

*Wittgenstein:
filosofía de la antropología
y
antropología filosófica*

I) *Wittgenstein y la filosofía de la antropología*

Dado que sería demencial pretender cuestionar el *status* de la antropología como una genuina (aunque *sui generis*) disciplina científica, sería igualmente descabellado pretender cuestionar la legitimidad de una rama de la filosofía de la ciencia como lo es la filosofía de la antropología. Quedaron ya atrás los tiempos en los que el modelo de explicación científica para el todo de las ciencias lo proporcionaba la física. Ahora sabemos que nociones como las de verificación, teorías, hipótesis, etc., revisten diversas modalidades dependiendo de la “ontología” de la que uno se ocupe. La historia nos proporciona un buen ejemplo de la variedad de clases de explicaciones científicas. Sería absurdo, por ejemplo, pretender explicar un evento histórico importante, como la batalla de Waterloo o la toma de Tenochtitlán, al modo como podría explicarse, digamos, la desviación de un cometa de lo que era su trayectoria original, pero en todo caso sería insensato pretender cuestionar la validez del conocimiento que se tiene de dichos sucesos. Que los datos no se recaben y establezcan en historia como en física no implica que entonces no haya tal cosa como el conocimiento histórico. Algo parecido pasa con la antropología. Ésta es una ciencia humana, de carácter histórico y social, cuyo objeto de estudio son diversas facetas del ser humano real y su inserción en culturas concretas. En relación con dicho objeto de estudio, ideales propios de las ciencias “duras”, como la axiomatización, simplemente son inservibles; de igual modo, la necesidad de, por ejemplo, ciencias formales (en especial, de ramas avanzadas de las matemáticas) es mucho menor en antropología que en, *e.g.*, astronomía. Nada de eso, sin embargo, impide que la antropología sea una disciplina perfectamente establecida, con un horizonte explicativo bien delimitado, métodos de trabajo reconocidos, compartidos y aplicados por sus especialistas, problemas debidamente especificados, esto es, caracterizados e identificados por medio del aparato conceptual técnico apropiado, procedimientos públicos para el establecimiento o la refutación de hipótesis, etc. Por ello, si la duda respecto a la legitimidad de la antropología como una ciencia resulta absurda, la duda en relación con la filosofía de la antropología automáticamente lo es inclusive más. Ahora bien ¿qué podemos decir en unas cuantas palabras acerca de ésta?

La filosofía de la antropología es, primero, un estudio sistemático de la naturaleza de las explicaciones antropológicas y, por ende, de la clase de conocimiento que se genera en antropología. El conocimiento en antropología no puede ser de la misma clase que el conocimiento que se genera en, digamos, la química o en minerología. Difícilmente podríamos estudiar las culturas y las sociedades humanas al modo como lo hacemos con las piedras y los meteoritos. Un objetivo fundamental en antropología, como en historia, es el de **comprender** al hombre en una situación que le es al investigador existencialmente ajena por distante, en el espacio pero más en el

tiempo. Al estudiar, por ejemplo, la cultura azteca, el antropólogo tiene no sólo que juntar y acomodar datos, sino tratar de reconstruir la perspectiva del azteca medio, sus creencias fundamentales, sus miedos y esperanzas, sus alegrías, dietas, vestimentas, etc., para comprender sus prácticas, prácticas que a nosotros, aquí y ahora, nos resultan de entrada a la vez fantásticas y extrañas. La investigación en antropología, por lo tanto, forzosamente involucra o incorpora valores y apreciaciones, algo totalmente ajeno a la perspectiva de ciencias como la física o la química. Por múltiples razones (en las que no entraré), resulta obvio que la verificación de las teorías antropológicas no puede hacerse al modo como se verifican hipótesis en un laboratorio, con todos los elementos del experimento perfectamente diseñados, manipulados y bajo un control total. Por otra parte, la antropología presenta sus retos epistemológicos y metafísicos específicos. Es claro, por ejemplo, que la imaginación, las evaluaciones y la percepción desempeñan un rol muy diferente al que juegan en otras áreas del saber. También la antropología está plagada de enredos conceptuales y pseudo-problemas, como los que generan conceptos como el de raza o cuestiones como el origen del lenguaje. En antropología la interpretación, *i.e.*, la lectura de eventos y hechos desde una plataforma cultural diferente de aquella en la que tuvieron lugar, es un mecanismo tanto decisivo como ineludible. La labor del antropólogo es, por consiguiente, compleja, porque si bien como ser humano puede dissociarse de, por ejemplo, la práctica azteca de los sacrificios humanos, su trabajo consiste ante todo en poner al descubierto su razón de ser, su racionalidad, por así decirlo, porque de seguro que ésta existía. Nuestro problema es que no la hemos reconstruido y, por lo tanto, no conocemos realmente el fenómeno en cuestión.

Dada nuestra caracterización de la filosofía de la antropología, el estudioso del pensamiento de así llamado ‘segundo Wittgenstein’ de inmediato se percata de que, si bien en forma un tanto esquemática y a manera más bien de esbozo, Wittgenstein es uno de los muy pocos filósofos del siglo XX del que se puede afirmar que tiene una filosofía de la antropología. En el caso de Wittgenstein, muy en el estilo de su forma peculiar de practicar la filosofía y en concordancia con lo que él mismo en diversas ocasiones sostuvo, la filosofía de la antropología emerge como resultado de un examen crítico devastador de una obra antropológica particular, a saber, del monumental trabajo de James Frazer, *La Rama Dorada*. Ni mucho menos es mi propósito en este ensayo reconstruir el desmantelamiento que Wittgenstein efectúa de la erudita pero igualmente ingenua posición de Frazer,¹ pero quizá no esté de más recordar algunas de las observaciones críticas que Wittgenstein le hace al gran antropólogo inglés.

Quizá el error más grande de Frazer, un error que permea el todo de su obra, consiste en efectuar un corte entre las múltiples culturas humanas, jerarquizándolas y auto-situándose en la cúspide de todas. Frazer nos presenta un panorama en el que las culturas de todos los pueblos del planeta representan etapas de un pasado vergonzoso cuya única finalidad era contribuir a que se gestara la cultura a la que él pertenece. Por

¹ Lo que tenía que decir en relación con los comentarios de Wittgenstein en torno a *La Rama Dorada* de Frazer se encuentra en mi artículo “La Comprensión de las Prácticas: el caso de la magia”, incluido en mi libro *Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas* (México: Plaza y Valdés, 2005), 2ª edición, corregida y aumentada.

no entender que la gran diferencia entre nuestra cultura y la del hombre de la Edad de Piedra es meramente diferencia de conocimientos y de tecnologías, Frazer se auto-inhabilita para dar cuenta de la esencial permanencia de múltiples rasgos humanos con lo cual, paradójicamente, se auto-incapacita para comprender cabalmente la impresionante riqueza de las expresiones culturales que revisten la forma de mitos y prácticas no sólo de antaño, sino de nuestros tiempos. Frazer confunde el avance del conocimiento con el progreso humano, tratando a los seres humanos de otras edades como si fueran meros eslabones de una cadena que culmina en la Inglaterra victoriana. Pero, como dije, no sólo Frazer es ciego para comprender a seres humanos del pasado, sino que dicha incompreensión radical lo imposibilita para comprenderse a sí mismo. Por ejemplo, un individuo de nuestros días instruido a la Frazer puede horrorizarse ante la descripción de un rito que culmina en la muerte de un hombre, pero podría no sentir nada especial si las fuerzas armadas de su país bombardean una ciudad “enemiga”. Efectos así son propios de la enseñanza de Frazer y de sus descendientes intelectuales. Un rasgo característico de la antropología positivista de Frazer es precisamente su carácter esencialmente ahistórico y por ende, y a pesar de la amplitud de su horizonte temático y de la inmensa riqueza de datos que maneja, superficial.

En su muy útil recuperación de los contenidos de las primeras clases de Wittgenstein a su regreso a Cambridge,² contenidos recogidos en su artículo “Wittgenstein’s Lectures in 1930-33”, G. E. Moore conserva algunas de las ideas que la lectura de la obra de Frazer le inspiraron a Wittgenstein y que éste aireó en clase. Dicha recopilación es interesante y (por diversas razones) meritoria, pero dudo mucho que refleje lo esencial del pensamiento de Wittgenstein en relación con la antropología. De acuerdo con Moore, “Respecto a *La Rama Dorada* de Frazer, los principales puntos en los que él parecía desear insistir eran (...) los tres siguientes: (1) Que era un error suponer que había *sólo una* razón, en el sentido de ‘motivo’, que llevara a la gente a realizar una acción particular – suponer que hubiera un motivo que fuera *el* motivo. (...) (2) Que era un error suponer que *el* motivo es siempre ‘para obtener algo útil’. (...) (3) Que era un error suponer que el por qué, *e.g.*, la explicación del Festival de Beltano ‘nos impresiona tanto’ es que éste ‘se desarrolló a partir de un festival en el que un hombre real era quemado’”.³ Estas observaciones son desde luego interesantes, pero es claro que en su premura por transcribir lo que Wittgenstein iba diciendo y, posteriormente, en su trabajo de poner orden en las notas recopiladas, muy probablemente Moore dejó pasar lo mejor de los comentarios de Wittgenstein en torno a la antropología de Frazer. Quienquiera que le eche un vistazo a los *Comentarios sobre La Rama Dorada de Frazer* se percatará de que lo que Moore preservó son comentarios colaterales de una visión y un pensamiento mucho más sistemático, amplio y profundo que lo que unas cuantas aseveraciones sueltas podrían sugerir. No obstante, inclusive si Moore inadvertidamente dejó pasar los puntos centrales de la crítica de Wittgenstein a uno de los grandes antropólogos del siglo XX, de todos modos el que haya recuperado aunque fuera algunos comentarios contribuye a dejar en

² El regreso de Wittgenstein a Cambridge tuvo lugar en enero de 1929, pero él empezó a dar clases a partir de 1930.

³ G. E. Moore, “Wittgenstein’s Lectures in 1930-33” en *Philosophical Papers* (London: Allen and Unwin, 1970), p. 315.

claro que sin titubeos y con toda justicia le podemos adscribir a Wittgenstein, aunque rudimentaria o incipiente, una genuina filosofía de la antropología.

II) *La antropología filosófica de Wittgenstein*

Aunque en la tradición ciertamente se reconoce la existencia de una rama de la filosofía que sería la “antropología filosófica”, en la actualidad se ha tendido ya sea a ignorarla ya sea a rechazar su *status* como el de una clase de reflexión filosófica legítima. Es posible, por razones que desconozco, que la etiqueta ‘antropología filosófica’ le resulte a muchos desafortunada, pero esto parecería ser una dificultad meramente lingüística, puesto que se le puede reemplazar por otras que son más aceptables, como ‘concepciones del hombre’, o si se le practica de un modo diferente de cómo se le practicó anteriormente podemos hablar si se prefiere de, *e.g.*, ‘teorías de la acción’. Nada de ello, sin embargo, basta para cancelar o anular la legitimidad de una reflexión centrada en el ser humano. Ahora bien, sea lo que sea, lo que es claro es que la antropología filosófica no puede ser lo mismo que la antropología científica. A reserva de intentar caracterizarla con mayor precisión más abajo, nuestra pregunta aquí es: ¿podemos hablar de una antropología filosófica en relación con la obra de Wittgenstein? Pienso que sí.

Muy probablemente el factor que más influyó en la desacreditación de la antropología filosófica como constituyendo una clase legítima de reflexión filosófica fue la especialización en filosofía. Al multiplicarse las diversas “filosofías de ...”, por ejemplo, la reflexión que anteriormente se centraba explícitamente en el ser humano se fue diluyendo en reflexiones sobre sus actividades como ser cognoscente, como ser lingüístico, como ser político, como ser religioso y así sucesivamente y ello indujo a que la meditación explícita sobre el ser humano quedara o relegada por completo a un segundo plano o desconocida como una reflexión con un tema propio y real. Sin embargo, esfuerzos eliminativistas así rara vez dan resultado. En este caso, el fracaso es comprensible puesto que, independientemente de las modas filosóficas, es intuitivamente evidente que una discusión sobre la naturaleza humana difícilmente podría quedar suprimida de un plumazo y por un decreto. Es obvio que para nosotros, los seres humanos, su material de estudio será siempre digno de ser examinado. Lo que en cambio es muy importante para defender su legitimidad es mostrar que ni por su temática ni por su enfoque ni por su tratamiento la antropología filosófica podría sobreponerse a la antropología científica o confundirse con ella o con partes de ella. Sea lo que sea, la antropología filosófica no es una investigación empírica en el sentido de que, aunque sin duda en contacto con las ciencias humanas y naturales, sus hipótesis o concepciones no brotan de una labor que requiera de información científica concreta, así como tampoco se construyen al modo como se construyen, por ejemplo, las teorías físicas. Esto me lleva a ofrecer una caracterización tentativa de la antropología filosófica. Se sigue que la antropología filosófica es simplemente una reflexión sobre el ser humano centrada en aspectos de la vida de éste que no son estudiables al modo científico usual. Así, si bien la antropología filosófica se ocupa del ser humano en general, no se ocupa de él en conexión con piedras, huesos, reliquias,

monumentos, tradiciones, vestimenta, dinero o poder, por no mencionar más que algunos de los elementos que sí examina la antropología científica. Aquí se nos plantean dos preguntas:

- a) ¿cuál es la plataforma sobre la que labora la antropología filosófica?, y
- b) ¿realmente puede plausiblemente sostenerse que la obra de Wittgenstein contiene, implícita o explícitamente, una antropología filosófica?

Mi respuesta a la primera pregunta es que no hay una sino múltiples plataformas posibles a partir de las cuales es factible elaborar una concepción del Hombre, del ser humano en general. Una de ellas, por ejemplo, es el pensamiento, sus modalidades y sus manifestaciones. Desde este punto de vista, por ejemplo, filósofos tan dispares como Aristóteles y Hume disponen de una antropología filosófica. El cuadro del Hombre como un ser racional que Aristóteles nos pinta es interesante y profundo, pero no coincide con otro igualmente interesante e importante como lo es el cuadro del Hombre en términos de pasiones que Hume delinea en su *Tratado de la Naturaleza Humana*, un título muy significativo dicho sea de paso. K. Marx es otro buen ejemplo de un pensador que desarrolla una concepción del Hombre que no podría ser vista de otro modo que como una teoría de antropología filosófica. El Hombre para Marx es ante todo el ser productor de su vida material, mental y cultural. Ahora bien, la comprensión cabal de la perspectiva marxista exige que se revisen en los textos de Marx sus ideas acerca de las relaciones del Hombre con la naturaleza, del Hombre con el Hombre, del Hombre y el trabajo (los productos de su trabajo, su esencia laboral, etc.). La antropología filosófica de Marx, probablemente más que la de Aristóteles o la de Hume, es sumamente compleja, pero es innegable que su concepción permea el todo de su labor en otras áreas en las que ejerció su pensamiento. El materialismo histórico, la teoría del valor y más en general la reconstrucción de la racionalidad específica del modo de producción capitalista de alguna manera presuponen e integran la concepción marxista del Hombre, es decir, se enmarcan en su antropología filosófica. Y lo que sucede con Marx, con Aristóteles y con Hume sucede con Platón, con Santo Tomás, con Leibniz, con Nietzsche y con muchos otros pensadores de primera línea. Todos ellos desarrollan sus respectivas concepciones del ser humano y de la vida humana desde sus propias plataformas conceptuales y doctrinales. Nuestra pregunta ahora es: ¿podemos decir lo mismo de Wittgenstein? Mi punto de vista es que sí, siempre y cuando no se pretenda encontrar su antropología filosófica formulada a la manera de una doctrina.

La plataforma sobre la cual se desarrolla la concepción wittgensteiniana del Hombre es naturalmente el lenguaje. Huelga decir que el examen wittgensteiniano del lenguaje **no** es un estudio de lingüística, ni siquiera un estudio de antropología lingüística, es decir, un estudio sobre las condiciones (biológicas, económicas, físicas) del surgimiento del lenguaje, los orígenes de éste, etc. En cierto sentido, ni siquiera es la filosofía del lenguaje de Wittgenstein algo equiparable a lo que en la filosofía profesional pasa por filosofía del lenguaje. En ningún momento ofrece Wittgenstein

una “teoría” de nada: del significado, de las estructuras lógico-gramaticales, de las relaciones de implicación que valen entre las proposiciones, etc. Más bien, en realidad lo que Wittgenstein “descubrió”, no de manera parcial o superficial, es lo que podríamos llamar el ‘universo del lenguaje’. Su “descubrimiento” fue mayúsculo por lo menos por dos razones: primero, porque a través de sus elucidaciones gramaticales Wittgenstein dejó en claro que es el todo de la vida humana lo que está lingüistizado y no se comprende más que en conexión con el lenguaje; en segundo lugar, porque dada la peculiar perspectiva del lenguaje adoptada por Wittgenstein, esto es, la perspectiva de los juegos de lenguaje y las formas de vida, Wittgenstein hace del lenguaje el eje que permite dar cuenta de dos cosas: el pensamiento y la acción. Así entendida, la antropología filosófica de Wittgenstein es la concepción del Hombre como ser esencialmente lingüístico y, por ende, racional y práctico. O sea, si intentáramos visualizar y jerarquizar las diferentes plataformas a partir de las cuales los diversos filósofos fueron construyendo, explícita o tácitamente, sus respectivas concepciones del Hombre, lo que habría que decir es que la plataforma wittgensteiniana es probablemente la más fundamental, es decir, aquella que permite dar cuenta de las demás. Esta, sin embargo, es una idea que es menester expandir.

Lo que hemos afirmado es muy importante para entender la postura de Wittgenstein, pero se presta o a no ser comprendido o ser incomprendido. La afirmación de que el ser humano wittgensteiniano es el ser lingüístico tiene como implicación el punto de vista de que la mejor vía para comprender el pensamiento humano y la acción humana, en los sentidos más amplios posibles de dichas expresiones, es el análisis del lenguaje. Ahora bien, el análisis wittgensteiniano del lenguaje es lo que se conoce como ‘análisis gramatical’, usando ‘gramatical’ en el sentido técnico con que Wittgenstein usaba la expresión ‘gramática’ y sus derivados. Desde esta perspectiva, el estudio del pensamiento es el examen de nuestras muy variadas prácticas lingüísticas en sus contextos apropiados, en tanto que el estudio de la acción es el examen del sentido de los movimientos de las personas en sus respectivos contextos institucionales y culturales. Pensar abarca, en nuestro sentido, creer, imaginar, dudar, desear, inferir, etc., etc. Todas esas cosas son cosas que el ser humano **hace**, pero no las podría hacer si no dispusiera de un sistema de lenguaje. No es que el pensamiento sea mera función del lenguaje. Más bien lo que quiero sostener es lo siguiente: qué tan burdo, refinado, sutil, crudo, elaborado, complejo, primitivo, etc., sea el pensamiento de alguien es algo que se **materializará** en sus expresiones lingüísticas, en cómo pueda ser expresado o enunciado lingüísticamente. Y cuál sea el carácter de sus acciones es algo que emergerá de cómo se les describa, para lo cual deben estar insertas en contextos de interacción social. No debemos decir que el pensamiento es meramente una función del lenguaje, porque eso supondría que el pensamiento es ya una especie de lenguaje sólo que de carácter “mental” (en el sentido espurio, esto es, filosófico de la expresión) y que se pueden establecer correlaciones 1-1 entre las partes del habla y las supuestas partes del pensamiento. Esto es una posición filosófica que Wittgenstein demolió para la posteridad y que pretender ignorar simplemente redundará siempre en demérito de la inteligibilidad, la comprensión y el progreso intelectual.

En la siguiente sección intentaré desarrollar una idea que, en mi opinión, se deriva de lo dicho hasta aquí, pero por el momento lo que quiero es simplemente dejar asentado algo que me parece que es una conclusión digna de ser tomada en cuenta, a saber, que podemos con sentido y legítimamente sostener que en la obra de Wittgenstein, de manera por así decirlo indirecta, encontramos toda una antropología filosófica, una concepción no científica del Hombre e inmensamente rica en implicaciones filosóficas de todo orden.

III) *Implicaciones*

Las discusiones wittgensteinianas de filosofía de la antropología y de antropología filosófica convergen en diversos puntos, complementándose mutuamente. A mí me parece que de la crítica de Wittgenstein a la antropología de Frazer se despeja una cierta visión global del Hombre, una concepción genérica no biológica del ser humano. El hilo conductor en esta concepción es, una vez más, el simbolismo. Somos seres religiosos porque somos usuarios de lenguajes religiosos y es porque somos seres en los que el lenguaje religioso es usado que podemos entender la religiosidad del hombre de Guinea: es porque somos seres ceremoniales que podemos comprender las prácticas ceremoniales de monjes budistas, de oráculos griegos o de sacerdotes aztecas. Y a la inversa: un sacerdote azteca habría podido comprender ritos y ceremonias de la Iglesia Católica o de cualquier otra, en la medida en que se hubiera familiarizado con sus respectivos simbolismos religiosos. Ahora bien, lo importante es que esta concepción del Hombre abarca o engloba las aclaraciones filosóficas de Wittgenstein, que no son sino aclaraciones acerca de una clase peculiar de acciones humanas, a saber, sus acciones lingüísticas. Por ejemplo, cuando Wittgenstein esclarece el concepto de pensar o el de tener la intención de hacer algo, su aclaración no es de palabras, no es filológica, sino de formas sutiles de acción modeladas por los conceptos correspondientes (“pensar”, “tener la intención de”, etc.). A diferencia de lo que pasa con los filósofos del lenguaje usuales, Wittgenstein no adivina significados, no especula sobre sentidos. Lo que él hace es revelarnos sus sentidos al describirnos minuciosamente la utilidad práctica de los utensilios lingüísticos empleados (palabras, expresiones, descripciones, oraciones, cópulas, etc.). Tener significado para Wittgenstein es de entrada una característica o propiedad de signos **usados** en contextos relevantes para la consecución por parte de los hablantes de objetivos concretos y públicos, es decir, reconocibles por quienes participan en los correspondientes juegos de lenguaje. Desde esta perspectiva, que es esencialmente ajena a la generada por la gramática superficial, lenguaje y acción están indisolublemente ligados. La tarea del filósofo del lenguaje no es examinar signos de manera aislada, como si el lenguaje no fuera otra cosa que un juego formal, un mero cálculo, sino signos con vida, es decir, en uso, aplicados, y eso exige que se detecte y muestre la clase de utilidad que prestan. Intentemos expandir esta idea.

Si nuestra presentación de Wittgenstein no se desvía demasiado de la verdad, parecería que una de sus intuiciones fundamentales es que hablar es hacer algo y, por lo tanto, lo que se dice es básicamente una forma de acción. Cuando digo ‘se dice’

quiere decir ‘**todo** lo que se dice’. Es importante entender la expresión ‘lo que se dice’ desde la perspectiva de la praxis, porque de lo contrario la estaríamos entendiendo forzosamente desde el punto de vista de la gramática superficial y entonces ‘lo que se dice’ podría reducirse a significar algo como, *e.g.*, ‘lo que se describe’. Pero es obvio que ‘decir algo’ tiene un significado muchísimo más amplio que ‘describir algo’. ‘Decir algo’ es un rótulo general que cubre un sinfín de formas de expresión, formas que a su vez mantienen una relación uno-uno con la acción humana, esto es, con formas o modalidades de acción. Esto queda mejor expresado por medio de la muy útil terminología acuñada por Wittgenstein: cada cosa que decimos es un movimiento en un determinado juego de lenguaje, el cual a su vez está en una relación interna con una determinada forma de vida (práctica social).

En la filosofía de Wittgenstein, las reacciones humanas ocupan el lugar que en las filosofías tradicionales era ocupado por “lo dado”, los “datos inmediatos de la conciencia”, los “*sense-data*”, lo que sólo se define por ostensión, etc. Los sistemas de reacciones espontáneas constituyen la base sobre la que se erige el significado. Al significado hay que buscarlo en la intersección entre las reacciones normales de los humanos y las acciones y actividades que despliegan en coordinación con los signos. Una peculiaridad primordial del lenguaje es que éste tanto es usado concomitantemente con las acciones como contribuye a desarrollarlas, expandirlas y perfeccionarlas. Ilustremos esto. El *homo sapiens* tiene órganos sensoriales por medio de los cuales se mueve en el mundo. Para decirlo burdamente, digamos que el *homo sapiens* ve. Sin embargo, gracias al lenguaje el *homo sapiens* no sólo ve, sino que también mira, contempla, observa, visualiza, percibe, divisa, etc. Todas estas modalidades de ver las posibilita el lenguaje. Ver es una acción natural, fundada en órganos sensoriales (ojo, nervio óptico, etc.), pero las variedades de ver son causa y efecto de los verbos subalternos de percepción visual. Así, por ejemplo, observar es ver de cierto modo, es decir, actuar visualmente de cierto modo. Para decirlo de una manera un tanto rara: observar es actuar visualmente en concordancia con el verbo ‘observar’. Obviamente, lo que vale para ‘ver’ y los verbos de estados visuales derivados valen para muchos otros verbos, tanto de percepción como otros.

Consideremos rápidamente las sensaciones. Wittgenstein ya dejó en claro que el lenguaje de sensaciones es un reemplazo o sustituto de las reacciones normales de sensación. Es éste un punto en relación con el cual creo que la posición wittgensteiniana es contundente y definitiva. Pero consideremos ahora las sensaciones cutáneas. Volvemos a aplicar nuestro enfoque: todos los *homo sapiens* sienten dolor y placer, porque así están condicionados orgánica y fisiológicamente, pero es obvio que estas nociones se pueden expandir de un modo que es ya independiente del organismo, en el mismo sentido en que puedo hacerlo ‘ver’. Un hombre, por ejemplo, puede sentir deleite, gozo, agrado, gusto, satisfacción, fruición y muchas otras modalidades de placer, pero es evidente que éstas no habrían podido adquirir el *status* de sensaciones identificables y reconocibles sin las palabras y expresiones correspondientes. Es perfectamente posible que haya una sensación placentera que orgánicamente hayamos tenido pero que no pudimos identificar precisamente porque en nuestro vocabulario no incluía el potencial término correspondiente. La moraleja de todo esto es que el

lenguaje tanto se funda en las reacciones humanas (de rascarse, sobarse, acariciarse, pellizcarse, etc.) como amplía el universo de las sensaciones, en el ámbito en el que nos encontremos (visuales, táctiles, cutáneas, etc.). Es perfectamente comprensible, por lo tanto, que el uso normal del lenguaje esté esencialmente vinculado a las “actividades” humanas, en el sentido más amplio posible de la expresión.

Quizá un ejemplo más no sea superfluo. Tomo este caso entre otras razones porque el Prof. P. Hacker mismo lo menciona de pasada en su ensayo. La concepción del Hombre que emana de la crítica wittgensteiniana a la antropología positivista de Frazer nos hace ver al Hombre como parte de un continuo en el reino animal. Consideremos entonces a los lobos. Sabemos que hay un lobo alfa y que éste manifiesta su posición de liderazgo en la manada tanto imponiéndose físicamente a otros lobos como amenazándolos enseñando dientes, gruñendo, etc. Lo curioso es que los humanos nos conducimos de manera muy parecida. Preguntémosnos: ¿cómo amenaza un hombre a otro sin usar palabras? Lo ve de cierta manera, se aproxima a él de cierto modo, se mueve de cierta forma, etc. Si quiere evitarse todo eso puede entonces hacer lo que llamamos ‘proferir una amenaza’: ‘te va a pasar esto y aquello’, ‘te voy a’, ‘ten cuidado con lo que dices, porque ...’, etc., etc. Hay un sinnúmero de formas de poner en palabras lo que de otro modo serían meros movimientos físicos pero que no lo son, porque son amenazas. El lenguaje los reemplaza y permite matizarlos, refinarlos, desarrollarlos. Decir ‘te va a pasar esto y aquello’ **no significa** la amenaza física misma. El lenguaje la reemplaza, la matiza, la perfecciona. Desde un punto de vista meramente gramatical, ‘te va a ir mal’ es una predicción, pero sería una manifestación palpable y hasta grotesca de incompreensión presentarla o describirla de este modo, por lo menos en determinados contextos y situaciones.

Es claro que uno de los resultados más inmediatos de la perspectiva wittgensteiniana del lenguaje es que exhibe a las teorías convencionales del significado como auténticas colecciones de sinsentidos, como esfuerzos explicativos totalmente fallidos. De hecho, las teorías tradicionales del significado no pueden explicar lo que **queremos decir** cuando decimos lo que decimos. La inmensa superioridad del enfoque wittgensteiniano consiste en haber descrito la peculiar vinculación que se da entre las reacciones humanas, los sistemas de signos, las circunstancias y las acciones que en concordancia con todo lo anterior los humanos realizan. Esto es lo que podríamos llamar, retomando una expresión del Prof. G. H. von Wright quien a su vez la toma de T. Kotarbiński, la ‘visión **praxiológica** del lenguaje’. Huelga decir que no hay en el panorama de la filosofía contemporánea una sola visión praxiológica alternativa a la de Wittgenstein. Desde luego, la teoría austriaca de actos de habla no es una concepción que pudiera ser concebida como una posible rival de la elaborada por Wittgenstein.

Estamos ahora en posibilidad de enunciar en forma sucinta y clara las diferencias en enfoque, en objetivos y en método entre la filosofía del lenguaje convencional y la filosofía del lenguaje wittgensteiniana: las teorías filosóficas del lenguaje comunes no son construidas en torno a una antropología filosófica. El reto filosófico para los filósofos tradicionales consiste en explicar el significado apelando a, por así decirlo,

un lenguaje más abstracto, es decir, a sistemas de categorías sumamente generales que permiten establecer clasificaciones de diversa índole de las diversas partes de nuestras oraciones. Parte de su problema consiste en que todas las explicaciones que generan se logran estableciendo correlaciones que llevan de signos muertos a, por así decirlo, entidades muertas. No es nunca el lenguaje en acción, vivo, lo que nos entregan, sino meros esquemas de él (como pasó con la más perfecta de todas las versiones, a saber, la del *Tractatus*, dicho sea de paso). Explicaciones así, independientemente de lo sofisticado que sea el aparataje conceptual que se emplee, son siempre y necesariamente fallidas. En cambio, el reto para Wittgenstein es diferente y consiste ante todo en elucidar qué es lo que se hace, es decir, qué acción se llevó a cabo cada vez que se hizo un movimiento en algún juego de lenguaje. Es al recuperar el movimiento que se recupera el significado. La relación entre ambas clases de teorías es relativamente clara: si una de las muchas teorías filosóficas comunes del lenguaje es verdadera, la de Wittgenstein es falsa, pero si la concepción wittgensteiniana es la acertada, entonces **todas** las teorías filosóficas del lenguaje son no falsas, sino conjuntos de **sinsentidos**.

Con lo que hemos afirmado como trasfondo, podemos ahora pasar a examinar críticamente el ensayo del prof. P. Hacker.

IV) *Hacker y el enfoque antropológico*

En su penetrante ensayo, “El Enfoque Antropológico y Etnológico de Wittgenstein”, el Prof. P. M. S. Hacker marca de manera pertinente y acertada el contraste que se da entre los enfoques tradicionales en filosofía (del lenguaje, de la mente, metafísica, etc.) y el enfoque del segundo Wittgenstein, caracterizando a este último como “antropológico” y “etnológico”. Confieso que no estoy muy convencido acerca de la justeza en el empleo de ‘etnológico’, pero no tengo dudas respecto a lo correcto del uso de ‘antropológico’. Buena parte del ensayo está dedicado a enfatizar las diferencias con el enfoque puramente formal del *Tractatus*, lo cual es una tarea saludable y para la cual Hacker es insuperable, aunque quizá en la actualidad resulte ya un tanto redundante. No obstante, es útil y ciertamente no es en relación con ella que la posición de Hacker se vuelve polémica. Curiosamente, la dificultad para aceptar la posición de Hacker no surge por desacuerdos de interpretación de lo que Wittgenstein sostiene, sino por desacuerdos respecto a las implicaciones que tiene lo que afirma. Veamos esto más en detalle.

La reconstrucción por parte de Hacker de la concepción wittgensteiniana de los conceptos es inatacable, si bien yo la matizaría. Afirma Hacker: “A diferencia de Frege, Wittgenstein trata los conceptos no como entidades que haya que descubrir, sino como técnicas para el uso de las palabras. Haber dominado un cierto concepto es haber dominado la técnica del uso de una cierta palabra en algún lenguaje u otro. Poseer un concepto es ser capaz de usar la palabra o la frase correctamente, explicar lo que uno quiere decir mediante ella en un contexto dado y responder con comprensión a su uso. Los conceptos son creaciones humanas, hechas no halladas. Son comparables a los instrumentos hechos para propósitos humanos y su adquisición es comparable al

dominio de la técnica de uso de un instrumento. Son **técnicas** de uso de palabras gobernadas por reglas”.⁴ En efecto, nosotros le adscribimos a alguien la posesión de un concepto cuando el sujeto sabe emplear la palabra en cuestión y reacciona de manera apropiada ante su uso, pero lo que tenemos que decir es **no** que un concepto **es** una técnica, sino que la adscripción de un concepto es la adscripción de una técnica. Esto, empero, en el fondo es una minucia. El problema que tengo en mente no es de formulaciones. En mi opinión, el problema que presenta el ensayo de Hacker es que éste se limita a establecer una cierta conexión, pero no la explota. Intentemos explicar esto.

Es perfectamente correcto sostener, como Hacker lo hace, que en forma explícita o nada más sentando las bases para ello, lo cierto es que Wittgenstein repudia el platonismo, el esencialismo científicista de Kripke y Putnam y lo que podríamos llamar el ‘quinenismo’ o, más precisamente, el ‘naturalismo quineano’, entendiendo por esto último (entre otras cosas) la tesis de que no hay ninguna diferencia esencial entre las proposiciones, con lo cual las distinciones proposicionales y, por ende, cognitivas, clásicas, como “analítico-sintético”, “*a priori-a posteriori*”, “necesario-contingente”, se borran. Pero lo cierto es que la filosofía wittgensteiniana es un repudio de las corrientes filosóficas que Hacker menciona **y de muchas más**; virtualmente, de todas. La selección por lo tanto es, aunque ilustrativa y oportuna, arbitraria. La importancia de esta observación consiste no en criticar lo que Hacker afirma por tratarse de un error, sino más bien porque pone de relieve que su diagnóstico de la posición de Wittgenstein no es del todo correcto. Ahora bien ¿en qué sentido puede ser no del todo correcto un diagnóstico si de todos modos no es erróneo? La respuesta es obvia: en el sentido en que es **incompleto**. O sea, la explicación de Hacker no es del todo correcta porque si bien éste reconstruye correctamente la conexión crucial que se da entre el enfoque antropológico de Wittgenstein y la filosofía que de hecho éste desarrolló, al grado de que con base en dicha conexión él puede señalar adversarios concretos a su pensamiento, de todos modos Hacker detiene abruptamente la explicación y de lo que no da cuenta es de la filosofía del propio Wittgenstein. Antes al contrario, Hacker parece estar convencido de que el enfoque no sirve más que para ponernos en guardia frente a afirmaciones filosóficas tendenciosas o sospechosas, pero nada más. En otras palabras, Hacker no cree que el enfoque antropológico y, como él mismo lo denomina, ‘etnológico’ de Wittgenstein cumpla otra función que la de meramente indicar un distanciamiento frente a diversas posiciones metafísicas. La pregunta importante aquí es: ¿cómo se manifiesta en la filosofía del propio Wittgenstein su enfoque antropológico? ¿Cómo la afecta o influye en ella? Si la filosofía wittgensteiniana no se viera influida en sus contenidos por el enfoque en cuestión, entonces la conexión entre dicho enfoque y la filosofía de Wittgenstein sería casi meramente casual, desde luego contingente y enteramente superficial. No pienso que ello sea así.

Me temo que lo que acabo de decir efectivamente representa la posición de Hacker. Aunque un poco largo, me parece que vale la pena citar un párrafo de su escrito. Afirma Hacker:

⁴ P. M. S. Hacker, “El Enfoque Antropológico y Etnológico de Wittgenstein”, incluido en este volumen, p. 4.

¿Por qué son iluminadores dichos hechos antropológicos? No porque resuelvan alguna cuestión filosófica. Después de todo, ningún descubrimiento empírico, mucho menos semejantes lugares comunes empíricos, podrían resolver un interrogante filosófico, no más de lo que un descubrimiento en física, no digamos ya lugares comunes acerca de la conducta física de las cosas, podría confirmar o desconfirmar un teorema matemático. Más bien, nos posicionan de tal manera que podemos ver el problema bajo una nueva luz. En el caso de los problemas que pertenecen al concepto de dolor, o, más en general de los conceptos de experiencia subjetiva o 'interna', este punto de vista antropológico nos ayuda a desprendernos de una preocupación objetiva con la introspección, con el acceso privilegiado, con la privacidad epistémica y la propiedad privada de la experiencia. Porque esa es la posición típica a partir de la cual los filósofos, los psicólogos y los neurocientíficos cognitivos ven los fenómenos y los conceptos que nos desconciertan. Y el cambio de punto de vista nos hace más receptivos a la idea, que Wittgenstein avanza, de que la posibilidad de la expresión verbal que carece de fundamentos y del reporte de la experiencia está gramaticalmente ligada a criterios conductuales, los cuales incluyen la expresión y el reporte verbal, en circunstancias apropiadas, para la adscripción de experiencia a otros.⁵

De nuevo, sería torpe pretender encontrar un error en lo que Hacker sostiene. Mi queja consiste en que no avanza suficientemente lejos en la dirección que él mismo señala. Esto, pienso, puede mostrarse con relativa seguridad. El rechazo del recurso a todo lo interno para dar cuenta de los conceptos de sensación lleva a Wittgenstein a ofrecer una descripción del **uso** de las palabras de sensación que anula la explicación filosófica usual, naturalmente sin que ello comprometa a Wittgenstein con una teoría filosófica alternativa a la del mentalismo estándar. Pero lo que mediante la descripción minuciosa de la utilidad que prestan las expresiones de sensación Wittgenstein proporciona es una aclaración del **significado** de nuestras afirmaciones, en primera o en tercera persona, según el caso. Pero Wittgenstein se toma la molestia de recuperar a través de descripciones en cada caso de afirmación el significado de éstas. Dicho de otro modo, el enfoque antropológico no sirve para meramente marcar un contraste: sirve para indicar una forma alternativa de análisis filosófico. Es esto último que, en mi opinión, Hacker deja escapar en su estudio. En resumen: Hacker hace del enfoque antropológico un mero cambio de perspectiva, en tanto que en mi opinión dicho enfoque tiene implicaciones programáticas y metodológicas de primera importancia.

V) Conclusiones

Al hablar de implicaciones filosóficas del enfoque antropológico me refiero básicamente a las consecuencias que dicho enfoque tiene en el área de la filosofía del lenguaje. Partiendo de consideraciones acerca del lenguaje, poco a poco se va derivando del nuevo modo de pensar Wittgenstein una cierta concepción del Hombre.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

Esto es comprensible: por muy importante que sea el lenguaje como objeto de estudio para la filosofía, lo es más el ser humano. Lo interesante del nuevo enfoque es justamente que hace que uno se aproxime al lenguaje desde la perspectiva del ser humano real, del hablante real. Visto el ser humano como el ser simbólico o lingüístico por excelencia, el lenguaje de manera natural es entendido como una caja de instrumentos. Por ello, a diferencia de las concepciones usuales que conciben el lenguaje como una compleja entidad auto-contenida y que se explica en sí misma y por sí misma, para Wittgenstein el significado de lo que decimos está internamente vinculado a la vida del hombre, lo cual en este contexto significa que es una función de la utilidad que prestan los instrumentos de la, por así llamarla, caja de instrumentos lingüísticos con los que opera. Los instrumentos son las expresiones y, en general, las oraciones, puesto que es en general por medio de ellas que decimos cosas. Ahora bien, deseo enfatizar que el enfoque antropológico no influye directamente en los análisis del lenguaje que podamos efectuar. Simplemente, constituye el marco general dentro del cual, por así decirlo, florece la nueva filosofía del lenguaje. La noción de forma de vida es aquí decisiva, puesto que en realidad es a través de ella que cobra vida la idea de significado como uso. Ciertamente, la tarea de efectuar análisis gramaticales concretos de expresiones como ‘creo en Dios’, ‘veo una mancha verde’, ‘soñé contigo’, ‘la fórmula química del agua es H₂O’, ‘lo recuerdo como si estuviera frente a mí’, ‘eso pasó hace mucho tiempo’, ‘2 + 2 = 4’, etc., etc., es totalmente independiente de la concepción del Hombre en la que se inserta. En relación con esto, Hacker tiene toda la razón cuando dice: “¿Por qué son iluminadores dichos hechos antropológicos? No porque resuelvan alguna cuestión filosófica. Después de todo, ningún descubrimiento empírico (...) *podrían* resolver un interrogante filosófico, no más de lo que un descubrimiento en física (...) podría confirmar o desconfirmar un teorema matemático”. Sin embargo, el sentido de la clase de análisis promovido por la filosofía de Wittgenstein no es independiente de dichos hechos. Aunque no forma parte de los análisis gramaticales concretos que Wittgenstein efectúa, el punto de vista antropológico y la concepción del Hombre que de éste se deriva orientan la investigación hacia los contextos, las situaciones concretas, los objetivos de los hablantes, etc. Esto es algo que Hacker acepta *de jure* (como lo deja en claro su afirmación, en relación con dichos hechos, de que “nos posicionan de tal manera que podemos ver el problema bajo una nueva luz”) mas no *de facto*. Desde mi punto de vista, esa “nueva luz” es justamente la idea de praxis lingüística, por medio de la cual se conjugan ideas tan diferentes como aplicación, entrenamiento, movimiento, significado, etc. Naturalmente, a qué resultados concretos lleve el examen de las aplicaciones particulares que se hagan del uso de los signos establecido en forma colectiva es algo que en ningún caso se puede adivinar ni establecer *a priori*.