México D.F., 1981, pp. 95-120. Giddens, A. y Turner, J. (eds.) *La teoría social, hoy*. Grijalbo, México D.F., 1990. Alexander, J. *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Gedisa, Barcelona, 1992.

3. Aproximaciones de esta índole pueden hallarse, por citar unos cuantos, en los siguientes textos: Wagner, P. *Sociología de la modernidad*. Herder, Barcelona, 1997. Touraine, A. *Crítica de la modernidad*. Ed. Temas de hoy, Madrid, 1993. Ruano de la Fuente, Y. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Ed. Trotta, Madrid, 1996. Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI, México D.F., 1991. Lefebvre, H. *Introducción a la modernidad. Preludios*. Tecnos, Madrid, 1971.

4. Tönnies, F. "De la comunidad a la sociedad". En Etzioni, A. *Los cambios sociales*. Fondo de Cultura, México D.F., 1968. p. 72.

5. Rorty, por ejemplo, plantea que la historia de las filosofías modernas es la historia de las revoluciones en el pensamiento por las que un método nuevo cuestiona y sustituye a uno antiguo. Cfr. Rorty, R. *El giro lingüístico*. Paidós, Barcelona, 1990, pp. 47-50. Subyace claramente en este planteamiento la teoría de T.S. Kuhn sobre las revoluciones científicas.

6. Cfr. Descartes, R. *Discurso del método*. Aguilar, Buenos Aires, 1964.

7. Kant, I. "What is Enlightenment?" En Kant, I. *On history*. Liberal Arts Press, New York, 1963, p. 3.

8. Lyon, D. *Postmodernidad*. Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 46.

9. Cfr. Berman, M. *op. cit.*, 1-27. Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*. Taurus, Madrid, 1989, p. 11-23. Henri Lefebvre utiliza de modo distinto los conceptos de modernidad y modernismo, si bien haciendo las adecuaciones terminológicas del caso su teoría resulta congruente con las de los autores recién citados. Cfr. Lefebvre, *op. cit.*, 11-15.

10. García Canclini, N. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México D.F., 1990, p. 19.

11. Remitimos por ello al lector a Berman, *op. cit.*, 81-128.

12. Cfr. Goldmann, L. *Introducción a la filosofía de Kant*. Amorrortu, Bs. Aires, 1974.

13. Habermas ha argumentado convincentemente que Hegel fue el primer pensador que habría intentado quebrar las filosofías de la subjetividad de sus contemporáneos, reflexionando a la vez sobre la modernidad. Cfr. Habermas, *op. cit.*, 37-60.

14. Roland Barthes ha observado un movimiento análogo en la historia de la literatura: a una época preclásica de la literatura (premoderna, diríamos nosotros) ha seguido una época clásica, la de la burguesía triunfante, y posteriormente, tras las crisis decimonónicas de la hegemonía burguesa, el predominio de los modernismos literarios. Cfr. *El grado cero de la escritura*. Siglo XXI, México D.F., 1978.

15. Caída de referentes tales como el espacio de Newton y de Euclides, el sistema tonal en música y la perspectiva en la pintura, el determinismo de la física clásica, la validez formal de las matemáticas (a partir de los problemas suscitados por el teorema de Gödel), la visión ilustrada del progreso histórico, la misma insuficiencia del esquema sujeto-objeto de la filosofía moderna temprana, etc. Cfr. Lefebvre, H. *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza, Madrid, 1972, p. 141-143.

16. Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Orbis, Barcelona, 1983. § 78.

17. Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, 1990, p. 16.

18. Lyotard, J.-F. *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid, 1992, p. 9-11.

19. Eagleton, T. *The illusions of postmodernism*. Blackwell, Cambridge, 1997, p. vii.

20. Cfr. Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. Ed. Planeta-De Agostini, México D.F., 1994.

21. La razón, ha señalado Habermas, es el problema fundamental de la filosofía. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madrid, 1988, p. 15.

22. Marconi, D. "Wittgenstein y las ruedas que giran en el vacío". En: Vattimo, G. y Rovatti, P.A. (eds.) *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid, 1995. M. Cacciari caracteriza la filosofía del *Tractatus* dentro de la tradición del pensamiento negativo. Cfr. *Krisis: ensayos sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Siglo XXI, México D.F., 1982.

23. Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza, Madrid, 1984. § 7.

24. A esta postura la denominamos a continuación *singularismo de los juegos de lenguaje*, en cuanto que los juegos de lenguaje no se referirían a algo más allá de ellos, i.e., sus respectivos significados no se remitirían a otra cosa que a sí mismos y sus respectivas relaciones con la forma de vida; desde esta perspectiva, los juegos de lenguaje serían unidades particulares de significado, no referidos a universales, y relacionados entre sí sólo por un *parecido de familia*. No serían, por tanto, susceptibles de teorización. Nosotros, por el contrario, pensamos que más que singulares, los juegos de lenguaje son particulares, i.e., susceptibles de teorización, y por tanto que la postura del vienés es nominalista en el nivel de los juegos de lenguaje. Wittgenstein ha afirmado que su posición sobre el lenguaje no es nominalista (IF, I, §383), pero se refiere allí al nominalismo tradicional, que considera a las palabras como unidades mínimas de significado.

25. Cfr. Arregui, J.V. *Acción y sentido en Wittgenstein*. Eds. Universidad de Navarra, Pamplona, 1984, p. 148 y ss.

26. Cfr. IF, I, §§110, 111.

27. Camps, V. *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Península, Barcelona, 1976. Pág. 226.

28. Arregui, *op.cit.* 157.

29. Pears, D. *Wittgenstein*. Grijalbo, Madrid, 1973, p. 40.

30. Se ha planteado ya la idea del parentesco de las *Investigaciones con el marxismo*. Cfr. Rossi-Landi, F. Por un uso marxista de Wittgenstein. En: *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Monte Avila Eds., Caracas, 1968.

31. Feyerabend, P. "Wittgenstein's Philosophical investigations". En: Pitcher, G. (ed.) *Wittgenstein: a Philosophical Investigation, a collection of critical essays*. Anchor Books, Nueva York, 1966, p. 122.

32. *Ibid.*, 146.

33. De idéntica apreciación es A. Kenny. Cfr. *Wittgenstein*. Alianza, Madrid, 1984, p. 28.

34. Feyerabend, *op. cit.* 149.

35. Cfr., por ejemplo, Brill, S. *Wittgenstein and critical theory*. Ohio University Press, Athens, 1995.

36. Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1989, p. 332.

37. Cfr. Adorno, T. *Dialéctica negativa*. Taurus, Madrid, 1986.

38. Cfr. nota 17.

39. Citado por Ferraris, M. "Envejecimiento de la "Escuela de la sospecha"". En: Vattimo y Rovatti, *op. cit.*, 171.

40. En sentido gramsciano, no popperiano.

41. Appel, K.O. "Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica". En: *La transformación de la filosofía*, tomo I. Taurus, Madrid, 1985, p. 262-263.

42. Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos, Madrid, 1990, p. 221.

43. Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid, 1989, p. 66.

44. *Ibid.*, 76.

45. Rorty, *op. cit.*, 336.

46. Ferraris, *op. cit.*, 169.

47. Lyotard, *op. cit.*, 10.

48. En esta medida concordamos con Jameson en caracterizar el postmodernismo como la lógica cultural del capitalismo tardío. Cfr. Jameson, F. *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*. Duke University Press, Durham, 1997. Particularmente, pp. 1-54.

49. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Cátedra, Madrid, 1993, p. 265.

50. Marcuse y Hinkelammert han presentado las posturas de las *Investigaciones* como planteamientos reaccionarios, uno por considerarlos unidimensionales, y el otro por verlos como expresión del pensamiento postmoderno. Discrepamos de ambas posiciones, las cuales nos parece que se dejan llevar, respectivamente, por las interpretaciones neopositivistas y lyotardiana de las *Investigaciones*. No han de desdeñarse, en todo caso, las filiaciones socialistas de Wittgenstein. Cfr. Hinkelammert, F. *El mapa del emperador*. DEI, San José, 1996. Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Seix-Barral, Barcelona, 1976.