

**DAVID SUSEL**

# **SOCRATES**

**y la filosofía pragmática contemporánea**

 **CORREGIDOR**

## Prólogo y ensayo de introducción al ensayo en dos partes.

I) de lo que no quisiera tratar el ensayo:  
si Sócrates fue un educador o un corruptor de la juventud;  
si el Sócrates jenofontíaco es más histórico que el platónico y, por  
ende, si este ensayo debiera tomar más en cuenta a Jenofonte que a  
Platón como fuente;  
si la teoría de las ideas es de Sócrates o de Platón;  
si es el verdadero fundador del método hipotético-deductivo;  
si confundió, como creyó Aristóteles, el saber moral con el obrar  
moral;  
si, como quiere el estagirita, es el descubridor del concepto y la  
abstracción;  
si era bígamo;  
si fue pederasta;  
si amó a Alcibíades;  
si se bañaba todos los días;  
si la culpa de su muerte la tiene Aristófanes;  
si su madre se llamaba Fenareta;  
si es verdad que su última voluntad fue que sacrificaran dos gallos  
a Esculapio, o fue una broma, o una alegoría y otras cuestiones por  
el estilo.

II) de lo quisiera tratar este ensayo:  
de lo que haya de socrático en el movimiento filosófico actual;  
de porqué lo socrático que hay —si lo hay— en el pensamiento actual  
se concentra en la filosofía pragmática contemporánea;  
de si la filosofía analítica, para no hacer menos que la pragmática,  
tiene derecho a invocarlo para ponerse bajo su advocación espiritual;

si hoy la filosofía mira a Sócrates porque la humanidad teme que su fin esté próximo;

si volver al diálogo o proponerse institucionalizarlo equivale a resocratizar el pensamiento;

si el tríptico lógica-ética-teoría de la ciencia, sobre el que asienta buena parte de la reflexión, hoy, es herencia socrática;

si la pragmática trascendental del lenguaje es el fundamento teórico del filosofar socrático o lo es, en mayor medida, la pragmática empírica;

si se puede comprender mejor lo que hizo y logró Sócrates viéndolo desde la pragmática wittgensteiniana del lenguaje o es preferible seguir mirándolo con las gafas racionalistas a la que los manuales nos tienen acostumbrados;

si el busto académico del Sócrates racionalista es más auténtico que el Sócrates pragmático que aquí se quiere bosquejar;

si esta desviación —pragmática— de la ruta helenística, erudita e historiográfica tergiversa el mensaje de Sócrates a la posteridad;

si fue el descubridor del método del análisis filosófico y, por tanto, el primer filósofo analítico de la historia;

si, en caso de ser cierto lo anterior, ello le impidió ocuparse de los problemas concretos del hombre;

y, si no se lo impidió, qué impide que haya hoy otro Sócrates,

si es compatible, para un filósofo, ser pragmático y analítico a la vez;

y esto último, tanto en la sociedad industrial como en la postindustrial;

si es imposible armonizar sin incongruencias teoría y praxis en filosofía o si hay que considerar la vida de Sócrates como un ejemplo en favor de la posibilidad de esa armonía;

de si esta armonía puede ser postulada como ideal filosófico;

sin en consecuencia, llegó la hora de echar en saco roto el ideal aristotélico del “bios theoretikos”, la vida contemplativa, como ideal de vida filosófica;

si es una parodia pedir a la filosofía relevancia social;

si pedir esta relevancia social a la filosofía es un insulto a la dignidad intelectual del filósofo;

si se puede ver en la pragmática el hilo de Ariadna para no perdernos en el laberinto filosófico-lingüístico-ético-social de hoy;

si Sócrates fue el primero en mostrar la unidad de la razón y en

refutar por anticipado, entonces, el dualismo de razón pura y razón práctica;

si es culpable de la degeneración científica de la raza griega, según el apóstrofe de Nietzsche;

si claudicó ante el areópago porque la filosofía no es relevante para la realidad y la realidad no es relevante para la filosofía;

si hay congruencia entre la demanda de obediencia civil con la que se supeditó al veredicto de sus jueces y su doctrina de que la verdadera vida del filósofo empieza con la muerte;

si la autoridad de la ciudad-estado se convirtió, para él, en autoridad filosófica, prohibiéndole aplicar el logos filosófico a la racionalidad del estado;

si la sentencia de los areopagitas o su aceptación incondicional por parte de Sócrates extendió la autoridad del estado sobre el ámbito de la filosofía;

si dicha aceptación incondicional del veredicto areopagítico no encierra un enigma, un designio ineluctable del gran irónico, quien habría querido, de esta manera, burlarse y vengarse de los griegos que no lo comprendieron y condenaron y, cayendo en la trampa que les tendió, hicieron una aplicación torpe y de miras cortas de la ley, quedando en ridículo ante la posteridad;

si de este modo quiso, ridiculizando la autoridad, resguardar la libertad de pensamiento para el futuro;

si él fue consciente de que todo pensamiento crítico es una subversión, o se trata de una inconciente, ingenua e involuntaria consecuencia de su modo de pensar;

si para él, pensamiento filosófico era sinónimo de pensamiento crítico; si sus conceptos son normativos y sus definiciones, imperativos velados;

si él se suscribiría a la teoría de que el "debe" está implicado en el "es";

si hubiera polemizado, al respecto, con Hume;

Y como esta lista de "sies" corre el peligro de hacerse interminable se le pone punto final acá. Además, como el autor tiene interés en que se lea el ensayo, y encuentra en esta lista un competidor, tiene que parar.

Ni hace falta decir que la mayoría de estos puntos están apenas rozados. O sólo se encontrarán trazas de ellos. O estarán simplemente

implicados, más que desarrollados en forma abierta y franca. Pero también se halla en las intenciones de estas líneas limitarse a enumerar los items que debería tener para hacer justicia a Sócrates y justificar el título del ensayo. Las intenciones también cuentan. Y si se explicitan, tanto mejor.

Hoy se habla mucho de Sócrates, pero no hay un intento de relacionarlo sistemáticamente con el pensamiento actual. Estas líneas apenas pueden sostener la responsabilidad de aspirar a tal título honorífico. A lo sumo podrían considerarse como una introducción modesta, o quizá, un ensayo de introducción a tal fin. La historia sistematiza a Sócrates relacionándolo con Platón y Aristóteles, para formar el trío racionalista de la antigüedad. Es el Sócrates racionalista de los manuales. Sería bueno olvidar por un instante la efígie en la que se lo idealizó; es decir, en la que se lo esquematizó; es decir, en la que se lo desarmó e hizo inocuo. Su nombre había llegado a entrar en los reflejos condicionados didácticos de los profesores de lógica para enseñar las reglas del silogismo: "todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; luego..." ¿Qué tal si probamos sacarlo del museo, o del aula y dar un paseo con él para ver cómo andan las cosas por el mundo?

En este ensayo se encontrará un diálogo entre Sócrates y Wittgenstein. Al respecto, quizá valga la pena alguna aclaración. En primer lugar, que no se trata tanto de los "verdaderos" o "reales" señores que la historia registra con tales nombres y a los que se identifica con tales o cuales ideas y acciones. Son una mezcla de seres reales y seres ideales. Es una resultante de una buena —o mala— hibridización entre algo o alguien real y algo ideal-típico. Habría que decir, como en las películas cinematográficas: cualquier parecido con la realidad es pura coincidencia. Pero no es para tanto. Lo real podría haber sido el esqueleto que se rellenó con lo ideal o ideal-típico. Quizá la idea de semejante diálogo haya nacido en la sensación de que un distinguido filósofo alemán contemporáneo, al que estas líneas consideran el protagonista principal de la pragmatización filosófica actual, al distinguir algunas tesis de Wittgenstein y tratar de interpretarlas, estaba sosteniendo un diálogo con él; estaba sacudiéndolo "socráticamente" de las solapas, criticándole y reprochándole, con la bonhomía y humanismo con que lo habría hecho Sócrates, el no plegarse al movimiento pragmático en sentido de Lenk y Apel, el no querer participar en el diálogo, el no "agorizarse."

—i.e., dejarse conducir al ágora— y rechazar la conversación con el hombre de la calle— o del “demos” ateniense que fue testigo de las andanzas filosóficas de Sócrates. ¿Vivencia? ¿Fantasía? ¿Introyección? Algo de esto puede haber ocurrido. Las circunstancias impiden casi siempre cierto tipo de encuentros. Entonces no tiene nada de malo imaginarlos. Si vida es vivencia e historia, imaginar no es necesariamente traicionar la verdad. ¿Por qué desechar a priori, entonces, este autodiagnóstico sobre la psicogénesis de esta ocurrencia? Apel dice haber puesto a Wittgenstein contra Wittgenstein. Este parece el punto culminante del proceso socrático de Apel. Este ensayo quiso reflejar la necesidad de “dramatizar” este diálogo imaginario entre Apel y Wittgenstein, y de dramatizarlo al socaire de Sócrates. Por tanto los “*dramatis personae*” de este diálogo, imaginario —“*ma non tanto*”—, serían Wittgenstein y Sócrates- Apel. Y, a ratos, en lugar de un Sócrates-Apel se trataría, más bien, de Sócrates-Lenk. O sea, se trata de un Sócrates donde se mezclan elementos del Sócrates de Platón con un Sócrates visto desde la filosofía pragmática de Lenk y desde la pragmática trascendental del lenguaje de Apel. Alguna vez, Wittgenstein hablará como Nietzsche. Ambos niegan la filosofía.

En este diálogo Sócrates, ayudado, reforzado, modernizado con los argumentos contemporáneos de la filosofía pragmática, trata de demostrar a su imaginario contrincante que con su reflexión sobre el significar y el comprender estuvo a un paso de entrar en el diálogo. Que su comprender era objetivista, unilateral, y no se daba cuenta que sólo en la comprensión mutua que se puede dar sólo en el diálogo es donde nace la posibilidad de la filosofía, y de una filosofía que se acerque al hombre concreto como lo hizo Sócrates. Pero si sigo contando el cuento, no lo van a leer.

Más que enfrentar dos doctrinas, un análisis contra otro análisis, se trata de poner frente a frente dos actitudes. Si filosofía es juego lingüístico, forma de vida más que forma simbólica, entonces expresa una actitud ante los problemas del hombre, ante la vida. Lo que se quiere mostrar acá no es tanto la verdad de cierta proposición o la falsedad de tal otra, sino las actitudes vitales que despuntan tras la defensa o ataque de una tesis, actitudes que revelan un temperamento, un carácter. Por eso no se ha vacilado en atribuir a un determinado filósofo una doctrina dada. Porque acá no se trata de historia erudita, sino de ideas ligadas a temperamentos. Es de esperar que el ensayo no

se haya excedido al tomarse estas libertades. Pero la finalidad parecía justificarlas. Quizá no sean necesarias tales aclaraciones. Pero para quienes sólo justifican un ensayo si trae algo original, quizá no haya estado demás. Este ensayo no tiene la pretensión de entrar en el parnaso filosófico. Sólo quiso animar, "dramatizar" ciertas ideas mediante el recurso de contraponerlas en forma de diálogo, convencido de que ningún pensar revolotea por encima de la vida y sus fragores.

Para un autoanálisis supersintético: quizá el autor del ensayo está internamente dividido entre dos concepciones acerca de la naturaleza de la filosofía y de sus relaciones con la vida y problemas humanos. Y esta división interior se expresó en la forma que adoptó la exposición, a ratos de diálogo polémico. Sin llegar a una síntesis. No siempre se encuentra la síntesis dialéctica entre tesis y antítesis. ¿Quién ha llegado a reconciliar, dentro suyo, sus tendencias antagónicas? El ensayo prefirió desconfiar de estos malabarismos intelectuales, de estos saltos acrobáticos de la inteligencia dialéctica en el vacío y renuncia a sintetizar tesis y antítesis quizá insintetizables. Prefirió dejar un torso incompleto, con sus desgarrones. Parecía más veraz, más honesto en su imperfección, más humano. Para decepción de los espíritus lógicos, sistemáticos, analíticos. Allí podrían meter baza los lógicos, despoticar contra las inconsecuencias, señalar incongruencias. No se quiso evitar esto. El propósito era promover controversias, o, más bien, diálogos, activar actitudes latentes, hacer aflorar pensamientos larvados. En fin, instar al diálogo socrático. Ir con Sócrates al ágora a discutir con él y sus amigos los problemas humanos. Si algo de esto se lograra, aunque sea mínimamente, el ensayo habrá cumplido con su propósito. La identidad histórica de los personajes fue sacrificada con gusto y pospuesta al objetivo de animar y dialogizar la comunicación filosófica sacándola del santuario, haciéndola bajar de las alturas inmarcesibles en que la tradición la guarda.

Como el pobre Yo de la metapsicología psicoanalítica, zarandeado por sus tres crueles tiranos: el ello, el superyo y la realidad, así se presentan estas páginas sin suponer que pueda satisfacer tres críticas exigentes. Pues el metafísico dirá con razón: "Dónde están las síntesis, las construcciones, la cosmovisión, qué visión del ser, de la realidad, nos ofrecen estas páginas? ¿Ninguna? Entonces al cesto de los trastos inútiles". El lógico dirá, y con razón: "¿Qué análisis nuevos hay en estas páginas? ¿Qué pseudoproblemas se han disuelto? ¿Ninguno? Al

cesto. El epistemólogo dirá, y con no menos razón: “¿qué nueva teoría de la ciencia se encuentran en estas líneas? ¿Qué aporte a la teoría del método científico? ¿Qué argumentos en pro o en contra del inductivismo o del deductivismo, del determinismo o del probabilismo nos deparó su lectura? ¿Qué reflexión sobre la relación de la ciencia con la filosofía hay allí? ¿Ninguna? Al cesto”.

Es así que estas páginas ya están mirando, cariacontecidas, el fondo del cesto adonde un destino riguroso y despiadado ha de arrojarlas. Sin embargo, en un esfuerzo por rehacerse de esta fuerte e implacable autocritica anticipada, el Yo de este ensayo intentará comunicarse con el Yo del lector. O, por lo menos, intentará comunicarle la intención de comunicarse. Con este espíritu se entrega al lector benevolente. Y al malevolente. Que también tiene sus derechos.

Post-scriptum: un propósito secundario del presente trabajo, obvio para muchos, es aligerar el estilo filosófico, hacer desfruncir el ceño adusto de la reflexión filosófica tradicional. De allí el tono premeditadamente ligero, la caracterización laxa del neosocratismo o socratismo pragmático, como gustaría bautizar esta corriente de ideas y actitud que atraviesa el pensamiento, hoy, para estar a tono con esta época postmoderna, postabsolutista, postmetafísica. Puro snobismo, quizá. ¿Hace falta agregar que el ensayo renuncia alegremente a originalidad filosófica de alguna especie? Ya que ni siquiera la intención - ¿subsidiaria o principal? - de coloquializarla puede considerarse original. Pues el primero que coloquializó la filosofía fue, - quién no lo sabe - el mismo Sócrates. Y después, Platón.

## Capítulo I

### SOCRATES Y FREUD

Buscando significados Sócrates da nacimiento a la filosofía. Buscando significados Freud da nacimiento al psicoanálisis. Antes de Sócrates la filosofía buscaba la arjé, la substancia originaria de las cosas, la causa material. Antes de Freud la psicología andaba en pos del fundamento fisiológico de los fenómenos psíquicos, la causa material de la vida anímica. Uno y otro operan una transformación radical en la filosofía y la psicología que, de cósmica y causal, se hacen funcionales. Es claro, ni uno ni otro podían advertir que en la raíz del pensamiento filosófico y la vida psíquica se hallaba el lenguaje, en el cual no se podía seguir viendo un puro medio de comunicación de información, un mero instrumento al servicio del intelecto, concepto, éste, que se halla en la base de esa estentórea propaganda institucionalizada en la que se nos asegura en protector tono paternal, que “la desinformación incomunica” y así, aislando a los individuos, pone en peligro la base democrática de la sociedad. Ni uno ni otro habían visto que el lenguaje no era un mero vehículo transmisor de ideas preexistentes almacenadas en un misterioso galpón metafísico donde esperaban que llegara el medio de transporte lingüístico para acercarlas al oído de los receptores sino una condición de la vida social; más aún, un modo de vida social; más aún, el modo específicamente humano, pues la experiencia está organizada por el lenguaje, está lingüístizada. Ninguno de ellos pudo prever que la forma lingüística es más que un medio del pensamiento discursivo, que hay que reconocer en él una organización que impregna la configuración intuitiva del mundo, participa en la construcción de conceptos y estructura la percepción.

Buscando significados y el significado del significado, es decir, tratando de definir el concepto, Sócrates humaniza la filosofía; deja a los Thales que sigan mirando el cielo y caigan al pozo; buscando significados Freud crea una psicología para el hombre, la criatura que

habla, el animal simbólico, dejando para los Fechner la psicología de aparatos con los que se estudia a las criaturas mudas, que roen y graznan, aullan y maullan.

En esta búsqueda del significado ve Sócrates la esencia de la filosofía, anticipando la revolución lingüística que tendría lugar dos milenios y medio más tarde. Esta pesquisa del significado implica la apertura al diálogo -filosófico y psicoanalítico-. Freud y Wittgenstein representan un retorno a Sócrates, o sea, al filósofo que en lugar de escribir prefiere ir al ágora en busca de sus conciudadanos, agarrarlos de la solapa, sacudirlos de su modorra y, como la avispa, picarlos y mantenerlos despiertos. Con intención similar el psicoanalista interpreta el motivo inconciente para que se haga consciente y el sujeto despierte a una realidad de la que huye sin éxito. La avispa perdió el nombre pero no el agujón. El rol mayéutico pasó de la filosofía al psicoanálisis. Aunque no sin protestas de la primera. Esa protesta se llama hoy filosofía pragmática, en cuyo espíritu late el corazón de Sócrates. Ambos representan el espíritu dialógico, en el que Buber veía la esencia de la condición humana, y en el que hay que ver la esencia de la filosofía y la raíz secreta de la fuerza terapéutica del análisis filosófico y psicológico.

Yendo tras el significado y el diálogo, incitando al análisis y a la discusión, Sócrates funda la filosofía propiamente tal, le da el semblante que la identifica y distingue a lo largo de una historia que se confunde con la historia de la cultura occidental. ¿Será nada más que una coincidencia carente de significado que los dos filósofos con quienes se inicia y cierra el periplo filosófico -Sócrates y Wittgenstein- rechazaran el escribir, haciendo de la filosofía un quehacer y viendo en el lenguaje esencialmente una acción, en neta contraposición con aquella concepción para la cual la lengua sólo es eficaz cuando pasa al escrito?

Inquiriendo por el significado en el diálogo, Sócrates "baja la filosofía a la tierra", de acuerdo a la afortunada expresión de Cicerón, y Freud "baja" la psicología del cielo de la episteme griega a la tierra de la clínica, cuando decide dejar la física matemática para los fisiólogos y emprende la tarea de comprender el sentido del síntoma de su histérica. Es decir, la verdad hay que dejarla para la ciencia; el significado es para la filosofía, como quería Schlick. Y para el psicoanálisis, hay que agregar.

Sócrates, al descubrir el poder terapéutico del diálogo, anticipa el psicoanálisis, y al descubrir el carácter analítico de la filosofía, anticipa la filosofía analítica del lenguaje y al instar al diálogo con los expertos anuncia el programa de relación interdisciplinaria de la filosofía pragmática. Es la triple presencia de Sócrates en el pensamiento contemporáneo. La doctrina socrática que ve una enfermedad en la ignorancia se continúa en la concepción que ve en la ignorancia el producto de una represión y disociación que enferma y lleva a poner en el conocimiento concientizador la esperanza de un alivio para las tensiones y sufrimientos anímicos. El alma también necesita de la ciencia para salvarse, continuación moderna de la enseñabilidad de la virtud, dando un rotundo mentís al proverbio de los simples: si quieres ser feliz, no analices.

La historia oficial de la filosofía fue, durante siglos, la historia de los omniabarcativos sistemas del mundo, una sucesión de concepciones omnipotentes. Bajo esta ruidosa y espectacular historia de "ismos" transcurre, en el anonimato del silencio, otra historia no escrita, subterránea, hecha en gran parte de diálogos, reales o imaginarios, actuales o nonatos, realizados o latentes, savia jugosa que nutría, escondida, la hoja que relucía verde bajo el sol. ¡ Es curioso ! Precisamente el filósofo que inaugura el pensamiento autónomo no escribe, y su alma toda desborda en un hablar y hablar inacabable, en un perseguir al conciudadano para hacer que hable, y hablando, se comunique y busque la verdad, su verdad, la del hombre.

En el Fedro platónico se presenta en público esta disposición originaria del espíritu filosófico que rehuye de la escritura y busca expresarse en el diálogo. El Sócrates platónico declara que la filosofía no se escribe. Para el padre de la dialéctica esta palabra, antes de convertirse en Lógica era "dialegesthai", diálogo.

El espíritu, para no agostarse, busca la vida en el diálogo, donde se cura del orgullo, de la neurosis, de la soledad de una cultura por la cultura, de una ciencia por la ciencia, de un arte por el arte, y otros solitarismos de una cultura individualista, decadente y solipsista. Porque en el diálogo no se puede abstraer el sujeto. La falacia abstractiva de la que habla hoy, Apel, no puede darse por imposibilidad lógica, en el diálogo. Dicha falacia caracteriza una filosofía solipsista, que se halla intrínsecamente ligada a una lingüística monológica cual la gramática generativa transformacional. Para una cultura cimentada

en la consciencia de esta falacia, la soledad es una ilusión. La soledad metafísica, cartesiana o kantiana, sería, así, una ilusión producida por la abstracción del sujeto del contexto pragmático representado por la comunidad de la comunicación lingüística, y el solipsismo del *Tractatus*, asimismo, también sería una consecuencia de esta misma falacia, consistente en abstraer el sujeto trascendental neokantiano, que radica precisamente en dicha comunidad crítica de comunicación. Este es uno de los resultados fundamentales a los que arriba Apel. La conciencia del carácter dialógico de la razón se torna aparente en la literatura, según Bachtin, con Dostoievsky, y es la forma especial que asume la interacción entre conciencias de derechos y significados iguales en franca oposición al monologismo tradicional, asociado a su negación del carácter igualitario de las conciencias, tal como se personifica literariamente en la obra de Tolstoi.

Este carácter dialógico del verdadero espíritu filosófico ha sido finalmente reconocido en la filosofía pragmática contemporánea, particularmente en la obra de Apel. No obstante, no hay que olvidar que, mientras en la filosofía contemporánea ello no pasa de ser un reconocimiento teórico, en Sócrates fue un estilo comunicativo, una forma de vida, un juego lingüístico, un modo de interacción social con sus coetáneos y coterráneos. Lo que hoy se piensa que debiera ser, en Sócrates fue, se vivenció, se actuó. Pues mientras hoy se enfatiza el carácter dialógico, conversacional, hermeneútico del lenguaje y la filosofía, lo cual configura una bella teoría llena de espiritualidad, que no carece de fundamento "científico", objetivo, ello constituyó la esencia misma de la forma de vida de Sócrates, una existencia verdaderamente filosófica.

Lo que nuestros filósofos hoy dicen que hay que hacer, Sócrates, sin alharacas, lo hizo. Y sin decirlo. Lo cual hace de él un paradigma del filósofo pragmático, por serlo en la praxis mucho más que en la teoría. Si le hubiéramos podido preguntar con qué pragmática se asociaría, con cuál se sentiría más identificado: si con la trascendental de Apel, con la universal de Habermas o con la lingüística de Austin, se habría encogido de hombros, habría sonreído con indulgencia y, quizá habría contestado que esa pregunta no tiene mucho valor porque es meramente técnica, áulica o de salón. Util para disputas escolásticas, diría, y que no le hacen cosquillas.

En significativa convergencia con el reconocimiento del carácter

ilusorio de la soledad y el solipsismo y del carácter dialógico de la verdadera comunicación filosófica, el segundo Wittgenstein prueba que el lenguaje privado del filósofo solipsista carece de sentido. Sólo el lenguaje público tiene sentido. Esta noción del carácter público del lenguaje converge con la idea de que el mismo sirve esencialmente a los fines de la conversación y de acción. Todo lenguaje, incluso el filosófico, es acción, quiere persuadir para alcanzar el poder, más que la verdad.

Si en el sistema se expresa la omnipotencia del pensamiento, en el diálogo halla su cauce la condición humana del filosofar. Su historia ha girado entre estos dos polos; el omnipotente del sistema y el coloquial del diálogo. En la cuna socrática y en la sepultura wittgensteiniana, el diálogo estuvo presente. Lógica pura. Pues el diálogo se acerca más a la vida que al sistema, y los dos momentos culminantes de la vida están en el nacimiento y en la muerte. La vida y la muerte de la filosofía están signadas por el diálogo.

En la medida que el psicoanálisis trae el diálogo a la medicina, puede decirse que su esencia espiritual se halla más cerca de la filosofía que de la patología y la clínica. "De la medicina a la filosofía", escribió Freud en una carta a Fliess.

No hay que sorprenderse, entonces, de ver el nombre de Freud figurar al lado del nombre de los filósofos, formando un tríptico, la narración de cuyas vicisitudes formarían parte nada desdeñable de la historia espiritual del hombre.

Este espíritu "dialógico" que recorre la historia secreta de la filosofía forma un todo indisoluble con la búsqueda de sí mismo. El conocimiento se realiza en el diálogo y éste culmina en el conocimiento. Este conocimiento que se alcanza en y a través del diálogo es función, a su vez, de la memoria. Las siguientes palabras: "¿el tomar un conocimiento del sí mismo no es recordarse?" ¿quién las pronunció? Freud? No: fue Sócrates. Estas palabras, que podrían haber servido de acápite a la obra de Freud, se encuentran en el diálogo de Platón, el Menon.

Al igual que su ancestro filosófico, Freud lleva, poco a poco, aunque sin ironía, a su interlocutor-paciente a reconocer que no sabe por qué está allí y así, que no sabe para qué vino, del mismo modo que Sócrates muestra, a su sorprendido, decepcionado o irritado interlocutor, que estaba hablando de otra cosa. Uno descubre, y el otro redescubre

el valor espiritual y terapéutico del diálogo y del recordar, la importancia de la palabra hablada, la función del discurso en el hacer que hace al hombre. Ciencia y humanidad se fusionan, por vez primera, en este diálogo de búsqueda común.

En el corazón de este intercambio nace, así, una nueva filosofía, una nueva medicina. En él se borran las fronteras entre ambas. Conocimiento y diálogo; investigación y terapia se hacen una sola cosa. Razón y alma, logos y psique, filosofía y psicología sellan un destino común. Había una psicología latente en la filosofía, que se hizo patente con Sócrates; y una filosofía latente en la psicología, que se hizo patente con Freud. La palabra que separa se había hecho palabra que une; la palabra que corta devino palabra que pega, suelda.

La palabra hacía al hombre, dirá W. von Humboldt. Esto, que hasta el siglo pasado era tan sólo una hermosa idea, es hoy el centro motor del psicoanálisis y la filosofía.

El carácter dialogal del modo socrático-platónico de filosofar revela su más íntima esencia en su antidogmatismo, en su actitud antiacadémica. El método socrático, como el freudiano, no se propone enseñar al profano, paciente o estudiante; sólo quiere indicarle cómo debe conducirse para disponerse en situación de saber. Se le pide que renuncie a la vanidad de un pseudoconocimiento en el que se cree que se sabe, para acceder a un verdadero conocimiento. No se le reclama una adhesión. Se le invita a arrancar. Aferrarse narcisistamente a la idea de que se sabe es lo que impide llegar a saber de verdad. Esto es lo único que se le enseña. Se le enseña una forma de llegar a saber. Se le da un método. El axioma principal de la ciencia socrática y la freudiana es que sólo se puede enseñar un método. Así se termina con el dogmatismo, ayudando al hombre a que se adueñe de su insitinto epistemofílico, estimulándolo a usarlo, alentándolo a que se lance a la aventura del conocimiento. Kant y Wittgenstein han llegado a decirlo sin ambages: en filosofía sólo se puede enseñar el método. Lo mismo dijo Freud del psicoanálisis. En lugar de enseñar contenidos, práctica dogmática tradicional, se pone al visitante en situación de saber. Esta es la afinidad temperamental de ambos métodos que, a este respecto, pueden considerarse como variantes de uno solo.

Aunque en la doctrina de que en la filosofía es donde el alma puede hallar un medio para salvarse pueda haber sido Sócrates precedido por los pitagóricos es, sin embargo, con él, donde la misma alcanza su

akmé. "Lo más grave de la ignorancia es que un hombre, sin ser bueno o sabio, esté sin embargo satisfecho consigo mismo y no tiene deseo de aquello que siente que le falta". Estas palabras, que podrían haber sido suscriptas por Freud, una vez más, se hallan en un diálogo de Platón-El banquete. Las mismas describen, de modo aún más elocuente, la clave de la sintomatología de toda neurosis: la falta de deseo de tener aquello que le falta, el conocimiento, la salud y, por lo tanto, el deseo de curarse, de curarse de la ignorancia y la enfermedad. Estas palabras que se encuentran en ese diálogo orientan hacia la noción de conflicto, de puja entre el deseo y su negación, como carácter que permite definir un estado anímico donde reinan la tensión y la ansiedad.

Podría decirse, entonces, que, recogiendo esa doble herencia, filosófica y psicoanalítica, socrática y freudiana, la filosofía analítica asume un carácter de terapia. Se da cima, así, a un movimiento de convergencia, uno de cuyos componentes procede del campo filosófico-humanístico; el otro, del campo médico-psicológico.

El elogio humanístico del diálogo filosófico no debiera hacer olvidar, el contenido de verdad que pudiera haber en la calumnia nietzscheana, según la cual Sócrates habría inoculado el virus de la enfermedad filosófica en el sano tronco griego. Pues, mirando ahora la terapia analítica de los pseudoproblemas filosóficos, por este lado la obra de Wittgenstein ya no es socrática, sino, más bien, antisocrática, en cuanto disuelve el fundamento lógico y metafísico de aquellos conceptos buscados en los diálogos platónicos. En este aspecto antisocrático, la filosofía analítica hereda el pensamiento iconoclasta de Nietzsche, en quien halla su natural precursor.

Este intrínquis se podría aclarar del siguiente modo: por su método, Wittgenstein es socrático, dialogal, antidogmático. Por el contenido de sus ideas es antisocrático, deletéreo, nietzscheano. Esta ambivalencia, esta ambigüedad es la quintaesencia de la filosofía lingüística, pro- y-anti-filosófica; pro-y-anti-socrática. Cualquier formulación de esta filosofía que no exprese este su carácter irreversiblemente ambiguo, la traiciona. Vista a esta luz, la formulación precedente constituye, sin ninguna duda, una simplificación que tiene todos los visos de ser arbitraria. En su disculpa, no obstante, se puede alegar que sólo quería mostrar una faceta de cada una de las distintas

concepciones, aquellas en las que convergen para formar el tríptico del diálogo.

¿Cómo se integra, ahora, todo ésto, con el estimulante optimismo aristotélico: “el hombre quiere, naturalmente, saber”? Se podría armonizar así: el hombre quiere saber hacia afuera, conocer el mundo exterior, el cielo, las estrellas, los átomos, los órganos, las leyes que rigen los movimientos de los astros, pero elude, pertinaz, dirigir la misma mirada inquisitiva hacia adentro, porque hay algo que obstaculiza este movimiento. Como el ojo tiene que ver para conservar su función, diríase que, vedada la mirada hacia adentro, hay que dirigirla hacia afuera. La primera ciencia fue la astronomía; la última, la psicología. Por lo visto, no por puro azar. Estaba condicionado por la estructura de la mente, por la naturaleza humana. Todo ésto se relaciona con la existencia de mecanismos que nos defienden de recuerdos dolorosos. Cuando Platón escribió en el Menón las palabras mencionadas más arriba y donde se relaciona el conocimiento con el recuerdo, no sabía que, por su intermedio, la filosofía estaba escribiendo anticipadamente el mejor de los acápites que podía pedir el psicoanálisis.

Cuando Platón define, luego, la filosofía como el diálogo del alma consigo misma, también estaba definiendo al psicoanálisis. Ya que ésta, como cura, no es otra cosa que un diálogo del alma consigo misma, sólo que dirigida, cuidada, guiada. El “cura te” con que Cicerón terminaba las cartas que dirigía a sus amigos, es “cuidate”. De este cuidarse, viene el curarse. Sólo que en el diálogo, tanto el socrático como el freudiano, el que cura-cuida es, además del propio interesado, el filósofo, el psicoanalista, que guía el autoanálisis. La clave de la sabiduría que le fuera suministrada a Sócrates: “nosce te ipsum” también figura en el frontispicio de la ciencia del inconsciente.

Si se vieran juntas las siguientes características: aprender es recordar; concóctete a ti mismo; ayudar a que el otro vea por sus propios medios; reconocimiento de un daimon-inconciente personal, se haría difícil adivinar a cuál de las dos doctrinas se están refiriendo. Tal es el parecido. Pero no se agota, éste, aquí. Pues, entre otras características comunes a ambas concepciones se puede, aún, adjuntar la noción de conflicto interno entre lo que se desea y lo que se opone al deseo. También hay que mencionar el retorno al lenguaje común. Este retorno, clave de la así llamada revolución lingüística en filosofía y objeto, en ciertos círculos, de la más acerba crítica, como lo fuera en

su oportunidad, y aún hoy, el psicoanálisis, hace que no resulte intolerable un paralelo biográfico-intelectual entre "el maestro de Platón" y "el discípulo de Charcot". La relación entre lenguaje y pensamiento, o entre lenguaje, pensamiento y realidad, se plantea en ambos dominios.

El retorno al lenguaje común constituye una característica que vincula ambas doctrinas, que se empeñan en rescatarlo como el metalenguaje último desde el cual se puede abordar el lenguaje objeto, y no ya como un lenguaje defectivo o imperfecto para finalidades filosóficas. En ambos se encuentra la idea de que es debido a la distorsión de su función comunicativa, que caracteriza tanto al lenguaje neurótico como al filosófico, donde hay que buscar el origen de las dificultades filosóficas. Y en dicha distorsión ven un efecto de la represión y la coacción. Que se reconozca en los problemas lingüísticos el origen de dificultades en la filosofía y en la vida cotidiana marca un momento singular de síntesis que debiera ser aprovechado para avanzar hacia nuevas síntesis e integraciones. Este trabajo está en marcha y se debe, en buena medida a los filósofos nombrados aquí como representantes, en primera línea, del movimiento pragmático que en este lugar se trata de caracterizar. No deja de ser significativo para la geografía espiritual de nuestro tiempo que se trate de filósofos alemanes contemporáneos: Apel, Lenk, Habermas. No deja de ser un hecho llamativo, que incita a la reflexión, que precisamente en la patria, ya que no la cuna, del idealismo moderno, se mire hacia el pragmatismo, inicialmente vilipendiado en el racionalismo filosófico europeo. Pecando de psicologismo introspectivo nietzscheano o freudiano: ¿se trata de un caso de venganza del ofendido o de retorno de lo reprimido? Un resultado práctico de esta convergencia, es contribuir a que la filosofía abandone su lenguaje alquitarado y etéreo y, bajando al lenguaje de la vida cotidiana, concrete el antiguo ideal socrático, observado en los albores del pensamiento, de hacer bajar la filosofía a la tierra.

La figura de un paralelo como el aquí esbozado, podría sustentarse en la sospecha de que ambos dominios trabajaron para reconstruir un lenguaje. Para Platón había, detrás del lenguaje común, otro lenguaje, el filosófico, que es el que le da sentido, tal como las Ideas daban sentido o cierto grado de realidad, a las cosas sensibles. Pero si estas

cosas sensibles, o hechos, "ta pragmata", en el lenguaje ordinario, eran un medio de expresión y representación, aquellas deben tener el suyo, que no puede, por tanto, ser otro que un lenguaje filosófico, apto para expresar la esencia de las cosas. Así nace la idea moderna lógico-atomista de un lenguaje ideal, puro, perfecto, que sólo se hallará si se lo reconstruye a partir del lenguaje común. Esa tarea superior incumbe, por supuesto, al filósofo.

Platón se lanza, en su Fedón, a un análisis del lenguaje que tiene ese objetivo señalado, para demostrar la inmortalidad del alma. Esto anticipa la doctrina moderna de que hay que reconstruir el lenguaje lógico oculto tras la apariencia gramatical. También enlaza con el trabajo por el cual se trata de reconstruir el lenguaje inconciente tras la deformación conciente que sufre el deseo por efecto de la censura. En ambos casos se trata de reconstruir el lenguaje que guarda, en su seno virgen, la llave que permitirá acceder al sentido de las palabras y las cosas. En ese diálogo de la inmortalidad del alma se gesta la teoría, contemporánea, de las dos clases de lenguaje. O, si se quiere, de dos niveles o estructuras lingüísticas: una, superficial, gramatical; la otra, profunda, lógica. Platón se anticipa, hablando con laxitud suficiente, al atomismo lógico de Russell y a la gramática generativa de Chomsky. Otra oportunidad para que los admiradores de la Hélade a lo Whitehead vuelvan a decir que los griegos inventaron todo, que toda la historia de la filosofía no es más que una serie de notas al pie de página de los diálogos de Platón.

Este análisis practicado en el Fedón anticipa, así, el resultado obtenido por Russell, de que hay un lenguaje lógico oculto tras la apariencia gramatical, el cual, una vez reconstruido gracias al análisis formal, permite conocer la verdadera realidad, porque ésta es semejante a la estructura del lenguaje. De modo que basta conocer la proposición, el lenguaje, para conocer el hecho, la realidad. La reconstrucción del lenguaje satisface el ansia metafísica de conocer la realidad. Pero algo similar ocurre en los dominios de la psicología. La reconstrucción del lenguaje inconciente también permite conocer la realidad. Con una diferencia. En el primer caso la realidad que se desea conocer es externa, material, podría decirse. En el segundo caso, es interna, anímica. Diferencia que se atenúa si se tiene en cuenta que, al fin y

a la postre, el conocimiento de una no es independiente del de la otra. Salvo para ciertos recalcitrantes dualismos todavía subsistentes.

¿Por qué el lenguaje ordinario vela el conocimiento de la realidad, y se requiere su análisis para reconstruir el lenguaje lógico, el único cuyo conocimiento permite conocer la realidad? Porque es ambiguo, contradictorio, Y como tal, disfraza el pensamiento. El lenguaje común oculta el pensamiento y la realidad, como el psiquismo conciente disimula las verdaderas intenciones inconcientes.

Habría dos lenguajes o niveles lingüísticos correspondientes a dos psiquismos o niveles psíquicos, uno de los cuales correspondería a la realidad y que debe ser reconstruido a partir del otro. Este reconstruccionismo lingüístico de la verdadera realidad o del verdadero lenguaje, sería una idea común al psicoanálisis y a la filosofía basada en el análisis lógico. La convergencia de estos dos sistemas conceptuales lleva la mirada a los orígenes análiticos de la filosofía en los diálogos socráticos, que se caracterizan por su análisis de conceptos. Pese a sus enormes diferencias, ambas concepciones, la moderna y la griega, están unidas por el método. Pero como el método es lo decisivo, lo único enseñable en ambas, podría decirse que, en lo esencial, no se diferencian.

Una similitud material, esta vez, entre los dos campos, puede advertirse si seguimos de cerca la observación que registra Wittgenstein, quien, comentando que la filosofía no hace progresos, según cierta queja conocida, la explica aduciendo a que ello es debido a que "el lenguaje ha permanecido igual a sí mismo"<sup>(1)</sup>. Se podría agregar a esta explicación lingüística del por qué la filosofía no progresa, que el Inconciente humano también es siempre el mismo. Así, esta característica, la naturaleza estática de la filosofía tendría doble fuente: psíquica y lingüística. Pero, si se da un paso más por este camino y se reconoce la estructura lingüística del inconciente, como quiere Lacan, no hay mucha diferencia, entonces, entre decir que el lenguaje no ha cambiado, esencialmente, desde los griegos, y decir que el inconciente griego no es, en lo fundamental, distinto del inconciente moderno. Y tenemos un nuevo punto de reunión, quizá si en un nivel aún más alto, de las tres disciplinas. Filosofía analítica, teoría del lenguaje y psicoanálisis parecieran coincidir o converger de manera significativa en varios puntos. Lo cual no es una nadería.

---

(1) L. Wittgenstein. *Observaciones*. Ed. s. XXI.- pág. 36

Pero hay una segunda versión o período de la filosofía analítica. Y bajo esta faz, se aparta del reconstruccionismo. Pues ya no busca más el significado, en el que ve sólo un aura que la palabra trae consigo y que adopta en cualquier aplicación. Esta otra filosofía analítica, es llamada ahora filosofía lingüística, porque ya no se basa en el análisis lógico sino en el análisis lingüístico. O, mejor, porque ya no cree en un lenguaje ideal dependiente de la forma lógica de la oración sino que, girando ciento ochenta grados, critica a la filosofía por apartarse del lenguaje ordinario y rechaza la noción de un significado como parte esencial de la palabra, no viendo en él otra cosa que el uso o el modo de emplearla. Es la teoría "usista" del significado, eminentemente antisustancialista, del más acérrimo nominalismo, en la que el significado deja de ser la esencia de la palabra. Es el fin del reinado de la teoría metafísica aristotélica, de acuerdo a la cual, el significado era a la palabra lo que la esencia a la cosa. Ahora ya no hay ningún reconstruccionismo lingüístico que emparente a la filosofía con el psicoanálisis, pues mientras éste sigue buscando el significado, aquel sólo pide, ya, el uso, la gramática profunda, la convención que rige el uso o la usanza de las expresiones.

Se habla de confusión lingüística. Pero ¿dónde se halla? ¿En el lenguaje común o en el filosófico? Esta pregunta guarda una conexión estrecha con otra, que fue muy torturante, muy metafísica, sobre la cuestión de la realidad: ¿cuál es la verdadera mesa: la del sentido común o la científica? ¿Ante qué mesa se hallaba sentado Eddington: ante una sólida, continua al tacto y a la vista, o una discontinua, hecha de átomos y vacío? Estas dos preguntas parecían no tener nada que ver una con la otra. Así fue durante mucho tiempo, hasta que se empezó a entrever la intrincada relación existente entre lenguaje, pensamiento y realidad.

Si el lenguaje vulgar dice algo es en tanto traduce, a la percepción sensible, un lenguaje profundo, directamente conectado con la esencia del mundo. Así pensaba la razón clásica. Así rezaba la tradición filosófica, hasta que se vino a parar a la cuenta de que lo que Kant había llamado razón estaba hecho, principalmente, de lenguaje. A tal punto que un contemporáneo suyo, de visión muy profética, Hamann, le dijo que mejor que Crítica de la Razón Pura hubiera hecho si llamaba a su obra Crítica del Lenguaje. La segunda filosofía analítica, apartándose de la visión tradicional, adhiere a esta crítica lingüística de la filosofía, y la fórmula clásica se invierte. Ahora ya no más se

espera que el lenguaje vulgar sea explicado por el lenguaje filosófico, sino que, al revés, éste debe ser explicado en términos de aquél, ya que la filosofía no es otra cosa que aclaración de conceptos. En ésta, su segunda filosofía, Wittgenstein se acerca como nadie había hecho nunca antes, a Sócrates y a su concepción sobre el método filosófico. Y por este lado entronca la filosofía otra vez con el psicoanálisis, el cual, en su vertiente llamada "cognitiva" reconoce que el origen de los sufrimientos y conflictos internos de la personalidad se halla en una percepción equivocada del sujeto en su primera infancia, de ciertas escenas claves, es decir, en un error de interpretación de lo que percibía. Y, por lo tanto, todo lo que cabe hacer, es aclarar, corregir una distorsionada percepción cognitiva. Otra vez, entonces, filosofía y psicoanálisis coinciden: la tarea, para ambos es corregir, aclarando.

Ahora, si en filosofía hay que abandonar el viejo esquema donde el lenguaje vulgar debía ser explicado por el filosófico y, al revés, éste debía ahora ser aclarado por aquél, similarmente, en psicología, en lugar de explicar la vida inconciente por el psiquismo conciente, la conciencia se explicaba desde la estructura inconciente. En ambos lados, un virage de ciento ochenta grados. No se puede pedir un paralelismo mayor. Lo cual trae a la memoria las palabras de Wittgenstein, otra vez: "El trabajo en la filosofía es... en gran medida el trabajo en uno mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas( Y en lo que uno exige de ellas )" <sup>(x)</sup>.

Volviendo a Sócrates. Es sugestivo cierto paralelismo entre su biografía intelectual y la de Freud. El filósofo narra, en Fedón, cómo, al haber fracasado en el estudio de las cosas, ya que el *Nous* o inteligencia con el que Anaxágoras había prometido explicar el mundo, es abandonado no bien impulsa los vórtices y el movimiento, es llevado, decepcionado por sus magros resultados, a consagrarse al de las proposiciones. Este fragmento autobiográfico evoca aquél de la vida de Freud en que éste relata de qué manera, desengañado del fracaso de la balneoterapia y la electroterapia para sus enfermos nerviosos, decide abandonarlos por la hipnosis primero, y la palabra, después. En ambos casos, en el filósofo y en el médico, el camino naturalista condujo a un callejón sin salida y se lo abandona para seguir un camino humanístico-comprensivo, centrado en el lenguaje.

Se trata del viraje, en la historia individual, que corresponde, a la equivalente en lo histórico-cultural, del empirismo al racionalismo, de

(x) Wittgenstein. *op. cit.* p. 38

la ciencia natural a la filosofía, del cielo a la tierra, de las estrellas al hombre, de la *physis* al *logos*. Este giro se observa en la vida de algunos prominentes pensadores y evoca la transición paralela en la historia de las ideas. Ambos virajes, el socrático y el freudiano indican la impotencia en que se debate la ciencia natural para dar cuenta de aspectos específicamente humanos del hombre. Marcan un límite al reduccionismo. También la trayectoria intelectual de Kant sigue una ruta afin, ya que pasa de la física matemática y la especulación cosmogónica a la "fisiología del entendimiento" o "noología", es decir, a una teoría del *nous*, espíritu o razón pura, y de aquí, a cuestiones de filosofía práctica, o sea, moral. Aunque no se puede generalizar, se podría hablar de formas espirituales que determinan una biografía intelectual. Es un fenómeno cuyo significado merece ser desentrañado. Podría hallarse en correlación estadística con la frecuencia con la que se observa que las teorías más revolucionarias en física y matemáticas han sido debidas a científicos muy jóvenes, cuya edad oscilaba entre los quince y los treinta años. Quizá, quien más quien menos, ha bajado, en el curso de su vida, del cielo a la tierra. ¿Desidealización de la ciencia exacta y objetiva? ¿Transición desde un idealismo juvenil que embellece la ciencia hacia un realismo pesimista de la madurez? ¿Todos los que miraban a las estrellas cayeron en un pozo? Dejemos estas preguntas sin contestar. Nos desviarían de la ruta trazada. Pero, antes de abandonar el tema, quizá no esté de más una última reflexión. Una biografía que no esté recortada contra el bajo relieve de la sociedad que le es contemporánea, tal como acontecía en la búsqueda romántica del genio solitario y su poderosa y autónoma individualidad, es una abstracción sin realidad ninguna. Filósofo es el que refleja el espíritu de su tiempo, como enseñara Hegel. Para comprender, entonces, las dos vidas que estamos considerando, hay que ver a cada una de ellas en su momento y en su sociedad, con la cual están en relación genética y gestáltica de figura y fondo; dentro de cada una representando el punto más alto en la conquista de una libertad no sólo interna, a la manera estoica, sino externa, frente al espíritu burocrático y oportunista, de prejuicios o intereses del poder y prestigio constituídos. Son dos exponentes de esa rara sinergia que se da en una vida donde pensamiento y acción son una sola cosa. Ambos habían enfrentado un mundo de opiniones y preconceptos que requería la lucha tenaz de toda una vida para ser quebrada. Enfrentaron resistencias tenaces, prejuicios arraigados,

perversidades malignas. Vivieron en dos mundos distintos, es cierto, pero no tan distintos como para que no se pudiera reconocer a uno surgiendo del otro. El inconciente y el lenguaje se habían mantenido constantes en medio de la infinita variación de las variables históricas y culturales y daban cuenta de la continuidad de las fuerzas que se oponen a la desocultación de la verdad. Ambas vidas hacen pensar en lo que puede la voluntad cuando hay una convicción profunda que lleva a la armonía interior, base de la conciliación de la teoría y praxis. Hacen pensar que el genio no es sólo intelecto, sino, también, y quizá en mayor grado, aún, voluntad. Cada uno a su modo denunció los males de su tiempo y estuvo dispuesto, si era necesario, a inmolarse en holocausto a su ideal, a su verdad. El filósofo griego prefirió la cicutu al ostracismo; el neurólogo vienés prefirió quedarse, mientras las huestes genocidas avanzaban. Uno y otro desoían el consejo amical. El filósofo, paradigma del "zoon politikon", que había predicado la necesidad de que el alma se libere de las pasiones del cuerpo para poder contemplar desnuda, la verdad radiante, ¿iba a desertar ahora, desmintiéndose? El médico quería apurar la copa hasta la última gota de acibar. ¿No son dos vidas paralelas? No se podría forzar plutarquíamente más esta analogía sin falsear los hechos. Son suficientes, sin embargo, para hermanarlos ante la posteridad.

La prosecución del ensayo lucha, a trechos, con un pensamiento que irrumpe, amargo y pertinaz: tratar de ubicar el diálogo en la historia cultural de la humanidad, que hoy "evoluciona" hacia el cibernanthropus, ¿no es una triste ironía? "Cogitationes caecas", diría el hombre de acción. El hombre práctico, el "homus aeconomicus", el sujeto de la praxis, siempre observó con una mirada conmisericordada y despectiva esta clase de especulaciones, a las que considera estériles y ociosas. Hoy, el hijo de la ciencia y la técnica, que están en su punto más alto, tiene menos tiempo que nunca para observar a los eternos inactuales. El hombre de negocios de la vieja sociedad burguesa, cuando se burlaba o miraba con desdén los lirismos de los poetas y las especulaciones de los filósofos, todavía sabía que existían seres distintos de él, que lo criticaban y a quienes criticaba, y de quienes se apartaba. Hoy, el hombre educado en la comunicación de masas, el tecnócrata, el astronauta, el analista de programas, que compite con la computadora no se da cuenta que él no es la única clase de individuo que forma parte de la humanidad. Ignora a los que no son como él

mucho más de lo que lo hacía el hombre de negocios en la sociedad capitalista del siglo XIX. Los distintos tipos humanos se alejan hoy, los unos de los otros, como las nebulosas en la teoría de la expansión del universo, a una velocidad creciente. Y pronto, entre los seres humanos pertenecientes a diferentes tipos, o sectas, o gremios, reinará un silencio y una oscuridad mayor que la que hay entre las nebulosas cuando, por efecto de la repulsión cósmica, la velocidad de alejamiento mutuo entre ellas supere la velocidad de la luz. Entonces, ni aún cuando la voz humana viajara a esta velocidad, alcanzaría algún oído que la pudiera percibir.

Suene esto a parábola -o hipérbole-, como se quiera. Lo cierto es que el hombre, en este punto de la civilización científica y técnica, está en las antípodas de aquel otro que, en la antigüedad proclamara con noble entusiasmo: "nihil humanum me alienum puto", pues, por el contrario, para el idólatra de la técnica, el que sueña con ponerse la escafandra del astronauta, o tiene como ideal convertirse en un robot, nada humano le es familiar. "Humano" mismo le sonará un vocablo extraño a su oído seducido por el canto de sirena de la ondas de la radioastronomía. Prefiere tratar con "humanoides" o "androides". Ya le van resultando más familiares, más atractivos. ¡Hay que comprender! Son más exóticos, siderales, cósmicos. Vienen en ovnis de otras galaxias.

Nuestros dos hombres representativos, como los habría llamado Emerson, se hallan totalmente identificados con la obra. Sus vidas se expresan en la obra, con la cual se hallan tan consubstanciados, que resultan indistinguibles de ella. Son dos ejemplos de aquella noción de que el espíritu es antagónico del profesionalismo. Inauguraron un nuevo modo de pensar y sentir, que iba a sacudir de raíz la conciencia que tiene el hombre del lugar que ocupa en el mundo. Fueron el menos profesional de los filósofos y el menos profesional de los médicos.

Uno y otro, cada uno desde su campo, concebían la educación como una preparación para la muerte. ¿Realismo? ¿Pesimismo? La filosofía era una preparación para la muerte. Cuando el psicoanálisis alcanza su punto más alto, en Más Allá del Principio del Placer, también se encuentra con la muerte, el retorno a lo inorgánico, como un impulso que forma parte de la vida. Esta conciencia de la muerte marca un cambio de tono tanto en la historia de la filosofía como en la del psicoanálisis. Coincide con el virage desde un tono científico naturalista

a una modalidad humanística, antropológica. El idealismo de la conciencia siempre viene después del realismo del objeto. Los primeros filósofos fueron “*physikoi*”, “*physiologoi*”; los primeros pasos de la psicología clínica fueron fisiológicos, psicofísicos. Ambos filósofos médicos de la humanidad vieron en la indiferencia del hombre para consigo mismo la raíz del problema moral y del problema de la salud. Toda su enseñanza se puede resumir en la concepción que hace de la moral, la salud y el conocimiento un tríptico donde los tres elementos están indisolublemente asociados, formando un tres en uno. Al percibir esta su gran verdad, inician un viraje que desembocará inexorablemente algún día en el concepto de ciencia del espíritu. ¿Se trata de una evolución o de un análisis de la razón científica que, impotente para desocultar los arcanos del mundo se refugia en los pálidos fantasmas de la vida nocturna?

En la historia del pensamiento, cerca de su aurora, el viraje consistió en pasar de una filosofía física a una filosofía de lo humano. Hace un siglo, se repite el fenómeno en el campo psicológico, donde la ciencia de los procesos anímicos vira de una física del sistema nervioso a una teoría donde el síntoma, más que efecto de una causalidad fisiopatológica, es visto como un signo que expresa la angustia del ser humano, al que sólo cabe acercarse hermenéuticamente, y no ya, naturalísticamente. Y así como el viraje socrático-humanístico se completa con el racionalismo platónico-aristotélico de las Ideas y las Formas, el viraje freudiano de la causa al sentido se completa con el advenimiento de una semiología de los signos psíquicos, pero de una semiología que ya no es la rama de la medicina que estudia los signos de las enfermedades, sino una teoría de los signos lingüísticos y no lingüísticos.

Es común que en un discurso aparezcan palabras aparentemente insignificantes, porque su conexión con la trama conceptual es laxa o prácticamente inexistente. En realidad habría que ser más tajante sobre esta cuestión y decir sin cortapisas que todo discurso está sembrado de palabras semejantes; palabras que a un lógico resultan inocuas y de las cuales se podría prescindir sin dañar la columna vertebral del mismo. Pero estas mismas palabras que a los ojos de un lógico resultan despreciables pueden revelar, si se detectan sus no visibles conexiones con el resto del discurso, aspectos que pueden resultar reveladores y eventualmente podrían ayudar a desentrañar

algún significado que escapa al puro análisis lógico. Es así que en el discurso de Sócrates, en el Fedón, hay una palabra de esas, aparentemente insignificantes, desprovistas de valor lógico, que ponen en la pista de algo que de otro modo se perdería. Dicha palabra es el verbo "refugiarse". En su relato autobiográfico, al que algunos estudiosos conceden validez histórica, Sócrates cuenta que desde que "fracasó en el estudio de las cosas", juzgó conveniente "refugiarse" en el estudio de las proposiciones para buscar en ellas "la verdad de las cosas".

Cuenta Sócrates que había oído a alguien que había leído un libro de Anaxágoras donde se afirmaba que un intelecto es el ordenador y causante de todas las cosas. Y así esperaba que dicho intelecto ordenador ordenaría todas las cosas del modo mejor. Que sabría, ahora, si la tierra era redonda o plana y la causa y necesidad de que así lo fuera. Esperaba que la explicación de que la tierra era redonda residía en la redondez en sí y por sí. Pero su esperanza se esfumó al encontrar que no se hacía intervenir una causa de esta naturaleza. En cambio se le explicaba que la tierra era redonda por causa del aire, el éter y el agua. Pero esto es no saber distinguir entre la causa y lo que hace que algo sea una causa. El cosmólogo no distinguía entre causa real o primera y causa auxiliar o segunda o errante o necesidad. Decepcionado, desistió de sus estudios de física y decidió buscar las cosas en las proposiciones, considerando como verdadero lo que concordaba con ellas y como no verdadero lo que no concordaba con ellas. Así dio con la causa de las cosas grandes, o sea, la grandeza; con la causa de que las cosas fueran bellas, o sea, la belleza. O sea: las causas reales de las cosas están en las Ideas. Las cosas existen por participar en la ideas. Y de allí reciben también su propio nombre. Así fue que se alejó de Anaxágoras y la física. Pues el "nous" o intelecto ordenador del filósofo-físico Anaxágoras sólo era un pretexto, al cual se apelaba, de la misma manera que Eurípides apelaba a un "Deus ex machina" para salvar al héroe de la tragedia. Y "se refugió" -esta era la palabra-, en los "logoi" o proposiciones. Esta palabra hace pensar en una psicogénesis especial de las tendencias logicista y formalista. Ellas se iniciarían, históricamente, es decir, significativamente, precisamente en ese momento de la decepción cosmológica y "fisiológica" de Sócrates. Entonces vemos a éste ir en busca de una forma lógica, de una perfección más alta, que procura una verdad absoluta, inmaculada; una verdad que resista, inmutable, a los embates del tiempo, a los

cambios que tienen lugar en este miserable mundo sublunar. Si los contenidos sólo pueden alcanzar la pobre condición de verdades contingentes, porque pertenecen a este bajo mundo donde se nace y muere, es mejor dejarlos atrás y refugiarse en las proposiciones que no se refieren al mundo sino a sí mismas y a cosas como ellas mismas; es decir, aquellas verdades eternas que viven en un mundo edénico donde no existe la incertidumbre porque falta la acción, que es la que acarrea los cambios; un mundo, en fin, donde se puede decir, con Leibniz, seguros del poder algorítmico de la formalización lógica: “no pensemos, calculemos”, cuando se trata de resolver una diferencia de criterio.

El viraje socrático tendría, así, dos significados. Por un lado, llevaba a revelar los sentidos. Por otro, el signo llegaba a valer por sí mismo, es decir, como cosa. Unos explotaron el viraje y fueron a parar a una ciencia de puros contenidos y a una lógica material; otros, detenidos en la reflexividad del signo llegaron a una ciencia de puras formas, vacías de todo contenido. Doble destino de todo germen ambiguo o ambivalente, cuya naturaleza dual, conflictiva, sólo con el andar del tiempo se iba a desentrañar, revelando su potencial contradictorio.

Sócrates, al hacer del diálogo el medio para elevar al hombre a su dignidad racional, salva al lenguaje del peligro de instrumentalizarse, y representa el polo opuesto de aquel movimiento que, empezando con la “mathesis univresalis” de Descartes, y prosiguiendo con la “characteristica generalis” y el álgebra del pensamiento de Leibniz culmina en la ideografía de Frege, en el ideal de un lenguaje lógicamente perfecto calcado del simbolismo de la lógica funcional veritativa que se encuentra en los “Principia Mathematica” de Whithead-Russell y en los lenguajes formalizados a los que Carnap reducía la función de la filosofía. Es con su praxis, y no con teoría alguna, que Sócrates anticipa una concepción del lenguaje que, como se verá en el segundo Wittgenstein, lo asimila a una acción o, más específicamente, una interacción compartida que constituye la base de la vida social misma.

## Capítulo II

### SÓCRATES Y WITTGENSTEIN

En el seno de la semiótica pragmatista y de la filosofía que se identifica con el análisis del lenguaje, nace una concepción sobre la naturaleza del lenguaje, que se opone a toda idea de ver en él un instrumento al servicio del pensamiento, formalizado o no, ya que en la filosofía lingüística el lenguaje aparece como una acción, como acto de habla que tiene por función esencial comunicar una intención, incluyendo la comunicación de la intención de comunicarse. En el nuevo concepto de lenguaje, la información sobre un estado de cosas, aparece como una función más, al lado de otras, dentro de una gama de funciones, y sin gozar de privilegios.

Wittgenstein rompe con la concepción tradicional al comparar las palabras de un lenguaje con el contenido de una caja de herramientas. Las funciones de las palabras son tan diversas como las de las distintas herramientas. Una palabra se caracteriza por su uso como un instrumento por su función. No existe una función común a todas las palabras. Desde la antigüedad se admitió acriticamente que las palabras tenían una función común: nombrar cosas. Para Aristóteles las palabras tenían significado porque designaban algo. Para él las palabras eran nombres de cosas presentes u objetos. Pero el nombrar es una de tantas funciones de las palabras al lado de saludar, amenazar, implorar, bautizar, bendecir, imprecicar. Y si una palabra se caracteriza, como un instrumento, por su uso, es inútil buscar una teoría general del significado, ya que éste será el que le demos en el momento de emplearla. El realismo de la preexistencia del significado queda relegado al dominio del mito. Este mito sostenía la creencia de que el lenguaje reproduce el orden del mundo. O que el orden del mundo está preformado en el lenguaje. Siempre habría un real al que está referido de antemano toda habla. Por eso hablar era nombrar. Y cuando no existía aquello a lo que se refería una palabra, ésta carecía

de sentido o significado. Esta lógica del lenguaje recorre la historia y llega a constituir la raíz secreta del atomismo lógico, donde la proposición es una figura del hecho porque el lenguaje prefigura el orden del mundo. También las oraciones, al igual que las palabras, deben entenderse como instrumentos, cuyo sentido es el empleo que se le da. Para comprender el sentido de una expresión hay que preguntarse qué tipo de acción la acompaña, en qué ocasión se la pronuncia y por qué. Por eso el uso del lenguaje no tenía un objetivo único. Sus distintos propósitos y usos configuran una diversidad de juegos de lenguaje. Entre ellos está el dar órdenes y obedecerlos; describir la apariencia de un objeto; medir, notificar un acontecimiento, formar hipótesis, inventar una historia y leerla, representar una obra, tararear un estribillo, hacer bromas, contar chistes, traducir, preguntar, agradecer, maldecir, rezar, impetrar, invocar, arengar, alabar, intimidar, etc. En la concepción tradicional se había simplificado el concepto de lenguaje. Este no era una única herramienta que servía a un único propósito, sino una colección de herramientas que sirven a una variedad de propósitos. Frente a la clásica concepción semántico-trascendental, metafísica, realista, emerge, así, una concepción pragmática, instrumentalista del lenguaje, el cual debe ser visto como una máquina en funcionamiento que realiza su trabajo, las actividades diarias de la vida.

El significado de una palabra, ahora, es su lugar en un juego de lenguaje, o, lo que es lo mismo, viene definido o fijado por las reglas gramaticales con las que es usada en el lenguaje. Algo es una palabra sólo si es parte de esta actividad regulada por reglas a la que se puede llamar lenguaje. Un lenguaje es un conjunto de actividades o prácticas definido por ciertas reglas que gobiernan los distintos usos de las palabras en el lenguaje. Pero como seguir una regla no es algo que podría hacer un hombre solo y una sola vez, entonces el lenguaje debe ser considerado una actividad social, un arte social.

Ignorar esta gama de usos del lenguaje configura una falacia descriptiva, que consiste en considerar que la única función del lenguaje era describir. En la tradición filosófica el lenguaje se limitaba a nombrar y describir. Y en la lingüística transformacional también. Por lo que hay que ver en esta la lingüística coordinada con el

racionalismo filosófico tradicional, para el cual el lenguaje se limitaba a informar y describir.

Si hablar es seguir una regla y esta no se sigue una sola vez, el lenguaje presupone una sociedad con su historia. Si hablar, además de informar y describir es dar órdenes, prometer, preguntar, obedecer, y éstos son usos, costumbres, prácticas, instituciones, entonces hablar es un hecho institucional y supone una forma de vida. Una consecuencia de todo ello es que no puede haber reglas privadas ni lenguaje privado. Seguir una regla es una práctica. Creer en un lenguaje privado es creer en reglas privadas y creer en reglas privadas es creer que pensar que se está siguiendo una regla es lo mismo que seguirla. El lenguaje y las reglas son públicas. O no son nada.

Todos estos usos del lenguaje no tienen nada de común entre sí. No hay lugar a hablar, entonces, de una esencia del lenguaje. No hay lenguaje. Hay lenguajes. O juegos de lenguaje, entre los cuales no hay nada de común, sino que tienen un aire de familia.

Vista la actividad filosófica de Sócrates al trasluz de esta concepción del lenguaje puede decirse que nadie acercó tanto la filosofía a un juego de lenguaje filosófico, a una forma de vida filosófica, tanto como él. En nadie fue tan público, tan social, tan juego de lenguaje la filosofía como en él. Por eso no es desatinado ver en la teoría del lenguaje de Wittgenstein un concepto coordinado con el modo socrático de hacer filosofía, algo así como su fundamento lingüístico. Por eso no parece tan disparatado relacionar a Sócrates con Wittgenstein, como podría haber parecido en un primer momento ateniéndonos a cuestiones de contenido. Podría hablarse de un juego lingüístico socrático como forma pública de hacer filosofía.

Se trata, como se ve, de terminar con una tradición en la cual se suponía que el papel de un enunciado sólo puede ser describir un estado de cosas, enunciar algún hecho, tradición que se prolonga en el dominio de la ciencia lingüística con la gramática generativa y en la concepción psicoanalítica de la interpretación como una descripción o información de lo que sucede en el hablante. Pero poco a poco se ha ido encontrando enunciados inverificables e infalsables, es decir, insusceptibles de un valor de verdad. Por ejemplo las proposiciones éticas no son verdaderas ni falsas. Serían pseudo-enunciados o sinsentidos. Su función es despertar emociones. Hay, también, palabras que son pseudo-descriptivas. Parecen estar describiendo algo, pero sólo sirven

para indicar una característica, no de la realidad, sino de las circunstancias en que se formula el enunciado, o las restricciones a que se halla sometido, o la manera en que deber ser tomado. Pasar por alto todas estas posibilidades es incurrir en lo que podría llamarse una falacia descriptiva. No todos los enunciados verdaderos o falsos son descripciones. Por eso Austin prefiere llamarlos constatativos. Muchas perplejidades filosóficas han surgido por tomar como enunciados fácticos a expresiones que son sinsentidos. Al lado de los constatativos hay un segundo tipo de expresión que suele disfrazarse de tales, sin serlo, pues no describen o registran nada, y en ellas el acto de expresar la oración consiste en realizar una acción que no sería normalmente descripta como consistente en decir algo. Ejemplos de este segundo tipo pueden ser: "Sí, juro (desempeñar el cargo con lealtad)"; "Bautizo este barco..."; "Lego mi chacra a..."; "Te apuesto...". En estos casos expresar la oración en las circunstancias apropiadas no es describir o enunciar que estoy haciendo algo es hacerlo. Ninguna de las expresiones es verdadera o falsa. "Apuesto..." no es informar, sino hacer algo que consiste en apostar; "Juro..." no es informar, sino hacer algo que consiste en jurar. Estas expresiones Austin las llamó realizativas e indican que emitir la expresión es realizar una acción y que esta no se concibe como el mero decir algo.

Todo esto nos ayuda a ver a Sócrates haciendo algo por sus semejantes mientras hablaba y hacía hablar en busca del concepto de justicia o bondad. El accionar lingüístico de Sócrates estaba en la base de su accionar filosófico. O se confundían. El filosofar socrático se ve mejor ahora desde esta visión del lenguaje como un hacer cosas, como realizar, además de describir. La naturaleza pragmática, de acción, de la filosofía o forma de vida filosófica socrática se hace, ahora, más clara. Solo desde la perspectiva de un lenguaje concebido más como acción que como descripción, se puede comprender la obra de un filósofo como Sócrates. Sólo desde la perspectiva de un lenguaje como algo público, y no privado, se puede comprender esta vida socrática de diálogo y conciliábulo. La posibilidad de una filosofía como diálogo descansa en este carácter público y de acción que tiene el lenguaje. Cuando se hace prevalecer, en cambio, la estructura sobre la función, como ocurre en el estructuralismo lingüístico y en la gramática transformacional; o la descripción sobre la acción, se pierde en lejanía la posibilidad de comprender en qué consistía esta vida

filosófica de Sócrates y la posibilidad de que la filosofía renazca como diálogo.

Si la filosofía tiene algo que ver con el lenguaje y, por lo tanto, una determinada filosofía o forma de hacer filosofía implica una determinada concepción del lenguaje, entonces se puede ver en Sócrates el origen histórico de la concepción moderna que hace del lenguaje, eminentemente, una interacción social compartida regida por reglas; un acto jurídico, porque obliga al emisor y al receptor del mensaje. Pues Sócrates interactuaba con su interlocutor, lo obligaba a compartir sus juegos lingüísticos, lo obligaba a responder, "lo agarraba de la solapa", lo sacudía, "lo picaba y mantenía despierto" y no lo largaba hasta que le hacía parir el pensamiento que se hallaba en estado embrionario en sus cerebro, bajo el asedio de las preguntas "irónicas" del "parterro del pensamiento".

La sombra de Sócrates era larga y llegaba hasta el siglo XX, internándose por los meandros y anfractuosidades de las modernas concepciones sobre las relaciones entre lógica, ética, lenguaje y filosofía. Su sombra histórica había resultado mucho más larga de lo que parecía cuando se lo limitaba al origen de la teoría del concepto, la inducción y la abstracción. Por este lado su obra, que acá es como decir sus praxis, pero una praxis que encarna una idea y no una acción por la acción misma, enlaza con la renovación del fondo de doctrina que relaciona hoy el lenguaje con la teoría de la acción. Anticipa la teoría pragmática del lenguaje y la teoría dialógica del lenguaje y de la lógica, la noción de la esencia moral de todo conocimiento y asigna a la razón un lugar en la ética, pone los pilares de la doctrina de la autonomía individual como base ineluctable de toda sociedad que se precie de democrática. Enseña que hay un dominio donde el naturalismo y la explicación físico-causal no llega, que es el de las ideas-valores, abriendo el camino para la futura ciencia comprensiva; y al dedicarse "full-time", y no por ser rico, sino por vocación, al análisis conceptual, se erige en el padre de la filosofía lingüística, como se ha reconocido sin ambages. ¿Qué más se le podía pedir? Pero todavía hay algo más, aunque en otro orden, no cognoscitivo, sino vital para el espíritu: enseñó que no hay libertad sin el pensar filosófico, sin la reflexión. En este sentido es el padre de la filosofía como libre pensamiento, el padre del humanismo.

Y, por si esto fuera poco, su vida representa algo más grande aún,

pues fue un mártir de la ciencia. Dio su vida antes que abdicar de sus principios. Lo cual, si bien no contribuyó en forma directa al progreso del conocimiento ayudó a ver en este un valor, enseñando que sin él no hay libertad posible. ¡Quién duda que la muerte de Socrates ha hecho más, infinitamente más por la democracia que miles de discursos con que la oratoria ha atronado los oídos desde hace siglos!

La labor de Sócrates no impidió, sin embargo, que el lenguaje y el pensamiento mismo llegaran, un día, a ser mero instrumento. Y tanto mejor era este instrumento cuanto más esfuerzo ahorra al pensamiento. Cuando Whithead alababa la virtud por la cual la lógica matemática permitía mecanizar el pensamiento, automatizar la reflexión, liberando al filósofo de la pesada tarea de pensar, acelerando la curva de crecimiento del conocimiento, daba satisfacción al sueño logicista de Leibniz, a la supeditación del lenguaje a la lógica. Esta tendencia a formalizar el pensamiento y el lenguaje, a instrumentalizarlo, que contribuyó a vaciar de sentido las fórmulas en las que se expresa la ciencia, encuentra una realización de primer orden en la lingüística innatista, donde el lenguaje es un mero instrumento al servicio de la vehiculización de información, limitado a describir el mundo. Es la falacia descriptiva en la que incurre la teoría lingüística tradicional. Mirándola desde otro lado, esta es, a la vez, la falacia abstractiva, porque abstrae el sujeto, que es la dimensión pragmática. El lenguaje se halla limitado, así, a ser portador de significados cognoscitivos, de proposiciones susceptibles de verdad o falsedad. Desde este punto de vista carecen de sentido las expresiones que no tienen valor veritativo y su significatividad depende de su verificabilidad en principio. Esta lingüística racionalista es heredera de la lingüística comparatista del siglo XIX, para la cual el origen de las lenguas reside en un esfuerzo de la humanidad para representar el pensamiento y dotarlo de una imagen perceptible. Así el habla podría ser explicado como el acto de un pensamiento que busca manifestarse a sí mismo para explicitarse y conocerse.

No hay que sorprenderse, entonces, de ver en esta teoría lingüística una expresión de la razón instrumental que cosificó el pensamiento y contribuyó a la cultura de masas.

La máquina, que supuestamente debía liberar al hombre de la maldición bíblica: "ganarás el pan con el sudor de tu frente", termina sometiendo al hombre. El medio se convierte en fin, pervirtiendo los

fines de la cultura científica. Cuando la técnica, el algoritmo, de medio se convierte -o pervierte- en fin, el hombre pierde su libertad, se esclaviza. En esta fase del proceso dialéctico de la ciencia, la vida se deshumaniza. En la fase de la negación dialéctica del ser del lenguaje, el miedo de que la lengua albergue aún restos mitológicos, otorga a las palabras un nuevo valor mitológico, como señala Horkheimer. En conexión con esto, las ideas han sido funcionalizadas y el lenguaje ha sido instrumentalizado para el almacenamiento y la comunicación de elementos intelectuales de la producción y para la conducción de las masas. De toda esta perversión se venga el lenguaje recayendo en la etapa mágica. A esta regresión no deja de contribuir la degeneración de una nueva religión del símbolo en la que termina el abuso del simbolismo lógico.

En la medida en que sujeto y objeto, palabra y cosa no puedan unificarse en las circunstancias actuales, nos vemos impulsados por el principio de la negación a intentar la salvación de verdades relativas de entre los escombros de falsos valores absolutos. Escépticos y positivistas no encuentran sentido a los conceptos generales. Pero "sinsentido" hace rato demostró ser un sinsentido. El ataque positivista resultó ser circular. Recién con la teoría del uso del significado, pareció resolverse la circularidad positivista. Pero este segundo ataque a la metafísica se frustra también porque en lugar del anterior círculo aparece uno nuevo, ya que ahora no se entiende el significado sin el uso y no se entiende el uso sin el significado. La queja de Heidegger contra la reducción del problema del ser a una cuestión de significado se reactualiza. Proyectado retrospectivamente, esto significa que el reconocimiento que permite ver en Sócrates el nacimiento de la filosofía como análisis no arrastra la conclusión de que Sócrates no admitiese una realidad extralingüística, y negase que haya un ser más allá del concepto o significado de "ser", una realidad cuya estructura racional fuese el fundamento objetivo de la racionalidad del sujeto. Quizá haya que ver, en el hecho de que el hombre ya no se pregunte más, en su ser, por el ser, tanto una causa de la alienación como un efecto de ella, en un movimiento circular de condicionamiento mutuo. O, visto de una perspectiva más estructuralista, la imbricación de lenguaje, pensamiento y realidad impide hablar ni siquiera de causación mutua o circular. Lo cierto es que la pregunta por el sentido resultó ser tan metafísica como la pregunta por el ser. Y con ello, el sinsentido es

no menos metafísico que el no-ser. Hoy ya se reconoce que no tiene sentido decir que una proposición filosófica no tiene sentido.

El nombre de Sócrates, al ser el padre del racionalismo, debe figurar en la lucha contra el movimiento que, subjetivizando, formalizando e instrumentalizando la razón, llevó a pensar que las palabras pueden confundir al pensamiento, y a la terrorífica conclusión de que "la civilización avanza extendiendo el número de importantes operaciones que se pueden efectuar sin pensar en ellas"<sup>(2)</sup>, y a descartar como irracional, carentes de significado, toda idea que no se pudiese expresar en la lógica simbólica.

Después de Sócrates, la filosofía empieza a alejarse paulatinamente de la praxis del diálogo, deja de buscar la verdad en la conversación. Con Platón, se mantiene aún el espíritu dialógico del maestro. De ello da prueba el título de sus obras, que marcan todo un género literario: los diálogos. Pero la unión de "Sócrates" y "diálogo" va más allá de la connotación y denotación estricta de "diálogo socrático". Quedarse con esto sería atenerse a la letra. Con Aristóteles, después del corto y juvenil período platónico, avanza el proceso de alejamiento del diálogo que experimenta la filosofía a partir de las últimas obras de Platón, aquellas en las que Sócrates ya no es el personaje central, como en *Las Leyes*. Con el estagirita, "la inteligencia" de la Academia, la cabeza sistemática, la filosofía dejará muy pronto de ser la conversación del alma consigo misma y empezará a buscar fundamentos, a sistematizarse, a organizarse lógicamente. El diálogo filosófico, la filosofía como diálogo muere, el logos de la razón objetiva empieza a ceder posiciones ante el avance arrollador del logos de la razón subjetiva. La lógica formal aristotélica empieza a formalizar la razón, que se aleja de la dialéctica, del diálogo del alma. Las Ideas, que vivían en celestial connubio en el mundo inteligible, aparecen como metáforas poéticas, vistas desde el prisma de la razón formalizada de la lógica silogística. Las poéticas y etéreas ideas platónicas son substituidas por las formas abstractas y los conceptos. En lugar de pensar en el sol inteligible, se invita al hombre a razonar con símbolos. La razón empieza a instrumentalizarse. Y con ella el lenguaje. La abstracción reemplaza al mito; la forma, a la imagen, el razonamiento, al diálogo.

Sin embargo sería llamarse a engaño creer que sólo Platón estaba contenido en Sócrates. Aristóteles también lo estaba. Las dos potencialidades racionalistas estaban en germen en él: tanto la platónica

---

(2) *Whithead, A.N. Algebra universal*

como la aristotélica, negándose y prolongándose la una en la otra, ya miremos prospectiva o retrospectivamente.

Popper pide el retorno a los presocráticos. Pero parece mejor volver a Sócrates. La razón, al alejarse del diálogo socrático y platónico, al echar por la borda su contenido objetivo, que la ligaba al hermano cosmos, empieza a hacer migas con la fetichización de la mercancía, con la cosificación del pensamiento y termina aceptando servilmente ser un instrumento al servicio de la opresión. De dialógica, la razón y el lenguaje se hacen monológicas. El pragmatismo justifica la conversión de la razón en instrumento. La gramática generativa transformacional, que es el atomismo lógico sin su metafísica, completa la obra del pragmatismo racionalizando, justificando la conversión del lenguaje en instrumento y haciendo de la lingüística una ciencia no menos formal y matemática que la lógica.

Mientras Popper, por razones epistemológicas, proclama la necesidad de volver la mirada a los presocráticos, de hecho el pensamiento contemporáneo vuelve a Sócrates. Tanto la teoría del lenguaje como la teoría lógica piden, hoy, una base dialogista, lo que está en pugna con la concepción monológica del lenguaje que se encuentra en el estructuralismo y en la lingüística transformacional.

Sócrates se halla hoy, de este modo, en el centro de un movimiento de dialogización del lenguaje, de la filosofía, de la lógica. Y del hombre. Se vuelve a Sócrates y no a los presocráticos cuando se termina por reconocer que la ciencia misma descansa en decisiones, y que estas no son posibles sin un previo consenso ético. Se vuelve a Sócrates cuando se advierte que el estudio de cualquier problema presupone una argumentación racional y que esta, a su vez, implica la validez de normas éticas universales. No hay más pensador solitario, perdido en su monólogo metafísico, hamletiano o cartesiano. Todo pensamiento argumenta en un diálogo consigo mismo, en el cual se reproduce una comunidad de comunicación. La comunidad de argumentación presupone reglas morales, como no mentir y admitir la crítica. La lógica misma debe situarse en el contexto del diálogo. Ciencia, lógica y ética constituyen un todo inseparable. La filosofía alemana contemporánea, al denunciar el monologismo y el solipsismo como falacias abstractivas, porque omiten la dimensión pragmática de la comunidad ideal de comunicación, al dialogizar la teoría de la ciencia, del lenguaje, de la lógica, de la ética, ha hecho algo más que

proclamar la necesidad de volver a Sócrates. De hecho ha vuelto a él, sin bombollas. Ha resucitado el espíritu socrático de la antigüedad filosófica, al admitir que la intersubjetividad social es el trasfondo presupuesto en la constitución de la realidad científica, y que son normas éticas básicas las que posibilitan la argumentación, en un horizonte trascendental donde se pierden las raíces del conocimiento. El sentido, que se había volatilizado en el despliegue analítico de la filosofía lingüística, se recupera en la pragmática trascendental o universal del lenguaje. La decisión de aceptar la racionalidad equivale ahora a la decisión de participar en la comunidad de comunicación. Nos hallamos inmersos siempre en las bases de la racionalidad dialogística, de la racionalidad socrática.

Esta decisión, no por ser de la voluntad, es irracional, como supone el racionalismo crítico. Más bien, es la única decisión consistente en el marco del juego lingüístico ya iniciado. Todo este movimiento filosófico tiene su origen en la teoría pragmática del lenguaje como acción, como juego lingüístico, como diálogo. Se hace necesario, de este modo, escribir de nuevo la historia de la filosofía. Hasta ahora se escribía ésta como una historia de la lengua. Hoy hay que escribirla como historia del habla. Hasta ahora fue, ella, una historia de la lengua filosófica. Hay que reescribirla como historia del habla filosófica, como historia del acto de habla filosófico y del juego lingüístico filosófico. Porque como habla empezó.

Pues Sócrates habla y habla, y hace hablar al *polites*, para demostrar, en la práctica, que el hombre es el "zoon politikon", para demostrar que animal racional, animal que habla y animal político designan lo mismo, pues, aunque tengan distinto sentido, tienen igual referencia.

Hasta ahora teníamos historias solipsistas, monológicas de la filosofía, es decir, una larga sucesión de discursos filosóficos, monólogos hamletianos sobre el ser y el no ser. Es hora de escribir otra historia de la filosofía, la historia dialógica del pensamiento, una historia hecha de diálogos, manifiestos o latentes, virtuales o explícitos, reconocidos o negados, reprimidos o liberados, donde se trasluzca la comunidad ideal de comunicación lingüística que late tras el monólogo del pensador solitario, donde se perciba el juego lingüístico trascendental de la comunidad de argumentación como trasfondo de la meditación metafísica.

Llegamos a la lengua a través del habla. A través del acto de habla

filosófico y del juego lingüístico filosófico se llega a la lengua filosófica. El diálogo es el camino por el que transita la filosofía y su meta. Hoy, a la vuelta de los tiempos, se ve que la filosofía es lenguaje y el lenguaje es, eminentemente, discurso, habla, comunicación, juego lingüístico que expresa una forma de vida. Si el pensamiento es, o es indiscernible del lenguaje y este es, ante todo, habla, el pensamiento se nutre de habla y la historia del pensamiento es historia del acto de habla filosófico y de juegos lingüísticos filosóficos, y no historia de sistemas y lenguas filosóficas, abstracciones orgullosas de haber eliminado el sujeto y su habla. La historia de la filosofía se escribió mal porque se escribió desde una teoría equivocada del lenguaje, desde una concepción racionalista, alingüística, monológica del lenguaje que, cual la del estructuralismo y la gramática generativa, concede primacía a la lengua sobre el habla, a la estructura sobre la función, a las oraciones que describen el mundo sobre las que expresan emociones, ordenan o suplican. Desde esta perspectiva hay que considerar la pregunta de Roland Barthes: "¿es la política verdaderamente una actividad o solamente un discurso?" como anacrónica, ignara de pragmática, que muestra de manera típica cuán lejos se halla el estructuralismo y el innatismo lingüísticos, de acceder a la problemática que acá no se hace más que rozar. Ya que ignora crasamente la relación interna entre lenguaje y acción, entre lenguaje y acción comunicativa.

Si se traslada retroactivamente esta cuestión al protagonista de esta historia se puede preguntar: ¿a qué se dedicaba Sócrates; a la política o a la filosofía?, pregunta que es lícito atribuir, quizá con una ligera variante, a quienes les tocara hacer de jueces en el caso, ya que la acusación de "asebeia", impiedad, equivaldría a la que hoy se estila llamar "subversión". La analogía de los dos casos tiene su razón de ser tanto en la ignorancia que motiva la pregunta como en el conflicto inevitable entre el pensar filosófico y el poder estatuido.

La pregunta anterior: ¿discurso o acción? tiene una portada más amplia, ya que hablar es hacer algo además de decir algo. Por lo tanto, la teoría del lenguaje se imbrica con la teoría de la acción no sólo en política sino también en ética.

Si se admite que las palabras son acciones, que al hablar se hace

algo además de decir algo, preguntas como las anteriores: ¿actividad o discurso?, ¿política o filosofía? presuponen un prejuicio racionalista que separa netamente el pensamiento del lenguaje, y el lenguaje, de la acción y llevan naturalmente a pensar que las historias que se han escrito hasta ahora, en su gran mayoría, son historias racionalistas, que presuponen una determinada concepción acerca de la naturaleza del lenguaje y de su relación con el pensamiento y la filosofía. Se trata de concepciones dualistas: dualismo irreductible de pensamiento y lenguaje; dualismo irreconciliable de lenguaje y filosofía, dualismo de pensamiento y acción, dualismo de lenguaje y acción. Toda esta ristra de dualismos se hace trizas al considerar el carácter lingüístico del pensar filosófico y ver en el lenguaje una interacción compartida, un acto jurídico. Desde esta perspectiva se ve como un anacrónico dualismo el pensamiento de que hasta ahora los filósofos se han dedicado a contemplar el mundo; es hora de cambiarlo. Con la salvedad de que quien incurrió en el mismo es más perdonable que quienes lo repiten hoy, a más de un siglo de distancia, porque el dualismo pensamiento-acción es más anacrónico hoy que ayer, valga la tautología. Filosofar es hablar y hablar es hacer algo por el hecho de decir y cuando se dice. Razón y revolución, pensamiento y acción son viejos dualismos tributarios de un vetusto racionalismo que ha quedado rezagado y no pudo integrarse a los cambios y nuevos modos de pensar. Las palabras de Wittgenstein: la filosofía deja todo como está, ¿corroboran la crítica de Marx y Engels a la filosofía? Sería fácil contestar afirmativamente, pero, entonces, ¿cómo se concilian dichas palabras con la concepción que ve en la filosofía un quehacer que se hace con palabras y ve, en éstas, acciones, que sostuvo el mismo Wittgenstein? ¿Nada más que contradicciones entre dos modos de pensar que corresponden a dos etapas en el desenvolvimiento de un pensamiento? Otra vez, parece demasiado fácil la solución. Nada impide pensar que con intencional ambigüedad, y uniendo ambos conceptos, hay que ver una irónica desmentida al rechazo de la filosofía por su supuesto carácter inactivo. Tal posibilidad parece haberse escapado a H. Marcusse, cuando éste se ensaña en una feroz diatriba con el responsable del seudocrimen de lesa filosofía contenida en las palabras "la filosofía deja todo como está". Diatriba a la que se pueden aplicar las consideraciones que ven en los propugnadores de la razón dialéctica, un estar demasiado seguros de la conciliabilidad de racionalidad y compromiso, produciéndose

en ellos un deslizamiento dogmático de la concepción filosófica, sin pasos dialécticos, por tanto, a la concepción política.

Quizá no resulte tan osado, ahora, pedir que se vea en Sócrates el origen histórico lejano de este momento de ideas que a través de los eslabones filosofía-lenguaje-acción tienden un puente desde los orígenes dialógicos de la filosofía a la actual concepción que hace de la filosofía del lenguaje un capítulo de la filosofía de la acción, que barre con tantosseudualismos que expresan el intelecto escindido de un Yo sometido a la presión alienante de una cultura industrial. ¿Qué más cerca de aquella filosofía hablada y dialogada, activa y despertadora, que las palabras según las cuales "El objeto de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina sino una actividad. La obra filosófica consiste básicamente en dilucidaciones..."<sup>(3)</sup> Hoy se reconoce que una de las tareas del filósofo es mostrar cómo el lenguaje puede engañar a personas inteligentes. ¿Qué otra cosa ha hecho Sócrates, al mostrarles que en el origen de sus errores estaba haber confundido un adjetivo con un sustantivo y haber tomado, en consecuencia, un ejemplo particular, como expresión de lo general que debía servir de base a la definición? Se objetará que no era en ese sentido que el lenguaje engañaba al pensamiento, en la intención de Sócrates, pero, ¿no se pecaría de sutil, buscando y rebuscando siempre una diferencia? ¿Y no se estaría disimulando que, lo que pasa, es que se ha valorado la diferencia a expensas de la analogía? ¿Y que en esto habría, también, un factor temperamental, entre otros, que determinan una orientación dada al pensamiento filosófico, tal como lo han reconocido Nietzsche y Wittgenstein, el primero en forma sistemática; el segundo, ocasionalmente, haciéndose acreedores, por esta y otras razones, al epíteto de pensadores negativos?

Para comprender mejor lo que hacía Sócrates en este ítem puede ser útil acudir a un sabroso comentario que hace Urmson sobre el problema de la proposición general, tal como fuera debatido en su oportunidad por Ramsey y Wisdom. En su primera teoría, Ramsey veía en la proposición general una conjunción infinita. Luego abandona esta teoría y aconseja que no se vea en ella una proposición sino una regla para enmarcar juicios singulares. En este punto tercia Urmson y pregunta en qué se diferencia lo que hace un filólogo y un filósofo, si todo es cuestión de una recomendación verbal. La respuesta la da Wisdom: la diferencia no está en el qué, sino en el porqué. La razón

---

(3) L. Wittgenstein. *Tractatus lógico-philosophicus*. 4.112

del filólogo es que las personas hablen de modo diferente; la del filósofo es que piensen de modo diferente y vean que es totalmente diferente la lógica de las proposiciones generales de la lógica de las proposiciones singulares. Llevando esta cuestión al caso que nos ocupa, cuando Sócrates pide a su interlocutor que defina la justicia y le citan el ejemplo de un hombre justo, o pide que le definan la belleza, y nombran a una mujer bella, explica que esto es confundir lo particular con lo general, el ejemplo con la ley, la casuística con el concepto, estaba haciendo lo mismo que Ramsey cuando este daba recomendaciones verbales para usar la proposición general como una regla para enmarcar juicios singulares con el fin de cambiar, no tanto su modo de hablar, como su modo de pensar, o sea, estaba dando a los ciudadanos que tenían la suerte -o desgracia- de haberse topado con él, las bases para comprender la diferencia lógica entre proposición general y proposición singular. Y como esta diferencia lógica está en la base de la metodología de la ciencia, estaba haciendo recomendaciones verbales inspirado por un motivo filosófico y no por un motivo filológico. Lo que seguramente lo hizo acreedor a una mención de parte de Aristóteles, quien en su *Metafísica*, reconoce que “dos cosas deben, en justicia, adjudicarse a Sócrates: los argumentos inductivos y la definición universal”. Su nombre debía servir para algo más que para aprender a hacer silogismos: “Todos los hombres son mortales. Sócrates es hombre; luego...”.

En la acción está unido lo que luego el pensamiento disocia. Lo que logró unificar la praxis socrática, el pensar dialógico, es luego separado, disociado entre la ruta que iba a seguir la razón objetiva y la que iba a seguir la razón subjetiva, personificadas en el pensamiento platónico y aristotélico, respectivamente. La primera culmina en un idealismo objetivo que insiste en el significado eterno de las nociones y normas generales sin atender a sus orígenes históricos. La segunda conduce a un formalismo instrumentalista que consiste en hallar medios para cumplir con objetivos propuestos, los cuales, a su vez, si no devienen medios, se abandonan como supersticiones. El proceso de la razón formalista culmina en la noción de verdad necesaria, verdadera en todos los mundos posibles, en oposición a las verdades contingentes, válidas para este mundo, el único que se ha dado. Estas dos clases de verdades: de razón y de hecho, son el origen de la doctrina neopositivista de las dos clases de proposiciones: “analíticas y sintéticas”.

Aunque sea a costa de incurrir en un anacronismo, hay que decir, porque lo importante es el sentido, que Sócrates, con su praxis, con su accionar, representó un baluarte contra el movimiento que condujo, a la larga, a la formalización de la razón. El triunfo de este movimiento representa una des-socratización del pensamiento. La filosofía como diálogo tiene que ponerse a un costado para dejar paso, en marcha triunfal, a la razón formal, para la cual, lo importante es calcular, predecir, y no reflexionar o pensar críticamente en los problemas que agobian al hombre. El pensamiento contemporáneo, sin embargo, luego de este triunfo fúnebre del formalismo, socio inalienable de una sociedad donde se explota al hombre en nombre de intereses anónimos, se observa un saludable retorno a Sócrates, a través de la búsqueda de una base dialógica para la teoría del lenguaje y de la lógica, mostrando que su prédica no fue en vano. Este dialogismo, que se observa particularmente en la filosofía alemana contemporánea, indica que la lucha socrática contra la robotización del hombre, contra los ideales del cibernanthropus, se reanuda con creciente vigor.

El cibernanthropus dice: no pensemos, calculemos. Dice también: cuanto menos pensemos, y más confiemos en las tablas de verdad y en las computadoras, más rápido avanzaremos y antes llegaremos a la estrella Alfa del centauro. El robot dice: incensemos en el altar de los símbolos. Gracias a ellos pronto nos haremos servir por los hombres, quienes, sabiendo que somos más precisos, que no nos equivocamos, dejarán la conducción de la astronave que se dirige a Venus, en nuestras manos. El robot humano dice: las palabras no dejan pensar. Eliminémoslas. Pero no se dieron cuenta que así eliminaron el pensamiento. ¡Tanto mejor, dice el robot! Sin inhibiciones cerebrales mejora el automatismo, la homeostasis, la eficiencia, se pueden producir más unidades por minuto. En su afán por imitar el estilo matemático, simbólico, abstracto, preciso, limpio y supuestamente completo y consistente se llega a eliminar la reflexión, el diálogo gracias al cual advino a la historia el hombre occidental.

Hay que eliminar la palabra, envoltorio sensible, no-ser que mancha y oculta al ser. Hay que destruirla para que emerja el verdadero ser. Es un elemento espúreo que no deja ver la verdadera realidad. Si eliminamos el elemento sensible de la palabra, nos quedará la forma abstracta que nos pondrá en contacto con la realidad profunda, el cosmos entregará sus secretos a las fórmulas matemáticas

y dominaremos el mundo. El logicismo era un platonismo que vaciaba a la realidad de todo contenido, para dejar en pie sólo el formalismo abstracto de la fórmula, más eficaz que la imagen y la idea. El dualismo lenguaje-pensamiento, versión moderna del dualismo sensible-inteligible fue el presupuesto de esta doctrina antifilosófica que quiere reemplazar la reflexión por el algoritmo, el pensar libre por el cálculo. El ideal de estos filósofos es no pensar y decidir automáticamente, con los métodos algorítmicos de la lógica de las funciones de verdad, sobre el valor de verdad de una proposición y encargar, si fuera posible, esta tarea, a la máquina. Es el último eslabón en la cadena de triunfos de la tecnocracia. El resultado es el hombre unidimensional, el esclavo sublimado. ¿El animal simbólico debía tener como religión el símbolo? El animal racional terminó rindiendo culto al totem de la sociedad nuclear: la máquina cibernética. La lógica, la filosofía formal están al servicio de la masificación, la robotización, la automatización. ¿Otra forma del miedo a la libertad?

Los viejos dioses fueron substituidos. En su lugar están los cerebros electrónicos y las computadoras. Pensar, para el cibernanthropus, es un deporte anticuado, resabio de una fauna en vías de desaparición. El hombre que aún filosofa, que se pregunta por el ser y el sentido de las cosas, es un fósil, o un primitivo que debe cuidarse que no lo encierren en una jaula para ser exhibido. Pues para las máquinas nada tiene sentido.

Este resultado se relaciona con la búsqueda de certeza. Que resultó incompatible con la búsqueda de la verdad. Esta búsqueda había sido la motivación psicológica que condujo a la concepción determinista de la naturaleza, a la teoría mecánica. Su constatación sirve de mentís a la afirmación de que los hombres de ciencia sólo son movidos por motivos lógicos. Su claudicación a manos de la nueva física y la nueva biología representó una cuarta herida narcisista. Esta certeza se había refugiado en los dominios de la lógica y la matemática. En este fortín, donde parecía inexpugnable, no halló sin embargo suficiente protección. Los teoremas de indecidibilidad pronto obligaron a la certeza a evacuarlo. Hoy ya se sabe que fue un principio regulador de la razón, un ideal, un mito. Cumplió su función. Muchas gracias por los servicios prestados.

Moraleja. ¿No sería más sabio renunciar a la omnipotencia de querer rivalizar con la máquina electrónica y volver al diálogo? Pero

no. No se puede dar marcha atrás. El sentido del movimiento hacia adelante es inexorable.

Estamos atrapados. Es la trampa en que cayó el aprendiz de hechicero. La nave espacial en que hemos embarcado está manejada por un robot. Estamos en sus manos. Y empezamos a mirarlo antropomórficamente, con temor a que se irrite y nos abandone en el espacio sideral. Ahora hay que portarse bien. Hay que adorarlo, creer en su infalibilidad. Para nuestra propia conveniencia.

## Capítulo III

### INTERLUDIO :

#### LO QUE SÓCRATES NO DIJO A SUS JUECES

Si pudiéramos preguntarle hoy a Sócrates qué opina de este complicado mejunje moderno y qué guía nos ofrece para eludir el dilema de los dilemas: robotizarnos o pragmatizarnos, es casi seguro que nos aconsejaría hacer un viaje a Delfos y consultarlo con la pitonisa, como hizo él. O nos enseñaría a aceptar el desafío a la racionalidad, a ponernos los guantes y subir al cuadrilátero donde nos esperan los robots.

Pero ¿acaso era Sócrates un superman intelectual? ¿Podría enfrentar a tantos y tan calificados rivales coaligados? ¡Ignorabimus! Lo que es seguro es que no nos recetaría consultarlo daimónicamente con la almohada ni sacrificar dos gallos a Esculapio. Nos diría: ¡ojo con los neutrones! ¡Ojo con los botones! ¡No sea que, confundiendo el conmutador de la luz eléctrica oprímáis el botón fatídico iniciando el descenso al infierno! Nada de chistes, no juguéis con fuego- perdón, con neutrones-. No sigáis a Chadwick y a Fermi. Dejad que los físicos se pierdan en sus éxtasis científicos impávidos ante la destrucción universal que están desencadenando. Dejad que estos Faustos del siglo XX vendan su alma al diablo disfrazado de átomo, que cuando se den cuenta de lo que han hecho se arrepentirán, pero será tarde. Además, en desventaja con Fausto, no tendrán ningún Goethe que los recomiende a los ángeles para que los redima de sus- ahora, sí- irreversibles pecados. Pues, más obcecados que Fausto, y sin el romanticismo de su adolescencia metafísica, en lugar de vender su alma por el amor de una colegiala de virginales senos palpitantes, la vendieron para alcanzar el poder de destruir el planeta en un santiamén y el privilegio de contemplar su magna obra desde su satélite natural. No. Dejad estos juegos siniestros o tétricos para los físicos. ¿Acaso habéis seguido un curso de microfísica? ¿Habéis sido becados, por casualidad, para

estudiar con lord Rutherford cómo se desintegra el átomo? ¿O para ir a Copenhague a aprender a burlaros de los sueños deterministas de Newton? ¿No? Entonces no os hagáis los graciosos y, cuando paséis cerca de este demos, arrimáos al fogón- quiero decir, al ágora- que allí estaré esperándoos con algunas preguntitas inocentes que no van a fatigar- así lo espero- demasiado vuestras neuronas y os van a mantener entrenados, en cambio, ágiles y esbeltos para estos torneos, que son preferibles- ¿os atreveréis a dudarlo?- a los de Olimpia. Ya que por haber despreciado esta clase de gimnasia ahora la humanidad está al borde del abismo. ¡Qué! ¿Acaso íbamos a enseñarle política a los científicos o ciencia a los políticos? ¡Cómo! ¿Os habéis tomado en serio las humoradas de mi dilecto discípulo? ¿Pensábais, por ventura, que él hablaba en serio? ¿O es que habéis leído demasiado literalmente La República? ¡Hato de zánganos! ¿No reparásteis, aún, que los grandes libros no entregan su secreto a una primera lectura? Os creísteis a pie juntillas todo lo que mi discípulo mitógrafo ha hilvanado en su cerebro. ¿Cuándo pararéis en la cuenta de que yo lo usé para despistar a la eternidad, para entretener a los eruditos y hacerles creer que no tenían tarea más noble que la de pasarse la vida haciendo anotaciones al pie de página de sus diálogos? No hacía, así, más que poner a prueba vuestra sagacidad. En verdad, hijos míos, que me habéis decepcionado. No comprendísteis la parábola: los poetas, echados de la República, eran en realidad los filósofos. Y os tomásteis en serio que Einstein o Bertrand Russell iban a ser designados para gobernar y que, así, en un abrir y cerrar de ojos, íbamos a entrar en el paraíso terrenal; que se iban a acabar las guerras y que sobre la faz de la tierra iba a haber paz “per sécula seculorum”. ¡Cómo! ¿Así habéis aprendido la lección? ¿Para eso bebí la cicuta? Habéis dilapidado en juergas y francachelas el tesoro que os legué. En compañía de tahures y mujerzuelas habéis tirado por el piso el producto de mi trabajo. ¡y os atrevéis, ahora, a reclamar vuestra parte del botín! Pretendéis componer la cosa escribiendo interminables notas eruditas acerca de mis relaciones con los sofistas, mis disputas con mis conciudadanos, mis aportes a la teoría de la inducción y la abstracción, convertidas en pomposos polisílabos para ser incluidos en una historia de la filosofía escrita con solemnes mayúsculas, por un sabio alemán, donde me hacéis el honor de hacerme figurar, engalanado por una sarta de prosopopeyas intelectuales, al lado de vuestros héroes culturales “antes de” y

“después de”. ¡Después de haber decretado la muerte sintáctica y semántica de la filosofía venís a mí para que la resucite! Este es un crimen inexplicable. Quiere decir que no habéis entendido nada de mi “ironía”. Probaré el método de las comillas. Puede ser que esto os ayude a sospechar cuándo hablo en segundo sentido. ¡Carámba! Me obligáis a poner las cartas en la mesa. Yo os creía más rápidos. Me enorgullecía dirigirme a discípulos aventajados a quienes se podía hablar a media lengua. Después de haber reemplazado el cerebro por la computadora, el pensamiento por el cálculo, la música por la estereofonía, venís a cantar la palinodia a mi puerta. ¡No véis que así no me dejáis conciliar el sueño y tomar mi merecido reposo postprandial! Bueno, está bien. Basta de chanzas. Volviendo al asunto principal, ¿no os advertí hasta el cansancio que debíais tomar con sorna todas las lecciones de la razón? Es hora de que os déis cuenta de que me valí de mi discípulo más caro para vengarme de quienes me condenaron a beber la cicuta. Así infecté el globo terráqueo de utopistas e idealistas de toda laya. La venganza es el placer de los Dioses. ¿No tengo derecho, yo también, a regodearme con un desquite? Bien ganado me lo tengo. ¿Creían los incautos que me iba a defender nombrando un abogado defensor? ¿Creían, por ventura, que iba a huir en el destierro? Sólo lo siento por mis discípulos, que son mis amigos. La posteridad me juzgará un poco terco, un poco vanidoso, un poco rígido, un poco torpe. Pero yo no me iba a perder por unas pocas horas más de vida. Ahora soy inmortal y puedo reirme eternamente de mis burdos jueces acicateados por los groseros dardos aristofánicos. ¿No hice un buen cambio? ¿Quién salió ganando en esta transacción? En el exilio no iba a poder gozarme en este espectáculo verdaderamente digno de los dioses.

Los idealistas, los platónicos, matándose para imponer sus quimeras. ¡Qué panzada me estoy dando todo este tiempo! Les mandé la peste. Les insuflé idealismos fanáticos y rígidos. Para hacerlos triunfar se sumergieron en guerras interminables, crueles, insensatas. Así se exterminaban mutuamente. ¿Cómo pudieron creer que iba a perder el tiempo en refutar las calumnias de mis enemigos? En su lugar les envié toda clase de entusiasmos delirantes, embriagueces tóxicas, lucideces obsesivas y pasiones inútiles. Así tenían con qué entretenerse y me dejaban en paz. Ahora miráis hacia mí. ¿Es que, por haberos santiguado en el templo de la filosofía os libraréis del fuego eterno y

no os alcanzará la lluvia radiactiva? ¿Esperáis que os salve del holocausto al que contribuisteis con vuestra indolencia?

Ahora esperáis que os de la fórmula mágica para que vuestro aprendiz de hechicero pueda dominar la escoba infernal que escapó de vuestras manos antes de que aprieten el botón nefando. Y llegáis a mí con el terror pintado en los ojos, temiendo que quizá sea demasiado tarde.

¿Qué estuvisteis haciendo estos dos mil años? ¿Para qué os acorralaba con mis preguntas? ¿No os entrené para resolver los problemas humanos mediante una sabia combinación de teoría y praxis? ¿Me oísteis como se oye a un predicador de doctrinas exóticas y morales obsoletas mientras os rascábais el abdomen? ¿Os enseñé a desentrañar la esencia de las cosas para que terminarais burlándoos de mí diciendo que me dedicaba a hacer poesía conceptual? Me devané los sesos para que aprendiéseis a localizar el problema, presentarlo en forma adecuada para resolverlo. ¡Para qué! Para que me lo devolváis con sorna diciendo que era un pseudoproblema. ¡Por el perro! ¿En serio creéis que con vuestros análisis podréis disolver los problemas concretos que aquejan al hombre? ¿Para qué os atiborré de “logoi apophantikoi”? Todo esto lo habéis arrojado por la borda. Prevaricásteis bajo mi tienda. Me desgañité para enseñar a un hato de irresponsables a defenderse. Echáis leña al fuego y yo debo apagar el incendio. Después de haber incensado en el altar de Moloch debo trataros como inocentes angelitos. Os dejásteis deslumbrar por las máquinas, que os prometían disfrutar del ocio mientras delegábais la responsabilidad y el trabajo en las computadoras. Queréis conocer mi respuesta, por supuesto. Pues bien. Oídla. Es una risa. Sí, una risa interminable, sonora, una risa que contuve durante siglos. La risa que contuve cuando los inconcientes irresponsables me satirizaron, se mofaron de mí pintándome como el sabio que por mirar al cielo se cae en un pozo, o confundidéndome con un sofista. Me valí de mi poético, soñador y mitologizante discípulo para embaucaros en la empresa de la Razón, la Ciencia, la Civilización. En lugar de hacer trabajar vuestro magín, preferisteis holgazanear frente al televisor. La imagen ahorra el trabajo de pensar. Pero si no se rescata la palabra oral se acabó la filosofía, porque sin diálogo no hay verdadero intercambio de ideas. En la historia del pensamiento un libro contesta a otro en un desierto donde se pierde la voz. La filosofía, como cualquier otro producto del

espíritu, se nutre del diálogo. La soledad es una ilusión, una ilusión forjada por el orgullo y la desconfianza. La filosofía es acto de habla, juego lingüístico. En él se redime el hombre de su orgullosa, ilusoria soledad. Lo mismo vale para el arte y la poesía. El solipsismo, filosófico o estético, es una abstracción, una falacia abstractiva, producto del espíritu orgulloso y retraído. La televisión, al estimular el pensamiento visual y atrofiar el pensamiento verbal, provoca una regresión a formas oníricas, fetales, de psiquismo del cual están ausentes la comunicación oral, el diálogo. Se fomenta el autismo la introversión, el aislamiento. Así nos divide nuestro enemigo para gobernarnos mejor. Para hacer de nosotros consumidores ávidos que mantienen una maquinaria que industrializa las conciencias. Se nos inutiliza la capacidad de escuchar, sin la cual no hay diálogo. Así se nos aísla y reduce. El esclavo sublimado, el hombre unidimensional no se rebela. Es un buen alimento para vigorizar la máquina que lo aliena. Así como no se cuenta cuentos a los niños, no se habla con los hombres. Los padres, absorbidos por la televisión, atrapados por la imagen, no tienen tiempo ni ganas de contar cuentos a sus hijos. Luego éstos, cuando adultos, no saben escuchar. Así vamos entrando en el mundo silencioso de la era espacial, prestos a rivalizar en precisión y automatismo con los robots, cuyo cerebro electrónico envidiamos por la superior exactitud de sus mecanismos. En la era en que no hay tiempo para contar o leer cuentos a los niños tampoco hay tiempo para reflexionar o entablar un diálogo filosófico con el hombre. La civilización llegó a su apogeo en la etapa de la deshumanización.

Pero oigamos aún la voz de Sócrates, quien todavía tiene que seguir regañándonos y tirándonos de la oreja.

Más de dos milenios preparándoos para la automatización y ahora me pedís que os salve destruyendo a los autómatas, que pare la escoba loca antes que oprima el botón. Os tragásteis el cuento de la pitonisa délfica más el cuentito para niños que iba por añadidura, del daimon y todo lo demás. ¿Qué otra opción me quedaba? Yo también quería sobrevivir. Y elegí esta forma. Por lo visto no me equivoqué. Ahí está la prueba. Toda la humanidad a mis pies preguntándome cómo salir del atolladero. Cansados de círculos viciosos, de dilemas, de paradojas, de automatización y éxtasis electrónicos venís ahora a implorar mi socorro. ¿Y yo me voy a perder esta oportunidad de vengarme? Atosigados de manuales y tratados, algoritmos y tablas de verdad, venís a la curandera a que os

saqué el empacho. Os habéis equivocado de dirección. No vive aquí. Ved por la vereda de enfrente. Es una casa sin número. Sois los hijos de aquellos jueces que me condenaron después de haberme escarnecido. Preferisteis mofaros de mis enseñanzas mostrando que no eran más que pobres tautologías, verdades necesarias no analíticas, tonterías no autocontradictorias que tenían por objeto demostrar la existencia real de la justicia, la piedad, la amistad, la belleza. No se cómo mis tímpanos no estallaron debido a las vibraciones que vuestras torpes risas sardónicas producían en el aire. No escuchásteis entonces, cuando estábais a tiempo. Tuvisteis más de dos mil años para olvidar vuestro pasado simiesco y dejar vuestro privilegiado puesto entre los monos antropomorfos y poder desarrollar, así, vuestras más nobles facultades e ir por el buen camino. Y ahora venís a mí para que ore por vosotros. Pensábais que me iba a dèrretir de emoción al oír vuestras plegarias. ¡A otro santo con esas beaterías!

Y bien. Esta parece ser la pesadilla actual. Ahora los filósofos salen en de su cueva y miran hacia Sócrates. Piden que la filosofía vuelva a ejercer su función de foro, que salga del aula y las academias, donde se han refugiado desde hace siglos, y viven al margen de los acontecimientos, diciéndose los unos a los otros, mientras avanzan las hordas: "no te metás". Ahora quieren hacerse prácticos, esperan que se reconōzca que su labor tiene relevancia social. Se cansaron de desmenuzar analíticamente cada frase escrita por sus predecesores. El análisis lógico y lingüístico está dando muestras de agotamiento. Donde antes querían tan sólo leerse, ahora quieren oírse. Admiten hallarse en una era postabsolutista del filosofar. El filósofo empieza a abrirse hoy a los problemas humanos concretos y acepta la discusión interdisciplinaria, que los cura de la omnipotencia, les insufla el coraje adormecido en la preocupación exagerada por lo metódico absorbida en la "abstinencia analítica de intelecciones esenciales concretas"<sup>4</sup>. Se les invita a un "filosofar interdisciplinario cooperativo y polilógico (en lugar de uno puramente monológico o dialógico), con su actitud tradicional de renuncia autista. "Como filosofar pragmático, la filosofía tiene que asumir este desafío si no quiere atrofiarse en el aislamiento académico de sus seminarios, reflejar autistamente su propia historia, conformarse con juegos lingüísticos y de cálculos... o limitarse a la calesita académica de las cifras de exámenes y puestos"<sup>6</sup>.

(4) Lenk. H. *Filosofía pragmática*. Edit. Alfa pág. 37

(5) *ibid*, p. 38

(6) *ibid*, p. 183

Una lejana premonición de este sermón podría verse en el Solón que echaba en cara a los atenienses el que se encerraran con egoísmo en sus casas y los exhortaba a salir de la “disnomía” y entraran en la “eunomía”. El legislador pedía a sus conciudadanos no encerrarse en el rincón de sus casas protegidas por altos tapiales. Cuando nuestro filósofo pragmático pide hoy a sus colegas que no se recluyan más en las aulas, hace algo similar, pues pide a los filósofos que abandonen sus casas filosóficas protegidas por los “altos tapiales” de sus sistemas y sus abstracciones.

¿Cómo se concilia esta prédica táctica por la vida comunitaria en la polis con su ética individualista? No hay contradicción. La filosofía de Sócrates es una síntesis dialéctica, diríase, entre su praxis comunitaria y la exaltada conciencia del individualismo ético. El encarnó, por vez primera, dejando un modelo inimitable, la libertad de la conciencia individual, la subjetividad infinita en el medio de una vida social. Representa la conciencia de que la individualidad más acendrada sólo puede darse en la sociabilidad, y no en la soledad.

## Capítulo IV

### SÓCRATES PRAGMATIZADO Y TRASCENDENTALIZADO

Así como el hombre ya no puede ser definido como el animal racional sin caer en la unilateralidad anacrónica, ni como un ser de deseos y temores, sin caer en otra que ya pasó de moda, pues es ambas cosas a la vez o no es nada, del mismo modo a la filosofía, expresión de su condición conflictual y contradictoria, reflejándola espiritualmente, tampoco puede definirse, ya como lógica, ya como poesía conceptual, sin caer en otras tantas unilateralidades que yerran por la misma estrechez de su óptica. Hacer de la filosofía un sinónimo de lógica (Russell) , un capítulo de la lógica (Ayer) es una de las consecuencias de la robotización. Querer encerrar el pensamiento dentro de los límites de la lógica veritativa funcional de los *Principia Mathematica* es un síntoma de cibernización. El logicismo es el pensamiento filosófico del cibernanthropus. La filosofía no es lógica, no es matemática, como no es física ni biología. Esto es confundir las ramas con el tronco, volviendo a la irreemplazable metáfora arbórea de Descartes. El hombre llegó a ser matemático, físico, biólogo, porque primero fue filósofo, primero hizo preguntas, primero se interrogaba por el sentido, el principio y las causas de las cosas. Tenía tiempo para llegar a darse cuenta si estas preguntas carecían de sentido, si eran preguntas incontestables. Las preguntas sin sentido, los por qué infantiles están en la raíz de la reflexión y la especialización. Sin este niño o animal neurótico que es el filósofo, no tendríamos hoy ciencia. Reducirla al análisis lógico es asfixiarla en un abrazo de oso. Proclamar que es inútil porque deja todo como está, es ignorar su esencia reflexiva. Despreciarla porque no progresa y no contribuye al progreso del conocimiento es exigir que sea tan técnica como la física y debe mejorar la temperatura ambiente o la suavidad del colchón donde reposamos. Es medirla con los patrones eficientistas del capitalismo industrial.

La filosofía es conflicto, y no enfermedad, de la cual deban curarla las terapias analíticas, filosóficas o psicológicas. Eliminar las contradicciones de la filosofía es como querer erradicar el conflicto del hombre. Se destruye a uno y otro. Es no comprender que la cultura es neurótica, o la neurosis, cultural. El psicoanálisis tampoco "cura". El conflicto no se cura; se analiza. Lo mismo, la filosofía. La filosofía es inextirpable del hombre, porque es una expresión de su conflicto, inextirpable él mismo. La naturaleza conflictiva del hombre tiene una expresión intelectual y cultural en su naturaleza filosófica. La "terapia" analítica filosófica malcomprendió al psicoanálisis, si lo tomó por modelo.

El ideal de una filosofía convertida en ciencia o en lógica es otro sueño narcisista de la razón omnipotente en busca de certeza. Este logicismo y cientificismo de la filosofía se hacen disculpables en parte si se tiene en cuenta, sin embargo, que representaban una reacción contra ciertas verborragias idealistas. Pero ¿por qué para no ser poesía ha de ser ciencia? Ciencia o poesía es un falso tercero excluido para la filosofía. Hay una tercera posibilidad falsamente excluida acá: la reflexión, la crítica. Pedir a la filosofía que elija entre ciencia y poesía es como pedir al hombre que elija entre el demonio y el ángel. Una y otro son ambas cosas o no son nada. Neurótico, conflictivo, filosófico, son tres facetas de lo humano. El amor a la simplicidad querría eliminar uno de los dos términos en conflicto o en contradicción. Y se destruye la naturaleza humana. Me contradigo porque soy hombre, dijo en una ocasión Valery. La contradicción y la ambigüedad son inevitables. ¿Hay que mesarse los cabellos por ello? ¿Por qué los matemáticos le temen tanto a la contradicción?, preguntó una vez Wittgenstein. Gracias a los teoremas de la incompletud la contradicción dejó de ser una mala palabra. La clave estaba en renunciar a la certeza, motivo extralógico, y no lógico, como se admitía acriticamente desde Descartes. Así como el psicoanálisis ya no se presenta más como una técnica para curar la neurosis, la filosofía analítica debe renunciar a presentarse como un método para curar al hombre de su tendencia a plantear problemas sin sentido. Esto tiene tan poco sentido como querer extirparle la vista porque no puede percibir las ondas más largas que las infrarrojas o más cortas que las ultravioletas. Aparte del problema lógico que plantea la circularidad del sentido o del significado.

El "homo philosophicus" es el ser dialógico que una civilización

técnica que avasalla al hombre quiere convertir en un ser unidimensional, en un esclavo sublimado, que se deje guiar por cerebros electrónicos regidos por una lógica binaria y a quien se quiere convencer que las palabras sólo sirven para entorpecer el pensamiento y más vale usar los símbolos de la lógica matemática, que, bien manipulados, le ahorran el penoso trabajo de pensar, y en su lugar es mejor calcular. El ser dialógico, filosófico, reflexivo, escapa, hoy, del cementerio donde lo querían enterrar la electrónica, la cibernética y la informática y, resucitando el espíritu socrático, va en pos de una lingüística dialógica, de una lógica dialógica, de una filosofía animada por el diálogo.

No poder diferenciar entre conflicto y enfermedad viene de no comprender que el conflicto estructura al hombre, y, por lo tanto, la neurosis no es enfermedad en sentido médico, sino antropológico-cultural. Y la filosofía, su expresión intelectual, no es, tampoco, enfermedad. Y por tanto que el filósofo no necesita ninguna terapia, analítica o no analítica. Esta concepción "clínica" psiquiátrica de la filosofía es un síntoma más de la cibernización del hombre, y, en la medida en que se expresa en la filosofía, es un indicio del sometimiento de ésta a la automatización. Por intermedio de esta filosofía antifilosófica, que trata despectiva y psiquiátricamente a la filosofía, el industrialismo cosificante obtiene su triunfo máximo. La filosofía que se convierte en un método de terapia para los calambres mentales de los filósofos le hace el juego a la sociedad alienante, se ha identificado con el agresor, lo ha internalizado, le arranca la cimitarra al verdugo y le dice: no se moleste, yo me encargo de la ejecución.

La neurosis filosófica es inherente a la condición humana. Extirparla es llevar al hombre de nuevo a la caverna. Querer hacerlo significa confundir conflicto y enfermedad, algo estructural con algo ocasional, es desconocer a la naturaleza humana y contribuir a la robotización del hombre, es ponerse del lado de los jueces que condenaron a Sócrates, el padre de la ética y de los fundamentos lógicos de la ética. Cuando Marcuse califica de masoquismo a esta teoría hace un buen diagnóstico. Faltaba agregar que un terapeuta masoquista no puede curar una neurosis. Era peor el remedio que la enfermedad.

Tematizando los temas socráticos, desarrollando la concepción antropológico-cultural que busca en la estructura conflictiva la raíz del bien y el mal humanos, llega a ver Platón en la ignorancia la mayor de

las enfermedades. Se prefigura, de este modo, la concepción que ve lo patógeno no en la noxa, sino en la defensa. Tanto el origen de la enfermedad mental como el del stress y la patología anexa al síndrome de adaptación lo que enferma es la defensa, una reacción defensiva exagerada. La concepción socrático-platónica que ve en la ignorancia una enfermedad empalma con esta concepción médico-psicoanalítica que ve lo patógeno en la defensa. Su síntesis dice: la ignorancia es una defensa que enferma. Pero ésto, pone al hombre por debajo de sí mismo, no lo deja llegar a su propio nivel, no lo deja usar su facultad más noble, la reflexión, por medio de la cual se eleva por encima del bruto. Cercenada esta facultad, está asegurada la esclavización, pues sin la reflexión no se puede descubrir que el sentido de esta sociedad es la explotación. Y he aquí la paradoja de la filosofía analítica, pues, por un lado, define la filosofía como análisis del sentido, esclarecimiento conceptual; por otro, la estrangula calificando de pseudoproblemas sin sentido los planteados por el filósofo. Hay, de este modo, un conflicto en el seno de la misma filosofía analítica, que muestra ingenuamente hasta qué punto está condicionada por la estructura conflictiva de esta sociedad. El médico estaba tan neurótico como el enfermo.

Reconocer en la ignorancia una enfermedad es dar con una de las raíces antropológico-cognitivas de la ciencia, es ver en la ética una presuposición trascendental del conocimiento. Y, a la inversa, también es poner la razón en los fundamentos de la ética, es buscar un fundamento racional a la ética. Abre el camino que conduce a reconocer que la ciencia misma descansa en decisiones, o sea, que no es sólo cuestión de razón, sino también de voluntad. Cuando falta esta voluntad de tomar decisiones, falta la voluntad de saber, y se tiene la ignorancia como síntoma de una enfermedad de la voluntad, se tiene "... la mayor de las enfermedades, la ignorancia", como se lee en el Timeo, el diálogo cosmológico de Platón.

Medicina, lógica y ética fundidas en un solo trazo. El descubridor del alma enseñó que el mejor negocio del hombre es cuidarla, porque es lo que tenemos de divino, de inmortal. Pero, para cuidarla hay que salir de la ignorancia, hay que reflexionar. El punto clave, sin embargo, que une a Sócrates con Freud, no es todavía éste, sino en ver que lo peligroso no es tanto la ignorancia sino la ignorancia satisfecha de sí, esclarecimiento que le costó la vida. Lo mismo enseñó Freud. Uniendo

ambas enseñanzas se tiene: es una y la misma cosa lo que impide saber y lo que enferma. Por eso se puede decir con el Sócrates platónico o con el Platón socrático que la ignorancia es una enfermedad, y con Freud y sus discípulos "cognitivos" que la enfermedad es una ignorancia.

La afinidad entre ambos llega a lo metodológico ya que uno y otro aplican una técnica mayéutica. Identificado con su madre partera quiere hacer parir a su alumno-paciente-parturiento sin forceps, el conocimiento. Hay una siempre reconocida identidad connotativa entre "nacer" y "ver la luz", cuya raíz va más allá del hecho de que el que nace sale de un mundo oscuro, donde estaba como ciego, sin usar la vista, el antro uterino, a un mundo desbordado de luz. Por otro lado, hay también una afinidad semántica entre entender y ver, que quizá exprese la condición macróptica del animal humano. Para el griego, particularmente, el acto de comprender era afín con el acto de ver. "Idea" no es sólo el ser en sí, fundamento ontológico del ser sensible, sino imagen, y precisamente imagen visual. La lengua inglesa tiene una expresión del lenguaje común para indicar que se está empezando a comprender: "I am beginning to see the light". Estas cosas son de sobra conocidas. No hace falta insistir en ellas. Pero es útil traerlas a colación en este contexto. El perro, tan o más auditivo que el hombre, visual, habría dicho, en similares circunstancias: estoy empezando a oír.

Esta mayéutica socrática, revivida en el método psicoanalítico, reaparece también en los modernos métodos de aprendizaje, dejando de lado como obsoleta la lección magistral, donde el maestro era la sabiduría y el alumno, la ignorancia, y en la cual, la teoría pedagógica subyacente consistía en considerar la enseñanza como transmisión de información, algo así como sacar del galpón-cerebro del profesor el conocimiento-mercadería-información y, transportada por el vehículo-lenguaje, llevarla al almacén-cerebro-alumno. Esta teoría mecánica, estática, del aprendizaje, se aliaba, como se ve, a la piramidal concepción que veía en el lenguaje un mero vehículo portador de las ideas encubiertas en la fábrica mental. Ambas: la vieja teoría del aprendizaje, y la teoría dualista lenguaje-pensamiento iban juntas. La vieja teoría pedagógica y la teoría racionalista del lenguaje mueren juntas cuando se resocratiza la enseñanza, cuando se resocratiza la filosofía, es decir, cuando maestro y alumno, cuando filósofo y filósofo buscan juntos la verdad en el diálogo, democratización de la enseñanza que se halla en la base de la democratización de la política en la sociedad. Las teorías

autoritario-dogmáticas del conocimiento y la enseñanza condicionan la formación de regímenes autoritarios en lo social. Los estamentos no son compartimentos estancos. Lo que empieza en la familia, sigue en la escuela y pasa al Estado.

Esta modernización y democratización de la pedagogía anuncia un retorno a Sócrates, quien en este punto se encuentra con Freud, pues a esta renovación de los métodos pedagógicos contribuyó la dinámica grupal, que suele usar conceptos extraídos de las teorías psicoanalíticas. El maestro -y ahora sí esta palabra se puede usar en sentido diferencial de "profesor- es el que induce epagógicamente al alumno a que llegue por sí mismo al resultado, mientras el profesor clásico, fuente autoritaria y dogmática de conocimiento, exigía ser escuchado en silencio -las interrupciones eran castigadas como señal de rebeldía-, pasivizando al estudiante, fomentando la inercia, atrofiando la capacidad de pensar, que era sentida como una actividad mal vista por el padre-profesor, una maldad que iba a ser castigada con una mala nota, o un rebajamiento del concepto. El temor a perder el amor del padre-profesor-sabio omnisciente lo inhibía y la facultad intelectual se agostaba en la inactividad, reducida a un recordar pasivo y sumiso, lo más a la letra posible, para que no se viera el menor asomo de insurrección. Pensar libremente era un pecado, un acto de rebelión. Contra todo ese esquema se alzó Sócrates. Evidentemente, era un subversivo. El filósofo griego fue acusado de impiedad. El médico vienés fue acusado de ateísmo sexual. ¿Dónde está la diferencia? Todo aquel que piensa por cuenta propia, trae dioses nuevos, es subversivo, es ateo, y merece el ostracismo o, si el impío se resiste, la cicuta.

La analogía obstétrica muestra al sujeto que accede a un nuevo conocimiento como alguien que va a nacer en un nuevo mundo iluminado por una verdad distinta. La mayéutica quiere inducir a la razón a autodescubrirse, a revelarse ante sí misma. En el psicoanálisis el sujeto descubre dentro suyo un mundo nuevo. Y, sin embargo, conocido. Se autodescubre, se autorevela. Este conocimiento preexistía en el alma, que lo traía de una vida anterior, en la mitología socrático-platónica. En el psicoanálisis el conocimiento de sí mismo preexiste en el inconciente, pero se adquiere en esta vida. Fue a parar allí por efecto de la represión. Pero tanto en uno como en otro caso, -y éste es lo que vuelve a unirlos- conocer es recordar.

Tanto Freud como su precursor quieren que su interlocutor se dé

cuenta solo. Uno y otro sólo quisieron ser guías del alma, o del inconciente. No médicos o profesores, sino psicagogos. Psicoanálisis y filosofía se encuentran en el punto dialógico, socrático, democrático, anticibernético, hermanados en el ideal de hacer perder el miedo a la libertad, al enseñar que a no otra cosa se reduce el miedo a conocer, que lleva a "la mayor de las enfermedades, la ignorancia", origen tanto de la neurosis como de la esclavitud, al mostrar las relaciones entre ambas. Ya que, parafraseando la fórmula de Freud: la neurosis es la religión privada y la religión es la neurosis colectiva, podría decirse que la neurosis es la esclavitud privada y la esclavitud es la neurosis colectiva.

La pregunta socrática, la interpretación psicoanalítica, sólo quieren que un día el sujeto sienta haber llegado por sí mismo y diga, y se diga: "ahora veo", y vea en su maestro-terapeuta sólo a alguien que le levantó la venda de los ojos y comprenda que él se la había puesto solo. Sólo quieren ser catalizadores.

En uno y otro caso se da un diálogo asimétrico. D. Liberman calificó así el diálogo psicoanalítico. Hay que verlo como el efecto de la interacción entre un inductor y un inducido, sin connotaciones de exaltar a uno en desmedro del otro. El diálogo socrático busca despertar la dormida facultad de la razón, para que ésta llegue por sí misma a la verdad: "mathesis est anamnesis", saber es recordar; "investigación y saber no son sino pura reminiscencia"; "no hay medio de enseñar nada puesto que todo es cuestión de reminiscencias", se puede leer en el Menón. La ignorancia era la peor enfermedad porque era resultado de no querer saber lo que en cierto modo se sabía pero dolía. Es un "enseñar al que no sabe, obligándolo a comprender que sabe lo que no sabía que sabía" se parece mucho al efecto de cegar una laguna de la memoria que servía como anestesia para no recordar un suceso traumático, y que hace que, en un momento dado, anamnésico, el sujeto se diga: "siempre lo supe". Con palabras de Hegel: se lo lleva a reconocer lo que conocía.

Estas analogías no deben, sin embargo, servir para disimular las diferencias. En un caso se muestra que uno sabía pero no podía recordar porque lo había aprendido en otra vida; en el otro, porque lo había reprimido. Pero vuelven a parecerse cuando lo olvidado reaparece como una reminiscencia. La fórmula: aprender es recordar, vale, entonces, en ambos casos. Se trataría de dos ejemplos de un mismo

método. Si se permutan términos como inconciente con alma, filosofía con psicoanálisis, estamos ante un mismo fenómeno cultural, en esencia. Hay que poner, entonces, el nombre de Freud al lado del de Lorenzen, Habermas y Apel, cuando se habló, antes, de un movimiento de dialogizar y resocratizar la racionalidad, sin olvidar a Wittgenstein, a pesar de su "pensamiento negativo", aspecto en el que continúa la obra nihilista de Nietzsche, para quien los filósofos han mostrado que sufren serias perturbaciones mentales propias de "elucubradores morbosos" por haber confundido lo último con lo primero: por haber colocado lo que llega como fin, los conceptos más elevados, generales, "más vacuos", "esa humareda postrera de la realidad que se esfuma", en el comienzo y como comienzo.

"La esencia del método socrático (está) en la eliminación del dogmatismo en la enseñanza, y esto significa: renunciar en general a todo juicio que busque instruir"<sup>(7)</sup>. También está en la esencia del método psicoanalítico, pues mientras en la medicina clásica, preanalítica, el médico instruía si hacía conocer al paciente su diagnóstico, transmitiéndole una información fría, en todo caso, sin conexión con su historia y su vida, inmetabolizable, desde el advenimiento del psicoanálisis sólo se lleva a oídos del que consulta una sugerencia que lo motive, para buscar dentro suyo las causas de su sufrimiento.

O sea, el diálogo, por su carácter antidogmático, no hiere suspicacias, e invita a disponerse a hacer un viaje al centro de sí, donde lo espera un tesoro de conocimientos, si logra levantar la tapa del cofre donde se encuentran encerrados. Sócrates acudiendo a la pitonisa delfica, que le da el secreto, que consiste en conocerse a sí mismo, con su "signo", su daimon, su voz interior, preanuncia, alegóricamente, a Freud, con su inconciente, su asociación de ideas, su autoanálisis.

El pensamiento occidental nace en el diálogo socrático. El psicoanálisis, revelando su esencia filosófico-espiritual, lo retoma dos milenios y medio más tarde. El aspecto terapéutico del método socrático termina de hacerse patente en el método freudiano. El aspecto filosófico del diálogo psicoanalítico se patentiza comparándolo con el método socrático. Ambos se iluminan mutuamente, se complementan. Ambos son anamnésicos, catárticos, integrativos, desrepresores, emancipadores. Uno cura para hacer saber. El otro hace saber para curar. Lo que es fin en uno es medio en el otro. Pero fin y medio son relativos. Y esta relatividad relativiza la diferencia.

---

(7) L. Nelson. *Cuatro ensayos de filosofía crítica*.

Una misma identificación materno-mayéutica o tocológica impulsó a uno y a otro a una empresa de interacción comunicativa. Este elemento socrático-mayéutico llevó a Freud a ampliar hasta límites inconmensurables la anamnesis. La vieja historia clínica se transformó en diálogo, comunicación y conocimiento mutuo al servicio del parto de la verdad en el alumno-paciente quien, al saber que por fin no está solo, al sentirse escuchado, se vé motivado para colaborar. Esto faltaba en la vieja medicina y pedagogía. Lo logrado en el área humana de esta manera compensa con creces las insuficiencias científicas que los epistemólogos, sin ahorrar sarcasmos que revelan su incomprensión ante el campo hermenéutico de comprensión del significado, no se cansaron de denunciar. Habermas vió ésto con claridad al señalar que "el psicoanálisis es importante para nosotros como el único elemento tangible de una ciencia que recurre metódicamente a la autorreflexión" en cuya realización "la razón se aprehende como interesada"<sup>(7bis)</sup>. La teoría de la ciencia en cuyo nombre se hizo ésta, que no puede llamarse crítica, sino denigración, reveló, a su turno, basarse en una falacia abstractiva, en la falacia que consistía en omitir el sujeto, la dimensión pragmática. La culminación de esta falacia la constituye la epistemología sin sujeto cognoscente.

Filosofía y psicoanálisis, vistos desde esta perspectiva, puede decirse que nacieron al conjuro de una misma necesidad, la de establecer el diálogo. Para Jäeger, Platón y Aristóteles son los padres del psicoanálisis. Pero él decía esto porque los dos filósofos habían hecho algunas observaciones agudas que vaticinaban el futuro descubrimiento del inconciente y la represión. Así, cita la intuición de que los buenos sueñan lo que los malos hacen (Platón). Pero no es una observación, un hallazgo empírico lo que hace del filósofo griego un precursor de Freud. Es el método socrático-platónico del diálogo y la mayéutica lo que los convierte en precursores. Es al psicoanálisis como promotor de una nueva paideia anticibernética al que preanuncian Sócrates y Platón, y que encuentra en la paideia griega un, no por lejano, menos vivo antecedente.

Quizá movido por el ejemplo de Wittgenstein, Russell había llegado a la conclusión de que en todo verdadero filósofo había un componente lógico y otro místico. ¿Por qué la filosofía ha de elegir entre ciencia y poesía, entre misticismo y lógica? Con el agregado de que ciencia y lógica son los términos valorizados de la dicotomía;

(7 bis) J. Habermas. *Conocimiento e interés*. Ed. Taurus. pág. 215

poesía y misticismo, los desvalorizados. Esto se halla en la raíz cientificista y logicista de esta concepción. La misma representa, por el lado del atomismo lógico, una concepción que hace del lenguaje una "ancillae scientiae", una sierva de la ciencia y la lógica. Esta concepción pasa luego, al substituirse la búsqueda de la forma lógica oculta debajo de la forma gramatical de la oración, por la búsqueda de la estructura profunda subyacente a la estructura superficial, a la gramática generativa transformacional, que viene a ser un sucedáneo del atomismo lógico sin su metafísica, a la que reemplaza con otra de cuño propio. Como la epistemología sin sujeto cognoscente, el atomismo lógico y la gramática generativa incurren en una falacia por omisión de la dimensión pragmática. El sujeto ha sido reemplazado en ellas por objetos; las palabras, por cosas. Son tres representantes de la cosificación e instrumentalización de la razón, tres etapas en el sublime proceso de cibernización del hombre. Tres altares donde se incensa al cibernanthropus. ¿Habrà que elegir entre el cibernanthropus y el troglodita? El modo de pensar en estilo de disyunción excluyente quiere forzarnos a elegir entre ciencia y misticismo, entre el cibernanthropus y el troglodita. Pero el "homo philosophicus" se resiste a tener que optar entre una y otra alternativa. Se niega a identificar civilización con ciencia y barbarie con poesía. Insiste en que se ha excluido sin fundamento a un tercero, y exige que este tercero excluido sea incluido; exige que se restituya al sujeto a su lugar propio. No se considera a sí mismo idiota por no practicar la nueva religión del símbolo o por mostrarse refractario al formalismo abstracto de la nueva física atómica.

Con la identificación de matemática y lógica, de método científico en filosofía con análisis lógico, todo se ha logicizado; la razón se ha deshumanizado y queda a merced de intereses contradictorios. Deja de pertenecer al hombre, entra al servicio de la industria y la técnica, de una ciencia que ha puesto a la humanidad al borde del holocausto. Pero si la razón se reconoce a sí misma en una ciencia que se basa en decisiones no irracionales, en una lógica que descansa en una ética como condición de posibilidad, en un pensamiento que argumenta en un diálogo en el cual reproduce una comunidad de comunicación, entonces puede escapar a la disyunción misticismo o lógica, y a la disyunción racionalidad o compromiso, y a la de conocimiento o decisión. Este "espíritu disyuntivo-excluyente" aparece cuando no se

reconoce que debe presuponerse una racionalidad moral de la conducta para fundamentar una lógica normativa de la ciencia. Este "disyuntivismo" surge de la aporía científicista, que quiere extrapolar el paradigma normativo del método científico a una filosofía de la sociedad. Pero este enfoque suprime la reflexión sobre los presupuestos del conocimiento, tal como ocurrió con la transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana, y no permite percatarse que una filosofía crítica de la sociedad, en la que se trate del acuerdo interpersonal de necesidades y fines, no puede pensarse como generalización del ideal metódico de la ciencia natural. Este fue el error del pragmatismo y del racionalismo crítico<sup>(8)</sup>, error debido a la falacia científicista, que consiste en hacer de la tecnología social y el ideal de ciencia unificada un fundamento de la racionalidad crítica para llegar a una sociedad abierta. Pero hay aún otra falacia a la cual se debe el error: es la que abstrae la sociedad real misma, que no debe ser vista solamente como objeto de la ciencia, como ocurre en el científicismo tecnocrático, sino a la vez como objeto y sujeto. Se limita, así, a la filosofía a ser crítica, y se obstruye la ampliación no-científicista de la idea de racionalidad metódica. La idea de una sociedad abierta no puede verse sino como extrapolación de la idea de una comunidad científica de argumentación, que es el sujeto abstraído en aquella concepción, y que debe ser presupuesta como condición de posibilidad y validez de la misma crítica. A la luz de esta reflexión de Apel salta a la vista que una epistemología sin sujeto (Popper), una lógica sin sujeto y una lingüística sin sujeto (Chomsky) son abstracciones sin contenido, productos de una falacia abstractiva, una ilusión objetivista.

Pero hablar de sujeto implica hablar de intenciones, el alma del lenguaje: "eliminad del lenguaje la intención y su función entera se quiebra"<sup>(8bis)</sup>:

En la antigüedad era Sócrates versus los sofistas. Luego, fue la epistheme versus la techne. Luego, el conocimiento simbólico versus el intuitivo. Pero, con Kant, apareció el tercero excluido, el sujeto que construye. Entre el formalismo y el intuicionismo se interpuso, como

---

(8) Karl-Otto Apel. *La transformación de la filosofía*. vol. I, p. 17. Esta obra de Apel es la base de sustentación principal de este ensayo. Citarlo cada vez sería atiborrar inútilmente estas páginas. Su pensamiento está continuamente presente en las mismas, que ven en la obra de Apel la mejor fundamentación teórica del filosofar práctico y pragmático de Sócrates.

(8bis) /L. Wittgenstein. *Remarques philosophiques*. Gallimard. Observación 20, pág. 15.

tercera posibilidad, el constructivismo. De esta filosofía constructiva arranca, precisamente, el movimiento que hoy, en oposición al formalismo, al logicismo, y al objetivismo racionalista y monológico, lleva a una racionalidad dialogística, al reconocimiento de que en el trasfondo de toda realidad científica, hay una intersubjetividad social. Lo que hace posible la argumentación son normas éticas básicas. En este horizonte trascendental echa raíces la ciencia. La racionalidad y su sentido vienen determinados por la comunidad de argumentación y sus presupuestos.

De este modo, la decisión en pro de la racionalidad viene a ser lo mismo, hoy, que la decisión de participar en la comunidad de argumentación, o sea, participar en el diálogo. Desde la misma teoría de los actos de habla, donde el lenguaje es eminentemente habla, antes de llegar a ser lengua, es decir, comunicación de intenciones, y en el que el lenguaje es visto como un juego compartido dirigido por reglas, no hay escape posible al diálogo. No hay ciencia ni filosofía fuera del diálogo, fuera de la comunidad de comunicación. Haber creído otra cosa fue un error de perspectiva, quizá condicionado emocionalmente por el orgullo intelectual del pensador solitario. La misma competencia lingüística de Chomsky no se constituye con independencia del proceso de socialización. Este es algo más que un mero estímulo ocasional para que entre en juego el esquematismo lingüístico instintivo. La verdad es que la competencia lingüística no es un logro solitario, necesita la comunicación con el otro. Este contexto intersubjetivo de la comunicación con el otro es la dimensión pragmática del lenguaje. El estrato semántico del lenguaje, es decir, los universales fonéticos y semánticos, no se pueden adquirir con independencia de su dimensión pragmática. En esta pragmática universal del lenguaje la competencia comunicativa aparece como fundamento de la competencia lingüística. Más aún: toda significación lingüística, incluyendo las significaciones cognoscitivas de las ciencias naturales, se constituye en el marco pragmático del lenguaje, y la interacción socio-lingüística. La competencia comunicativa o pragmática universal aspira a reconstruir el sistema de reglas por las que se producen situaciones posibles de habla, o sea, el conjunto de expresiones y reglas por las que se produce una situación de diálogo. El diálogo ideal es un presupuesto apriorístico de todo diálogo concreto. El lenguaje comunicativo es el paradigma de comprensibilidad.

El diálogo ideal está anticipado. Y esta anticipación capacita para

la crítica y permite descubrir las huellas de una comunicación que se había reprimido. El diálogo que se da de hecho habrá de coincidir con el diálogo idealizado, es decir, con el diálogo en la comunidad ideal de comunicación, que sirve de horizonte pragmático trascendental.

Husserl había visto en el curso de sus minuciosos e interminables análisis fenomenológicos, que la objetividad pasaba por la intersubjetividad. Pero si esto es así, quiere decir que los sujetos necesitan comunicarse. Una teoría monológica del lenguaje como la chomskiana, una teoría monológica de la lógica, como la lógica formal, clásica o moderna, no da cabida a tal intersubjetividad, y rechaza de plano toda teoría pragmática del lenguaje como comunicación.

Esta pragmatización de la teoría del lenguaje y de la lógica lleva, de la mano, a una teoría pragmática de la verdad. Esta se relaciona con el discurso teórico y con los actos lingüísticos constatativos, o con el acto locucionario, según se lo quiera decir en los términos de la primera teoría de Austin, donde se habla de dos clases de oraciones: constatativas y performativas, o en su segunda teoría, de actos lingüísticos donde hay, en cada emisión, tres componentes: locucionario, ilocucionario, perlocucionario. Lo que interesa resaltar, es que hasta la verdad, la ciencia, ha de contextualizarse, ha de darse en un contexto intersubjetivo, social, tal como ocurrió con la teoría del significado. La verdad resulta, de este modo, consensual, contextual. La verdad de los enunciados se acredita en el éxito de la argumentación. El lugar de la verdad no es la adecuación del sistema lingüístico con la realidad, sino los enunciados en tanto se da un consenso intersubjetivo sobre ellos en los discursos.

La filosofía se debate entre la tendencia lógica y la dialógica; el psicoanálisis se debate entre causalidad y sentido. Se puede resumir la situación para ambos diciendo que se debaten entre una actividad explicativa y otra, comprensiva. O, también, entre racionalidad y compromiso, entre conocimiento y decisión. Hay que agregar que la relación entre ambos componentes, ya no se plantea sólo en términos de disyunción excluyente, sino que puede ser planteada en términos de disyunción incluyente. Es decir, el "o" puede ser, o bien un "o bien... o bien", o un y/o. O sea, en vez del antiguo "o bien explicar o bien comprender", ahora se puede pensar en un "explicar y/o comprender". Así, si el motivo es conciente, se puede comprender, pero si hay una parte inconciente en toda motivación, se trata de comprender y/o

explicar, pues la parte inconciente del motivo no se puede comprender, ya que no es accesible a la intuición, no es comprensible; sólo es explicable, como una causa de la ciencia natural. El descubrimiento del inconciente complicó la epistemología de la psicología, pero la enriqueció, librándola de falsos dualismos, de falsos terceros excluidos. En todo caso, queda abierta la cuestión. El problema no existe para el filósofo que no admite el inconciente, para el fenomenólogo. Ojos que no ven...

No hay que sorprenderse de la existencia de cierta afinidad en la problemática metodológica en ambos campos. Los dos persiguen el significado. En el psicoanálisis, ésto entra en conflicto con la concepción determinista y metapsicológica de una causación inconciente. En filosofía no hay conflicto.

La analogía metodológica más llamativa está en el carácter mayéutico de ambas disciplinas, o, mejor, actividades. Al respecto, se puede leer en el Teeteto, uno de los dos diálogos epistemológicos de Platón: - Sócrates-¿No has oído decir que yo soy hijo de una hábil y renombrada partera, Fenareta?

-- Sí.

-- ¿Y oíste decir, también, que me dedico al mismo arte?

-- Eso no.

-- Pues bien: sabe que ésa es la verdad. Reflexiona en lo que concierne a las parteras y comprenderás mejor lo que quiero decir... ¿No es natural y necesario que a las mujeres encintas las reconozcan las parteras, mejor que las otras?

-- Ciertamente.

-- Además, las parteras tienen brebajes y pueden con sus encantamientos estimular los esfuerzos del parto o, si quieren, suavizarlos y facilitar el alumbramiento de las que sufren al dar a luz y favorecer el aborto cuando resulte un feto prematuro.

-- Es cierto.

-- Ahora bien, mi arte de partera se asemeja un todo al de ellas; sólo difiere en que se aplica a los hombres y no a las mujeres, y concierne a sus almas y no a sus cuerpos... (Los otros) es claro que nada aprendieron de mí, sino que son ellos quienes por sí mismos hallaron muchas y bellas cosas que poseían".

Se puede intentar un parangón entre ambos métodos. En el socrático, la primera fase se llama protréptica o exhortativa.

Correspondería a la fase de invitar a la asociación libre en psicoanálisis. La segunda fase es el momento eléptico, de refutación. En psicoanálisis es el momento de la interpretación, que suele ser frustrante, refutativo. El tercer momento socrático es el heurístico o mayéutico, aquél en que se produce la anamnesis. El sujeto recuerda. En la psicoterapia analítica corresponde al recuerdo del episodio traumático, al recuerdo de un episodio doloroso, seguido, o no, de catarsis.

Para Nelson, Sócrates descubrió la abstracción, que es lo “que eleva a la conciencia por medio del pensamiento el saber que ya poseemos”.

Cabría agregar un último momento que comparten ambos métodos. Aunque podría considerarse más bien una consecuencia. De todos modos refuerza sugestivamente el paralelismo señalado. Es el momento del autoescrutinio o autognosis. Es la toma de conciencia o insight.

Sólo se trata de una analogía, y peca, como tal, de esquemática. Pero pareció que valía la pena, aún a costa de estas limitaciones, señalar una secuencia paralela. Más importante que este paralelo formal, sería señalar la afinidad profunda que los une: la docta ignorancia. A su vez, ambos parecen encontrar un significado más alto, si se reconoce en ellos un mismo impulso hacia una ética autónoma, hacia la autonomía moral, con el imperativo categórico kantiano. La esfera del conocimiento y la esfera de la moral se han acercado la una a la otra. El autoconocimiento aparece como la exigencia moral de una individualidad fuerte y autónoma. Al levantarse una represión y elevar a la conciencia un recuerdo olvidado, reprimido, el sujeto siente que se sincera, que se purifica moralmente. El equivalente socrático de esta situación sería la doctrina de que la virtud se enseña. El “sólo sé que nada sé” es una disposición común a ambos métodos, donde lo que uno sabía no sirve. O sirve sólo para obstruir el acceso al verdadero conocimiento, al que libera. Ambos operan sobre el discurso, sobre el habla. Quizá esta analogía, lingüística se la podría llamar, sea la más importante. Se distingue en la ironía socrática un momento protréptico, que exhorta a la reflexión, y un momento eléptico, que refuta, desencadena la duda. Lo cual, si no ofende, estimula la investigación. Del mismo modo la interpretación le muestra al sujeto de la terapia, que no sabía, que lo que creía saber eran racionalizaciones, recuerdos encubridores, porque necesita justificarse, defenderse de la angustia que produce el conocimiento de la verdad.

Se podrían señalar otras afinidades o convergencias. En los diálogos socráticos se encuentra la doctrina de que se hace el mal involuntariamente, por ignorancia. Y el psicoanálisis "perdona" al criminal y pide siempre su indulto, porque el verdadero asesinato se dirige a un objeto arcaico, que simplemente fue subrogado por la víctima, en quien se desplaza el conflicto. El criminal ignora lo que le pasa; no sabe a quién mató. En ambas doctrinas pues, se hace el mal por ignorancia.

El parangón entre el médico y el educador es de origen pitagórico, pero fue con Platón que se dio a conocer en mayor escala. En El Sofista compara al filósofo con el médico del alma y consagra, así, a Sócrates como el padre de la psicoterapia. Filosofar es cuidar-curar el alma de la enfermedad de la ignorancia, causa de todos los males. De lo único que se puede culpar o reprochar al sujeto es de no querer saber, y no de hacer el mal, ya que éste es involuntario. Nada más parecido a la teoría psicoanalítica sobre la naturaleza humana.

Por encima de tal o cual parecido de detalle, formal o de contenido, interesaba en este bosquejo resaltar afinidades espirituales, -hay que usar estas palabras, decirlo así, a sabiendas de los riesgos que hoy se corre al hacerlo, en la era de la razón formalizada, en la que se mira por encima de los hombros a los que no pueden programar una computadora, a quienes no saben leer en el formalismo abstracto de la ciencia exacta de la naturaleza de hoy, a quienes no se deciden a delegar en los algoritmos del cálculo de enunciados la responsabilidad de pensar y tomar decisiones.

Una afinidad profunda entre los dos métodos se halla en su carácter epagógico, inductor, que forma unidad con su carácter psicagógico, conductor.

Si, en el entusiasmo por subrayar las analogías se ha incurrido en algún exceso, "socratizando" demasiado a Freud, o "freudizando" un tanto a Sócrates; hay que tener en cuenta que se trata de un bosquejo, un perfil, con los consiguientes e inevitables defectos de toda esquematización, propia de un paralelo plutárquico.

El interés en perfilar una trayectoria, en trazar perfiles paralelos puede haber hecho olvidar el recuento de los méritos filosóficos del protagonista de nuestra historia. Nunca es tarde para reparar una falta. Es indudable que hay que tenerlo presente como el patrocinador de la discusión crítica como fundamento de la ciencia, como base de

toda racionalidad. Cuando cierra decepcionado el libro de Anaxágoras, concluye en que si no podemos descubrir la verdad acerca de las cosas por medio de la observación directa de las mismas, hay que examinar las afirmaciones, proposiciones (logoi) que demos sobre ellas. Para lo cual diseña un método de confrontación de argumentos. La verdad que no puede descubrirse por la mera observación de los hechos puede surgir de la confrontación crítica de las interpretaciones rivales. Ello se logra como conclusión de un debate. He aquí la noción del racionalismo crítico.

En el curso de la exposición de su método dialéctico, de conversación y contraposición argumental, expone los lineamientos generales de lo que con el andar del tiempo iba a llamarse método hipotético-deductivo, central en la lógica de la investigación científica. En la susodicha discusión o debate Sócrates empieza por alguna proposición que parece verdadera. La llama su hipótesis inicial. Y se pregunta a continuación "qué debe seguirse si esto se admite". Se trata del "si... entonces..." o condicional de la lógica veritativo-funcional. La hipótesis inicial no es tomada como verdad evidente. Se la puede cuestionar. En cuyo caso hay que buscar otra de la cual se pueda partir. Pero una vez supuesta como verdadera, hay que aceptar las consecuencias. Todo lo que se deduzca de ella será verdadero. Todo lo que entre en conflicto con ella será descartado como falso. Es la teoría idealista de la verdad como coherencia. La regla importante de este método es la independencia de la pregunta por la verdad de la hipótesis inicial y la pregunta por las consecuencias que se pueden deducir de ella. Este método es el único camino probado hacia la verdad en la teoría científica. Los físicos jonios partían de los hechos para llegar a su "arjé". Es el inductivismo, consagrado como pilar del método científico por Bacon. A Sócrates no le sirvió. Hoy se parte de una hipótesis, y los hechos han de refutarla o confirmarla. Es el método hipotético-deductivo.

Al alejarse de la explicación física, causal, jónica, del mundo, Sócrates se dirige a Anaxágoras, quien explicaba el orden del cosmos por una inteligencia universal o Nous. Esto sugirió a Sócrates la idea de que los agentes físicos eran causas concomitantes, pero que la causa real es que lo mejor es que las cosas sean como son. En un mundo ordenado racionalmente cada cosa estará dispuesta en la mejor forma posible. Así introdujo la teleología o explicación finalista del orden del universo, que heredaran Platón y Aristóteles. Finalmente, la teoría de

las ideas es de origen socrático también, como se ve leyendo el Fedón, donde la expone como algo conocido por sus oyentes. Así la Idea o Forma "Belleza" explica que haya cosas singulares bellas. Estas cosas se hacen bellas por participación de la belleza. Lo triangular lo es porque participa del triángulo en sí o Idea de triángulo. Las cosas que participan de una Idea son perecederas. La Idea es inmutable. Las cosas se generan, se corrompen. Las cosas que participan de una idea pueden ser infinitas. La Idea misma es una. La ciencia se ocupa de Ideas, no de cosas sensibles. Estos son los aportes "científicos", lógicos, epistemológicos máspreciados por la posteridad filosófica. En este bosquejo se trata de mostrar que Sócrates nos legó algo más importante aún, al identificar al hombre con el pensar filosófico, con el diálogo.

Después de tanta razón formalizada y automatización del pensamiento, puede ser higiénico, tranquilizador, reconfortante volver la mirada hacia el maestro de todos los hombres de pensamiento, hacia el creador de la tradición moral e intelectual de la cual se ha nutrido el occidente a lo largo de la historia.

Mirar hacia Sócrates no es mirar hacia atrás. Es mirar hacia adelante. Porque habrá un mañana si aprendemos de él el método filosófico del diálogo, de la dialéctica como conversación. Su figura se agiganta, hoy, no tanto porque se le deba tal o cual descubrimiento, como puede serlo el concepto de alma como sede de la inteligencia y del carácter moral; el haber desplazado el centro de interés desde la astronomía hacia las cuestiones humanas y haber mostrado que hay que conceder el lugar principal a la conducta en la vida y que el conocimiento de la verdad es el interés supremo del alma. Por encima del valor que pueda tener el descubrimiento de un nexo entre la teoría del conocimiento y la ética, asunto que está hoy en el tapete y tiene antecedente en la reflexión socrática; más allá de tal o cual descubrimiento lógico o gnoseológico sobre inducción, sobre abstracción y sobre la definición que justificara la aparición de su nombre en una historia técnica de la lógica y la filosofía, hay que honrar en Sócrates a aquél que supo ver que el hombre es filosofía, diálogo, "preguntas sin sentido por el sentido de las cosas", cuyo abandono, motivado, en parte, por la sarcástica crítica procedente de la razón formalizada, analítica, técnica, instrumental, al delegar el pensamiento a las calculadoras y a las tablas de verdad, minó las bases del diálogo, abandonó al

hombre a su propia suerte, exponiéndolo a la catástrofe con que se nos amenaza a diario. La filosofía analítica haría bien en meditar, hoy, si la teoría de la carencia de sentido de las preguntas que hacía Sócrates, sus "¿qué es...?", al alejar al filósofo del contenido de los conceptos de justicia, verdad, belleza, el bien, la virtud, ha contribuido, si bien involuntariamente, a la deshumanización producida por la razón formalizada. Es hora de preguntarse si tanto análisis, al haber minado las bases del diálogo, no habrá puesto su grano de arena para postergar indefinidamente el diálogo de la paz. Por eso, con total prescindencia de su real o supuesto valor lógico o científico, hay que dar la bienvenida a aquel movimiento de ideas que, con la pragmática universal o trascendental, al revalorizar la dimensión pragmática reconocida por Peirce en su semiótica, vuelve a poner en el centro de la discusión filosófica al diálogo, al sujeto, a la comunidad de comunicación lingüística, es decir, a todo lo que había movido a Sócrates.

En este punto, quizá no esté de más salir al paso de algún burlón, que nunca falta, y que dirá, encandilado por la belleza abstracta de los símbolos de la lógica matemática y la neutralidad que promete a sus incondicionales adeptos, que estamos por recaer en la beatería de Erasmo y rezar con él: "Ora pro nobis, sancte Sokrates". Independientemente de que esta supuesta neutralidad de la lógica y la ciencia, garantizada por la filosofía analítica, se ve en figurillas para hacer frente a la crítica de falacia abstractiva en la que incurre al eliminar al sujeto, entre otras dificultades teóricas que se le ha creado, hay que pensar si no ha hecho de "idiota útil", al hacerle el juego a las fuerzas del mal, ya que, si los problemas filosóficos no son más que un conjunto de pseudoproblemas sin sentido, ¿qué sentido tiene discutir sobre la justicia y la injusticia, y por lo tanto, de la paz y de los fundamentos éticos de la democracia?

De modo que la discusión de si la virtud es excelencia moral, si es idéntica al conocimiento; si el vicio es producto del error intelectual; si el obrar mal es involuntario y si existe la "acrasia" o debilidad moral; si un individuo hace el mal "a pesar de" ser malo o "porque" ve que es malo; si la verdadera virtud depende del conocimiento de los verdaderos valores morales; si todas las virtudes son una; si la bondad es conocimiento; si la virtud se puede enseñar; si el conocimiento va de lo particular a lo general o de lo general a lo particular, tiene que ver no sólo con la contemplación eterna de verdades inmutables sino

con la cuestión más urgente de dar solución a los problemas que acucian al hombre hoy, acá abajo.

Una filosofía que pone la racionalidad en el diálogo, además de entrar en controversia con teorías que ponen la ciencia, la lógica y el lenguaje sobre la base solipsista del monólogo, no necesita pedirle a Sócrates que ore por nosotros, sino que nos invita a salir a la palestra, en busca de un diálogo. El período de inmunidad asegurado por la vacuna analítica ya pasó. Ahora sabemos que la verdad no se puede alcanzar en la torre de marfil del pensador solitario, en la meditación metafísica del monólogo cartesiano y que, como nos lo enseñara el viejo Sócrates, hay que salir al ágora y, combatiendo la indiferencia del "no te metás", unidos del método "dialéctico" de la conversación, obligar al vecino a salir de la neutralidad, porque la lógica en la que ésta se amparaba está empezando a resquebrajarse, y porque no hay tiempo que perder.

Cuando Sócrates y Platón decían y hacían que la verdad se buscara en el diálogo, porque la filosofía era la conversación del alma consigo misma, no podían imaginarse, pero no les sorprendería, que dos milenios y medio más tarde, se llegara a la conclusión, luego de arduas y minuciosas investigaciones en los dominios de la lógica y la lingüística, que la argumentación consiste en una cadena de actos lingüísticos y, por ende, que ya no hay que buscar la fuerza de un argumento en la necesidad lógica o en la evidencia experimental.

No puede ser casual, carente de significado, que el filósofo contemporáneo más reacio a escribir, Wittgenstein, haya sido, precisamente, el que diera origen, tanto por su praxis como por sus ideas, a esta lógica pragmática que asienta en el diálogo la base de la racionalidad y busca en el diálogo, en el consenso, en el contexto social de la intersubjetividad, la verdad. Había una zona fronteriza donde se entrecruzaban motivos lógicos y temperamentales. Era la zona donde se daba el diálogo. La filosofía mira, hoy, hacia Sócrates.

## Capítulo V

### SÓCRATES ENTRE EL ANÁLISIS Y LA PRAGMÁTICA

Sócrates sale al encuentro de los sofistas, quienes, con sus *mathesis* y *mathemas* amenazaban la integridad de la filosofía, al mostrar que para la vida pública y el éxito social no servía para nada. Quizá, para la mirada higiénicamente piadosa de un médico sea rescatable dado el efecto digestivo de la hilaridad provocada por el diálogo socrático visto bajo el prisma sardónico de la burla aristofánica. Hoy, tras dos mil quinientos años la situación no ha variado un ápice. Lenk recoge sin acritud un episodio reciente que enriquece el anecdótico. Un médico pide para su hijo una plaza de estudio. Su puntaje era bajo. No podía optar para Farmacia o Química. Sólo le restaba Derecho. Y si esto no resultaba, sólo Filosofía. El final de este sketch televisivo es la carcajada en que estalla el público<sup>(x)</sup>. La burla del poeta cómico ateniense que, según el historiador erudito incidió en el ánimo de los jueces para condenar a Sócrates no era nada incidental.

Por eso puede decirse que en esta filosofía pragmática, que resume un aspecto esencial del pensamiento alemán contemporáneo, tenemos a Sócrates redivivo. Tanto la filosofía y el filosofar socráticos como el filosofar pragmático actual muestran, en su misma praxis, que la división, que llegó a hacerse paradigmática con Kant, de la razón, en pura y práctica, resultó ser una utopía, un fetiche dualista que Austin olvidó poner al lado de los dos que denuncia: el dualismo verdadero-falso y el normativo-factual.

Es significativo y coherente que precisamente la teoría de los actos de habla originada en la noción de acción lingüística del segundo Wittgenstein, sea el fundamento más sólido de esta filosofía pragmática, ya que si la filosofía es lenguaje y éste es, fundamentalmente habla, entonces la filosofía es habla, diálogo, es decir, es pragmática,

(x) H. Lenk. *Filosofía pragmática*. Ed. Alfa. pág. 7

socrática. La lingüística pragmática se erige, así, en promotora de una filosofía pragmática. El desarrollo de una filosofía pragmática, con lo que conlleva de resocratización de la filosofía, es una consecuencia y una confirmación del carácter lingüístico de la filosofía. Esta tesis acerca de la naturaleza de la filosofía se entreteje inextricablemente con la lingüística pragmática, con una lingüística del habla, de la comunicación en sentido fuerte, es decir, de la comunicación de intenciones. Esta teoría del lenguaje se convierte, luego, en fundamento de una epistemología que renuncia a la objetividad clásica de la verdad, de una teoría cuasi metafísica de la verdad como correspondencia, ya que ésta presupone aquello mismo que debería demostrar, la correspondencia hecho-proposición que, circularmente, es presupuesta gratuitamente en la prefiguración lingüística de la realidad. Se da pie, así, a la entrada en escena de nociones como la de intersubjetividad, consenso. Surgen, así, de las entrañas de la teoría de los actos de habla, las bases de una teoría pragmática, realizativa, de la verdad. No hace falta recorrer un trecho demasiado largo para ir a parar de aquí a una epistemología anarquista, que cuestiona la existencia de un único método, como característico de la ciencia. La noción de acto de habla sería, entonces, el hilo secreto que enlaza distintos sectores del pensamiento, haciendo posible su reunificación pragmática: una lingüística de la comunicación, centrada en la noción de competencia comunicativa (Wunderlich) y de acción comunicativa (Habermas); la teoría anarquista del conocimiento (Feyerabend) y un psicoanálisis pragmático, centrado en la noción de juego lingüístico y acto de habla interpretativo.

En este punto no estaría de más una breve disquisición sobre la relación entre “pragmático” y “pragmatista”, que ha estado latente todo el tiempo. Dentro del acto de habla se distinguen tres componentes o actos: el locucionario, el ilocucionario y el perlocucionario. El primero es portador de lo que se dice; el segundo, del modo como se lo dice, y el tercero de la consecuencia que tiene todo esto sobre el interlocutor. Ahora: para Dewey el pragmatismo es un pensamiento que presenta claramente toda reflexión en sus consecuencias, precisamente. Y, si es tan difícil disociar, hoy, el pensamiento, del lenguaje, y las consecuencias perlocucionarias forman parte del acto de habla, ¿cómo se podrá eludir la conclusión de la unidad de la razón?

Comentando la relación pragmático/pragmatista, que tendría un fundamento en la teoría pragmática austiniana del acto perlocucionario

y, más generalmente en la noción de habla como acto, anota Lenk que "... el filosofar pragmático contiene, también, elementos pragmatistas... (...), contiene sólo un elemento parcial del pragmatismo en el sentido tradicional de la teoría del conocimiento". Es claro: la teoría pragmatista del conocimiento no tenía la menor idea de que las consecuencias de un acto de habla ya están contenidas en el mismo acto perlocucionario. O de que la noción "pragmatista" de consecuencia está implícita en la noción "pragmática" de acto perlocucionario considerado como efecto o consecuencia del acto de habla sobre el oyente. En la filosofía pragmática, se reconoce o, más bien, hay disposición a reconocer el carácter lingüístico, perlocucionario, de la consecuencia. En el pragmatismo, se desconoce ésto. La diferencia, en este aspecto, entre pragmatismo y pragmática, sería lingüística.

Esta intrincada relación entre pragmática y pragmatismo permite rechazar como mezquina la vieja interpretación del pragmatismo como un vulgar utilitarismo. La pragmática del lenguaje daría la base lingüística para una teoría pragmática de la verdad. Sin duda no faltará algún representante de la tradición racionalista que declare todo ésto horro de racionalidad y lo acuse de nihilismo, pero no puede ser nihilista una concepción que unifica e integra tantas áreas del pensamiento. Un reconocimiento implícito de ésto se puede hallar en la idea de N. White según la cual para reunificar la filosofía hace falta la intuición de que describir, actuar, valorar y prescribir están entrelazados de modo inseparable. Precisamente esta "intuición" está en el centro de la teoría de los actos lingüísticos de Austin, ya que no otra cosa que describir es lo que hace el componente locucionario: valorar es lo que hace el componente ilocucionario y prescribir, el acto perlocucionario, el tercer componente del acto de habla. La noción de juego lingüístico filosófico puede analizarse en términos de los tres actos de habla que constituyen el acto lingüístico total. Lo mismo vale para el juego lingüístico psicoanalítico. Y para el juego lingüístico pedagógico. Y el jurídico, etc. Cada uno de estos juegos lingüísticos aparecen, así, constituidos por una cadena de actos de habla específicos: filosóficos, psicoanalíticos, pedagógicos y jurídicos, respectivamente. Al abandonar su teoría dualista de las oraciones, en constatativas y realizativas, y llegar a su teoría monista del acto lingüístico, con sus tres componentes recién mencionados: locucionario, ilocucionario y perlocucionario, Austin da las bases lingüísticas para reunificar la filosofía e integrarla

---

(9) *Lenk, H. op.cit.*

con el psicoanálisis en una teoría única de la interpretación pragmática del significado y del lenguaje. Para esta segunda teoría de Austin, el acto locucionario, al igual que el ilocucionario, sólo es una abstracción, ya que todo acto genuino es ambas cosas a la vez. Ulteriormente Searle no acepta la distinción locucionario-ilocucionario. En su lugar habla de tres clases de acto de habla: actos de emisión (de palabras, morfemas); actos proposicionales como referir y predicar; actos ilocucionarios, como enunciar, preguntar, mandar, etc. Pero Rabossi cuestiona la validez de la afirmación de Searle de que en el uso realizativo de verbos ilocucionarios el acto locucionario y el acto ilocucionario son uno y el mismo acto, ya que “las condiciones que tenemos que tomar en cuenta para describir un acto como acto ilocucionario son distintas de las condiciones relativas a la descripción de un acto como acto locucionario”<sup>(11)</sup>. El filósofo argentino encuentra que Searle hace un uso circular de su concepto de que la fuerza (ilocucionaria) está incluida en el significado (locucionario). Y esta “petitio principii” inhabilitaría parte de la trama argumentativa del crítico de Austin.

Una consecuencia filosófica de primera magnitud de la teoría de Austin, al renunciar al contraste realizativo-constatativo y verlo como teoría particular con respecto a una teoría general, es la eliminación del dualismo fáctico-conceptual, la dicotomía norma-hecho, dando base, así, a la crítica de Searle del concepto de falacia naturalista o falacia en que se incurriría al querer derivar el deber ser del ser, o los enunciados prescriptivos. Esta eliminación de dicotomía sería la clave de la reunificación filosófica hecha posible, ahora, bajo la dirección de la pragmática.

Esta reunificación pragmática de la filosofía adquiere visos de verosimilitud cuando se admite, con Austin, que “la verdad o la falsedad de un enunciado no depende únicamente del significado de las palabras, sino del tipo de actos que, al emitirlas, estamos realizando y de las circunstancias en que lo realizamos”<sup>(12)</sup>. Si se confronta este texto del filósofo del lenguaje con el filósofo pragmático, se puede percibir una total interpenetración, a través de la pragmática, entre lingüística y filosofía. El primero pide que no se confunda “pragmático” con “pragmatista” pero el segundo, más contemporizador o sincrético,

(11) Rabossi, Eduardo A. *Locuciones e ilocuciones: Searle y Austin. Philosophical Review*, 77 (1968), pp. 405-424.

(12) Austin *op. cit.*

admite una interrelación entre ambos conceptos, al sostener que lo pragmático es condición de posibilidad del pragmatismo. Lo cual posibilita, como dice, una elaboración más profunda del racionalismo crítico, con el cual la filosofía pragmática concuerda en lo esencial.

Los filósofos analíticos también saludan, al igual que los pragmáticos a Sócrates como el padre de su concepción analítica de la filosofía: "...La filosofía de Sócrates consiste en lo que podríamos llamar la búsqueda del significado. Intenta clarificar el pensamiento, analizando el significado de nuestras expresiones y el auténtico sentido de nuestras proposiciones. Encontramos aquí, entonces, un contraste definido entre este método filosófico que tiene por objetivo el descubrimiento del significado, y el método de las ciencias cuyo objetivo es el descubrimiento de la verdad. ...La ciencia debiera definirse como la búsqueda de la verdad, y la filosofía como la búsqueda del significado. Sócrates ha establecido para siempre el ejemplo del verdadero método filosófico (A tal punto define esta búsqueda del significado al filósofo que) cuando el científico "descubre el significado oculto de la proposición que utiliza en su ciencia, es un filósofo"<sup>(13)</sup>, como ocurrió con el descubrimiento del concepto de masa hecho por Newton y el de simultaneidad debido a Einstein. Sobre el segundo de los ejemplos mencionados por Schlick es sugestivo el comentario de Heisenberg, para quien la teoría de la relatividad nace cuando Einstein analiza el concepto de simultaneidad o coincidencia en el espacio-tiempo, que había sido aceptado acríticamente en la física clásica. Para Schlick, el de Einstein "fue un logro realmente filosófico: el descubrimiento del significado (de la simultaneidad) mediante una aclaración lógica de la proposición"<sup>(14)</sup>, comentario hecho que evoca fácilmente el lógicoatomista tractariano, de donde procede la concepción de la filosofía como aclaración conceptual.

Pero este reconocimiento "analítico" del mérito de Sócrates en haber encontrado el verdadero método filosófico en el análisis conceptual no agota el significado de Sócrates para la historia de la filosofía.

Ello sería así en una historia analítica de la filosofía, pero no en una historia pragmática. Se comprende que sea el mérito principal para un filósofo analítico, quien cifra su mayor gloria en haber proporcionado un método. Pero para un filósofo pragmático Sócrates reúne otros

(13) Schlick, M. *El futuro de la filosofía. En: La concepción analítica de la filosofía. Alianza editorial.*

(14) Schlick, M. *ibid, ibid.*

méritos, mayores quizás. Su valor desborda el de encomendar a la filosofía la búsqueda de los significados y el desarrollo de una teoría del significado, dos ítems que a veces vienen simbióticamente ligados. La ocasión se presta para aclarar un equívoco: Sócrates no hizo de la filosofía una ciencia del significado. A tal conclusión parece haber sido llevada Suzane Langer erróneamente inducida por Whitehead y Cassirer. Tal cosa no es posible por dos razones. Primero: la filosofía no es una ciencia: ella está por encima o por debajo de la ciencia, nunca junto a ella. Segundo: no puede haber una ciencia del significado.

Además de fundar el método del análisis conceptual, nuestro filósofo es el primer racionalista crítico, porque hace de la discusión racional el foro de la vida filosófica, tanto en su aspecto científico-teórico como en el social-humano. También pone los primeros pilares para el desarrollo del sistema hipotético-deductivo, que es el método que el racionalismo crítico atribuye a la ciencia. Es el falsacionismo, donde las hipótesis, en lugar de ser verificables, son refutables, y donde aquellas son refutadas si las consecuencias deductivamente extraídas de ellas lo son.

Pero aún con todo ello no se da con lo que enlaza a Sócrates con el pensamiento actual, pues hay que ver en él la "fons et origo" de la actual filosofía pragmática, donde se vuelve a un filosofar dialogante que suprime, de facto, la barrera que separaba la razón pura de la razón práctica, la teoría de la praxis. Acá se reencuentra la función pedagógica de la filosofía, la "paideusis" o "paideia" filosófica, que se centra en los ideales de una cultura filosófica y de una educación que pone al hombre en el centro de la reflexión. Pero al hombre, no a la substancia gris de la corteza cerebral del "pitcanthropus erectus", sino a la síntesis de naturaleza y cultura que él encarna.

Sócrates pudo reunir los distintos pedazos en que se ha desintegrado luego al practicar un análisis conceptual al servicio del hombre de carne y hueso. Hizo análisis filosófico sin olvidar los problemas humanos, en el sentido más doméstico, terráqueo o chabacano de "humano". Es bajo la ancha copa del árbol socrático y su generosa sombra que la filosofía pragmática censura, hoy, a la filosofía analítica; censura, quizá, analíticamente inválida como tal, pero que no deja de ser pragmáticamente válida, es decir, humanísticamente justificada, cuando alcanza a mostrar que "en su falsamente entendido afán de certeza muchos filósofos han sido demasiado cautelosos, demasiado

poco arriesgados frente a los agudos problemas de la humanidad. Han preferido tratar problemas no esenciales pero objetiva y exactamente solucionables más urgentes e importantes”, sin tomar conciencia de que “las meras investigaciones de métodos, por ejemplo en la teoría de la ciencia y en la filosofía analítica, no pueden contribuir mucho a la solución de los problemas concretos”<sup>(15)</sup>. A la crítica pragmática se suma la empirista dirigida contra una sociología a priori que pretende prescindir del método experimental proponiendo para la ciencia social el modelo del análisis filosófico del lenguaje. Contra una tal sociología basada en el análisis wittgensteiniano de las acciones gobernadas por reglas, Cecilia Hidalgo opone varias consideraciones de peso, entre las cuales, que Wittgenstein habla de regularidad y no de reglas, y que la noción de regla de Winch, el autor del ensayo de sociología comprensivista en cuestión, es limitativo y excluye regularidades percibidas por los agentes. Otro argumento fuerte contra tal comprensivismo y apriorismo sociológico consiste en que “los agentes suelen tener comprensiones distintas aún dentro de una misma sociedad”, razón por la cual es imposible evaluar la corrección o incorrección de las acciones de sus miembros salvo “que ya se tengan aislados los subgrupos de agentes que jueguen el mismo juego” y tengan la misma forma de vida. “Pero entonces, para poder captar las reglas es necesario tener algún criterio independiente de distinción de las diversas formas de vida dentro de una misma sociedad”, criterio que Winch no proporciona. A ésto se agrega que “forma de vida es un concepto ambiguo, que admite cuatro interpretaciones: como juego lingüístico, como agrupación de comportamiento, como modo de vida, o como algo orgánico, entre los cuales Winch no se decide. Todo lo cual lleva a Hidalgo a la conclusión contraria a las ideas de Winch, de que “analizar el modo en que los seres humanos usan el lenguaje o se comportan requiere la observación de las acciones efectivas de los mismos y no hay ningún tipo de análisis conceptual a priori que pueda sustituir esta observación.”<sup>(16)</sup>

Aunque está de acuerdo en términos generales con esta crítica contra la aplicación de un modelo basado en el análisis filosófico del lenguaje a la conciencia social, Schuster comparte, no obstante, con Winch la idea de que resulta inadecuado basar exclusivamente la comprensión de las distintas sociedades en los métodos empíricos de

(15) Lenk Op. cit.

(16) Cecilia Hidalgo. *Análisis Filosófico*. Vol 1, Nº 2, Noviembre/1981. pp 31-33

las ciencias naturales, pero discrepa de este autor en cuanto a que haya una diferencia cualitativa entre ambos tipos de ciencia. En su análisis de la crítica de Hidalgo a Winch, Schuster observa que al enfatizar que el científico social debe considerar que las regularidades son explicables en términos causales, se privilegia en modo exagerado el lado empírico y se deja de lado el papel del sujeto en las ciencias sociales frente a las investigaciones empíricas sobre formas de vida, olvidando que el sujeto cognoscente posee una función activa en el proceso de conocimiento. La anterior crítica al comprensivismo sociológico presupone un debilitamiento del papel del sujeto con el consiguiente peligro de caer en un reduccionismo de la ciencia social a la ciencia natural, haciendo pensar que hay, como se admitía en el empirismo lógico, un acceso a una base empírica incontaminada, y llevando a olvidar que no hay observación que no se haga a la luz de las teorías. Pero no se trata del sujeto sólo como fuente de conocimiento sino como fuente de juicios valorativos. La concepción empirista de la ciencia social olvida al sujeto dos veces: gnoseológica y axiológicamente, es decir, como factor activo de conocimiento, tal como se lo admite en el idealismo epistemológico kantiano y en el racionalismo crítico, como factor de comprensión valorativa y de acción comunicativa. En el monismo metodológico, que se halla en la base del empirismo, se renuncia al sujeto como factor cognoscitivo y como factor valorativo. Este olvido del sujeto en el empirismo conecta con la tesis de la neutralidad axiológica de la ciencia, otro de sus supuestos, y con la metaética analítica, que se comprende a sí misma como descripción teórica y científica no valorativa del uso del lenguaje así como con la idea científicista de una objetividad normativamente neutral. Al rescatar el papel del sujeto como sujeto cognoscente, la reflexión de Schuster evoca, en el lector, las ideas de Apel acerca del sujeto de la ciencia social, que es trascendental, y recae en la comunidad de comunicación, la cual se halla siempre presupuesta en quien argumenta, ya que quien filosofa no necesita elegir dogmáticamente ni mediante una decisión irracional una comunidad crítica a la cual pertenecer, pues, por el solo hecho de participar en la argumentación ha reconocido ya siempre implícitamente el presupuesto de la comunidad crítica ilimitada de comunicación. Este rescate del sujeto, reducido a objeto por el científicismo, excluido del estructuralismo, es necesario no sólo para fundamentar la ciencia social sino la misma ciencia natural. El

mismo yo de la síntesis de la apercepción se ha identificado con la comunidad de comunicación. Se concluye, de este modo, que la experiencia empírico-analítica de las acciones humanas es imposible.

Ahora: en el fondo de estas diferencias de opinión yace el problema de las preferencias últimas acerca de valores y metas. La demoledora crítica expuesta dirigida contra la pretensión de una sociología comprensiva a priori, vista desde la perspectiva de la pragmática trascendental aparece, no obstante, comprometida con lo que se puede llamar una lógica de la alternativa entre ciencia natural y decisión axiológica subjetiva, que es la que determina la mediación entre teoría y praxis, entre ciencia y ética. Pero esta mediación científico tecnológica y no valorativa entre teoría y praxis no puede asumir la responsabilidad moral por los efectos directos y secundarios de la praxis humana en la era de la técnica industrial y de la civilización científica. Por ejemplo, no asume la responsabilidad por las consecuencias de arrojar una bomba de neutrones que haría eventualmente desaparecer la raza humana de la biósfera, dado el alcance planetario de las armas actuales. La filosofía analítica justificará esta no asunción de responsabilidades declarando el carácter neutral de la filosofía, al admitir que ella no cambia nada. Una manera valiente, al fin y al cabo, dirá su abogado defensor, de enfrentar la intimación marxiana.

Para Apel la mediación no valorativa entre teoría y praxis no puede asumir la responsabilidad, pero debe presuponer los criterios éticos de la misma.

Aquel principio de neutralidad puede ser objeto de agrias recriminaciones. Visto desde una filosofía pragmático-humanística pasa por ser una justificación de la tendencia a la indolencia. También se ha visto esta confesión de impotencia como manifestación de un masoquismo que desacredita a la filosofía.

¿Quién asume la responsabilidad, entonces? Según el sistema occidental de complementariedad, sólo las decisiones aisladas de la conciencia. Pero ¿cómo armonizar estas decisiones individuales de la conciencia con la responsabilidad solidaria por la praxis social?, sigue preguntando incisiva y socráticamente Apel, haciendo recordar las preguntas cargadas de tensa inquietud por el destino del hombre de su lejano antecesor.

En este aspecto el filósofo alemán es pragmático en el sentido de "práctico", y no en el sentido lingüístico.

Un pequeño alto en la huella para diferenciar, en este punto, dos sentidos de "pragmático", no estaría de más. Tradicionalmente, pragmático equivale a práctico, positivo, porque se ocupa de la "ta pragmata", las cosas, los hechos y considera que contemplar, pensar especulativamente es perder el tiempo. Pragmático es, aquí, bajar la filosofía a la tierra, ocuparse de problemas de supervivencia y convivencia, preguntarse por la justicia en la tierra, o sea; por la distribución equitativa de la renta, no ver con indiferencia cómo más de la mitad de la humanidad trabaja como esclavos para morir en la indigencia para que la otra mitad viva en la opulencia. Pero nuestro filósofo, es decir, Sócrates, es doblemente pragmático, pues además de este interés práctico practica la filosofía no sólo como dialéctica, sino como *dialegesthai*, como diálogo, llevando el *dialegein*, el conversar consciente a un plano metódico, jerarquizado. El filósofo contemporáneo es pragmático más en el primer sentido que en el segundo. Habría un tercer tipo de filósofo pragmático que distinguir, aún. Es aquél que partiendo de la teoría de los actos de habla trata de construir un modo de pensar cuyo centro de gravitación se halla en la noción de lenguaje como acto. Sería el caso de Austin. Para ser un filósofo pragmático completo habría que serlo en los tres sentidos: el práctico, el dialógico y el lingüístico. Tal caso no se ha dado. Y aunque se diera, faltaría el componente específicamente socrático de toda esta pragmática: el salir y hablar con el hombre llano y con el experto. ¿Es irrepetible el caso Sócrates? Si la historia y la vida es el reino de lo singular, hay que concluir en la irrepetibilidad. Ni el mismo Sócrates, hablando con rigor, reuniría todos los significados de "pragmático" que se han ido viendo, pues le falta el convencimiento teórico, el saber que hace pragmática, la concientización y conceptualización de lo que estaba haciendo. Si Sócrates hubiera asistido a las clases de Austin, a las reuniones de su equipo, o a las de Wittgenstein, o hubiese estudiado la obra de Apel o Habermas, quizá se hubiera puesto a teorizar la pragmática, pero habría cesado, por complementariedad excluyente, de hacerla, de vivirla. Sócrates no sería, entonces, socrático, por así decir. Aunque no dejaría de ser el más pragmático de los filósofos.

Las consideraciones anteriores podrían servir para diferenciar entre distintas maneras de "pragmatizar" la filosofía. La teoría de la competencia comunicativa de Wunderlich, a la que se refieren Apel y Habermas, podría acercar mucho la filosofía pragmática alemana a la

inglesa -u oxoniense-. Pues constituye una enérgica crítica pragmática y dialógica a la concepción monológica del lenguaje que se encuentra en la gramática generativa transformacional. Tiene puntos de contacto estrechos con la teoría del lenguaje como comunicación de intenciones, de Grice, eminentemente pragmática. Ambas conducen a una lógica de la conversación, a una lógica dialógica. Pero la confluencia de ambas filosofías pragmáticas -la alemana y la inglesa- se ve dificultada por una aún insuficiente comprensión de la teoría de los actos de habla, en la escuela de Erlangen.

Una síntesis silogística de la situación, a esta altura, diría algo así como lo que sigue: si la filosofía es lenguaje y el lenguaje es, eminentemente habla, entonces la filosofía es habla. Es decir, la filosofía es diálogo, conversación del alma, pero no consigo misma, sino con el otro. Es decir: la filosofía es comunicación, es pragmática, es diálogo, es socrática o no es filosofía.

Ante esta embestida es loable el esfuerzo de Apel por salvar la ropa de la filosofía trascendental, para lo cual tiene que semiotizar a Kant y, recíprocamente, tras la huella de Peirce, trascendentalizar la semiótica pragmatista. La función histórica de la pragmática trascendental de Apel es salvar la filosofía trascendental de la embestida lingüística. Con el artilugio de reemplazar el sujeto trascendental kantiano, la unidad trascendental de la apercepción por la comunidad de comunicación lingüística, se propone rekantianizar la filosofía. Pero para salvar la filosofía hay que resocratizarla, no rekantianizarla. Por eso hoy, en la medida en que Sócrates representa o simboliza este estilo dialógico de filosofar, este "estilo cooperativo" (con los expertos) y desempeña la función de foro y foco de discusión racional en contacto con el mundo vital y los problemas humanos concretos, puede decirse que nos hallamos en presencia de un movimiento de resocratización y de revitalización socrática del pensamiento, que desmiente tanto la diatriba nietzscheana como la tendencia torre de marfil.

Sí, por fidelidad -leibniziana o kantiana- a la tradición, se replica que ya no se trata, entonces, de filosofía, sino de su aplicación a la vida

social, se sigue suponiendo que la filosofía es un conocimiento, una ciencia de la cual, por lo tanto, se puede esperar útiles aplicaciones técnicas que enriquezcan los procedimientos de la ingeniería social, echando en saco roto la lección del *Tractatus*, donde dicha ilusión milenaria fuera enterrada sin exequias funerarias, por un sepulturero anónimo, y en cuyo sobrio epitafio se puede leer: yace aquí algo que ya no está por encima ni por debajo de la ciencia, sino a un costado de ella. Ya que la filosofía es -o fue- una respuesta posible o, mejor, una de las reacciones posibles ante el misterio del universo y la vida, una reacción que se manifiesta en la pregunta "¿qué es el mundo?" Ahora: una proposición no dice qué es una cosa, sino cómo es. Por eso la filosofía no es posible como ciencia o como saber objetivo no valorativo. Pero del mismo sentimiento de misterio nace la poesía. En el origen todo se halla fundido en un magma. Luego se bifurcan los senderos. Si el sentimiento de misterio despierta preguntas por el qué, se está en presencia de un temperamento poético o metafísico. Si despierta preguntas por el cómo, se trata de un temperamento científico. ¿Hemos ido a parar, sin querer, a un dualismo o estamos ante la alternativa que no tiene nada de dilemática de elegir entre senderos que se bifurcan?

A diferencia de la filosofía analítica, no se trata, ya, en la filosofía pragmática, de argumentos que convencen a un lógico (analítico) de la ciencia. Mientras uno sigue el modelo de cobertura legal en su razonamiento, el otro se conforma con una inferencia práctica, y renuncia al racionalismo dogmático de la fundamentación última sin decretar, como hace el racionalismo crítico, como irracional, la decisión ni motejar el eslabón donde se detiene la regresión como "causa sui".

Apel critica la filosofía analítica y otras filosofías, desde su pragmática trascendental del lenguaje, encontrando en ellas una falacia abstractiva o reductiva que consiste en omitir la dimensión del sujeto, considerada, en la semiótica pragmatista como la dimensión pragmática. Lo cual converge con la teoría contextual del significado, donde no sólo las palabras deícticas -"yo", "tú", "aquí", "allí", "ahora", "después", etc.- dependen, para su significado, del contexto, sino todas debiendo, por lo tanto, ser considerado como un sueño más de la razón la creencia en palabras libres de contexto.

El racionalismo lingüístico, -en realidad habría que decir a-lingüístico-

ve en esta contextualización del significado una amenaza para los ideales de la razón, pues su efecto corrosivo podría extenderse y contextualizar, consensualizar la verdad, dada la, -por lo menos por algunos-, admitida relación íntima entre significado y verdad.

La crítica pragmático-trascendental de la concepción analítica de la filosofía se complementa, aún, con la que se le hace desde la filosofía pragmática, la cual comparte, con el racionalismo crítico, la renuncia a la fundamentación última, pero agrega otra crítica socrático-humanística de formalismo metodológico y falta de contenido. Lenk pide a los filósofos que atraigan a los expertos al diálogo y hagan de la filosofía un foro de discusión y desarrolle una función pedagógica a través de la institucionalización del diálogo en el ámbito universitario, particularmente. Los insta a tener "mayor coraje con respecto a propuestas concretas y tomas de decisión... (pues) las meras investigaciones de métodos... no pueden contribuir mucho a la solución de los problemas concretos... (la filosofía) debe desempeñar una función de foro más práctica, dialógica o socrática ...Hacen falta filósofos abiertos, que no deseen encerrarse en la torre de marfil"<sup>(18)</sup>. "Debe haber un diálogo, no como esgrima para ver quién tiene razón..."<sup>(19)</sup>. Hay que institucionalizar la vieja apelación al filosofar dialogante, sin por ello pretender desplazar totalmente el pensamiento solitario"<sup>(20)</sup>.

Apel, en cambio, no renuncia a la fundamentación última, sólo que para ello pone, en lugar del sujeto trascendental kantiano, la comunidad de comunicación lingüística, la cual sería la presuposición trascendental de la ciencia social y el fundamento racional de la ética. Con este nuevo a priori de la comunicación la pragmática trascendental del lenguaje cree terminar con aquel cientificismo que quería hacer del sujeto de la ciencia social su objeto. De esta manera se retrascendentaliza, se reabsolutiza la filosofía en una "época postabsolutista". Lo cual constituye una asincronía en una filosofía que tiene el mérito de ir en busca de una macroética, es decir, una ética a escala planetaria, capaz de asumir la responsabilidad moral ante "macroconsecuencias" genocidas o biocidas en la biosfera. Lástima que este mérito se descompensa un tanto, ya que se hace a expensas de inflar lo trascendental tirando abajo la historización hegeliana y marxiana del trascendentalismo kantiano en la que pretende comprometerse.

---

(18) Lenk, H. *op. cit.* pág. 25 s

(19) *ibid.*, p. 38

(20) *ibid.*, p. 34 s

Puede ser útil pensar que hay otra forma de pragmatizar el pensamiento que la trascendental. Ello requiere cruzar el Canal de la Mancha y viajar hasta Oxford. Habría, así, dos pragmáticas, o dos formas de hacer pragmática: la alemana y la inglesa. De acuerdo a la tradición, y si, en vez de pensar, uno se dispusiera simplemente a prejuizar, diría que aquí se enfrentan de nuevo el empirismo británico y el racionalismo continental. Sólo que ahora el campo de batalla es el lenguaje y la pragmática. La pragmática continental estaría más cerca del racionalismo y la insular más cerca del empirismo. Sin embargo no se confunden ambas pragmáticas con los dos términos de la clásica controversia que registran los textos de historia de la filosofía moderna, ilustrada por la crítica de Locke a la doctrina cartesiana de las ideas innatas y su supuesta refutación por la contracrítica racionalista de Leibniz a la crítica empirista lockiana del innatismo y así sucesivamente. Algo hay de cierto en estas vinculaciones filosóficas. Pero este esquema se rompe un poco con la aparición, en Alemania, de una lingüística pragmática basada en la noción de los universales constitutivos del diálogo y la situación de habla ideal que se halla siempre presente en todo diálogo real y empírico. Esta "pragmalingüística", como se la ha llamado, está muy cerca de la filosofía británica del lenguaje, "empírico-analítica". La lógica dialógica de Lorenzen, en cambio, sólo de nombre se acerca a la "lógica de la conversación" de Grice. Los universales constitutivos del diálogo, que llevaron a Habermas a una pragmática universal del lenguaje se vinculan a las máximas de la conversación de Grice. Es decir: la pragmática lingüística acerca el racionalismo continental al empirismo insular, creando un puente pragmático, no tan trascendental, entre ambas.

Alimentada por la filosofía práctica aristotélica y la razón práctica kantiana, la filosofía pragmática se entremezcla, hoy, con la "pragmalingüística" o lingüística pragmática. ¿Con cual de las dos se vincula la pragmática de Sócrates? Con ambas, hay que responder, pues dentro de ella se pueden percibir tanto los intereses vitales de una razón práctica como la interpenetración de lenguaje y acción que se hizo conciente en la noción de juego de lenguaje, el concepto precursor de acto lingüístico. La orientación de la lingüística hacia una fenomenología del objeto lingüístico, con su resultado, a saber, que se contacta de manera irrefragable que lo primero que se manifiesta fenomenológicamente al lingüista es la comunicación verbal, y no la

existencia de palabras, frases o textos, es un fenómeno totalmente paralelo al de una filosofía que quiere partir de lo concreto, la situación vital y social humana, los intereses prácticos y los problemas existenciales. En ambos campos se puede ver un alejamiento de lo especulativo, lo mediato, lo abstracto. La pragmática aparece como el heredero terrenal de la fenomenología y, como tal, puede verse en ella un puente fenomenológico entre lingüística y filosofía. En realidad, entre teoría del lenguaje, reflexión filosófica y psicoanálisis, teniendo en cuenta el reconocimiento, debido a Habermas, de que en la ciencia de los procesos mentales inconscientes hay que ver una crítica del sentido y el ejemplo único de una disciplina de la autorreflexión.

La lingüística se ocupa del lenguaje como una ciencia, pero ¿cómo se registra aquel? En sus manifestaciones verbales, en el habla, en primer término. Y como escritura sólo en segundo y último término. Dichas manifestaciones se dan en una actividad comunicativa. Contrariamente al estructuralismo y a la gramática generativa transformacional y sus tesis características del monologismo lingüístico el lenguaje, como se reconoce en la concepción pragmática, no se utiliza por sí mismo sino para conseguir algo. Interesa como medio. Ese "purismo" lingüístico se reencuentra en el poeta simbolista, cuya poética formalista y anticontenidista aísla la poesía de la prosa y rechaza indignado que se califique de literatura a la poesía pura, queriendo hacer de ésta un lenguaje en sí y por sí. Pero este lenguaje poético "to auto" y "kath'auto" no logra descontaminarse de la prosa y la literatura. Nunca deja de ser lenguaje como medio para comunicarse en un contexto pragmático, al cual presupone, como dirían Apel y Habermas, si se hubieran propuesto comentar los casos de Valery y Mallarmé. Cuando éste, en el ápice de su delirio formalista declara que un poema no está hecho de pensamientos, sino de palabras, está presuponiendo una comunidad de comunicación, sólo dentro de la cual tienen sentido sus palabras.

Hoy el lingüista pragmático se interesa no ya por el lenguaje en sí sino en función, dentro de una sociedad, como instrumento, y no por los signos abstractos, así como el filósofo pragmático se interesa por una filosofía en función, fuera del antro académico, en el ágora. Lingüística y filosofía se vinculan entre sí pragmáticamente. Así como se ha terminado de reconocer en la lingüística que el lenguaje no existe como fenómeno independiente, toca ahora ver que el filosofar tampoco

es independiente del vivir, del obrar. La evolución pragmática de la lingüística es casi simultánea con la evolución pragmática de la filosofía. Ambos movimientos al principio independientes dan señales de querer fundirse, hoy. Lo cual sucede a ratos cuando se oye hablar a Apel y Habermas, quienes citan, en apoyo de sus tesis filosófico-pragmáticas a lingüistas pragmáticos como Wunderlich. Cuando se reconoce que la lingüística, hoy, tiene como objeto el conjunto de los actos de habla, o mejor de los actos del pensar-hablar se evoca la constatación anterior de la filosofía no ya como un conocimiento o conjunto de conocimientos, un saber especulativo o como sea, sino como una praxis, un obrar. Pero si la esencia de la lingüística está en el habla y la esencia de la filosofía está en un obrar y este obrar no es, no puede ser otro que un diálogo en un contexto pragmático social comunicativo, quiere decir que la filosofía es lenguaje, pero lenguaje en función, es decir, en el diálogo. Y así se confirma la tesis de la filosofía analítica lingüística de Wittgenstein, de que filosofía es lenguaje. Y ésto obliga a ver en Sócrates al primer wittgensteiniano en función, valga el anacronismo. Aunque, igualmente valedero, si se quiere ver la cosa del otro lado, y ahora ya sin anacronismos, habría que ver en Wittgenstein, al Sócrates del siglo XX, haciendo abstracción, por supuesto, del contenido y limitándonos simplemente a la forma de hacer filosofía. Filosofía es lenguaje no sólo en sentido analítico, de análisis lingüístico, sino en sentido pragmático, de diálogo. Pero entonces filosofía no es sólo análisis, sino también praxis. O, mejor, es primero praxis; y en segundo término, análisis. A ésto se lo podría llamar, quizá un tanto pedante o pretenciosamente, la superación pragmática de la filosofía analítica. Si se quiere estudiar filosofía y lenguaje tal como existen socialmente y no como sistemas abstractos se lo tiene que hacer en contextos socio-comunicativos. Para un filósofo pragmático como Lenk la filosofía ya no se puede separar como una estructura pura de los componentes de motivación. Cuando Chomsky insiste en que el objeto de la lingüística no es otro que el estudio de las estructuras, independientemente de sus funciones y usos, procede como el antiguo filósofo especulativo que considera su misión el conocimiento de las esencias sin tener en cuenta el contexto histórico-cultural, sociopolítico y económico en el que le toca actuar, aferrado a una posición absolutista que lo único que tiene de absoluto es su absoluta irrealidad. Así como el estudio de la condiciones en las

que se da el habla ya no se puede marginar como alingüístico, tampoco el estudio de las condiciones en que se da la praxis filosófica pueden ser vistas como afilosóficas. La evolución de la filosofía y de la lingüística resultan, en este aspecto, paralelas. Ambas se han “pragmatizado” y, al hacerlo, han confluído en un punto que se puede llamar, hoy, socrático, en lo formal, es decir, en el modo o forma de hacer filosofía.

Hay distintas formas de “pragmatizar” la filosofía. Hay una forma trascendental y una forma empírica o, por lo menos, no trascendental. Ambas deben al pragmatismo norteamericano mucho más de lo que en un primer momento parecía. A diferencia de aquella primera confusión descalificadora que veía en el pragmatismo una forma de utilitarismo, Apel, despojado de todo prejuicio antipragmatista, ve en la obra de Peirce, el padre del pragmatismo, una transformación analítico-lingüística o semiótica de la lógica trascendental, algo que va más allá de una pragmática de los signos con su problemática de una intersubjetividad de la interpretación del mundo. Va más allá porque renueva la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico y la convierte en la pregunta por la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y verdad de los enunciados. Lo cual significa que la crítica kantiana del conocimiento como análisis de la conciencia debe transformarse en una crítica del sentido como análisis de los signos, y el “punto supremo” kantiano, en lugar de radicar en la unidad trascendental de la apercepción o unidad objetiva de las representaciones, accesibles a una conciencia en general, supuestamente intersubjetiva, se hallaría en la unidad del acuerdo intersubjetivo que alguna vez debe alcanzarse mediante la interpretación consistente de los signos en un consenso intersubjetivo ilimitado, o sea, en la comunidad crítica y argumentativa ideal de comunicación. Para llegar a ello instauro como fundamento triádico de la lógica de la investigación, la semiótica tridimensional. Esta fundamentación empieza con la deducción semiótica de una nueva lista de categorías, como reconstrucción crítica de la Crítica de la Razón Pura. Apel encuentra en Peirce los caracteres distintivos de la lógica analítico-lingüística de la ciencia; así, por ejemplo, la diferenciación del problema de la validez, en dos preguntas: una, por los criterios del sentido; otra, por los criterios de confirmación de los enunciados. También encuentra en él la sustitución de la crítica de la metafísica

como crítica del conocimiento, por la crítica de la metafísica como crítica del sentido. Frente a la lógica neopositivista de la ciencia Peirce ha mostrado que no se puede dar con las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico recurriendo a la formalización sintáctica de las teorías y al análisis semántico de la relación diádica entre teorías y hechos, sino que había que contar con un elemento intersubjetivo análogo a la unidad trascendental de la conciencia, la triple dimensión pragmática de la interpretación de los signos. Peirce desplaza el punto supremo kantiano de la unidad objetiva de las representaciones en un yo-conciencia, que él encuentra viciado de psicologismo y circularidad, hacia una consistencia semántica de una representación de los objetos intersubjetivamente válida, conseguida mediante signos, y que sólo se puede determinar en la dimensión pragmática de la interpretación de los signos. Esta unidad semiótica de la consistencia remite más allá de la unidad personal de la autoconciencia. El punto supremo kantiano se transforma en la unidad semiótica de la interpretación consistente. El reproche que se puede dirigir a la lógica analítica de la ciencia, de confundir la lógica formal del lenguaje con la lógica trascendental de la constitución del objeto, tal como ocurre con la teoría deductiva de la explicación en base a lenguajes formalizados, no se puede hacer a Peirce, quien no considera que la lógica formal de símbolos conceptuales pueda sustituir la lógica trascendental. Las bases de esta transformación peirciana de Kant reside en que a partir de la relación-signo o semiosis, como punto supremo, se deducen trascendentalmente los tres tipos de inferencia de su lógica de la investigación y los tres tipos de signos como ilustraciones de sus tres categorías fundamentales.

Dejando, ahora, a Peirce, y retomando la crítica pragmática de la filosofía analítica, es bueno recordar que a una filosofía que se autodefine como análisis conceptual, a la cual, "así como para la matemática pura, no importa si lo que analizamos es verdadero o falso acerca del mundo"<sup>21</sup> no le conmueve el hecho de que "entendemos una palabra (sólo) cuando la oímos o la decimos"<sup>22</sup> y de que, por tanto, "abstraída del acto en que se da, la palabra deja de ser significativa"<sup>23</sup>

(21) White, A.R. *Análisis conceptual. En: La lechuga de Minerva. ¿Qué es la filosofía? Buontempo, Ch. J. y Jack Odell, S. (comps). Ed. Cátedra. pág. 116.*

(22) Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, 138.

(23) Camps, V. *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica. Ed. Península. p. 22 s*

ni, asimismo, será sensible ante el hecho de que “el significado de las oraciones depende del contexto de las oraciones en los que aparecen”<sup>24</sup>. Identificada con el ideal de certeza de la matemática pura, la filosofía analítica sacrifica con gusto el mundo y todo lo que se encuentra en él, hombre incluido, sin reparar que una verdad que se confunde con la certeza se ataca a sí misma, ya que la certeza es incompatible con la verdad. En este cielo platónico de las formas puras o Ideas se encuentra con el hombre en sí, el hombre nouménico, pero no con el hombre fenoménico, sensible, óntico, fáctico, con el cual se vive y se habla, con el cual se comparte y departe, con el cual se puede entrar en interacción y compartir una forma de vida, un juego lingüístico filosófico o religioso, trascendental o empírico. Por eso cabe concluir que si la filosofía y, por ende, los problemas específicamente humanos, no tenían sentido, ello no era debido tanto a su carencia de significado referencial o porque violaban las reglas lógicas del lenguaje sino porque no hacían referencia a un acto de habla dado, a un juego lingüístico determinado. El contexto pragmático en el que una proposición filosófica tiene sentido es el diálogo socrático.

La pragmática, entonces, más que el análisis lingüístico, era lo que vinculaba a Sócrates con Wittgenstein. O, si se quiere, el análisis lo vinculaba al primer Wittgenstein; la pragmática, al segundo.

La única forma de evitar la muerte de la filosofía, hoy, es volver a Sócrates. La única forma de salvarla de los cuidados eutanásicos de la sintaxis y la semántica era pragmatizándola.

Esto plantea una paradoja para el pensamiento de Wittgenstein. ¿Cómo puede ser que el protagonista de la negación más radical de la filosofía -más radical aún que la de Nietzsche-, sea el que tenía en sus manos la posibilidad de salvarla, salvarla de aquella misma muerte a que la había condenado en un primer momento? La extrañeza se desvanece al considerar que en su pensamiento se pueden considerar dos caras. Por un lado, por su contenido, es la negación de la filosofía. Pero para negarla tiene que filosofar. Lo cual se parece un poco a una paradoja pragmática. Precisamente la paradoja del *Tractatus*, donde dice lo que dice que no puede decir. Por otro lado muestra que la filosofía es un juego lingüístico que se halla entretejido con una forma

---

(24) Frey, G. *Estructura formal y lenguaje natural*. En: *Aspectos y problemas de la filosofía*

de vida. O sea: para negar la filosofía tiene que filosofar en forma socrática, mostrando que la filosofía es un juego lingüístico, una forma de vida, tal como se dio, y de manera paradigmática, en la vida de Sócrates.

Poniendo los escrúpulos entre paréntesis y cediendo al prurito lógico de silogizar, podría decirse ahora, en un intento de resumir la situación, que si sólo entendemos una palabra cuando la oímos, y ésto significa que sólo entendemos las palabras en un acto de habla o en la serie de actos de habla que constituyen los juegos lingüísticos, entonces la filosofía sólo tiene sentido dentro de los actos de habla constitutivos de dichos juegos lingüísticos. Y esta conclusión no tiene nada de negativa para la filosofía, pues anula la carta de defunción que se le había extendido. Además representa la fundamentación y justificación más completa del juego lingüístico socrático. Así, completando la paradoja que parece signar todo un pensamiento, el negador máximo de la filosofía como contenido es quien la resucita como forma de vida. La paradoja rompe los esquemas terminológicos celosamente acuñados en los diccionarios de filosofía. Es de lamentar. Pero no para la filosofía, sino para los diccionarios.

La deuda que tenía la filosofía analítica con Sócrates fue superada por la deuda que la filosofía pragmática contrajo con él. Tanto la concepción analítica de la filosofía, como la concepción pragmática reconocen en él su maestro y mentor.

La filosofía era conversación, sí, pero no del alma consigo misma ni entre dos libros, es decir, entre dos ilustres muertos. Así como no se podía levantar una teoría del lenguaje sobre la base de hablantes ideales, no se puede desarrollar una teoría de la filosofía sobre la base de filosofantes ideales, donde un ilustre cadáver contesta, desde su panteón, a otro ilustre cadáver a cinco siglos de distancia. Las mismas o parecidas razones que llevan a olvidar una lingüística puramente estructural, de código, llevan a relegar al olvido a una filosofía que omite uno de los tres argumentos de la semiótica pragmática: el signo, lo designado o el sujeto interpretante del signo. Cada uno de los tres elementos de la semiótica triargumental presupone al otro. No se puede pensar lo real sin suponer su interpretabilidad por medio de signos. Es el principio semiótico-trascendental de Apel, para quien, la omisión de uno solo de estos tres elementos representa una forma de falacia reductiva o abstractiva, en la que habrían incurrido o incurrirían

seis tipos de filosofía posibles: el idealismo de la conciencia, el idealismo semiótico, el realismo-materialismo, el realismo de la afección, el realismo onto-semántico y el platonismo del modelo del lenguaje. Cabe extender este concepto de falacia abstractiva a una lingüística innatista, racionalista, cartesiana centrada en la competencia lingüística entre hablantes ideales. Tal lingüística monológica es la base de una filosofía solipsista. Ambas caen juntas al comprobarse que la soledad es una ilusión, que el monólogo solipsista, presupone aquello mismo de lo que cree abstraerse, a saber, el acuerdo de sentido, el a priori del lenguaje y del juego lingüístico que se da en la comunidad de comunicación lingüística. El mismo Wittgenstein analítico, el del *Tractatus*, debe ceder en su posición solipsista ante el Wittgenstein pragmático, el de las Investigaciones filosóficas, abandonando el modelo de la forma lógica del lenguaje preciso que figuraba el mundo, sustituyéndolo por una pluralidad de reglas de juegos lingüísticos posibles, cuya función era determinada por el contexto situacional y la forma de vida humana.

Apel procura conciliar a Wittgenstein con Heidegger, pero su obra sirve para poner a Wittgenstein en la base de fundamentación teórico-pragmática de Sócrates. Además, para poner a Wittgenstein en paralelo con Heidegger debe sacrificar el reconocimiento, hecho por el mismo Heidegger, del fundamental antagonismo en que se encuentra su pensamiento con el autor del *Tractatus* cuando protesta que se reduzca el problema del ser a una cuestión de significado. Ninguna doctrina puede estar en mayor conflicto con la teoría usista del significado que una filosofía que hipostasía el lenguaje. Para Heidegger la esencia del lenguaje reside en el hecho de que el lenguaje habla, doctrina que se extiende hasta ver en la poesía la develación, el desocultamiento del ser que no puede lograr la filosofía. En esta hipostasiación del lenguaje coincide plenamente con Lacan, para quien "somos hablados". Tanto para Heidegger como para Lacan el lenguaje existe en y por sí, no ha sido creado por el hombre. Al revés, el hombre es un producto del lenguaje. Nada más opuesto a esta concepción metafísica del lenguaje que una doctrina para la cual, en lugar de existir los significados como "Ideai" independientes que constituyen el fundamento ontológico de los lenguajes y lenguas sensibles, empíricos, se reducen a, o alcanzan existencia, en el uso. Es aquí donde se radicaliza la pragmática del lenguaje, y no en Heidegger,

como sostiene Apel. Wittgenstein está pragmáticamente unido a Sócrates y no a Heidegger. Para relacionar a Heidegger con Lacan, hay que tener en cuenta que éste tiene tres teorías sobre el lenguaje: 1) condición de posibilidad del Inconciente y, por tanto, de todo psiquismo, de toda vida humana; 2) como constituyente suyo en la teoría que ve en el mismo una cadena de significantes (aunque aquí falta aclarar si el lenguaje es o es como el Inconciente; 3) el lenguaje existe fuera del hombre, es independiente de él, es una hipóstasis, es decir, está cosificado, y, como tal, es la cosa que hace al hombre, quien se limita, de este modo, pasivamente a ser hablado. Esta teoría III de Lacan converge con la teoría metafísica del lenguaje de Heidegger para la cual el lenguaje habla, y ésta es su esencia.

Seguramente este Sócrates, un Sócrates wittgensteiniano, con más precisión, un Sócrates visto desde la pragmática wittgensteiniana del lenguaje, rechazaría toda teoría trascendental o metafísica del lenguaje por ser ajena o antagonista a su filosofar pragmático que presupone o requiere, como condición de posibilidad lógica una teoría pragmática del lenguaje como la teoría de los juegos lingüísticos y una teoría pragmática del significado como la usista, donde se entierra aquella falacia que consiste en abstraer el contexto pragmático del uso lingüístico y que genera paralogismos que no resolvía la crítica de la razón pura o filosofía trascendental ni la crítica del lenguaje puro o semántica trascendental.

El Sócrates de los racionalistas y el de Nietzsche es un lógico, un científico; el de los pragmatistas es un pragmático. Las dos imágenes de Sócrates: la racionalista y la pragmática muestran, cada uno, un aspecto suyo. La primera da un cuarto del todo; la segunda, tres cuartos. Esto es casi una inversión de la imagen clásica, que hacía de nuestro filósofo un racionalista a ultranza, el padre del racionalismo filosófico. Hoy le toca el turno a la imagen pragmatista y pragmática. La imagen racionalista está referida al padre de la filosofía analítica; la imagen pragmática, al padre de la filosofía del lenguaje ordinario. O, para evitar diferencias debido a sutilezas terminológicas, la primera imagen se refiere al origen socrático del análisis lógico; la segunda, al origen socrático del análisis lingüístico. O, finalmente, de otra forma: la imagen primera remite al atomismo lógico; la segunda, a la pragmática del lenguaje. En el primer caso se halla en primer plano la búsqueda del significado-concepto, lo que hay de común en los

diversos ejemplos de valor o justicia, la abstracción de la virtud "justicia" a partir de los distintos casos de hombres justos; la abstracción de "piedad" de los distintos ejemplos de hombres piadosos. Así funda la filosofía como análisis conceptual, la investigación de segundo grado. En el segundo caso, por reparar en el uso ordinario en la vida práctica de palabras como justicia, bondad, valentía, y discutirlo con esclavos, mercaderes, artesanos y rétores, funda la filosofía pragmática y la filosofía del lenguaje ordinario. Y no hay ningún tipo de incompatibilidad entre estas dos tareas, en realidad, una sola, en la que se pueden distinguir estos dos aspectos: el racionalista, analítico, y el pragmático. Por eso hay que rechazar la denegación de Sócrates como filósofo del lenguaje ordinario.

Todo el anterior batiburrillo conecta con el reconocimiento de que la filosofía no es, o no es sólo análisis lógico, en el cual se había llegado a ver el método científico en filosofía identificando la filosofía con la lógica, movimiento que en su punto culminante hizo declarar con euforia que la filosofía era un capítulo de la lógica. Su función es también, comunicar significados e ideas que surgen durante el uso lingüístico. Este es un aspecto creativo, sintético, que acompaña automáticamente al aspecto analítico. Un paralelo significativo con el psicoanálisis, que no debe ser desaprovechado para un comentario, es el reconocimiento de que el psicoanálisis sirve para una psicosis que se hace automáticamente, tornando superflua, así, la intención de C. G. Jung. Los significados no preexisten a la interpretación y al análisis, sino que se pueden crear sintéticamente durante el uso lingüístico, durante los actos de habla que constituyen los juegos lingüísticos. El sujeto llega a ser el otro del otro gracias a la comunicación lingüística y espiritual que tiene lugar en y por el diálogo. La objetividad deviene intersubjetividad, revela su esencia intersubjetiva en la competencia comunicativa que estalla entre dos hablantes de carne y hueso y no en virtud de la transmisión de información que se da entre dos hablantes ideales.

Si las vicisitudes de la teoría de la filosofía la acercan a la teoría del lenguaje y del inconsciente, en lugar de hacer temer una babelización interdisciplinaria debiera hacer pensar en afinidades electivas profundas. Parece imposible que se pragmatice una de ellas sin que se contamine a las otras. Reprimida por su razón superyoica durante mucho tiempo, la ola pragmática estalla hoy, dispuesta a recuperar el tiempo perdido.

contra las tres playas, que apenas alcanzan a contener su ímpetu. Los guardianes de la ciudadela del logos-razón, del logos-lógica, han dado la voz de alarma cuando la tercera dimensión de la semiótica asomó su cabeza irreverente. El antipsicologismo de siempre quiso echar del dominio de la semiótica a la pragmática, en la que veía un intruso que llevaba en su seno el gérmen de la contaminación psicológica. Los idólatras del pensamiento puro, los puristas de la razón y el lenguaje levantaron barricadas contra el enemigo común. Los críticos de la razón pura se unieron a los críticos del lenguaje puro para echar al diablo de su paraíso. La cenicienta de la semiótica, la pragmática, había sido el lobo disfrazado de cordero. Los suspicaces de siempre vieron, desde un principio con malos ojos a la pragmática, de quien temían, y no sin razón, que iba a corromper su santuario. Por ella traía consigo a su hermana siamesa, la psicología. El rechazo inicial de la pragmática era, en el fondo, el rechazo eterno de los lógicos hacia la psicología. Si dejaban los cancerberos de la razón entrar a la pragmática en sus dominios, entraba el caballo de Troya de la psicología. El antipragmatismo de la primera hora resultó ser el viejo antipsicologismo que unía a los críticos de la razón pura con los críticos del lenguaje puro y los fenomenólogos.

La pragmática trascendental del lenguaje, al mostrar que el a priori hoy, más que en las categorías había que ponerlo en la comunidad de comunicación lingüística, el sujeto neokantiano de la semiótica trascendental, curó de espanto a los antipragmatistas, antipragmáticos y antipsicólogos, pues los obligó a reconocer la tercera dimensión so pena de sucumbir, los compelió a otorgarle la carta de ciudadanía que su racionalista superyo le había negado. El advenimiento de la sociolingüística, coetáneo con la pragmatización de la lingüística, el psicoanálisis y la filosofía no es casual. La comprensión del sentido por un sujeto en un contexto debió ser reconocido en todas estas áreas. Y quizá haya que extender este resultado a la epistemología en la medida en que la verdad no es independiente del significado y no hay significado, ni siquiera el cognoscitivo, que sea completamente extracontextual. Que no se podía comprender la filosofía y la ciencia sino en su contexto histórico quería decir que no se las podía comprender sino en un contexto pragmático de uso lingüístico. Toda pretensión de lo contrario era un vano sueño formalista de la razón pura. Lenguaje puro, razón pura, poesía pura, todo este devaneo

formalista se disuelve en el análisis pragmático del significado contextual. Los adalides de este purismo quieren abrazarse en un punto situado fuera del tiempo y del espacio. Orgullosamente retraídos en una visión atemporal y ahistórica, extracontextual, de las cosas, dejaron avanzar, sin despertar de su sueño letárgico, las hordas de la misantropía y el genocidio. Hay que ver en los atomistas lógicos, los logicistas y los poetas simbolistas y herméticos a héroes de viejos mundos derruidos hacia quienes se dirige la mirada nostálgica de los escapistas de hoy.

Toda esta envolvente ola pragmática es un homenaje -¡ojalá no sea tardío!- a Sócrates y el reconocimiento más implícito que explícito, de la pervivencia de su enseñanza. ¿Qué quiere decir que Sócrates esté hoy más vivo que nunca, y precisamente en los medios pragmáticos?

Dichos medios pragmáticos son, fundamentalmente, aquel en el que se desarrolló, con todas sus consecuencias en el área de la filosofía del lenguaje y de la acción, en Oxford, por una parte. Y en Alemania, con la obra de Apel, Lenk y Habermas, por otra. La noción de emisión realizativa o performativo ha permeado toda la lingüística pragmática británica y alemana. La idea de que al hablar se hace algo que no se limita a lo que se dice, o que el significado va más allá de la locución, que lo que se significa se reparte entre lo dicho y el decir, ha llevado a pragmatizar la teoría del lenguaje mucho más de lo que lo había hecho la introducción de la dimensión pragmática en la semiótica pragmatista. Y si filosofía es lenguaje, esta pragmatización de la teoría del lenguaje no podía dejar de tener consecuencias en las concepciones sobre la naturaleza de la filosofía. A esta teoría del lenguaje de Austin se aproxima Wunderlich con su noción de competencia comunicativa, que se integra en la pragmática universal de Habermas. Faltaría hacer una crítica mutua entre ambas pragmáticas, como diría Apel. Una parte importante de este trabajo debería recalar en el estudio de la relación entre la lógica de la conversación de Grice y la lógica dialógica de Lorenzen. Las máximas "kantianas" de Grice se acercan al concepto de que la lógica tiene presupuestos éticos, de Apel. La lógica no implica la ética; la presupone, dice Apel, puntualizando incisivamente la terminología de un modo que hace recordar a Austin. La presuposición es pragmática; la implicación es lógica. Así se pragmatiza la lógica. Cuando se distinguen dos clases de implicación: la lógica y la pragmática, ubicando a la presuposición en esta implicación pragmática, se hace un esfuerzo considerable por relacionar la lógica con la pragmática.

Hoy, pragmáticos y analíticos se disputan la paternidad de Sócrates, su advocación espiritual. La disputa es innecesaria. Ambos se criaron a su socaire sin peleas intestinas. Si le hubieran preguntado a Sócrates cómo coexistieron pacíficamente hasta ahora, habría imitado a San Agustín, cuando le preguntaban sobre la naturaleza del tiempo: “cuando me lo preguntan, no lo sé; cuando no me lo preguntan, lo sé”. Así, son, de sencillas y enigmáticas, las conciliaciones de facto. En una personalidad armónica no hay conflictos. O éste es estructurante y no patógeno. No crea incompatibilidades de principio.

La filosofía pragmática ha reprochado a la filosofía analítica su falta de contenido, su falta de relevancia social. A esto se ha contestado que esta crítica es una parodia, una vergüenza. Pero esta manera de rechazar el reproche le hace el juego a los que condenaron a Sócrates como subversivo. Además pretende ignorar la crítica ideológica de la filosofía como superestructura. Uno de los supuestos sobre el que descansa dicho rechazo es el de la neutralidad valorativa de la ciencia, cuyo patrimonio se arroga el rechazante. Ingenuidad o prejuicio que consiste en la idea cientificista de una objetividad normativamente no valorativa que procede de la distinción humeana entre ser y deber ser, distinción cuya omisión lleva a incurrir en la “falacia naturalista”.

A la crítica pragmática de la filosofía analítica como impráctica, o sin contenido, o sin decisión de hacer algo para mejorar la condición humana, donde pragmático es igual a práctico, se añade la crítica pragmático-lingüística, la que ve en la filosofía analítica un aliado tácito e inconfeso de una lingüística monológica como la gramática generativa transformacional. Lo cual no tiene nada de extraño, pues ¿qué puede haber más afín a una filosofía solipsista que una lingüística monológica? La creencia de que la esencia del lenguaje se halla en el monólogo o en la tendencia a monologar casa muy bien con la creencia de que no se puede demostrar la existencia de otras mentes. Monologismo y solipsismo van juntos. La gramática generativa tiene los mismos intereses que defender que el atomismo lógico. Si tiene sentido hablar solo, conversar consigo mismo o pronunciar una conferencia en una sala vacía, también se puede pensar que el otro no es más que una ilusión, un razonamiento por analogía, cuya existencia no se puede probar. Hablo para mí porque estoy solo. El monólogo hamletiano es la base lingüística del solipsismo cartesiano. Si estoy solo ¿con quién voy a dialogar? El solipsismo metódico es la pareja filosófica de la

teoría monológica del lenguaje. Chomsky es el lingüista de Descartes. O Descartes es el filósofo de Chomsky. La lingüística de Chomsky era cartesiana, pero no por aquello que enorgullecía al lingüista, sino porque un lingüista que piensa que se puede hablar sin interlocutor tiene su filósofo ideal en aquél para quien sólo puede haber certeza en el "pienso". Ambos: lingüista y filósofo han racionalizado su soledad, mejor dicho, su sentimiento de soledad construyendo una lingüística racionalista y una filosofía racionalista. Este solipsismo filosófico culmina en el *Tractatus lógico-filosófico* de Wittgenstein, donde coincide con el realismo. Para esta filosofía, como para su correlato lingüístico -la gramática generativa- el problema de la comprensión se limita a la interpretación de información sobre hechos. Así como en esta filosofía toda vivencia privada del mundo, por hallarse mediada estructuralmente por la forma lógica del lenguaje, se hace automáticamente intersubjetiva, en la lingüística que se le adosa el significado no plantea problema alguno pues hay una razón innata universal común a todas las lenguas. Ambas se unen en una teoría referencial del significado, el cual consiste en el objeto al que se refiere el término. En dicha filosofía la forma lógica única del lenguaje permite reproducir figurativamente el mundo; en dicha lingüística, la sintaxis es independiente y refiere el lenguaje al mundo. El dialogismo socrático no tiene nada que ver con una ni con la otra. El socratismo se basa en una razón dialógica y no tiene compromisos con una filosofía y una lingüística para las cuales el entendimiento entre los sujetos se halla garantizado por la estructura de la comprensión del mundo idéntico a priori para todos los sujetos y hace abstracción del contexto pragmático del uso lingüístico. Por el contrario, la hermenéutica está obligada a presuponer este mismo contexto pragmático como incluido dentro del contexto histórico concreto. La pragmática socrática desmiente a toda filosofía para la cual hay un lenguaje privado y uno sólo puede, y por una sola vez, seguir una regla. Asimismo desacredita automáticamente a toda lingüística para la cual la comunicación social es prescindible y lo único inherente al lenguaje es su capacidad de ponerse al servicio del pensamiento para transmitir ideas e informaciones. Sócrates se habría alejado horrorizado de las teorías lingüísticas de Chomsky y del *Tractatus*, no bien se hubiese compenetrado de ellas. Un charlatán no puede ser amigo de partidarios del monólogo. ¡Cómo se habría aburrido con alguien que sustentara la opinión de que el

lenguaje cumple con su función cuando permite la autoexpresión honesta! ¡Qué incómodo se habría sentido al lado de alguien para quien el sujeto no existe en el mundo, sino que es un límite del mundo! ¡E!, que se aburría en casa porque no tenía con quién hablar y a quién hacer hablar! ¿Cómo iba a aguantar a dos mudos, a quienes les bastaba, -para comunicarse- habría que decir, mas bien, para incomunicarse- una forma lógica, una estructura profunda? ¿Cómo iban a pactar la charla animada -y animadora- con la sintaxis profunda y la forma lógica? Es fácil imaginar la pesadilla de Sócrates: tener que hablar con el primer Wittgenstein o con Chomsky. En cambio se habría mostrado encantado con el filósofo para quien el lenguaje ordinario está bien como está, o sea, con el segundo Wittgenstein.

---

(10) Searle, John. *Actos de habla*. Ed. Cátedra. p.32 s.

(17) Félix G. Schuster. *Análisis Filosófico*. Vol. 1, Nº 2, Noviembre/1981. pp. 35-55

## Capítulo VI

### UN DIÁLOGO ENTRE SÓCRATES Y WITTGENSTEIN

Seguro que Sócrates habría aprobado con entusiasmo este cambio de talante filosófico que va de W I a W II, como sin ironía (imm!) bautizara Russell a su discípulo al pasar del atomismo lógico a una actitud en la que era una locura el querer comprender el mundo. Y lo habría invitado a salir a la calle, es decir, al ágora, a arremangarse y discutir, allí, los problemas humanos. Allí le hubiera dicho -¿quién lo duda?-

Sócrates – Vamos, mi querido Ludwig. Nunca es tarde para arrepentirse. Si arrojas el anatema de sinsentido que proferiste contra la filosofía y reconoces que fue un error de graves consecuencias sostener que mis proposiciones sobre la justicia y el valor eran miserables tautologías carentes de sentido, todavía estamos a tiempo para evitar que al hombre se lo lleve el diablo. ¿No te gustaría colaborar conmigo?

Wittgenstein – Por lo visto quieres fundar una sociedad filantrópica y me has elegido como socio. Te agradezco el honor.

Sócrates – Dejemos esas respuestas elegantes e irónicas para la retórica y seamos prácticos. Mi invitación va en serio.

Wittgenstein – La filosofía no es mera práctica.

Sócrates – Tampoco es mera lógica.

Wittgenstein – Al filósofo que sabe lo que hace y lo que debe hacer no le interesa nada más que el análisis conceptual. Y no le interesa que sus análisis sean verdaderos o falsos respecto del mundo.

Sócrates – A tu filosofía no le interesará; a la mía, sí.

Wittgenstein – Porque tú confundes filosofía con filantropía.

Sócrates – ¿No serás tú quien confunde filosofía con lógica?

Wittgenstein – La filosofía es lógica, análisis, o no es nada.

Sócrates — Puede ser que sea lógica, pero no lógica a secas. Es lógica del hombre.

Wittgenstein — Quieres librar un combate homérico conmigo. por lo visto. Pragmática versus Análisis. Aquiles contra Héctor.

Sócrates — Me alegro de que no hayas olvidado tu Iliada. Pero no lograrás distraerme. La filosofía será lógica, como tú quieres, pero no lógica a secas. Es lógica del hombre. Ustedes se quedaron con la lógica y se olvidaron del hombre.

Wittgenstein — En cambio ustedes se quedaron con el hombre y olvidaron la lógica. De ahí la retahíla de absurdos que se les oye decir.

Sócrates — Se van a empachar de verdades conceptuales y trivialidades analíticas. Creí que en tu nueva filosofía te habías hecho un poco menos analítico y un poco más pragmático. Confieso humildemente que he sido ingenuo en mis esperanzas.

Wittgenstein — No te has equivocado del todo. Algo de eso ocurrió. Pero no he cambiado tanto como para entrar en tu sociedad de filántropos. Sigo pensando lo mismo sobre la filosofía. Sólo que ahora lo digo de otra manera. Cuando los filántropos se ponen a filosofar el lenguaje se va de vacaciones.

Sócrates — Otra vez con tus gracias. Quieres burlarte de mí.

Wittgenstein — Sin embargo hablo en serio, aunque no lo creas. Cuando ustedes empiezan a hablar, a la máquina del lenguaje se le aflojan los engranajes. Las ruedas escapan. No le dan a las palabras el uso que realmente tienen en el lenguaje del hombre llano. No se entiende lo que dicen. Es una jerga ininteligible.

Sócrates — Con tu forma de pensar lo único que se ha logrado es abandonar al hombre a intereses contradictorios y dejarlo a la merced de los que pueden oprimir el botón fatídico en cualquier momento.

Wittgenstein — No está en mí remediarlo. La filosofía deja todo como está.

Sócrates — La lógica, dirás, pero no la filosofía.

Wittgenstein — Da lo mismo. Total, la filosofía ha muerto.

Sócrates — Muchos han cacareado en este siglo la muerte de la filosofía. Pero no conozco todavía quien se haya atrevido a firmar el acta de defunción.

Wittgenstein — ¿Quieres decir quién le pone el cascabel al gato?

Sócrates — Como quieras.

Wittgenstein — Está muerta. Ya sabemos qué es toda gran filosofía:

la confesión de su autor, su libro de memorias, cuyo germen eran las intenciones morales. Los filósofos son viejos moralistas que con sus sutiles perfidias predicán moral. Son defensores absolutos de sus prejuicios, que bautizan con el nombre de "verdades". Todos vosotros creéis haber llegado a vuestras verdades por medio de una dialéctica fría, pura y divinamente imparcial, cuando, en el fondo, sólo defendéis una tesis anticipada, una idea súbita, una inspiración, un deseo íntimo que presentáis de manera abstracta. Tu querido Kant, ¿qué es sino un farsante? Cuando pregunta cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, ¿qué contesta? Por una facultad. Es una repetición de la pregunta. Hace como el médico de Moliere: ¿por qué hace dormir el opio? por medio de una facultad, la virtud dormitiva, contesta. Vuestra voluntad de verdad no es más que voluntad de dominio.

Sócrates -- ¿Qué te sucede? ¿Estás con un derrame de bilis?

Wittgenstein -- Hablo en serio, para mí todo eso es moral, autobiografía, nada más. Ya sabes que para mí la filosofía es lógica.

Sócrates -- Y para mí es el hombre. Y no puedes eludir esta consecuencia de tu propia concepción de los juegos lingüísticos, pues éstos llevan al diálogo, y éste no existe sin el dialogante, sin el hombre. Ya lo ves. Sin querer, tu analítica te condujo a la pragmática. Pero tu pragmática de los juegos lingüísticos no es suficiente. Debe hacerse dialógica.

Wittgenstein -- Te va a costar mucho demostrarlo.

Sócrates -- Al filósofo que le ha interesado tanto mostrar lo que no se puede decir, no le debería preocupar que no se pueda demostrar lo que se puede decir.

Wittgenstein -- Ese no es más que un bonito juego de palabras.

Sócrates -- Yo no teorice mi pragmática. La hice. La practiqué. La fundamentación racional de la ética, eso que tanto les preocupa a los filósofos hoy, yo la llevé a la práctica enseñando la virtud. Si la virtud es enseñable es que la ética tiene fundamento racional. Yo no me enredo en círculos de presuposiciones, juegos lingüísticos, actos de habla y comunidades de comunicación. Voy al grano. Soy práctico. Me interesa el hombre.

Wittgenstein -- Eres un ejemplar del "homo faber". No puedes probar nada.

Sócrates -- Y tú eres un ejemplar del "homo logicus". No puedes hacer nada. Dejas todo como está. Lo que sucede es que ustedes son

un hato de holgazanes. No quieren trabajar.

Wittgenstein – Es al revés. Yo me dedico a curar las enfermedades que tú le causaste al hombre con tus “¿qué es... ?”

Sócrates – Ambos curamos al hombre de su ignorancia. Te molesta saber que coincidimos. Mi “sólo sé que nada sé” no está tan lejos de tu “de lo que no se sabe hay que callar”.

Wittgenstein – Son coincidencias superficiales.

Sócrates – Si no fueras tan terco serías más coherente y admitirías que tu concepto del carácter público del lenguaje presupone una comunidad de comunicación, fuera de la cual no hay diálogo, fuera de la cual no hay juego lingüístico filosófico.

Wittgenstein – Sí, pero tú no sabes cómo lo hiciste. No puedes fundamentar.

Sócrates – No es eso lo importante. Lo importante es que lo hice.

Wittgenstein – Es claro. Lo hiciste porque eres la realización de la “kalokagathia”.

Sócrates – ¿Qué?

Wittgenstein – Sí, porque eres el hombre bello y bueno.

Sócrates – ¡Qué! ¿Tengo la obligación de hablar en griego toda la eternidad? ¿No tengo derecho, yo también, a modernizarme y gozar de los beneficios de ser un miembro de la sociedad industrial?

Wittgenstein – Sí, pero por encarnar la justicia y la templanza te sientes con derecho a sermonearme.

Sócrates – La virtud es enseñable. Practicarla es bueno para la salud del alma. Es lo que necesitas. Para que dejes de torturarte con tus paradojas.

Wittgenstein – Mi alma es mía. Y tú no sabes qué necesito para alcanzar la serenidad.

Sócrates – La ataraxia, querrás decir.

Wittgenstein – ¡Cómo! ¿No era que habías olvidado tu griego, y ahora me lo refriegas por la cara?

Sócrates – Bueno, ¿no es hora de que volvamos a nuestra controversia? Habíamos quedado en que fundamentar no era tan importante. Si la cosa dio resultado, algún resultado práctico, ésto retroactúa sobre el punto de partida y así, por retroalimentación negativa, avanza el conocimiento. La práctica vale tanto como la fundamentación. Con mi pragmática evito los círculos viciosos y las regresiones infinitas del fundamentalismo.

Wittgenstein — Obras a ciegas.

Sócrates— No. Los resultados iluminan, retroiluminan. Al fin y al cabo lo hice. Que los demás se rompan la cabeza para saber qué y cómo lo hice. Semiótica, pragmática, competencia comunicativa, *erkenntnis und interesse, pragmatik sprechsituation*, ¿qué hago con todos estos bellos, misteriosos y profundos tecnicismos? Yo me arreglé sin ellos. Ahora me quieres explicar. ¿Por qué no aprenden, mejor, de mi praxis? ¿Por qué, en lugar de devanarse los sesos en busca de los fundamentos, no me imitan y llevan a la práctica lo que yo hice? El acto de habla, el juego lingüístico, la comunidad de comunicación, todo eso está muy bien. Está bien que trabajen con el cerebro. Pero, además, les haría bien dejar el escritorio y venir a trabajar conmigo.

Wittgenstein — A predicar. A endilgar aburridas monsergas para que la gente practique la justicia y la templanza. Es fácil predicar una moral. Lo difícil es fundamentarla.

Sócrates— Ludwig y los fundamentos. ¿De qué te sirvieron? ¿Acaso no abandonaste la búsqueda de fundamentos para ir a una escuelita a enseñar a los niños las primeras palabras? Cambiaste la fundamentación por la práctica. Y ahora, por llevarme la contra, niegas lo que hiciste. Déjame en paz con tus análisis infinitos. El hombre debe trabajar. Que trabajen. Así se harán hombres. Yo probé en los hechos, con mi propia vida que una vida sin examen no vale la pena. Y ese fue el manantial en el que abrevó la filosofía desde entonces. Lo demás era cuestión de tiempo, de sagacidad, de ganas, de inteligencia. Nada de esto iba a venir sin aquello. ¿Es ese el presupuesto moral de la ciencia, el presupuesto ético de la lógica, el problema que les sorbe el seso hoy? Estáis preocupados por saber si la lógica presupone la ética o la ética presupone la lógica. ¿Os preocupa que acá pueda haber un círculo? ¿Queréis saber si con sólo las presuposiciones sintácticas y semánticas podéis fundamentar la lógica o hace falta añadirle las presuposiciones pragmáticas? ¿Y eso a mí qué me importa? Esos les puede preocupar a ustedes, para quienes la teoría prevalece sobre la práctica. Yo soy práctico. Hago lo que ustedes predicar. Y lo hago sin tanta lógica, sin tanta epistemología, sin tanto análisis de las oraciones prescriptivas. Les dejo a ustedes que se entretengan con los actos de habla y los juegos lingüísticos.

Wittgenstein — No te hagas el viejo virtuoso. Bien que te aburrías en casa con la fregona e ibas al mercado a entretenerte con los jóvenes.

O crees que no te conocemos, viejo sátiro. Es claro que lo hacías bien, y tu necesidad de charlar por los codos los hacía engranar y empezaban a interesarse en los conceptos que te preocupaban. Así formaste tus Platones y tus Aristóteles. Buena obra, por cierto, pero no te hagas el mártir.

Sócrates— Si no fueras tan obcecado, admitirías las consecuencias que emanan de tus propias ideas y me acompañarías en mi deambulación “agórica” para ayudarme, con la fuerza de tus análisis y argumentos, a reforzar mi acción.

Wittgenstein — No me siento atraído por tus pláticas virtuosas.

Sócrates— ¿Hay algo, en este mundo, que te atraiga? No importa, no vengas. Ahora vino un amigo en mi ayuda, porque ya estoy un poco viejo y no puedo contender sólo con jóvenes en pleno vigor de sus fuerzas intelectuales. El ha demostrado largamente que no podemos pensar y decidir con sentido antes de haber reconocido las reglas de la argumentación como reglas de una comunidad crítica de comunicación. O sea, que sólo participando en un diálogo podemos reflexionar y filosofar. Y que el filósofo debe ratificar voluntariamente su participación en el juego lingüístico trascendental de la comunidad trascendental de comunicación, en lugar de recluirse en la torre de marfil solipsista. Mi amigo, como ves, parte de tus propias ideas, pero las trascendentaliza y dialogiza, por así decir.

Wittgenstein— Yaveo. Tu amigo quiere quedar bien con Dios y con el diablo, es decir, con Heidegger y conmigo. Pero somos inmiscibles, como el agua y el aceite. No me gusta su tono, siempre tan conciliador. Sus intenciones son buenas. No le falta inteligencia. Pero la cosa no es tan fácil. No puede justificar el lenguaje analógico de la metafísica y apoyarse, a la vez, en mi noción de juego lingüístico.

Sócrates— Lo que sucede es que tu rechazo de los puntos de vista de “mi amigo, el conciliador”, de acuerdo a tu socarrona y maligna denominación, implica que no has reparado lo suficiente en las dificultades de la metaética y de la filosofía del lenguaje ordinario, a cuya creación has contribuido con aportes esenciales. Te falta reflexionar sobre tu propia relación comunicativa y reflexiva con los juegos de lenguaje y formas de vida que describiste. Para tí éstos eran horizontes cuasi-trascendentales de todo discurso y de toda acción dotada de sentido. La filosofía del lenguaje ordinario nunca ha reflexionado sobre la contradicción que se produce acá entre un análisis cuasi

trascendental y un análisis cuasi behaviourista. Quien desee comprender las acciones humanas, incluidos los actos de habla, debe comprometerse comunicativamente, debe asumir la responsabilidad por las intenciones de la acción y no puede seguir pensando que la filosofía deja todo como está. Además, la meta que tú mismo persigues haciendo bajar el lenguaje culto de la filosofía al lenguaje ordinario, no la podrás alcanzar sin proponerte la reconstrucción normativa del lenguaje culto filosófico.

Wittgenstein— No está mal todo esto. Lástima que lo empañas con una ingenuidad.

Sócrates— ¿Cuál?

Wittgenstein— La de creer que con ello podrás cambiar el mundo.

Sócrates— Que la transformación filosófica del mundo esté lejana no quiere decir que sea inalcanzable. El mundo ha cambiado gracias a los ideales operativos de los hombres. La filosofía como discurso teórico, al anticipar contrafácticamente el consenso ideal entre los hombres cumple con su misión. Cumple una función social. Es una guía, un faro, una fuerza motriz que impele a la humanidad hacia adelante.

Wittgenstein— Otra vez sueñas en voz alta. Eres incurablemente romántico. Contigo no hay terapias analíticas que valgan. Ni la mía ni la del otro.

Sócrates— Y tú eres incurablemente pesimista. Y el pesimismo es una enfermedad más grave que el romanticismo. Sólo un temperamento pesimista pudo haber originado ese dictum tuyo que condena la filosofía a la impotencia. Ese dictum expresa una pasividad nihilista que corresponde a un temperamento que se parapeta tras él. Pues hay un filósofo, es decir, un hombre que se esconde detrás de: "la filosofía deja todo como está". Y este acto de esconderse significa: "yo me lavo las manos".

Wittgenstein— Yo no tengo la culpa de algo que está en la naturaleza de las cosas.

Sócrates— Suelen decir que las palabras tienen el significado que les damos. ¿Por qué no aplicas eso a la palabra "filosofía"? Entonces hay que concluir que tú usas esa palabra para designar algo que deja todo como está. Por tanto no se puede concluir que la filosofía no cambia nada. La filosofía no puede desentenderse del destino concreto del hombre sin dejar de ser filosofía.

Wittgenstein — Cada vez estoy más convencido que erraste la vocación. Tienes pasta de filántropo. Para hacer filosofía hay que tener un poco de sangre fría.

Sócrates— No se puede justificar la desidia, la indolencia ante los problemas que acucian al hombre, hoy.

Wittgenstein — Ya veo. Te pasarás siglos preguntando si la virtud es conocimiento, si es enseñable, si es buena. Falta que me recites los siete pecados capitales. No hace falta que me recuerdes que soy un pecador. ¿O también quieres que me flagele?

Sócrates— Quiero que pongas tu inteligencia al servicio del hombre, en vez de usarla para mutilarte.

Wittgenstein — Por lo menos mi dictum enfrenta sin evasivas el reto: “Hasta ahora los filósofos han contemplado el mundo; ha llegado la hora de cambiarlo”.

Sócrates— Me haces recordar al capitán romántico que se queda en el barco que se hunde.

Wittgenstein— Te has propuesto a toda costa trascendentalizarme, hacerme entrar en tu religión trascendental.

Sócrates— No puedes negar que tu juego lingüístico, que se presupone para usar las reglas de modo no arbitrario, tiene valor trascendental.

Wittgenstein — ¿Es que olvidas que este valor debe relativizarse debido a la pluralidad de juegos lingüísticos y que éstos son los últimos hechos descriptibles?

Sócrates— Decir que la filosofía no cambia nada es lo mismo que decir que no sirve para nada. Si te tomas tanto trabajo para demostrarlo, estás contradiciendo con tus acciones lo que dices, incurres en una paradoja pragmática, casi. Además, sin ideales no se puede vivir. Son los motores de la historia. No se trata, con mi concepto de filosofía como anticipación contrafáctica del consenso ideal, de distinguir ontológicamente entre teoría y praxis, sino de fundamentar críticamente, desde los intereses cognoscitivos, las abstracciones que realiza la teoría en las ciencias particulares. Y ello implica superarlas a través de la mediación entre teoría y praxis. En esto consiste mi idea de una transformación de la filosofía.

Wittgenstein — Transfórmala todo lo que quieras. De nada te servirá. Está condenada a muerte. Transformar la filosofía no es transformar el mundo. Por lo demás, espero que tengas a bien

recordar que yo nunca negué la importancia de la filosofía. Esto es independiente de la cuestión del sentido o sinsentido de la filosofía.

Sócrates— ¿Cómo pretendes hacerme tragar eso? Que puede ser importante algo que carece de sentido. Te burlas de nosotros. Si quieres que te tomemos en serio debes retirar eso. Debes elegir. Si la filosofía no tiene sentido, carece de importancia. Si es importante, tiene sentido.

Wittgenstein— Bueno. La importancia no es importante. Lo que importa es la verdad.

Sócrates— Estamos jugando a la escondida. Con ese bonito epigrama no vas a poder eludir el cerco en que te tenemos acorralado. ¡Cómo! ¡Un lógico de pura cepa va a sostener, contra toda lógica, tamaña contradicción!

Wittgenstein— ¿Porque le tienen tanto miedo a la contradicción?

Sócrates— Eres una fuente inagotable de argucias. Pero ninguna te permitirá zafarte del cepo en que te encerramos.

Wittgenstein— No entiendo por qué tanta desconfianza. ¿Acaso con mi teoría de los juegos lingüísticos no fundamenté tu pragmática filosófica, tu inacabable conversar con expertos, para llegar a un acuerdo sobre las cosas que te interesan y lo que había que hacer para mejorar las cosas?

Sócrates— De acuerdo. Por eso precisamente te invito a dar un paso más en esa dirección que tomaron tus pensamientos cuando abandonaste la semántica trascendental y, de los juegos lingüísticos pasas al diálogo. Pues fuera del diálogo y del consenso veritativo no tiene sentido decir que la filosofía no tiene sentido. Una cosa es afirmar la falta de sentido de la metafísica y otra, de la filosofía. En lo primero te sigo, pues yo nada tengo que ver con el hombre en sí o con el número ideal o con la Idea de planta. Yo me ocupo de realidades palpables, de hombres tangibles, de plantas fenoménicas. Pero que no tenga sentido una proposición analítica como “todos los hombres solteros son no casados”, eso no puedo admitirlo. Si quieres considerarlo como una miserable tautología, concedo. Hasta allí te sigo. Pero no se puede decir que una tautología no tiene sentido. Que no tenga referencia es una cosa; que no tenga sentido, es otra. Vas por buen camino pero hasta que no participes en la discusión no puedes plantear la pregunta por el sentido. Fuera del diálogo no tiene sentido tu negación del sentido de la filosofía. Aprendan de mí. Con la analítica sola no comprenderán

cómo lo hice. Yo me arreglé sin semiótica, sin filosofía trascendental del lenguaje y sin pragmática del lenguaje. Tanto análisis no les dejó ver mi pragmática. Salgan del antro académico y acérquense al hombre llano. Si queréis ser filósofos del lenguaje ordinario consecuentes debéis complementar la analítica con la pragmática. Por no habervisto esto a tiempo habéis caído en las redes de la paradoja del análisis. Es muy loable que no queráis ser triviales ni contradictorios. Pero el análisis puro no os saca de la paradoja. Para salir de ella tenéis que seguirme a mí.

Wittgenstein — ¿Y de qué truco te has valido para dar ese salto en el vacío que va de la analítica a la pragmática, o, mejor, del análisis a la praxis?

Sócrates— La justificación teórica me tiene sin cuidado. Soy consecuente con mi pragmatismo. Los resultados justifican, convalidando retroactivamente los inciertos datos iniciales. Si dejaras el ideal de la certeza por el ideal menos elevado y riguroso de una verdad consensual relativa a un contexto situacional dado, harías algo por el hombre.

Wittgenstein— He pragmatizado el significado, pero no la verdad.

Sócrates— Sin embargo, si quieres ser consecuente, debes recordar que habías sostenido que el problema de la verdad dependía del problema del significado, de pragmatizar el significado a pragmatizar la verdad hay un paso. Un paso que el viejo filósofo de la matemática que hay en tí no quiere dar.

Wittgenstein — Sí, por supuesto. ¿Acaso no trabajé en la indeterminación del significado y su consecuencia, la indeterminación de la verdad?

Sócrates— Bueno. Si es así, ¿qué te detiene para completar el giro y acompañarme al ágora; Pues a mi edad necesito de una inteligencia juvenil y vigorosa.

Wittgenstein — No me adules, viejo camandulero para que me convierta a tu doctrina. No te olvides que hace tiempo que advertí que la filosofía es propaganda. De modo que no hagas proselitismo conmigo. No te dará resultado. Tampoco me convencerás que la moral es una ciencia, que la virtud se puede enseñar. Las oraciones que contienen “bueno” son nada más que recomendaciones. La ética quiere persuadir. La persuasión es un efecto perlocucionario del acto de habla moralizante.

Sócrates— Confundes el juicio moral con el mandato. Los mandatos,

además, no buscan influir. Sólo quieren decirle algo a alguien. No lograrás impugnar la racionalidad del juicio moral por ese camino.

Wittgenstein — Cuando los filósofos hablan de moral hablan de ellos mismos. Creen que se trata de la verdad, pero en el fondo se trata de ellos. De esto no se debe hablar. Es lo místico.

Sócrates— Con esta tu teoría de lo místico, de lo que no se puede decir y sí solamente mostrar tratas de ocultar ante tus propios ojos y ante el mundo que rehuyes comunicarte con los hombres, que eres un enfermo solitario, un soliloquista que se esconde tras sus símbolos lógicos. Pero por más que reniegues, de esta manera, de la filosofía, eres el filósofo “malgré lui”. Esta imagen que quieres dar de tí mismo, de antifilósofo, no condice con aquellas declaraciones tuyas en la que sostienes que el mundo como mundo de lo dado va de suyo y que por lo tanto, el lenguaje no tiene ni puede tener más que a él como referencia. Así sólo puede hablar un filósofo, un fenomenólogo, y no un lógico frío y desapasionado. Decías allí mismo, o en otro lado, que, dado que el lenguaje no recibe más que del mundo su referencia, no se puede pensar un lenguaje que no represente el mundo, este mundo de lo dado.

Wittgenstein — ¿Yo? ¿Yo dije estas cosas?

Sócrates— Sí. No te hagas el tonto. O el desmemoriado.

Wittgenstein— Gracias por recordarme a mí mismo. Es un ejercicio que debiéramos practicar con más frecuencia.

Sócrates— ¿Para qué?

Wittgenstein — Para no estereotipar nuestra autoimagen. Así se podría evitar la rigidez de la autoidealización. Y otros equívocos.

Sócrates— En esta tu segunda manera de pensar nos entendemos algo mejor. En tu primera manera no me gustabas nada, porque daba el visto bueno a todo.

Wittgenstein — ¿No será que te gusta jugar a “l’homme revolté”?

Sócrates— ¿O a tí, al psicagogo?

Wittgenstein — No podrás ungerme sacerdote de tu religión.

Sócrates— Ni tú de la tuya.

Wittgenstein — No busco prosélitos como tú.

Sócrates— No te creo. Creo que tratas de convertirte en mi “maitre a penser”.

Wittgenstein — Me confundes contigo. No quiero adoctrinar a nadie. Sólo quiero estimular a pensar por uno mismo. Tú, en cambio,

quieres ahorrar al otro el esfuerzo de pensar. Por eso te \*pirras por adoctrinar. Eres un proselitista empedernido. Apelas a cualquier recurso. Convertir es la consigna. Pero como hace mucho que enseño que la filosofía es propaganda, conmigo pierdes el tiempo. Ya te lo tengo dicho. Por eso juegas con las palabras. Y a tu edad, estos juegos no quedan bien.

Sócrates— ¿No me confundes con un sofista?

Wittgenstein— ¿Te crees mejor?

Sócrates— ¿No será que los dos estamos jugando?

Wittgenstein— ¡Ah, sí! ¿A qué?

Sócrates— Al juego lingüístico del diálogo filosófico. Sólo que los golpes de las espadas contra los yelmos levantan una nube de chispas que no deja ver...

Wittgenstein— ...el trasfondo espiritual y filosófico de este diálogo.

Sócrates— Ríete. Tengo mi idea formada sobre tí. Cuando admites que el lenguaje es praxis comunitaria estás hablando como un filósofo, como un fenomenólogo. Ello contradice tu negación de la filosofía.

Wittgenstein— Antes me tachabas de conductista. Ahora soy un fenomenólogo. Decídete.

Sócrates— Y como psicólogo. Cuando dices que las cosas suceden de tal y tal modo y que se obra de tal y tal modo, eres un fenomenólogo. Quizá quieras desorientarme.

Wittgenstein— Cuando te cures de tu manía clasificatoria empezarás a entender.

Sócrates— Es inútil que lo niegues. Cuando dices que todo aquello se capta en el obrar y que ello viene dado en formas de vida correspondientes hablas como un fenomenólogo.

Wittgenstein— Me estoy portando bien. Para ser un buen chico sólo me falta aprender las oraciones que te pasaste la vida escribiendo.

Sócrates— Yo te conocía como un lógico atormentado por el misticismo. O como un místico en pugna con la lógica. Y ahora, ni místico ni lógico, sino un psicólogo. Vamos, dí la verdad, quieres desconcertarme. No te hagas el sofista, ahora. Esta es otra de tus añagazas

Wittgenstein— ¿Dónde está la diferencia entre retórica y filosofía? ¿O nos vamos a quedar embelesados durante una eternidad con las bellas metáforas con que tu artístico discípulo se ha dignado regalarnos para enseñarnos las "esenciales" diferencias entre tratar de persuadir

y buscar la verdad? Buscar la verdad es buscar un mundo que no se contradiga, que no engañe, que no cambie, es decir, un mundo que no cause sufrimiento, un mundo duradero, estático, sin incertidumbres, un mundo que corresponde a nuestros deseos. El error de los filósofos está en que en vez de ver en la lógica y en las categorías de la razón medios para acomodar el mundo a sus fines, creen poseer en la lógica el criterio de la verdad. La voluntad de verdad no es más que una máscara que esconde mal la voluntad de poderío.

Sócrates— Aún este tu discurso iconoclasta, para tener sentido, debe desarrollarse dentro de un contexto dialógico, que es el contexto pragmático más amplio. No puedes probar analíticamente esta tesis deletérea en que se complace tu espíritu disolvente y nihilista.

Wittgenstein— Mi nihilismo no es cáustico y corrosivo. Se despliega en el recinto austero de la lógica.

Sócrates— Hay que salir de esos recintos austeros y monacales donde el aire se vicia. Ya ves, no quiero que sigas rompiéndote la cabeza con esos rompecabezas lingüísticos. Hace mucho que estoy trabajando para mejorar la condición humana.

Wittgenstein— ¿Trabajando? Charlataneando, dirás. Con tus amigos holgazanes, en la plaza pública.

Sócrates— Por lo menos allí tenemos aire puro. Además no me negarás que es más sano conversar y aprender a escuchar que estar pegado, como una marmota hipnotizada, a la imagen de la televisión, que interfiere en la conversación y destruye la capacidad de oír y el deseo de comunicarse. Así se divide a los hombres, y se los aísla, para gobernarlos mejor.

Wittgenstein — ¿Cuándo terminarás de recitar ese poema?

Sócrates— ¿Dónde está lo malo de exhortar a la participación en la praxis comunitaria? ¿Por qué rechazar despectivamente como algo sin sentido el intento de justificar la norma moral o fundamentar racionalmente la ética? Lo que no tiene sentido es tu anatema, pues se ha pronunciado fuera del contexto en el que nació la filosofía. El significado es contextual. Y hay que volver a ese contexto pragmático-dialógico si queremos resucitar a la filosofía y evitar que se la vuelva a sentar en el banquillo de los acusados cercenando, de nuevo, la libertad de pensar.

Wittgenstein — Tú, dedícate a enseñar la virtud. Eso no cambia

nada. Es inocuo. Pero la virtud no tiene nada que ver con la filosofía, con el análisis.

Sócrates— Así fue que condenaste mis preguntas como vacías, porque la proposición no puede dar el qué sino sólo el cómo. Esta será una bella discriminación epistemológica, pero con ella se sigue dejando al hombre solo, a merced de sus expoliadores, a merced de los que tienen en sus manos la manipulación industrial de las conciencias. Con tu maligna ecuación: moral y metafísica es lo místico, lo que no se puede decir, lo que sólo se puede mostrar, diste pie a que la ética desapareciera como estudio lógico del lenguaje de la moral. Pues esta metaética se interesa en el lenguaje y no en la moral, o sea, olvida al hombre y sus problemas y lo deja a merced de las fuerzas que pueden desintegrar el mundo.

Wittgenstein — El lenguaje es la clave de todos los problemas del hombre.

Sócrates— Así hablaban los sofistas. Así entró la retórica a competir con la filosofía, la voluntad de poderío con el amor a la verdad. Y se sacrificó al hombre a unos apetitos mezquinos y sórdidos.

Wittgenstein — Conozco la canción compuesta por los críticos, los dialécticos. Ahora resulta que nosotros somos los culpables de que se haya hecho del hombre un ser unidimensional.

Sócrates— Tanto como culpables no, pero con esa política masoquista habéis hecho el juego al enemigo y contribuido a que se llegara a este estado de cosas. En la medida en que rechaces mis propuestas te conviertes en un aliado tácito de quienes no quieren que el hombre piense porque ven en el pensamiento una actividad subversiva. Aunque tengo entendido que algo has cambiado al respecto. Si no me falla la memoria, W I se transformó en W II, según tu maestro.

Wittgenstein — Te gustan los chismes. ¡Con qué facilidad te haces eco de las habladurías! Pero no he cambiado tanto, pues sigo pensando que de lo que no se sabe mejor es callar. Y puesto que insistes en hablar de lo que no sabes, confundido por un vulgar parecido de familia entre distintos ejemplos o casos de actos justos, te expresaré sin ambages que, para mí, eres un charlatán, como todos esos filósofos del pasado que hablaban de conceptos y esencias.

Sócrates— Prefiero ser un charlatán que se ocupa del hombre concreto y sus problemas que un científico exacto que dice que no hay problemas para no equivocarse, que los disuelve porque no los puede

resolver y que reemplaza el pensamiento por el cálculo porque ya no es capaz de pensar el mundo y comprenderlo.

Wittgenstein – Si hubieras comprendido la lógica del lenguaje no habrías emitido la sarta de disparates sin sentido que acabo de oír. Mira tus preguntas y tus frases y atrévete a decirme que sabes lo que quieres decir.

Sócrates – Sé muy bien lo que quise decir, y tú también. De lo contrario no estaríamos hablando. Desde el momento en que estás participando de esta argumentación has reconocido que tienen sentido las frases y proposiciones de la misma, has reconocido implícitamente el presupuesto de la comunidad crítica ilimitada de comunicación, sólo en la cual tiene sentido la argumentación. La misma validez de tu amada lógica de juntores y cuantores supone ya una competencia lingüística y comunicativa. Date por enterado de una vez que tu solipsismo metódico y tu pensamiento solitario expresan un déficit en la comunicación. Y si rechazas por oscurantistas las normas del juego trascendental del lenguaje destruyes la posibilidad que defiendes a todo trance, de autoentenderte en la soledad y de autoidentificarte. No puedes decidir sobre dichas normas desde afuera de dicho juego lingüístico. Negar esto es el error central del solipsismo. Sólo puede decidir quien presuponga ya la comunidad de comunicación. ¿Cómo puedes rechazar así, tan ciegamente, las consecuencias de tu propio modo de pensar? La presuposición trascendental de la comunidad de comunicación lingüística no es más que el desarrollo de tu propia teoría de los juegos lingüísticos. Sólo un resto de orgulloso y tozudo solipsismo metódico te impide reconocerte en este concepto. Pero, en tu descargo, hay que reconocer que ningún filósofo, ni el más grande, ha llegado a ver todas las implicaciones de su pensamiento. ¡Qué digo! Algunas implicaciones, pues “todas”, es un infinito sobrehumano. Conocerlas sería propio de un Dios. Para el hombre finito, además, nada más paralizante que tal conciencia de las presuposiciones e implicaciones de su pensar. Explicitar éstas es tarea de la posteridad. Es una tarea infinita.

Wittgenstein – Ya veo. Te has dejado hechizar de nuevo por el lenguaje y tu lengua se desató otra vez en una verborrea insensata. ¿No será por tu locuacidad verborrágica que te castigaron los areopagitas, y no por los supuestos crímenes que un santurrón como tú no puede haber cometido? Apriadados de tus pobres conciudadanos, habrán

querido ahorrarles la tortura de ser bombardeados por la catarata de tus palabras.

Sócrates— Me haces recordar al perro que muerde la mano que le da de comer.

Wittgenstein — ¿Por qué?

Sócrates— Por que soy yo quien te ha dado de comer. Soy el padre de todos los filósofos. Porque eso es lo que eres, mal que te pese. Pues sólo un filósofo puede tomarse tanta molestia para pasarse la vida hablando mal de la filosofía y de los filósofos. El odio no es lo contrario del amor, como cree la opinión ingenua. Lo contrario del amor es la indiferencia. Y tú eres el menos indiferente a las cosas de la filosofía que he visto hasta hoy. Eres una paradoja en dos piernas. Eres el más apasionadamente antifilosófico de los filósofos que han existido. Nadie se toma tanta molestia por algo que le resulta indiferente.

Wittgenstein — Te perdono la perorata porque está animada de buenas intenciones. Pero sabes que no me gustan los discursos largos.

Sócrates— Conozco tu especialidad: el aforismo. El estilo sentencioso, lacónico y enigmático te identifica.

Wittgenstein— El filósofo siempre debe desconfiar del lenguaje. Y pedir ayuda al lógico para no caer en sus trampas. Que el poeta caiga en sus trampas está bien. Está en su oficio.

Sócrates— El poeta no cae en ninguna trampa del lenguaje. Al contrario, va en busca de sus ambigüedades. Es la ambrosía de que se nutre. Por lo menos eso es lo que ocurre con el verdadero poeta, el que busca la música en las palabras, y no el que quiere predicar moral y enseñar y adoctrinar en verso. Este ha confundido la poesía con la filosofía.

Wittgenstein — Siempre pasa lo mismo.

Sócrates— ¿Qué es lo que pasa siempre?

Wittgenstein — Que el que habla demasiado termina desviándose del tema.

Sócrates— ¿Yo me desví?

Wittgenstein — Sí. Y ahora quieres arrastrarme a tu redil. Vas a sacar la siringa y toar una música hipnotizadora para seducirme y hacerme entrar en tu parroquia. A otro perro con ese hueso.

Sócrates— No podía dejar de sacar a relucir su misología y su misantropía el filósofo solipsista. Por lo visto nunca te divorciaste de tu solipsismo inicial. Ni siquiera con tus juegos lingüísticos. Tu

atomismo lógico te sigue en tu segunda etapa. Un vecino oficioso acaba de contarme que en unos cuadernos que le entregaste a un amigo tuyo en 1930 todavía seguías pensando, como en los buenos tiempos de tu *Tractatus*, que una contradicción y una tautología significaban lo mismo, es decir, no significaban nada. Está visto que el zorro pierde el pelo pero no las mañas.

Wittgenstein — Se ve, pues no pierdes las tuyas. Siempre tan gárrulo. Usas de toda tu locuacidad para tirarme de la lengua. Pero ya te diste cuenta que ni mis juegos de lenguaje me han separado de mis tablas de verdad. Soy estricto. Soy lógico. No lo olvides. Guárdate tu baraunda de lógica, ética y teoría de la ciencia para tus novatos seguidores, que te miran embobados porque no entienden nada de ese galimatías.

Sócrates— Permítame, señor lógico, insobornable guardián del tesoro aristotélico, que le saque otro trapito al sol. Es decir, que le muestre otra contradicción en que incurre por insistir en ocultar las implicaciones de sus premisas. ¿Cómo se explica que un lógico tan pagado de su propia lógica y que no se aparta, ni para dormir, de sus funciones de verdad, sostenga, ya desde 1930, que si se elimina del lenguaje la intención se quebranta su función? ¡Un lógico reverenciando la intención! ¡Un lógico extensionalista que haga de la intención y la acción el alma del lenguaje!

Wittgenstein — Veo que has fisgoneado en mis gavetas. Tienes razón. En realidad te agradezco por habérmelo hecho recordar y por el interés que te has tomado en mis cosas. Pero en esa época se iniciaba el viraje que los periodistas e historiadores apurados no tardaron en llamar el giro lingüístico. ¡Ah! ¡Caramba! Me descuidé y me estás haciendo hablar tonterías. Me tomaste de sorpresa y heme ahora, aquí, en peligro de convertirme en un personaje literario de tus vulgares diálogos socráticos.

Sócrates— No temas. No te hará daño participar en un diálogo. Así te curas un poco de tu soliloquismo.

Wittgenstein — Es preferible hablar solo a ser una fuente de flatus voci.

Sócrates— Lástima. Estabas entrando. Ya ves, yo tengo mis métodos terapéuticos. Están en el polo opuesto a los tuyos.

Wittgenstein — Ya veo. Charloterapia para fabricar homo loquax.

Sócrates— Por lo menos no niego que haya problemas. Y al incitar

al diálogo y a la comunicación produzco un efecto más terapéutico que tus análisis disolventes que hacen del hombre un solitario lúcido que sólo puede hablar consigo mismo.

Wittgenstein — El diálogo hermenéutico y psicoanalítico es charloterapia inofensiva. Mis análisis, en cambio, disuelven los falsos problemas. Liberan al hombre de fantasmas lingüísticos y prejuicios de la razón.

Sócrates— Tus métodos no han logrado hacer salir a la mosca del frasco. El hombre está hoy más perplejo y abrumado de problemas que nunca. La filosofía analítica no puede reemplazar al diálogo, a la necesidad de comunicación, al psicoanálisis.

Wittgenstein— El psicoanálisis es metafísica. Es qué es qué. Freud creyó ser un científico. Fue un metafísico. Fue una víctima más de la metáfora espacial. ¡Qué es eso de lugares psíquicos!

Sócrates— Confiesa que envidias su popularidad.

Wittgenstein — Cualquiera que escriba sobre sexualidad se hace famoso. Eso no vale.

Sócrates— Lo que sucede es que los “charloterapeutas”, como despectivamente nos calificas, no negamos los problemas como haces tú y tus secuaces, esos traumatizadores que creen que con sus análisis han hecho desaparecer las dificultades por encanto. Los verdaderos problemas no se volatilizan con la aclaración conceptual. Esto puede servir de complemento. Nada más Condenar al reino del sinsentido un problema que no se puede resolver es una añagaza analítica. Además, me enteré. Tuviste tus buenas dudas al respecto. Allá por los años 30 sé que dejaste unas notas a un amigo, donde preguntabas dubitativamente si siempre los filósofos habían dicho el sinsentido. Ocultabas tus dudas. Eso no se hace.

Wittgenstein — Y sigue la chismografía del año 30. Pero debo ser indulgente con tu indiscreción, pues revela el celo que pusiste en escudriñar mis pasos.

Sócrates— Admitir que lenguaje es intención y acción no es incompatible - todo lo contrario - con la hermenéutica que aparentas despreciar. Como sé que eres, por encima de todo, un lógico, no echarás en saco roto esta observación que señala una incongruencia virtual en tu pensamiento.

Wittgenstein — Son etapas. Pero no intentes seguir enredándome.

No palabrees más y deja tus recursos mayéuticos para los otros.

Sócrates— Es claro. No pensemos, calculemos. No hablemos, analicemos, practiquemos el silencio, porque de lo que no se sabe... Prefiero ser el viejo charlatán que dices, que el místico silencioso que encierra los problemas que no puede resolver en la cárcel de lo que no se puede decir. Tu triquiñuela ha sido puesta al descubierto. Aunque huyas al desierto del eremita llevarás contigo el diálogo reprimido.

Wittgenstein— Quería evitar el charlatanismo, el hablar de lo que no se sabe, la enfermedad metafísica. Hay que enseñar al filósofo sobriedad. Esa es mi terapia. O mi método. Que es lo único que puedo ofrecer.

Sócrates— Cortarle la lengua al hombre ¿es terapia o cirugía sádica? ¿O, más bien, masoquismo? Privar del habla a "homo loquens" es un crimen de lesa humanidad.

Wittgenstein— Despéñate tú por esos abismos de verborrea, si es tu gusto. A mí no volverás a arrastrarme.

Sócrates— Has inventado la filosofía del silencio, la filosofía del místico matemático que envidia la precisión del cerebro electrónico. Tu amor matemático de la certeza te permitió descubrir una lógica más precisa que la de Aristóteles con infalibles algoritmos que ahorran al hombre la necesidad de pensar. Pero ellos no han sido suficientes para deducir la matemática de unos pocos axiomas. No permitieron hallar sistemas consistentes y completos. Por lo tanto, no bastan para formalizar el pensamiento. El sueño de Leibniz, que quisiste ejecutar está condenado irremisiblemente al fracaso. Por esta vía, además, nunca ibas a llegar a comprender el mundo, al hombre, cuyo secreto está en el lenguaje ordinario, que es el último metalenguaje y no obedece a regla lógica alguna, ni vieja ni moderna. Si quieres comprender el lenguaje del hombre llano, como te afanas desde que iniciaste tu giro, debes desprenderte de tus tablas de verdad y cambiar la filosofía del silencio por la del diálogo. Me haces recordar a un grotesco antecesor tuyo, que para no abrir la boca movía los dedos. El muy pacato, para no equivocarse, se autosilenció. Pero lo traicionaron sus dedos. Si no hubiera creído realmente en la posibilidad del conocimiento o de su transmisibilidad, se los habría cercenado. Y tú, si no hubieras creído en la posibilidad de comunicación no habrías inventado los juegos lingüísticos. Son las eternas contradicciones del escéptico.

Wittgenstein— Entre el silencio y el charlatanismo, me quedo con

el silencio. Prefiero morderme la lengua antes que decir tonterías.

Sócrates— Estamos progresando. Morderse la lengua es mejor que cortársela. Pues ahora muérdetela y practica el silencio, tu deporte favorito. Has de escucharme. Está cada vez más claro que la "característica universalis" te sorbió el seso y, para merecer el título de heredero universal de tan preciado legado, te propusiste realizar el programa de automatizar el pensamiento. Así inventaste la filosofía cibernética, la filosofía del silencio, la filosofía adecuada al silencio espacial. La era del análisis había sido la era del silencio. El nuevo hombre no necesita dialogar con palabras. con la transmisión del pensamiento y las tablas de verdad se comunica y decide. Silencio: hay que aguzar el oído. Nuevas músicas, nuevos éxtasis vienen del espacio. Para este oído Beethoven es ruido, el balbuceo del hombre de las cavernas. Silenciaste al hombre para escuchar la música del espacio y el mensaje de las computadoras. calcular es mejor que pensar, hacer silencio es mejor que hablar.

Wittgenstein — No puedes frenar tu lengua.

Sócrates— Prefiero charlar por los codos antes que convertirme en un ermitaño que se enclaustra en su ascética celda en compañía de computadoras y que se muerde la lengua para no arriesgarse a incurrir en error. Prefiero que se conserve de mí la imagen grotesca del sátiro con que las habladoras me llevaron al areópago antes que ver pudrirse mis huesos en la eremita del ermitaño. Prefiero equivocarme mil veces y comunicar mis equivocaciones antes que encerrarme para que no se me escape una perogrullada, una trivialidad analítica. Mi objetivo es promover el diálogo. Es mil veces preferible el error en el diálogo que la verdad en el silencio. Es mejor producir proposiciones sin sentido que aislarse para evitarlos. Tenía razón tu maestro cuando decía que eras un místico que se dedicó a la lógica. Fíjate: qué hacen ahora los filósofos, que se liberaron del freno al que los quería condenar tus análisis disolventes. Los liberaste del viejo embrujamiento del lenguaje para embrujarlos en el tuyo. Tus análisis lógicos los ayudó a salir de las trampas que les tendía el lenguaje ordinario para hacerlos caer en las trampas de tu lenguaje. ¿Qué es peor: un charlatán o un trámposo? ¿Qué hacen ahora tus discípulos, otrora tan silenciosos, tan ocupados en disolver problemas por medio del análisis lingüístico terapéutico? Ahora que la tiranía del silencio ha sido destronada han vuelto a la síntesis, a la especulación y, y como sucede con toda tendencia que ha

estado reprimida, cuando se levanta la represión se lanza desenfrenadamente a recuperar el tiempo perdido. Ahí los tienes a tus silenciosos discípulos de otrora charlataneando por los cuatro costados.

Wittgenstein —Ya lo tenía previsto. Eso lo aprendí de mi viejo maestro y precursor: la razón es compulsiva y no puede frenar su impulso especulativo. Y vuelve a usar el entendimiento más allá de la experiencia. Después de un período de terapia crítica se vuelve a las andadas. Y hoy, después de un período de terapia analítica se vuelven a construir castillos en el aire.

Sócrates— Sí, los hombres vuelven a hablar y a equivocarse. ¿Qué tiene de malo? ¡Ojalá pudieras hacerlo tú! ¡Qué bien te haría! Si tu censor interno te diera permiso para salir de la celda monacal en la que te encerraron tus algoritmos y tu alfabeto del pensamiento te divertirías como yo, parlotando con tus semejantes, metiéndote en embrollos lingüísticos que hay tiempo para desembrollar, donde se debate el problema de la justicia y la sobrevivencia del hombre. Deja las tablas de verdad para los chicos que están aprendiendo lógica. Las tablas están bien en la escuela. Aquí, hay que largarse a conversar, sin tanto método, sin tantos escrúpulos, sobre la distribución desigual de los ingresos y otros problemas. Hay que zambullirse en el diálogo sin temor a equivocarse. La razón es dialógica. Que una proposición tenga sentido o no, no depende tan solo de presuposiciones lógicas sino también de presuposiciones pragmáticas. Con cualquier argumento, con cualquier palabra, con cualquier acción estamos presuponiendo la comunidad de comunicación lingüística, a la cual inalienablemente pertenecemos; estamos presuponiendo una comunidad ideal de comunicación, una situación de habla ideal, sólo en vistas a la cual tiene sentido lo que decimos y hacemos.

Wittgenstein — Vuestra comunidad ideal de comunicación, vuestra situación ideal de habla me hace recordar la comunión de santos.

Sócrates— No me interesan los sarcasmos de un solitario que se retrae en su celda porque no puede departir con sus semejantes. Prefiero mi cotorreo preocupado por los hombres y sus necesidades y quejas al silencio del sabio estoico que contempla, con una mirada que pone distancia, sin inmutarse, el hormiguero humano y pretende justificar su indiferencia con el veredicto “sinsentido”. Además si huyes de los diálogos y del “mundanal ruido”, condenas a tus juegos

lingüísticos a la esterilidad, pues sólo en el diálogo y en el intercambio activo con los otros el juego lingüístico fructifica.

Wittgenstein — No me gustan los bastardos.

Sócrates— Tú no eres un bastardo. Eres mi hijo. Y lo eres dos veces, aunque te disguste.

Wittgenstein — ¿Dos veces, para colmo? ¿Y ese milagro?

Sócrates— Sí, dos veces. Analíticamente y pragmáticamente. Tu primera filosofía, el análisis, procede de mis indagaciones sobre el significado de los términos "justicia", "templanza", "valor". Y tu segunda filosofía procede de mi forma pragmática y práctica de filosofar. De conversar con todo el mundo, con artesanos, políticos, artistas, soldados, comerciantes, sin prejuicios de clase, sin prejuicios antibanáusicos contra los que trabajan la materia con las manos. Y mis métodos no han de ser tan malos si lograron que un esclavo ignorante de la matemática encontrara por sí mismo, ayudado por unas pocas preguntas más, el cuadrado de un triángulo.

Wittgenstein — Significado. ¿Qué significa esta palabra? Es una idea fija, una ilusión. ¿Qué preguntamos cuando preguntamos por el significado? El significado es la sombra de la realidad, una sombra que se encuentra tras los signos, un retrato nebuloso de la realidad que representa la oración. Cuando expresamos u oímos una oración, revolotea en nuestras mentes una imagen de lo que la oración representa. Pero ¿es esta imagen el significado? ¿Cómo puede mediar entre los signos y la realidad? Es la ilusión de que debe haber algo tras la combinación de sonidos. Pero lo que se encuentra detrás es el sistema, la lengua de la cual forma parte la oración. La idea de algo detrás es un engaño. En engañoso el uso de la palabra "significado". Hay que ver en él la supervivencia de una concepción obsoleta del lenguaje.

Sócrates— Es tu prejuicio realista, tu referencialismo el que te hace hablar así.

Wittgenstein — No, mi amigo. Debes abandonar un hábito perjudicial. No preguntes por el significado; pregunta por el uso.

Sócrates— Así quisiste reemplazar la filosofía por recomendaciones lingüísticas.

Wittgenstein — No me envolverás en tu dialéctica derrengada.

Sócrates— El que ataca a su padre se ataca a sí mismo.

Wittgenstein — Si abandonas el terreno y me llevas a tu redil no

estás haciendo juego limpio. Dejemos la psicología barata y volvamos a nuestros asuntos. Reconozco que me iniciaste en el análisis. Pero yo iba en busca de un refinamiento del análisis para no caer en las celadas que tiende el lenguaje y en las cuales no habías reparado. O no lo suficiente.

Sócrates— No me vas a convertir a tu filosofía del silencio, que coadyuva con la televisión y otros medios de los que se vale la sociedad de consumo y la sociedad represiva, para alejar a los hombres del diálogo. Encandilado por la imagen televisiva el hombre no habla, no escucha y, en lugar de rebelarse contra el uso humano del hombre, empieza a halagar la sociedad industrial, suspende su crítica de la misma y entra en el “pensamiento dulce” adaptado a una sociedad postindustrial y postmoderna. Se comprende: hablando los hombres se entienden, se comunican. Esto es peligroso para el “establishment”. Amenaza el statu quo. Todo grupo donde hay personas que se comunican es sospechoso. La sociedad industrial es buena, es una buena madre que se preocupa para que no le falte a sus hijos la droga, el éxtasis, el comfort. Así se suprime la protesta. ¿Para qué usar la violencia si se puede reprimir con métodos sutiles sin que nadie se dé cuenta? Pero el filósofo debe estar alerta y buscar una salida que no lo lleve a tener que optar entre el autoexilio y la cicuta. No hay que fomentar la muchedumbre silenciosa que consume ávidamente los productos que se exhiben multicolores en la pantalla. ¿Sabes a quién me haces recordar? Al paseante solitario del siglo XVIII. Eres el nuevo paseante solitario de la era de la ciencia y la técnica. Sólo que, más sutil, o más orgulloso, ocultas muy bien, tras la máscara de la lógica matemática y la filosofía analítica, tu atrabilis para que los Voltaire del siglo XX no te zahieran como lo hicieron con tu romántico y desubicado predecesor.

Wittgenstein — Y tú, ¿sabes a quién me haces recordar? Al caballero de la triste figura, que confunde molinos con gigantes.

Sócrates— Pues ¿qué te parece entonces si hacemos un alto en esta contienda insensata y unimos nuestras fuerzas contra el enemigo común, que sólo se preocupa de llenar la faltriquera y no vacilaría en destruir el planeta con tal de no ceder un ápice en sus ambiciones? ¿No te parece más razonable? En vez de malgastar nuestras municiones en este duelo suicida por partida doble, ¿por qué no nos unimos para combatir la avidez y la locura que amenazan con producir el biocidio?

Guardemos las flechas en nuestro carcaj; dejemos de gastar energías en este despliegue de ironías y sátiras y reservémonos para luchar contra nuestro verdadero enemigo: el explotador, el enemigo de la libertad de pensamiento, el dictador, el demagogo.

Basta de acecharnos mutuamente, dejemos nuestras pullas y aboquémonos a los problemas prácticos, vitales de la actualidad. Desarrollemos conjuntamente una filosofía que se desenvuelva en las proximidades de la praxis, coordinando la confrontación y crítica mutua entre diferentes interlocutores. Ayúdame a sacar a la filosofía de su aislamiento académico. La unión hace la fuerza. Permíteme este refrán que, no por chabacano, es menos verdadero. Tus juegos lingüísticos conducen inevitablemente a mi razón dialógica. Nuestras doctrinas y enseñanzas concuerdan o convergen sobre un mismo punto. Mi énfasis en la praxis se complementa muy bien con tu énfasis en la fundamentación o en el análisis. Juntemos nuestras fuerzas. Estamos a tiempo para arrancarle la escoba al aprendiz de hechicero. Dejemos nuestros desacuerdos para seguir discutiéndolos a la hora de la siesta, bajo aquel empujamiento. Trabajemos en la unificación pragmática de la filosofía. Porque eso es trabajar para el hombre. La filosofía no puede ser sólo una ciencia del lenguaje. También debe ser una disciplina que trabaje en la vecindad de la praxis. De otro modo encallará en un formalismo estéril. Este filósofo pragmático que te propongo se halla en armonía con el racionalismo crítico y la filosofía analítica, con el performativismo de los actos de habla y con tus propios juegos lingüísticos.

Wittgenstein – Sí. Ya veo. Demasiadas cosas en una misma olla. Tú eres demasiado conciliador. O demasiado generoso. Pareces un juez de paz deseoso de restablecer la armonía conyugal entre esposos mal avenidos que decidieron separarse. Tus ansiedades conciliatorias te exponen al peligro de caer en un sincretismo barato.

Sócrates– ¡Cuándo no iba a salir a relucir tu aristocratismo espiritual! No es momento de melindres cuando el tiempo urge.

Wittgenstein – No me gustan las componendas. Hay que distinguir. No hay que confundir.

Sócrates– ¿No te has excedido en esta tarea? Tanto distinguir y separar, tanto rebanar la torta, que al final queda una rebanada muy delgada que va a dejar con hambre a los comensales. Deja a un lado esas meditaciones tristes en conciliábulos melancólicos con almas

flacuchas y esmirriadas y sal a la palestra, ven conmigo al ágora, a conversar al aire libre con nuestros conciudadanos para tratar los asuntos vitales y urgentes, que han surgido en un mundo signado por la industria y la técnica. Allí trataremos las dificultades sociales, económicas, el peligro que se cierne sobre el hombre de ser ahogado por la sociedad telecrática de publicidad, las catástrofes de toda laya, el hambre, la pauperización creciente de los trabajadores en el mundo subdesarrollado, la protección de la intimidad contra la paranoia intrusiva de los nuevos medios de control creados por la electrónica, el dilema de nuevas situaciones límite dada la manipulación biológica, los problemas de contaminación radioactiva, de polución atmosférica, el problema del agujero de ozono por el cual penetran mortíferos rayos cancerígenos, en fin, el problema del crecimiento indetenible de la capacidad de autodestrucción de la especie humana.

Wittgenstein — Todo esto está bien, pero ¿qué tiene que ver con la filosofía? No lo veo.

Sócrates— ¡Cómo! ¿No era que te desinteresabas de la filosofía? Y resulta que ahora quieres protegerla contra estas propuestas, ¿Otra de tus contradicciones?

Wittgenstein — Para los plebeyos yo figuro entre los detractores de la filosofía. No me han entendido. Tú y tus correligionarios son de los que necesitan del chivo expiatorio a quien endilgarle la causa de todos los males y tribulaciones que aquejan al pobre ser humano abrumado por tantas desgracias y azotes que se abaten despiadadamente sobre él. Y así yo aparezco como el réprobo, el prevaricador, el blasfemo. La otra clase de filósofo es el bueno, el hijo que se quedó en el hogar paterno para incensar en el altar de los dioses lares y recibir, así, la bendición paterna.

Sócrates— Bueno, no te hagas la víctima. ¿Acaso no acabo de reconocer tus méritos inimpugnables sin alharaca?

Wittgenstein — Eso es pura retórica, estrategias para atraerme a tu feligresía.

Sócrates— Por lo visto, debo renunciar a atraerte hacia mi lado. Más no me daré por vencido sin antes aclararte que mi pragmática no es simplemente "práctica", la filosofía práctica tradicional que me atribuye la historia, sino también la filosofía social y de la planificación, que abarca las cuestiones de la relación entre la ciencia y la economía, que encara con coraje proyectos con contenido. En fin, todo esto dentro

de un concepto de filosofía que contempla la confrontación y cooperación interdisciplinaria, construcción y crítica.

Wittgenstein — Eso ya se hizo, cuando se concibió al filósofo como oficial de enlace entre los distintos capítulos de la cultura y estamentos de la sociedad.

Sócrates— Estás confundiendo pragmatismo con pragmática. Veo que necesitas una aclaración sobre el particular.

Wittgenstein — ¿Qué diferencia hay?

Sócrates— Pragmatismo es presentar una reflexión en sus consecuencias, sean éstas de naturaleza moral o estética, etc. Pragmática, en cambio, es una filosofía que, además de este pragmatismo no epistemológico, es conciliable con el realismo crítico, y va más allá del pragmatismo definicional y del positivismo y del mismo racionalismo crítico, con el cual guarda puntos en común, tal, por ejemplo, la vinculación entre ciencia, lógica y ética, mutuamente criticables aunque sin reduccionismo y el rechazo de fundamentaciones últimas. A diferencia del racionalismo crítico, la filosofía pragmática es una filosofía con contenido, y no una teoría del método. Pragmática es una filosofía para la cual la reflexión es un proceso para la solución de tensiones y conflictos que prescribe una flexibilidad pluralista para evitar la limitación a enunciados de partida monolíticos y entidades hipostasiadas. Pragmática, en fin, es la filosofía que reconoce el carácter performativo, de acción, de la resolución y su justificación. El atenerse a una resolución es una acción. Pragmática es la concepción según la cual el aseverar, el definir y el postular son formas de acción, son acciones lingüísticas. Acá filosofía analítica y pragmática se funden. Mientras que tú insistes en oponerlas. Es decir, es aquella parte tuya que no puede renunciar a la gloria de ser el heredero de Hume, poniendo las palabras finales de tu Tractatus a continuación de las palabras finales del "Enquire": De lo que no se sabe no hay que hablar es tu epitafio a la filosofía, que figurará al lado del epitafio humeano: si un libro no contiene experimentos ni cálculos matemáticos, arrojadlo al cesto.

Wittgenstein — Y así es. Porque fuera de la ciencia natural no hay proposiciones con sentido. Los filósofos quieren imitar el método de la ciencia. Se sienten tentados a plantear preguntas y contestarlas en el estilo de la ciencia. Esto los lleva por mal camino. Los lleva a la metafísica, los lleva a la oscuridad, a una vana ciencia de afirmaciones

vacías. Se trata de una lamentable ansia de generalidad que los lleva a despreciar el caso particular que no les permite darse cuenta de qué la filosofía es puramente descriptiva.

Sócrates— Dices: “los filósofos...” ¿Y tú qué eres? ¿Zapatero? Tu autonegación resulta de una autocontradicción que la hace inadmisible. Ya sabes mi opinión: sólo un filósofo puede estar tan interesado en combatir la filosofía, en negarla de manera tan drástica. Sólo quien la ama puede odiarla tanto.

Wittgenstein — ¡Bah! Otra vez con tu psicología barata. La filosofía no puede ser sino descriptiva porque una proposición no puede decir “qué” es algo, como creyeron los griegos con su “logos apophantikos”. Sólo puede decir el “cómo”. Pero de eso se ocupa la ciencia. El filósofo cree poder hablar del sentido del mundo porque cree aprehenderlo como una totalidad. Pero el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. Por lo tanto tampoco hay juicios objetivos de valor. Y sin estos no hay ética, no puede haber proposiciones de ética. La ética no se puede expresar. Ella es trascendental. Porque lo que pertenece a la esencia del mundo no se puede decir. La esencia del lenguaje es una imagen de la esencia del mundo.

Sócrates—Aquí te esperaba. Diste vueltas y más vueltas, de acuerdo a tu costumbre de taladrar para no ceder. Y terminaste trayendo agua a mi molino, pues, como mi amigo ha mostrado, tu forma de pensar sobre el particular procede de una distinción lógica abstracta entre juicios de hecho, que son intersubjetivamente vinculantes, y juicios de valor subjetivos. Pero esta distinción está ya desde siempre superada en la pretensión de sentido de cada argumento, en tanto que manifestación dialógica, en favor de una ética mínima intersubjetivamente vinculante. Esta ética se halla implícitamente reconocida por cuantos argumentan. Ella implica comprometerse en la realización histórica de la comunidad ilimitada de comunicación...

Wittgenstein — Dirás en la comunión de los santos.

Sócrates— Déjame terminar y no me vuelvas a interrumpir con sarcasmos fuera de lugar. Esta ética se halla presupuesta por la misma ciencia empírico-analítica que tanto amas y reverencias porque, según tu modo de pensar, monopoliza las proposiciones con sentido. La ciencia presupone esta ética como posibilidad de la formación del consenso y, por tanto, del descubrimiento de la verdad.

Wittgenstein — Eres uno de aquellos idealistas éticos que se sientan

en una mesa de café a arreglar el mundo. Renuncié a discutir, hace mucho, con esa caterva de vociferadores.

Sócrates— ...y te escapaste a la isla de Robinson Crusoe, donde creíste que sólo, sin la compañía de nadie, fuera de la sociedad, podías reconocer algo como algo, cultivar la ciencia, ignorando que, cual sucede en la metafísica tradicional del sujeto, el conocimiento basado en la observación, que se produce en el nivel de la relación sujeto-objeto, presupone ya siempre el conocimiento consistente en el acuerdo acerca del sentido, que se produce en el nivel de la relación sujeto-sujeto. Desde tu posición no se puede comprender la “comprensión” que hay en las ciencias del espíritu desde la dimensión del interés gnoscitivo en el acuerdo intersubjetivo.

Wittgenstein — Todo eso es romanticismo obsoleto. Tu esencia más íntima es la de un romántico trasnochado. Eso te impidió comprender la revolución en filosofía. Tu lenguaje se ha ido de vacaciones.

Sócrates— Ya volvió de las vacaciones.

Wittgenstein — De esas vacaciones no se regresa jamás. Son irreversibles.

Sócrates— Decretas la muerte de la filosofía.

Wittgenstein — No hace falta decreto ninguno. Se muere sola.

Sócrates— Es el hombre alienado en la civilización técnica el que habla por tu boca.

Wittgenstein — Y Sócrates, el milagrero y manosanta filósofico la va a resucitar. Es para desternillarse de risa. Ni como ciencia del espíritu puede resucitar.

Sócrates— No seas tan despectivamente terminante. Y autodenigratorio.

Wittgenstein — ¿Es que puede hablarse de ciencias del espíritu sin espíritu romántico? ¿Y hay algo más trasnochado que el romanticismo? Deberíamos interrumpir este debate verbal, antes que vuelvas a desbarrar con otros sinsentidos. Aunque peor lo hizo tu discípulo, porque lo que él llegó a decir son carencias de significado.

Sócrates— No veo la diferencia. Lo atribuirás a mi miopía, sin duda. Pensarás que es otro de mis síntomas seniles. Sea. Pero una cosa he de decirte: prefiero la miopía a esa clase de bizantinismo. más trasnochado que mi romanticismo. Tu incontenible afán analítico te lleva a distinciones invisibles. Si quieres que te siga en esta distinción, debes explicármela.

Wittgenstein — No me haré rogar. Sinsentido es querer decir algo

acerca del límite del lenguaje. Carencia de significado es querer decir algo que está del otro lado de ese límite.

Sócrates— ¿Puedes aclarar? Ya sabes que estoy un poco viejo. Y a un viejo hipoacúsico hay que perdonarle si no oye bien y necesita que le repitan las cosas. Quiero entenderte y ver a dónde quieres ir.

Wittgenstein — Bien. Sentido, sinsentido y carencia de significado son términos que sólo pueden aplicarse a “decir”, o sea, a las proposiciones. Sólo podemos decir cosas con sentido dentro de los límites del lenguaje. Si se quiere decir algo sobre estos límites se incurre en sinsentido. Si se quiere decir algo acerca de lo que hay del otro lado del límite, se cae en la carencia de significado.

Sócrates— Conque habías hecho un viaje a la frontera sin avisarme. Y te venís cargado. Entonces viste el límite entre este mundo y el otro. Y no te volviste loco. Y pudiste volver. Y yo que no creía en milagros.

Wittgenstein — Te burlas porque no comprendes. Abandona la partida, pues pronto repetirás el error de los positivistas, que, por no haber entendido esta diferencia que trato inútilmente de explicarte, motejaron mi libro de tratado antimetafísico. La interpretación positivista del *Tractatus* es ingenua. Los positivistas no me comprendieron.

Sócrates— Eres un genio incomprendido. ¿Porqué no escribiste tu tratado en lenguaje llano, sencillo, para la gente del pueblo como yo, que sólo conoce el lenguaje ordinario? ¿Ves? Eres un solitario incomprendido porque hablas y escribes en un lenguaje enigmático. Si dejaras todo ese esoterismo y bizantinismo te harías enseguida tan popular como yo. ¿O le tienes miedo a la cicuta?

Wittgenstein — No me interesa la popularidad. Lo único que quería con ese libro es ser comprendido por unos pocos, precisamente por aquellos que por sí mismos hayan pensado lo mismo. Lo único que me proponía en él es trazar un límite al pensamiento, mejor dicho, al lenguaje y mostrar que todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sinsentido.

Sócrates— Eso quería. Dejarte hablar. Así empezabas a contradecirte y no insistir en ciertas distinciones, como la que quisiste establecer antes entre sinsentido y carencia de significado. Antes habías definido la carencia de significado como querer decir algo de lo que está del otro lado del límite. Ahora llamas a esto “sinsentido”. Eso te pasa por abusar de las diferencias. Es tu prurito lógico de hacer distinciones. No hay que exagerar.

Wittgenstein — Si no fueras tan chabacano, a veces diría que das en el clavo.

Sócrates— Tienes que aprender a reírte un poco, muchacho, para que se te vaya esa expresión de languidez mortuoria que llevas en el rostro. Déjame reírme. ¿No es la risa el privilegio de los dioses? Es el secreto de la sabiduría. Pero eso no quiere decir que no te siga en tus enrevesadamente diabólicos análisis. Bueno, a veces se te va la mano, no lo podés negar, y el exceso de distinciones analíticas te lleva a ciertas incongruencias. ¿Ves? Si no quisieras hacerte el difícil te iría mejor. Aprende de mí a ser sencillo, aunque sea a costa del chabacanismo que me enrostras.

Wittgenstein — Bueno, pero aquí debe haber un equívoco. Acusarme de antimetafísico fue una interpretación positivista del Tractatus que hay que descartar.

Sócrates— ¿Porqué? Tomemos otro camino. Dicen que no dijiste que la filosofía o la metafísica es un sinsentido. O una carencia de significado (La diferencia no me hace mella. Te regalo tus bizantinismos). Pero dijiste que las proposiciones de la lógica no dicen nada, que no tienen sentido; que las proposiciones de la filosofía, por no ser empíricas ni lógicas intentan decir cosas que no se pueden decir. Y, en otro aforismo, donde olvidabas la distinción bizantina, decías que carecían de significado. Hagamos un silogismo con tus distintos aforismos, para que veas si la conclusión es evitable:

todo lo que puede decirse es cómo es la realidad (es decir, que existen ciertos hechos atómicos, y otros no); en fin, que no puede decirse nada significativo acerca de qué es la realidad.

Pero la metafísica es precisamente el intento de decir qué es la realidad.

Conclusión: la metafísica no dice nada significativo sobre la realidad. En fin, la metafísica carece de significado.

Wittgenstein — Bueno, pero yo no pierdo el tiempo con infantilismos silogísticos.

Sócrates— Ya lo sabemos. El inventor de la lógica veritativo-funcional no va a descender a esos juegos infantiles. Pero no se puede negar que de premisas verdaderas se deriva una conclusión verdadera. Por lo tanto, aunque no lo hayas dicho textualmente, tus afirmaciones implican, como te he señalado, que hay que eliminar la metafísica. Por ello puede decirse que eres positivista por implicación. Y la interpretación

llamada positivista de tu tratado no es ninguna tergiversación, como pretenden tus místicos devotos. Pues si sostuviste que la mayor parte de las proposiciones y cuestiones que encontramos en los trabajos filosóficos no son falsas, sino carentes de significado, y la filosofía está formada por proposiciones, ello implica que indirectamente, al menos, estás diciendo que la filosofía es carente de significado. Por lo tanto, cuando tu devoto exégeta sostiene que “esto no significa que Wittgenstein fuera antimetafísico”, incurre en una grosera inconsecuencia que salta a la vista, e incluso un miope como yo lo puede ver. Vamos, amiguito, no te hagas el difícil. Si hubieras sido sencillo y chabacano como yo, no te habrías enredado en contradicciones tan flagrantes.

Wittgenstein – Bueno, pero olvidas que las reconocí en el aforismo final, cuando pedí que consideraran sin sentido todo lo que escribí. Sólo que les presté a mis lectores una escalera para llegar arriba y poder ver luego las cosas desde una perspectiva mejor.

Sócrates – Sí, pero al que le faltaba bajar la escalera era a a tí. Vamos, bajá a tierra y ven conmigo a la plaza, donde te espera el pueblo chabacano para discutir contigo en lenguaje llano, sin enigmas, los problemas prácticos y vitales que agobian a las tres cuartas partes de la humanidad. Amén de otros que agobian a todos sin excepción, incluyendo la otra cuarta parte.

Wittgenstein – No me dedico a esas cosas. Esa actividad es indigna de un filósofo. Esas tareas plebeyas te las dejo a tí. Tú confundes, como todos los filósofos, la filosofía con la ciencia. Por eso crees que las proposiciones filosóficas tienen sentido. Pero sólo las de la ciencia natural lo tienen.

Sócrates – Sin sentido es hablar sólo. ¿No habrás confundido “homo loquens” con “homo soliloquens”? Pero yo adivino uno de los secretos de tu idea. Se vé bien la intención de una filosofía que se niega a sí misma la condición de ser un saber. Eso le permite eludir el compromiso de trabajar para transformar la comunidad real en la comunidad ideal. La razón teórica tiene sus astucias y cree poder justificar así el querer mirar de lejos la marcha de los acontecimientos y eludir el compromiso emancipatorio.

Wittgenstein – Es claro. La comunión de santos va a emancipar al hombre.

Sócrates – Tu treta está a la vista. Niegas a la filosofía ser un saber para que ni pueda plantearse si se compromete o no. Así se evita el

discurso teórico de una filosofía comprometida prácticamente. Está es la razón secreta del solipsismo metódico al que permanece aferrada aquella tu filosofía que concebía el lenguaje como figuración no reflexiva de la realidad. Sólo puede integrar el a priori del acuerdo intersubjetivo una filosofía que no represente la conciencia como un receptáculo sino como una interpretación, mediada lingüísticamente, de lo real como algo, y que no conciba la función cognoscitiva del lenguaje como figuración sino como síntesis hermenéutica de la predicación.

Wittgenstein — ¿Saber? ¿La filosofía, un saber? Los filósofos tienen constantemente ante la vista el método de la ciencia. Es el ansia de generalidad lo que los pierde. O la actitud despectiva ante el caso particular. La filosofía es puramente descriptiva.

Sócrates— Descriptiva o no, hay que hacerte justicia. Y, a tal efecto se te debe reconocer, no obstante, el mérito de haber explicitado el solipsismo metódico como presupuesto de la filosofía analítica, lo cual facilita la discusión crítica del mismo. Tu *Tractatus* tiene, entre otros méritos, el de haber obligado a la lógica neopositivista de la ciencia a reconocer su presupuesto trascendental solipsista.

Wittgenstein — Gracias por el piropo. Así ahora te ganaste el derecho a seguir torpedeándome. Continúa con tu andanada. Sigue ilustrándome sobre mis presupuestos.

Sócrates— Bueno. Ya que insistes. Uno de tus presupuestos, que compartes con el positivismo lógico —o compartías— es el de un lenguaje científico ideal tal como el de la lógica matemática, el ideal de una “*lingua philosophica sive calculus ratiocinatur*”, como decía tu ilustre ancestro, que debía poner fin a las eternas disputas de los filósofos sobre las palabras. Esta idea del lenguaje-cálculo es el motor de la metafísica del atomismo lógico en el que estuviste embretado en tu período russelliano. El postulado de semejante lenguaje unificado objetivista presupone el solipsismo metódico de tu atomismo lógico. Los lenguajes científicos formalizados, propiciados por tu primera filosofía, consistían en sustituir la hermenéutica de la comprensión recíproca de las intenciones con sentido subjetivas, por un sistema semántico, que a priori sólo permite como intencional el sentido intersubjetivo, los estados de cosas como contenido de las proposiciones. Por eso no sirven los lenguajes formalizados para un acuerdo. Pues en ellos sólo puede haber proposiciones sobre estados de cosas, pero no

expresiones o actos de habla. Particularmente quedan eliminados de dichos lenguajes las expresiones que contienen identificadores personales tales como "yo", "aquí", "ahora", "mañana"; es decir, los deícticos, como los llaman los lingüistas, lo que tu maestro llamaba "particulares egocéntricos".

Wittgenstein – Gracias por ayudar a mi memoria. Y por tu clase de lingüística.

Sócrates– Haré caso omiso de tus ironías. Prosigo. Esas palabras expresan la situación de comunicación intersubjetiva. Nos enseñan que el significado es siempre situacional, contextual.

Wittgenstein – Pero si esa fue mi segunda contribución. ¿Ahora me vas a explicar mi propia teoría del significado, la segunda.

Sócrates– Por supuesto que no. Sólo la traigo a colación para poner de relieve que ella te lleva a contradecir tu solipsismo y te obliga a ceder a mis planteos, que tienen en cuenta tu última evolución más que tú mismo. Pues te obligan a dialogar tu pragmática de los juegos lingüísticos. Ya que esos deícticos propios de actos de habla tales como las afirmaciones, ruegos y protestas, al atestiguar la competencia comunicativa, sitúan en el diálogo el contenido proposicional de los enunciados, ese diálogo al que te resistes y que no pertenecen a la dimensión objetiva, sintáctico-semántica del lenguaje, sino a la dimensión subjetiva, pragmática. En un lenguaje científico fiscalista, en cambio, esta dimensión pragmática de las expresiones comunicativas, estos actos de habla, se convierten en objeto de referencia semántica, en objeto de una ciencia behaviorista. Y como mi estimado Wittgenstein no quiere ser confundido con un behaviorista no tiene más remedio que radicalizar su pragmática de los juegos lingüísticos en mi pragmática trascendental del diálogo en la comunidad de comunicación lingüística. En otras palabras: si quieres evitar una inconsecuencia en tu pensamiento y no quieres que te confundan con un conductista no tienes otro remedio que entrar en mi "comunidad de santos", como despectivamente la calificaste al burlarte de mí.

Wittgenstein – Con tu vocación humanística debías haberte dedicado a obras de caridad en vez de hacer filosofía.

Sócrates– Y tú, más vale no le hubieras hecho caso a Russell y te hubieras dedicado a la ingeniería.

Wittgenstein – Tu crítica a la filosofía analítica de falta de contenido y tu exigencia de relevancia social y de compromiso práctico es una

parodia. Pues no tiene nada de crítica filosófica. Es una falta de respeto a la dignidad intelectual del filósofo.

Sócrates— A tu filosofía le falta contenido porque no valoras el acto de comprender el mundo. Eso te parece una locura.

Wittgenstein — ¿Comprender? ¿Y tú comprendes qué es comprender?

Sócrates— Comprender es captar, entender, aprehender, saber adónde se va, lo que permite explicar, definir, comunicar y comunicarse.

Wittgenstein — Explicas lo oscuro por algo más oscuro. Comprender es tener una experiencia en la que sentimos que ahora, a partir de aquí, podemos proseguir. Y así pierde su misterio. Si quieres hacer de la comprensión algo mental, la conviertes en un misterio. Se hace perdidamente esotérica. Pero calificamos de mental a algo que no podemos dar entrada en el mundo físico.

Sócrates— Quieres destruir psicología y filosofía, todo junto. Te gusta “neantizar”, reducir a nada todo.

Wittgenstein — ¿No será que se trata de desmistificar? ¿Por qué ir en busca de sombras o fantasmas?

Sócrates— Entonces ¿por qué no entrar en la comunidad de...

Wittgenstein — ...¿de santos y comulgar todos juntos?

Sócrates— ¿Otra vez?

Wittgenstein — No necesito entrar en ninguna comunidad. Estoy bien donde estoy. Yo acepto, y luché para que se lo aceptara, que la verdad es un acuerdo, un consenso, que el acuerdo humano es lo que decide de la verdad o falsedad. No hacemos las cosas verdaderas o falsas mediante convenio, pero a no ser por el convenio, no sobre creencias sino sobre alguna orientación mental fundamental, el lenguaje en el que se dan los términos “verdadero” y “falso” no hubiese podido existir.

Sócrates— Pues entonces no estás tan lejos de mi comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de la ciencia toda, y de las ciencias sociales, en particular. Son dos formas lingüísticas distintas, la tuya y la mía, de contextualizar el significado y la verdad.

Wittgenstein — Debes agregar, para puntualizar diferencias, que el acuerdo humano que decide sobre verdad y falsedad, no es de opiniones, sino de formas de vida, si quieres diferenciar netamente mi punto de vista, del tuyo.

Sócrates— No hay diferencia esencial, pues las formas de vida se dan en una comunidad. Una comunidad es una forma de vida.

Wittgenstein – No. O no necesariamente. Dentro de una comunidad puede haber, y de hecho hay una gran variedad de formas de vida. Así se atomiza la comunidad. Eso va junto con la atomización del lenguaje en juegos lingüísticos

Sócrates– Por lo visto, tu viejo atomismo subsiste en tu segunda filosofía.

Wittgenstein – Así es. Pero son otros átomos. Aquellos eran lógicos; éstos son lingüísticos.

Sócrates– Pasaste del atomismo lógico al atomismo lingüístico. No había revolución. Al menos en este punto se puede hablar de continuidad.

Wittgenstein – En tu concepto de comunidad de comunicación –que tomaras de tu amigo– hay una vieja ilusión que debes desterrar; pues “comunidad” supone algo común entre distintas formas de vida de los distintos grupos e individuos que componen la “comunidad”. Pero lo común es ilusorio. Se trata de un mero parecido de familia que te induce a error. Te induce al error filosófico habitual. Pero me temo que tus hábitos mentales o tus prejuicios no te permiten comprenderme, o, mejor, seguirme. Debes atomizarte si quieres seguirme.

Sócrates– No trates de curarme de mis perplejidades filosóficas. Tengo un remedio más drástico. La acción. Hacer algo por mí, por mi alma y por la de los hombres. No uso, ya ves, remedios abstrusos o deletéreos como los tuyos.

Wittgenstein – No son abstrusos. Son simplistas.

Sócrates– ¿Te resulta tan simple hacer algo? Ya lo habrías hecho.

Wittgenstein – ¿Mostrar lo que hay de juego lingüístico en el filosofar no es hacer algo? Eso es poco para una mente obtusa.

Sócrates– No es suficiente. Y no es lo urgente. Te escabulles tras la cortina de humo de tus improperios.

Wittgenstein – Quizá lo haga, en alguna medida, para hacerte rabiar. Para que nuestro juego lingüístico filosófico no sea tan aburrido. Pero todo ésto se halla al servicio de una intención que, al parecer, no penetraste aún. Se trata de revertir la situación, de hacer que llegue un momento en que la filosofía, o el filósofo, deje de ser un “heautomoroúmenos”, un atormentador de sí mismo, que no se pase la vida cuestionándose a sí mismo.

Sócrates— Sin embargo, eres el típico representante del filósofo autotorturado. ¿En casa de herrero cuchillo de palo?

Wittgenstein — Puede ser. Mis remedios servirían para los demás pero no para mí.

Sócrates— ¿Quieres curarte de tu autotortura filosófica? Sígueme a mí. Tu pragmática de los juegos lingüísticos no la llevaste a la práctica. Yo no tenía tu teoría pero la llevé a la práctica, llevé tus juegos lingüísticos al diálogo. Tu pragmática se quedaba en la teoría. No llegó a la praxis. Era una teoría pragmática del lenguaje que sirve para fundamentar mi praxis. Deberíamos complementarnos mutuamente. Me necesitas porque llevé tu pragmática a la práctica. Sólo no puedes hacerlo. Nos necesitamos mutuamente. Vamos, asociémonos. Juntos haremos la nueva filosofía que necesita el hombre, para unir teoría y praxis. Tú teorizarás mi praxis, y yo llevaré tu teoría a la praxis. ¿Te gusta el plan?

Wittgenstein — Déjameo pensar. Pero antes quisiera que arregláramos cuentas pendientes. ¿Quién de los dos es un sofista?

Sócrates— Ah, volvemos a las andadas. Bueno, si sofista es el que niega la filosofía, se burla de ella, y niega que haya diferencia entre retórica y filosofía, sofista eres tú.

Wittgenstein — Pero si sofista es el dialéctico que apabulla al contrincante envolviéndolo en sus palabras y argumentos, sofista eres tú.

Sócrates— Entonces no se puede saber quién de los dos es el sofista y quién el filósofo.

Wittgenstein — Si hubieras aprendido de mí que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje, no te extrañaría el resultado de nuestra disputa.

Sócrates— Eres un rapaz bribón. Me llevaste engañado a tu redil. Querías probarme mediante un ejemplo concreto que filosofía es lenguaje, que los problemas filosóficos surgen de desconocer la gramática, es decir las reglas que rigen el uso de las palabras.

Wittgenstein — Eso es. Si te hubieras dado cuenta de esto antes, habrías visto que el sofista con quien polemizabas no era otro que un filósofo que descubrió, antes que yo, que no hay que preguntar por el significado, sino por el uso; que preguntar por el significado es preguntar por la supuesta verdadera realidad que se esconde tras la cosa sensible. Tu poético discípulo, apelando aviesamente al poder de

embrujamiento del lenguaje, te hizo creer que lo real era el significado-Idea en vez de un significado-uso que se hallaba en el aristocráticamente despreciado mundo sensible. Nuestra polémica significado versus uso continúa la otra, sensible-inteligible, pero en el área del lenguaje. Además, lo que te impedía ver claro es que tu discípulo poetizante te idealizó, idealizó al padre, poniendo todo lo bueno en t'y todo lo malo en los otros, a los que llamó sofistas, contraponiéndolos a los filósofos como se contraponen el pecado a la virtud. Y luego mandó a los sofistas al averno y a los filósofos al elíseo. Pero no te hagas muchas ilusiones. Necesitaba esta contraposición porque era un dramaturgo y un moralista que amaba el claroscuro. Así pudo crear ese inmortal género literario que es el diálogo filosófico, que, como homenaje al padre, se bautizó luego, usando tu nombre de adjetivo, como diálogo socrático. Incensó a tus manes para que lo bendijeras y tu beatería te hizo caer en el lazo, pues pasaste a la inmortalidad como el filósofo bueno, y ellos, como los sofistas malos. En este sentido, el malo, me quieren hacer pasar hoy por el sofista contemporáneo.

Sócrates—Conocía esta versión del cuento. Pero te olvidas que a mí me motejaron de sofista, en el sentido malo, también, aunque yo no cobraba honorarios como los profesores ambulantes. Sin embargo, aunque nos parecíamos en el método, es decir, por la forma charlatana, como dirías tú, de presentarnos, diferíamos profundamente por el contenido de nuestras enseñanzas. Ellos eran escépticos, relativistas, nihilistas. Yo creía, en cambio, en la verdad, en el bien, en el hombre.

Wittgenstein — Sí, y eso te perdió. Si no hubieses sido un fanático creyente en todo esto, no te habría ido como te fue.

Sócrates—No me quejo. Ya ves que después de más de dos mil años, estamos hablando. Gracias a todo aquel enorme equívoco, me immortalicé. Eso se lo debo a mi ingenuo absolutismo, como lo calificarás tú, desde tu doctrina descreída. Se lo debo a mi robusta fe. Y a mi discípulo. Que Dios lo tenga en su gloria.

Wittgenstein — Te falta decir Amén y ponerte a rezar. No te contengas. Me daré media vuelta para que puedas hacerlo sin ruborizarte. Te prometo que esto quedará entre nosotros. Seré un testigo discreto.

Sócrates— Vete al diablo con tus burlas. Nunca debí discutir con un filólogo, un lexicógrafo. Porque eso eres tú, y no un filósofo. Te ocupas de las palabras y no de las cosas. El signo no te deja ver el significado. El lenguaje no te deja ver la realidad.

Wittgenstein — ¿Y si fuera al revés? ¿Y si el significado no te dejara ver la realidad sensible? ¿Si tus significados ideales e ideas celestiales no te dejaran ver los usos reales y terrenales?

Sócrates— Sin embargo, buscando significados fundé la filosofía. ¿No lo reconocen tus propios adeptos?

Wittgenstein — No, señor mío. La filosofía no es la búsqueda de significados, sino la lucha contra la creencia en significados fijos, la lucha contra la fascinación que ejercen sobre nosotros las formas de expresión. Si en lugar de buscar significados buscaras usos, te evitarías algunas confusiones, algunas perplejidades, algunos calambres mentales.

Sócrates— Gracias. En la familia hay un médico de cabecera.

Wittgenstein — Además, definir así la filosofía produjo un error grosero: creer que hay una ciencia del significado. Como si una palabra tuviera un significado dado por un poder independiente de nosotros. Tiene el que le damos.

Sócrates— Eso es confundir la estructura profunda con la superficial, la realidad con la apariencia. Esto me lo tengo merecido por polemizar con un lingüista, con un retórico, en vez de hacerlo con un igual mío, con un filósofo.

Wittgenstein — ¿Qué otra cosa se podía esperar de quien va todos los días al mercado para enterarse de quién se casó y quién murió?

Sócrates— Parece que te hizo mal ir al anfiteatro a ver *Las Nubes*. ¿No sabías que los poetas cómicos, incapaces de alcanzar el nivel de la reflexión, se dedican a escribir comedias de bajo jaez para satirizar a la gente seria que se dedica a pensar, a la vez que satisfacen sus necesidades histriónicas de ver aplaudidos sus engendros y hacerse de algunos dracmas?

Wittgenstein — Sabes muy bien que yo no me dejo llevar por chismes. Otras son mis fuentes.

Sócrates— Sin embargo, por tus insultos debo inferir que te tomaste en serio que tu vilipendiado Sócrates se pasaba el día en un frontisterion. Y que en esa pensadería impartía sus enseñanzas a unos cuantos snobs hijos de ricos para sacarles la plata. Me confundís con un vulgar sofista. ¡Una persona tan seria haciendo caso a un chismoso que, envenenado por la envidia, me pinta como un corruptor de menores! ¡Un pensador tan penetrante, que no se de cuenta que aquí hay un conservador reaccionario que defiende el "statu quo" frente a un innovador! ¡Si sacaras, de vez en cuando, tus narices, de las tablas de verdad y salieras

a mirar un poco el mundo, como hago yo, te darías cuenta de estas argucias con que los hombres quieren disimular los intereses creados! ¿No debemos, personas como nosotros, mirar más allá de las apariencias? Si nos dejamos llevar por los chismes y las calumnias nuestro diálogo pierde su valor constructivo. No debes ver en mis pullas otra cosa que una intención de enojarte y hacerte sonreír un poco. A ver, desfrunce un poco el entrecejo. Tomar las cosas en serio a veces es tomarlas literalmente. Esto no concuerda con el pensador que veía una ambigüedad agazapada detrás de cada expresión y sabía zafarse de las celadas que le tiende el lenguaje.

Wittgenstein — Bien, pero sé reconocer mis errores, aunque eso me lleve a renunciar a todo lo que afirmé antes. He dado pruebas de ello. Bien sabes que en la historia no hay nadie, como yo, que haya girado 180° y se haya desmentido y autocriticado tan ferozmente. La vanidad, la terquedad, el afán omnipotente de poner a la filosofía como una ciencia que está por encima de la ciencia, la errónea tendencia a generalizar, todo eso ha hecho daño a la filosofía.

Sócrates — Eres un mal filósofo, pues tus aporías te llevan a paradojas.

Wittgenstein — Si la lógica, que es el presupuesto transcendental del mundo, me lleva a una paradoja, no la eludiré aunque ella me destruya.

Sócrates — Habla el héroe del pensamiento desde su estatua ecuestre.

Wittgenstein — En todo caso, prefiero que la aporía me lleve a una paradoja y no a un mito. No soy poeta. Soy un lógico.

Sócrates — Eres una combinación, cuya fórmula todavía no he podido descubrir, de lógico, místico y poeta de ceño fruncido.

Wittgenstein — Otra vez con la psicología. Ya sabes que no es amiga mía. Sólo frecuento gente seria.

Sócrates — Bueno, pero no puedes negar que la escaramuza mística estaba revestida de un encanto poético que sirve para que los filósofos de ceño adusto sueñen un poco.

Wittgenstein — Que una metáfora poética sea más divertida o humana que una paradoja mística no contribuye, precisamente, a su prestigio.

Sócrates — Deja a mi discípulo tranquilo. Veremos cuántos te leerán dentro de un siglo. En cambio los diálogos de mi discípulo poético se leerán por los siglos de los siglos, porque aparte de enseñar encantan.

Wittgenstein – ¿O porque dejan sus buenos dividendos a los editores? No me interesa la popularidad a ese precio. La obra sería no tiene muchos lectores.

Sócrates– No te interesa ningún tipo de popularidad. Lo has dicho en tu prólogo.

Wittgenstein – Cuando estoy frente a una aporía prefiero callar. Tu discípulo, aprendió de tí a charlatanear, y cuando tiene en frente una aporía sale con un mito. Yo no voy a embaucar a los que me oyen.

Sócrates– Sí, ya lo sé. Les pones una mordaza.

Wittgenstein – Tu me haces recordar una vieja sospecha mía. Que los chismosos terminan dedicándose a la psicología

Sócrates– ¿No será que tienes algo que ocultar?

Wittgenstein – Si sigues por ese camino no hay más diálogo. Es desleal. En este momento imagino que en una futura historia pintoresca y metafórica de la filosofía serías visto como el buho alemán que hizo su nido en el jardín de Peirce.

Sócrates– ¿Y tú, sabes cómo figurarás en esa historia? Como el buho vienes que hizo su nido en la peluca de Russell.

Wittgenstein – Si seguimos así figuraremos en una antología de epigramas y no en una historia de la filosofía escrita en el siglo XXI

Sócrates– No sería tan incongruente con la definición que uno de tus discípulos dio de la filosofía tradicional, como poesía conceptual. Aunque parezca mentira, este infundio habla a mi favor, en este punto de nuestra controversia.

Wittgenstein – No entiendo.

Sócrates– Es que la gente prefiere una metáfora a una paradoja.

Wittgenstein – La gente que quiere entretenerse, dirás. El lector de novelas, el que lee porque está aburrido y no se le ocurre otra manera de matar el tiempo, ese preferirá leer a tu discípulo. Eso ya lo sabían los antiguos: “pulchrum paucorum hominum est”.

Sócrates– No entiendo. No fui seminarista.

Wittgenstein – Cuando tu discípulo no podía explicar, despachaba a sus oyentes con un cuentito. Y todos, tan contentos. No se daban cuenta que les habían vendido gato por liebre. Yo soy honesto. De lo que no sé, me callo. No invento novelas sobre incognoscibles pensables para justificar una necesidad incontinente de hablar de cosas en sí desconocidas. Tu elogio del diálogo y tu diatriba del silencio están en connivencia con la impostura nouménica, la gaffe criticista. Del

mundo metafísico sólo se puede decir que es diferente de nosotros, que es inaccesible, que es una cosa con atributos negativos. Pero cuando caracterizamos una cosa por lo que no es, ¿en qué nos diferenciamos de los místicos con su *Deus absconditus*? Valga esto como suave amonestación a tu tendencia a burlarte de mi "misticismo lógico". ¿Hace falta algo más para probar que la metafísica es mística? ¿Debo recordarte, por fin tu slogan "sólo sé que nada sé"? Con el cual nunca estuviste tan cerca de mi aforismo-epitafio, como llamas con rencor a mi "de lo que no se sabe, mejor es callar".

Sócrates— Pero no puedes obligar a todo el mundo a practicar tu deporte favorito.

Wittgenstein — ¿...?

Sócrates— El silencio.

Wittgenstein — No hay término medio. Silencio o incontinencia verbal.

Sócrates— No seas tan tajante. Al fin y al cabo hallaste un término medio.

Wittgenstein — ¿Cuál?

Sócrates— Los juegos lingüísticos. Que aprendiste enseñando a los niños. Así descubriste que lo que no se sabe se puede aprender de los niños.

Wittgenstein — ¿Están por recitarme el verso de Wordsworth: *The child is father of the man*?

Sócrates— No puedes negar que fueron los niños quienes te curaron de la ontosemántica y del soliloquio.

Wittgenstein — Moraleja de la fábula: no hay que reirse de los niños y de los locos. Ellos pueden enseñarnos más cosas que la filosofía, las cosas que hay entre el cielo y la tierra y que los filósofos no han visto.

Sócrates— No puedes negar que jugando juegos lingüísticos con los niños descubriste tu segunda teoría del lenguaje.

Wittgenstein — Lo que no se puede negar es que tienes condiciones para evangelizar. Has puesto en marcha tu plan para convertirme. El filántropo se propuso humanizar al frío lógico de la especie *cibernanthropus*. Para lo cual no encontró nada mejor que una educación humanística. Es así que decidió iniciarlo en la poesía. Y remata su edificante discurso recitándole versos románticos a la fría bestia lógica para dulcificarlo.

Sócrates— De modo que ahora te dedicas a los crucigramas.

Wittgenstein – ¿Cómo?

Sócrates– Bueno. A los enigmas. Genio y figura hasta la sepultura.

Wittgenstein – Eso es lo que veo en tí, precisamente: Sócrates y los proverbios, Sócrates y los niños. Sócrates y los versos edificantes. Eres un manual ambulante de romanticismo humanístico trasnochado. Para completar el cuadro te falta tan sólo recitarme ahora el verso de Rousseau: el hombre nace bueno y la sociedad lo hace malo. ¡Viva la naturaleza, que nos acunó en su regazo materno! Reverenciamos al salvaje y reneguemos de los malos hombres civilizados. Erraste la profesión, caro amigo. Debiste ser predicador.

Sócrates– O tú erraste la tuya. Debías ser caricaturista.

Wittgenstein – ¿Por qué?

Sócrates– Por tu tendencia a deformar, a exagerar, a satirizar. Pero es hora de terminar con ironías socarronas. Déjame terminar de decirte que había una tercera alternativa entre callar y hablar parlanchinamente. Y era jugar con los niños, con el pueblo, los juegos lingüísticos del lenguaje ordinario. De pensar que el lenguaje ordinario oculta el pensamiento y que debíamos apelar a todos los recursos del análisis lógico para eludir las celadas que tendía al filósofo pasaste a reconocer que él está bien como está y debe ser considerado como el metalenguaje desde el cual mirar a los otros lenguajes. Que es la última palabra.

Wittgenstein – La primera palabra, dirás.

Sócrates– Es lo mismo para el caso. Lo que interesa es ver que tu tertium non datur no funciona, pues ahora ya no hay porqué optar entre el silencio del anacoreta y el parloteo gárrulo del ignorante. Ahora ya no puedes decir más que sentir el mundo como un todo limitado es lo místico y que el verdadero método de la filosofía es no decir nada más que aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural, algo que no tiene nada que ver con la filosofía y que cada vez que alguien ha querido decir algo de carácter metafísico o ético, mostrarle que no ha dado significado a ciertos signos. Ya no puedes burlarte de mi enseñanza de la virtud sin contradecir a W II.

Wittgenstein – Veo con agrado que tú no te burlas, -porque los has estudiado, como mi ex-maestro-, de W I y de W II.

Sócrates– No. Porque ya no puedes decir, sin contradecirte, que no se puede hablar del mundo, del bien y del mal con sentido y ya no puedes condenar el lenguaje del hombre de la calle en nombre de un

lenguaje ideal cuya forma lógica debía figurar el mundo y que se disfrazaba bajo un ropaje gramatical autopresentándose como condición de posibilidad de los lenguajes formalizados. Ya no me burlo, no. Pero harías mal en inferir de allí que estoy de acuerdo con todo lo que propusieron las dos "W". A veces conviene estudiar una obra aunque sólo sea para darnos cuenta de cómo no hay que pensar. Admito, no obstante, que me fue muy útil para comprender que la lógica formal no es el pensamiento real y que, por tanto, el programa que quisiste ejecutar nunca logrará su objetivo de formalizar el pensamiento. Estudiar tu primera filosofía me sirvió para probar que no somos computadoras y que las máquinas no piensan. Que se trata tan sólo de un desatinado sueño zootécnico.

Wittgenstein – Sí, todo esto está bien. He cambiado respecto a la relación entre lógica y lenguaje, entre lenguaje y mundo, pero no respecto a la filosofía. Por eso nunca nos pondremos de acuerdo.

Sócrates– Yo no sería tan categórico. Tu teoría de los juegos lingüísticos puede integrarse, si no me equivoco, en mi pragmática trascendental de la comunidad de comunicación. Cuando refutaste el solipsismo metódico de tu período lógico-atomista al reconocer que uno sólo y sólo una vez no podía seguir una regla, sino que las acciones, las interpretaciones del mundo y el uso del lenguaje tenían que entretenerse en el juego lingüístico como elementos integrantes de una forma de vida, diste un paso hacia mí pues, precisamente, si no hay garantía metafísica del sentido de los signos ni de la validez de las reglas, el juego lingüístico como horizonte de todos los criterios de sentido y validez, debe poseer un valor trascendental.

Wittgenstein – ¿Estás integrando mis juegos lingüísticos dentro de tu comunidad de comunicación?

Sócrates– Sí. Y, como ves, sin tergiversarte.

Wittgenstein – Tengo que pensarlo.

Sócrates– Piénsalo. Tómate todo el tiempo que necesites. Piensa que nosotros, como seres dotados de lenguaje, –pero como homo loquens, y no como homo soliloquens– estamos condenados a concordar en los criterios de sentido y validez de nuestro obrar y conocer. La posibilidad de tal acuerdo presupone que el acuerdo lingüístico en cada juego lingüístico está vinculado a priori a reglas que no pueden establecerse mediante convenciones, sino que son las que hacen posible las convenciones. Sólo puedo constatar que un hombre sigue

una regla, por ejemplo, que habla con sentido si su comportamiento resulta comprensible, a partir de un juego lingüístico, como seguimiento de reglas controlables públicamente. Pero esto sólo puedo hacerlo participando en ese juego lingüístico.

Wittgenstein – ¿Participar? Te he oído pronunciar este vocablo tantas veces en tan corto tiempo que no puedo dejar de pensar en ese otro filósofo, “el divino”, como lo llamaban, que también hablaba de participación.

Sócrates— Son dos clases muy distintas de participación. La una es en el cielo; la otra es en la tierra. La participación que te pido es, precisamente para que pongas los pies en la tierra. No es una participación con el ser suprasensible para poder ser una realidad sensible.

Wittgenstein – ¿Estás tan seguro de que se trata de dos tipos de participación completamente distintas?

Sócrates— Tan seguro como que me llamo Sócrates.

Wittgenstein – No estés tan seguro. Son dos variedades del mismo plato: el idealismo. La distancia que va del idealismo platónico al kantiano, trascendental no es insalvable.

Sócrates— Trascendental, no; pragmático-trascendental.

Wittgenstein – Bueno, pero idealismo al fin. Si suprimieras esta dichosa palabrita, que me hace recordar la “methexis” platónica, estaría en mejores condiciones de oírte.

Sócrates— No tengo inconvenientes en suprimirla. Ya veo que te pone histérico.

Wittgenstein – Prosigue y explícame la diferencia.

Sócrates— Si lo ves como idealismo porque hablo de una comunidad ideal de comunicación, bueno, pero es un idealismo pragmático.

Wittgenstein – Y me convidas con este brebaje.

Sócrates— Si ingieres este brebaje, como lo llamas, comprenderás que las condiciones de posibilidad de toda comunicación e interacción social ya no pueden relativizarse en juegos lingüísticos individuales, pues son la esencia del juego lingüístico trascendental.

Wittgenstein – Sin embargo hay una innumerable diversidad de juegos lingüísticos. Son hechos originarios, dados, que constituyen los últimos horizontes regulativos para comprender el sentido.

Sócrates— Sí, pero cuando hablamos de juegos lingüísticos dados, se exceptúa uno, como juego lingüístico trascendental.

Wittgenstein — No hace falta un juego lingüístico trascendental para fundamentar mis juegos lingüísticos dados. Ellos se bastan a sí mismos. Son estructuras-como. Sólo dentro de un juego lingüístico puede haber fundamentación.

Sócrates— No se trata de fundamentación.

Wittgenstein — ¿Sino...?

Sócrates— ¿No te lo dije, ya? Se trata de participación. Se ve que esta palabra te pone mal y no oís lo que digo.

Wittgenstein — Pues dime de una vez qué es lo que dices.

Sócrates— Que el juego trascendental filosófico debe poder ser capaz de participar comprensivamente de todos los juegos, y no observarlos desde afuera, como fenómenos.

Wittgenstein — ¡Ah!

Sócrates— Este es el lugar donde surge la pregunta por la unidad trascendental de los diversos horizontes regulativos, no obstante establecer a priori una conexión comunicativa entre los juegos lingüísticos dados casi empíricamente. De lo contrario no se los podrá comparar entre sí. También el filósofo sólo puede comprender y valorar desde determinados presupuestos de un juego lingüístico. Tiene que comprender y valorar. Caso contrario no puede juzgar sobre el seguimiento correcto o incorrecto de las reglas. En fin, el filósofo debe participar, de algún modo, en el juego lingüístico que le es dado y no mariposear en torno a ellos y observarlos.

Wittgenstein — ¿Yo? ¿Yo mariposeo?

Sócrates— Sí, porque te limitas a observar y describir desde afuera, sin participar y no reparas en que toda tu reflexión sobre el comprender y el significar queda incompleta en cuanto es un comprender fuera del diálogo. Con tu teoría de los juegos lingüísticos quedan sin comprender giros como “¿Qué quieres decir con ésto?” “¿Me has comprendido?” Estos giros apuntan a una conexión entre comprender y hablar en cuanto “hablar uno con otro”. En fin: tus juegos lingüísticos conservan un fuerte resabio monológico. O, digamos que están con un pie en el monólogo y otro en el diálogo.

Wittgenstein — Esta apertura al diálogo se halla implícita en la concepción de los juegos lingüísticos. Dejé a las generaciones venideras su explicitación. Si no, ¿con qué se iban a entretener?

Sócrates— No se puede eludir, además, como pretendes, que en el hablar en cuanto a relación interpersonal no se dan solamente

modalidades positivas de acoplamiento. Tu idea de un juego lingüístico como sistema de reglas poseído y dominado como una técnica no congenia con el hecho de que el hablar uno con otro no siempre sucede sin rupturas, es decir, sin incomprensiones de uno u otro lado.

Wittgenstein – Eso ya lo ví.

Sócrates– Entonces ¿porqué no modificaste tu planteo inicial? Insistes, en cambio, en que aprender una lengua es aprender una técnica. Te niegas a admitir que malentender, no entender o un entender oscuro no son aún modos dominados de comportamiento y que no basta, para reparar ésto, un aprendizaje intensivo.

Wittgenstein – ¿Has probado, alguna vez, hacer un aprendizaje intensivo de algo?

Sócrates– No es necesario. Pero desde ya se puede ver que tu teoría descansa en el presupuesto de que el lenguaje consiste en juegos lingüísticos en tanto que sistemas de reglas. Pero incluso este lenguaje cotidiano de hoy, este hablar cosificado cuyo sentido es la carencia de fondo y cuya dimensión es el dominio público y en el que se busca ante todo el manejo técnico de las cosas disponibles, no constituye la totalidad del lenguaje.

Wittgenstein – ¿Cosificado? Ya apareció la jerga.

Sócrates– No me dirás, que en el lenguaje cotidiano se puede identificar el significado de comprender con el de captar un modo objetivo de comportamiento.

Wittgenstein – ¿Soy un simple conductista, acaso?

Sócrates– Siempre con tu temor de que te confundan con la plebe conductista o el vulgo positivista. Pero hablas como si. Y muchos de tus más sagaces intérpretes se desvivieron sin lograr desvanecer la impresión de que hacías concesiones al positivismo, al fisicalismo y al conductismo. Si tanto te ofende que te tomen por conductista, ¿por qué coqueteaste con el conductismo?

Wittgenstein – No soy ni lo uno ni lo otro. Lo que sucede es que te gustan las etiquetas.

Sócrates– Bueno. Eres un filósofo del lenguaje.

Wittgenstein – Tampoco.

Sócrates– Es claro. Eres un fantasma. Un espectro. El genio inclasificable. Sí, sí. Ya lo sabemos. Solum ipse.

Wittgenstein – Todos somos inclasificables. Pero el gremio de los platónicos siempre anda viendo algo común entre los individuos,

inventan clases para meterlos adentro porque no saben qué hacer con el ejemplar que anda suelto. Ustedes solos se complican la vida. Primero multiplican innecesariamente los entes y luego no saben qué hacer con ellos. Olvidaron el precepto: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

Sócrates— Olvidaste que soy griego y que no estudié latín. No te hagas ilusiones con tu dogmático dictum o recomendación lingüística: no pregunten por el significado, etc. Con eso inficionaste de falacias la filosofía.

Wittgenstein — ¿Se puede saber en qué consisten?

Sócrates— La primera consiste en creer que el significado de una palabra se conoce al conocer el acto ilocucionario que se realiza al emitirla. La segunda consiste en creer que conociendo las condiciones para la realización de aserciones se conoce el significado de aquella palabra. La tercera es creer que decir que algo es bueno, es recomendarlo.

Wittgenstein — No quiero hacer mi defensa acá. No es el lugar y el momento. Volvamos a tu crítica de mi conductismo.

Sócrates— Estoy de acuerdo en dejarlo para más adelante. Decía que si no quieres ser confundido con el conductista debes abandonar tu peregrina idea de que se puede identificar el significado de comprender con el de captar objetivamente una conducta y admitir, en cambio, que en el diálogo los hombres quieren comprenderse mutuamente como socios con iguales derechos. Debes reconocer que en el diálogo no se trata tan solo del comprender objetivo, sino también de comprensión mutua. Parece que no has tomado en cuenta este carácter del lenguaje. Sólo has tomado un caso extremo, la capacidad técnica alcanzada por aprendizaje, como canon de todo lenguaje. Pero en este caso se trata tan solo de que un individuo aprehende algo para sí. Y semejante aprehender es prelingüístico o monológico. No eres capaz de diferenciar dos tipos de comprensión. Tú, que siempre has hecho gala de diferenciar Parece mentira. Debe ser que nunca te abandonó tu primer modo de ver las cosas.

Wittgenstein — ¿Cuál era mi primer modo?

Sócrates— El lenguaje-cálculo, que procede de aquella concepción ya antigua que reducía el lenguaje a la función convencional de designación y que veía en la diversidad de lenguajes nada más que una diversidad de sonidos y nombres y no una diversidad de concepciones del mundo, haciendo del significado una idea extralingüística, en lugar

de ver en él el producto de un consenso dialógico. Evidentemente eres un hijo de nuestro tiempo.

Wittgenstein – ¿Qué quieres decir?

Sócrates– Un hijo de la era de la técnica.

Wittgenstein – Y tú nunca te sacaste los pañales y sigues buscando, aunque sin linterna, la esencia de las cosas, lo que hace que una cosa sea lo que es y no otra cosa: “¿Qué es el valor?” “¿Qué es la justicia?”

Sócrates– Es claro. Por eso nos va así. Gracias a los hijos de la técnica como tú. Por eso ahora ya no tiene sentido sentarse a discutir las bases de la paz. Tú te burlas de mis “¿Qué es...?” Pero ¿y tus “¿qué sentido tiene...?” Está clara la maniobra. Como no sabes qué es algo, quieres deshacerte de la pregunta quitándole sentido. Ese truco está gastado.

Wittgenstein – Cuando hayas descubierto la “quidditas rei sensibilis” avísame. Lo festejaremos juntos con un amontillado del siglo XVIII que tengo en la bodega. Especial para la ocasión.

Sócrates– Y cuando encuentres un hombre avísame. Beberemos vino de mi crátera.

Wittgenstein – ¿Emulas a Diógenes el cínico?

Sócrates– Yo no vivo en un tonel.

Wittgenstein – No te preocupes. Te regalo uno.

Sócrates– ¿Llamas hombres a tus robots?

Wittgenstein – No veo robots.

Sócrates– Me refiero a los idólatras de la técnica y la astronáutica. Sucede que cuando te acorralo con mis argumentos empiezas con tus burlas. Tu concepción del lenguaje me hace recordar a Platón.

Wittgenstein – ¿A qué debo ese honor?

Sócrates– En uno de sus diálogos, el Menon, un esclavo llega, tan sólo ayudado por hábiles preguntas que le hace Sócrates... Perdón, es cierto, era yo mismo, no me acordaba. Bueno, llega a descubrir cómo se duplica un cuadrado, construyendo un cuadrado, sobre su diagonal.

Wittgenstein – ¿Y yo qué tengo que ver con los cuadrados y con Pitágoras?

Sócrates– No te adelantes. Tienes que ver. Y mucho. Porque tanto para Platón como para tí el compañero de conversación es sólo un estímulo que explica una conducta.

Wittgenstein – Si sigues así acabarás por atribuirme la estrafalaria idea de tu dilecto discípulo, para quien aprender es recordar lo que

uno sabía en la vida anterior. ¿Necesito recordarte, acaso, que no soy metafísico?

Sócrates— No temas. Nadie te atribuye ideas exóticas. Ya sabemos que la metafísica, para tí, no tiene sentido. Como la lógica. Como la ética. ¿Me olvido de algo?

Wittgenstein — Tampoco soy antimetafísico, como andan diciendo por ahí. La metafísica es uno de los productos más nobles del pensamiento. Sucede que quisieron hacer de mí el cuco de los filósofos.

Sócrates— No eres metafísico ni antimetafísico. ¿Sabes, por ventura, qué eres?

Wittgenstein — Soy lógico, soy analítico. No quiero más ilusiones. Basta de castillos en el aire. Busco una terapia para las perplejidades que produjiste con tus “¿qué es...?”, y con tu otra desorientadora pregunta “¿por qué...?”, que me hace recordar a los niños.

Sócrates— ¿Por qué no buscas, mejor, una terapia para tí? Pero es mejor que dejemos la riña para otra ocasión. Naturalmente que no te confundo con Platón. Pero tu concepción del lenguaje, incluso la última, todavía tiene elementos de la antigua, pues en ambas el comprender el significado se ve como una tarea que uno debe emprender por sí y para sí mismo. Ni tú ni él interpretan el comprender partiendo de la comunicación de los hombres que dialogan, sino como un relámpago de intuición que se da en la intimidad de un cerebro aislado.

Wittgenstein — ¿También me atribuyes la teoría de la inspiración? ¿De la comprensión súbita? Habías resultado un sujeto peligroso. Si sigo a tu lado unos minutos más, terminarás convirtiéndome a tu credo romántico y empezaré a compartir tus sueños.

Sócrates— Para tí el comprender siempre está preparado por el aprendizaje. El resultado es una conducta observable coronada por el éxito. Por eso pasas por alto el diálogo como comprensión personal. Así confundes dos ámbitos: el de la comprensión en la ciencia natural y exacta con el de la comprensión en el dominio espiritual e histórico.

Wittgenstein — Bravo. Ahora soy yo el que confunde. Se dieron vuelta las cosas.

Sócrates— Así es.

Wittgenstein — ¿Por qué no me sacas de la confusión y prosigues instruyéndome?

Sócrates— ¡Cómo no! Haré caso omiso de tus ironías y no me haré rogar.

Wittgenstein — Explícame, entonces, dónde está la diferencia entre ambos tipos de comprensión.

Sócrates— La diferencia entre ambas dimensiones reside en que en el caso del saber técnico y matemático se da una disyunción excluyente: o se ha comprendido algo o no se ha comprendido. En el caso de los problemas vitales las cosas son diferentes. Aquí se dan grados y niveles, porque la vida es algo fluctuante cuya comprensión nunca es definitiva. En la comunidad no hay resultados inequívocos. Cuando eliminas esta dimensión comunitaria no sólo aislas al individuo con su intuición técnica, sino que relegas esa intuición al dominio de lo impenetrable, de lo indecible o, como tú dices, de lo místico. Es así que tu teoría del comprender permanece ambigua: a ratos behaviorística, a ratos intuicionista. Tu teoría distingue tres pasos en el proceso de la comprensión. En el primero, se trata de adiestramiento. Es behaviorista. En el segundo hay un relámpago de intuición, no-behaviorista. En el tercero, otra vez behaviorista, hay un comportamiento observable coronado por el éxito. Entre el primero y el tercer paso hay un intermedio inobservable, inexpresable. Hay una ruptura de interno-externo. Esta misma discontinuidad se encuentra en tu análisis del dolor, donde también se mezclan elementos behavioristas con otros no-behavioristas.

Wittgenstein — Ya te dije que no soy behaviorista.

Sócrates— Sí. Ya sé. No eres behaviorista, no eres metafísico, no eres antibehaviorista, no eres antimetafísico. Lo que pasa es que no puedes decidirte. Aquí deben estar escondidos tus espasmos mentales.

Wittgenstein — De los cuales me vas a curar tú con tus esencias y naturalezas comunes, ¿no es cierto?

Sócrates— No tengo el honor de tener tan ilustre paciente.

Wittgenstein — No olvides que en mi obra tardía ya no coloco en el centro un lenguaje lógico único con sus elementos atómicos fijos. Mis juegos lingüísticos tienen bordes abiertos y son vagos. Desde hace rato estoy advirtiéndote que en el conjunto de una oración o de un discurso vibra algo que sobrepasa la literalidad de la locución y que sólo se muestra por el contexto.

Sócrates— Ya nos dimos por enterados a su debido tiempo. Pero ello no cambia el hecho de que la concepción de los juegos de lenguaje

se halla totalmente determinada por la idea de un orden perfecto, claro e inequívoco. Nunca te abandonó aquel aforismo: "lo que puede expresarse, puede expresarse claramente". Pero esto es tan sólo una cara del problema. La otra es que el mismo comprender se desliza, entonces, hacia lo incomprensible. Lo cual crea una dificultad para tu concepción.

Wittgenstein — ¿Cuál?

Sócrates— ¿No la ves? Que del surgimiento del comprender y haber comprendido pende el recto uso de los juegos de lenguaje, los cuales sólo existen en su uso. Y esta dificultad se agudiza, aún, porque niegas una interpretación del comprender que parta de la subjetividad. Niegas una subjetividad que se comprende a sí misma.

Wittgenstein — La representación de un yo espiritual se basa en la seducción por el lenguaje. Cuando se desenmascare esta seducción, el pensamiento de la subjetividad va a desaparecer.

Sócrates— En tu argumentación sobre el espíritu, la razón y la subjetividad parece haber sido víctima de una hipostasiasión analogizante. Procedes como un conductista vergonzante.

Wittgenstein — Quizá tengas razón. Pues yo mismo me he preguntado si no era un conductista disfrazado, ya que una vez dije que todo era ficción, excepto el comportamiento. Tu "espíritu", tu "significado" es privado, inabordable. Es un sueño de nuestro lenguaje. Pero no puedes llamar conductismo a esto.

Sócrates— Creo que no alcanzas a tener una concepción unívoca sobre estas cuestiones.

Wittgenstein — Es que todas estas preguntas sobre el significar y el comprender, en fin, lo que ustedes llaman lo espiritual, no se pueden contestar.

Sócrates— Entonces no son verdaderas preguntas, ¿no es así? Y así, de un plumazo, borrado el problema. Perdón: disuelto.

Wittgenstein — Lo que no ves es que trato de problematizar aquello, de que se habla con tanta soltura. No niego la interioridad. Sólo digo que por ser inobservable no puede ser tema de estudio.

Sócrates— Niegas la psicología, el psicoanálisis. Como antes negabas la filosofía. ¿Qué es lo que no niegas? Eres una especie de anti-Creso: todo lo que tocas se convierte en "nada". Eres un experto en neantizar. Ningún problema es para tí real. Todo es ilusión. Menos real que la ilusión dialéctica, para tí todo es ilusión lingüística. O digamos que la

posibilidad de la ilusión dialéctica reside en la ilusión lingüística, si el lenguaje es lo que hace posible la razón.

Wittgenstein – Y sí. La psicología, o el psicoanálisis, como la metafísica, presuponen un lenguaje privado. Y, como tal, carente de sentido.

Sócrates– Y lo descartas por inverificable. Pero eso es positivismo.

Wittgenstein – Sostener que sólo el lenguaje público tiene sentido no es positivismo.

Sócrates– ¿Qué es, entonces? No hay doctrina más claramente positivista que el verificacionismo.

Wittgenstein – Que el lenguaje privado no tiene sentido se ve, también, en el caso de la sensación. Esta es indescriptible. Si las sensaciones se pudieran describir, habría un criterio con cuya ayuda se podría decidir si han sido descritas y nombradas correctamente. Pero tal comprobación es imposible no sólo en el caso de otras personas, sino también en el mío mismo. No puedo comparar, aquí, realidad y lenguaje, pues no hay aquí ninguna realidad en el sentido de una presencia neutral y adecuadamente representable. O sea, no hay lenguaje privado. Hay sensaciones privadas. En cuanto hablo de dolor estoy en el mundo público del lenguaje. Por el contrario, la sensación sólo tiene que ver conmigo mismo. Las sensaciones son juegos privados. Lo esencial en la vivencia privada no es que cada cual posea su propio ejemplar, sino que nadie sabe si el otro también tiene esto u otra cosa distinta. La expresión lingüística del dolor es un tránsito de lo privado-prelingüístico- a lo universal-lingüístico. Este tránsito es una simple transposición en palabras, que sólo puede ser realizada en un proceso de aprendizaje.

Sócrates– La transposición de grito de dolor en palabra no es más que una forma de vida entre otras.

Wittgenstein – Sí, pero esa forma de vida, en cuanto se manifiesta en un juego de lenguaje es un modo de comportamiento que debe ser aprendido y ejercitado.

Sócrates– Lo que sucede es que sigues negando el yo, el sujeto.

Wittgenstein – El empleo de la palabra “yo” conduce a error. Hay que abandonar todo intento de aclaración. Nuestro error consiste en buscar una aclaración donde deberíamos ver un hecho como fenómeno primitivo, donde debíamos decir: se está jugando a este juego de lenguaje.

Sócrates—Aquí te esperaba. Hablas como un fenomenólogo. Nada de aclaraciones. En vano protestaste cuando encontré un punto de contacto entre tu reflexión y la de Heidegger. Ambos cuestionáis la metafísica como ciencia teórica.

Wittgenstein — ¿Nos parecemos en lo que negamos? Definir algo por lo que no es es una mala definición.

Sócrates— Gracias por la lección de lógica. Tu concepto de que la forma lógica común al lenguaje y al mundo no se puede decir ya que ninguna proposición puede decir nada de sí misma y sólo puede mostrarse, armoniza con la doctrina de la comprensión preontológica del ser propia del lenguaje, de la cual aquella forma lógica común es un caso límite. Y la tendencia de Heidegger a desenmascarar el lenguaje de la metafísica orientada en la lógica de lo objetivo lo emparenta con tu crítica del lenguaje. Ambos tratáis de evitar las sugerencias, basadas en representaciones, de toda la onto-lógica tradicional a fin de que se muestre lo encubierto en esas esquematizaciones: el ser en su acontecer en el juego de reflejos, o el juego lingüístico malentendido en toda metafísica.

Wittgenstein — Tu vocación esencialista a hallar la naturaleza común o esencia quiere homologar el “ser” de tu amigo con mis juegos lingüísticos. No funge.

Sócrates— No me doy por vencido. Una cosa que los une es el ataque al nominalismo lógico-ontológico. Y, más importante, ambos coinciden en la denuncia de la ontología comoseudociencia del ente o ciencia seudo-objetiva. Coinciden en observar la apariencia metafórica del lenguaje de la filosofía y el malentendido originario en el que surge esa metafísica. El aspecto óntico de la ontología, la confusión de lo que se muestra en el “es” con lo que se muestra en el “eso”, en “eso es un ente” y lleva a igualar “eso es un caballo” con “eso es un ente”, haciendo creer que el ser es el más general de los entes y esto lleva a la ilusión de que hay una ciencia que puede hablar del “to on he on”, del ente en cuanto ente, con proposiciones empíricamente verificables, pero de una generalidad suprema, cuando, por el contrario, como es fácil comprobar, lo que se muestra en el “es” de la proposición, es la comprensión del ser que en forma previa y concomitante se da en todas las proposiciones del hombre sobre caballos, árboles, etc. Y esta comprensión preontológica del ser implícita en el lenguaje determina, al igual que tu ontología implícita en la forma lógica del lenguaje, las

condiciones trascendentales de posibilidad de los objetos de la experiencia. Tu diferencia entre aquello de lo que se puede hablar y aquello que sólo se muestra coincide con la diferencia ontico-ontológica. Lo previo y concomitante que aparece en todo discurso coincide con lo que se muestra pero no puede decirse. Y en ambos casos se trata de ser, pero como el ser no es, no puede ser expresado en proposiciones empíricamente verificables y por eso no puede haber una ciencia del ser. Como ves, no difieren ustedes entre sí tanto como te gustaría. En tu forma lógica del lenguaje se ha consolidado una precomprensión de la constitución del ser del ente.

Wittgenstein – Es visible que amas la paz y la concordia por encima de todo. Y tienes el poder de convicción de todo predicador de buena fe. Lamento tener que desengañarte. Predicas bien, pero elegiste mal tu feligrés.

Sócrates – Haces mal en desechar tan pronto la similitud. Ustedes también coinciden en no considerar a la filosofía como un sistema que pudiera competir con las proposiciones científicas. La concepción que ve en la filosofía no tanto una ciencia como una actividad clarificadora es muy afín con la que ve en ella un pensamiento que no pretende establecer nada acerca de lo que existe intramundaneamente, sino sacar a luz, mostrarse a los fenómenos previos y concomitantes de la comprensión del ser. Tanto en la concepción de la filosofía como actividad clarificadora como en la radicalización de la comprensión ontológica del ser que se da en el lenguaje, la concepción metafísica de la filosofía como ciencia teórica queda superada.

Wittgenstein – Mientras no des un significado a la palabra “ser”, o sea un uso en el lenguaje cotidiano, todo tu discurso carece de sentido.

Sócrates – Así nunca vas a salir de la paradoja de tu Tractatus. Sólo admitiendo una relación prereflexiva del discurso humano consigo mismo se puede concebir tal esperanza.

Wittgenstein – Sí. Ya sé adonde quieres arrastrarme. Pero como no me atraen las polémicas no voy a entrar en la cuestión logos hermenéutico versus logos filosófico.

Sócrates – Permíteme retomar un tema. Uno veía imposible la ciencia del ser; el otro, la ciencia del significado. Pero como tú educaste el problema de ser al del significado, la negación de ambas ciencias se reduce a la negación de una sola. Ambos coincidís en negar

una misma clase de conocimiento. Pero aunque niegues la afinidad entre tesis particulares, ¿reconoces que nuestra intelección viene dada de antemano?

Wittgenstein — Sí, ¿pero qué tiene que ver?

Sócrates— Es suficiente para ver en tí un fenomenólogo. Y así evitamos las polémicas que tanto te disgustan .

Wittgenstein — Deja a mi temperamento en paz y dime cómo llegaste a la heroica conclusión de que soy un fenomenólogo.

Sócrates— Me baso en que describes de manera esclarecedora cómo comprenden los hombres el mundo y cómo actúan en él. Lo cual es una fenomenología del mundo de la vida. Tu temperamento asistemático te impide darte cuenta. Tu hamletismo filosófico revela que has sido víctima de la distorsión de la relación dialógica, que está sometida a símbolos escindidos y relaciones gramaticales \*reificadas, vigentes a espaldas de los sujetos y empíricamente coactivas. La relación dialógica libre de coacción está reprimida. Mediante silogismos o tablas de verdad puedes obtener argumentos para una discusión, pero ello no te sirve para argumentar con un interlocutor. La comunicación entre investigadores exige un uso del lenguaje que no se reduzca a los límites de la manipulación técnica de procedimientos naturales objetivados. Ese uso del lenguaje se desarrolla a partir de una interacción mediada simbólicamente entre sujetos socializados. Y esta acción comunicativa es irreductible a acción instrumental. Se trata del diálogo, o sea, de un reconocimiento recíproco de sujetos que se identifican el uno con el otro.

Wittgenstein — ¿Cuando digo que el significado es el uso y que esto se da sólo en los juegos lingüísticos ¿no estoy hablando, acaso, de socialización e interacción simbólica?

Sócrates— No basta. El significado de los símbolos lingüísticos sólo puede esclarecerse mediante nuestra propia participación en interacciones habituales. La objetividad de la comprensión sólo es posible dentro del papel de participante reflexivo en un contexto comunicativo. La comprensión hermenéutica liga al intérprete al papel de un interlocutor del diálogo.

Wittgenstein — Me dices todo esto porque insistes en ver en mí a un reduccionista, a alguien que quiere reducir behaviorísticamente la comprensión del sentido al uso fáctico de los signos. Creí que nos habíamos entendido al respecto. Pero veo que me equivoqué.

Sócrates— No, “mon cher ami”. Yo no pienso eso. Tengo mejor opinión de ti.

Wittgenstein — Entonces, ¿por qué insistes en el tema?

Sócrates— Al contrario. Considero que sólo se puede responder a la pregunta por la esencia de la comprensión del sentido describiendo los juegos lingüísticos pero desde adentro, por así decir, participando en el correspondiente juego lingüístico. Prescindiendo de tal participación es imposible distinguir si los hombres se rigen por una regla; es decir, si actúan con sentido. Tu tratamiento de los juegos lingüísticos como límites fácticos a priori del posible sentido, sólo descriptibles, sugiere que las relaciones internas entre uso del lenguaje, praxis del comportamiento y comprensión del mundo constituyen formas de vida monádicamente cerradas.

Wittgenstein — Esas mónadas, ¿no serán visiones tuyas? Nunca hablé de mónadas.

Sócrates— No, pero las sugeriste. Al menos no se ve que tus juegos lingüísticos tengan ganas de ventilarse, porque tienen las ventanas cerradas. Son tan insociables como tus viejos átomos lógicos.

Wittgenstein — ¿Me ves monadólogo?

Sócrates— No tanto, pero no estás demasiado lejos. En la medida que no se ve participación dialógica hay en tu teoría suficiente monadismo como para no comprender cómo tus juegos lingüísticos pueden intervenir en un diálogo acerca de una y la misma cosa.

Wittgenstein — Sin embargo, si mis juegos lingüísticos fueran tan monádicos, tan cerrados, no serían formas socio-culturales de vida que se intercomunican y el filósofo no podría compararlos tomando como referencia su propia comprensión del mundo.

Sócrates— Te estás acercando. Pero aún falta agregar que al ejercitarse en una determinada forma de vida, debe entrar en relación reflexiva con ella. Y éste es el paso previo para ver la reflexión filosófica hermenéuticamente en su historicidad, desde la continuidad del diálogo humano.

Wittgenstein — ¡Qué lástima!

Sócrates— ¡Qué!

Wittgenstein — Hay momentos en que parece que no discrepamos tanto. ¡Si en tu discurso no estuviera tan inflado lo trascendental!

Sócrates— ¿Inflado? No sabes lo que dices. No hay remedio. Sigo trascendentalizándote, pues has de saber que la auténtica condiciór

de posibilidad del acuerdo cultural e intercultural está constituida por el juego lingüístico trascendental, que tiene su base real en los hechos fundamentales de la vida: el nacimiento, el amor, la muerte.

Wittgenstein – Bravo. Creced y multiplicaos. Sigue catequizándome. Aprovecha hoy, que estoy de buen talante.

Sócrates– Tus chanzas no me hacen mella. Seguiré trascendentalizándote, entonces. Agregaré, por ahora, que sólo una unidad trascendental de la interpretación posibilita la síntesis del acuerdo intercultural, y no las diversas reglas del juego lingüístico establecidas fácticamente. Hay algo sobre lo cual no reflexionaste: que cada juego lingüístico es capaz de trascenderse y ampliarse mediante autorreflexión en el sentido de la filosofía o de las ciencias sociales críticas. Y puesto que, de acuerdo a tus ideas, un lenguaje privado no tiene sentido, los pensamientos y acciones solitarios de cada individuo están ya siempre relacionados con el juego ideal del lenguaje en la comunidad ideal de comunicación. Sólo podemos realizar progresivamente el juego lingüístico ideal, ya siempre presupuesto en las formas de vida dadas, realizando prácticamente la comunidad ilimitada de comunicación en los juegos lingüísticos de los sistemas sociales de autoafirmación. Y esto se logra participando comprensivamente en ellos.

Wittgenstein – Te felicito.

Sócrates– ¿Por qué?

Wittgenstein – Porque eres tenaz y no cejas en tu propósito de trascendentalizarme. Debía haberlo esperado de un tataranieto de Kant. ¿Nunca se liberarán de esa cháchara trascendental? Se toman unas breves vacaciones, juntan fuerzas y vuelven a la carga. ¿No será vuestra enfermedad nacional? ¿No estarán necesitando un veterinario que os cure de epizootia filosófica? ¿O será inextirpable, como un mal endémico de vuestra nación?

Sócrates– Bueno. Dejemos los sarcasmos y hablemos en serio. ¿Acaso he hecho otra cosa que continuar tu teoría de los juegos lingüísticos, al llevarla hasta sus últimas consecuencias, integrándola con la semiótica, la hermenéutica y la lógica trascendental, al llevarte al juego lingüístico trascendental del diálogo filosófico en la comunidad de comunicación? ¿He forzado las cosas? No hay incompatibilidad entre tus ideas y las mías.

Wittgenstein – Probablemente no las haya en este punto, pero en

lo tocante a la naturaleza de la filosofía no creo que nos pongamos de acuerdo jamás. Ahora pienso que "sinsentido" o "tiene sentido" no tienen sentido sino dentro del contexto de un juego lingüístico concreto. Esta expresión cambia de significado cuando pasamos de una proposición a otra.

Sócrates— Lo que parece claro es que por no haber aceptado la distinción entre sentido y referencia te confundes continuamente y lo embrollas todo como tu amigo Russell. A eso conduce tanta sutileza, tantas distinciones. Pero aquí no has aceptado, contrariamente a tu tendencia a hacer distinciones, la distinción de Frege e insistes en la concepción referencial del significado. Es por eso que no le das significado a la filosofía o a la metafísica. Porque reduces el significado a la referencia. Te parece que porque las proposiciones filosóficas y metafísicas no se refieren a nada carecen de sentido o significado. Es tu error semántico. Y ello te conduce a inconsecuencias e incongruencias.

Wittgenstein — ¿Te refieres a que digo que aunque los enunciados metafísicos tomados al pie de la letra son absurdos, la idea expresada por ellos es de gran importancia?

Sócrates— Sí. Y otras por el estilo. Es una lástima. Eso afea tu trabajo. Le quita seriedad. No te pones de acuerdo contigo mismo respecto a la filosofía. Estás dividido con respecto a ella. La encuentras sin sentido o sin significado y, a pesar de ello, la consideras importante. Estás jugando con las palabras. Pero, te vuelvo a repetir. Si hubieras aceptado la distinción entre sentido y referencia, podrías haber evitado todas estas incongruencias diciendo: la filosofía no tiene referencia, pero tiene sentido. Y aquí radica su importancia.

Wittgenstein — No creo que la cosa se resuelva tan sencillamente. Las proposiciones metafísicas esclarecen la gramática de sus propias proposiciones, tratan de la base del lenguaje y, por tanto, de la realidad.

Sócrates— Si sostienes esto entonces no puedes decir que para comprender tu segunda filosofía hay que ponerla en contraste con la primera, a la cual niega. Ya que en tu período logicoatomista decías precisamente eso: que el lenguaje, por su isomorfía con la realidad, la refleja. A eso lo condenas ahora como metafísica tradicional que repudias. Y sin embargo ahora, para justificar tu ambigua actitud hacia la metafísica, le niegas sentido a la vez que quieres retener su dignidad. Para evitar una contradicción o incongruencia caes en otra

Wittgenstein – Lo que dije es que si una proposición es inverificable, como la proposición metafísica, dará información sobre sí misma. Ilustrará sobre su propia gramática. Proposiciones como “las sensaciones son privadas”, “toda varilla tiene longitud”, son representaciones pictóricas de nuestra gramática.

Sócrates— Y allí radica su importancia, debías agregar, para aclarar. Pero entonces coincides con la concepción que ve en la proposición metafísica una proposición analítica, que sólo habla de sí misma y no del mundo. Coincides con Kant y el positivismo lógico. No protestes, entonces, contra la interpretación positivista de tu *Tractatus*, y cuando te atribuyen una posición antimetafísica.

Wittgenstein – Lo que digo es que la metafísica quiere expresar ciertas cosas fundamentales en forma empírica. Y así quiere borrar la diferencia entre la proposición fáctica y la conceptual o gramatical.

Sócrates— Con otras palabras, estás diciendo que el metafísico es el filósofo que no se da cuenta que con una proposición analítica no habla de la realidad.

Wittgenstein – Dije que la proposición gramatical es un preparativo para poder usar el lenguaje, y no usa el lenguaje para dar información.

Sócrates— Por lo tanto, debes concluir, la proposición metafísica, por ser gramatical, no da información. Y, como nunca renunciaste a la teoría referencial, la tradicional, del significado, podrías haber dicho lo mismo diciendo que la proposición metafísica no tiene significado referencial o, simplemente, referencia. Que es lo que te propongo para que salgas del embrollo. Te falta, tan solo, admitir que has dicho, sobre la metafísica tradicional, lo mismo que Kant y los positivistas lógicos, aunque con otras palabras y con algunas aclaraciones analíticas sobre el carácter tautológico, lingüístico de sus proposiciones.

Wittgenstein – Como de costumbre has de confundirlo todo.

Sócrates— En vano protestas. Tu afinidad antimetafísica con el empirismo lógico en la senda de Kant está clara. Y no puedes dejar de admitir que si para tí una proposición que no informa es una estupidez, estás diciendo lo mismo que Kant cuando hablaba de las miserables tautologías de esa vana ciencia llamada metafísica. Y, por tanto, que, como tal, no hace uso del lenguaje. O sea, no dice nada, si decir es referirse a algo, nombrar un objeto. Si las proposiciones metafísicas son proposiciones gramaticales, y estas son una representación pictórica de nuestra gramática, ¿por qué dices que la metafísica, al tratar de la

base del lenguaje trata de la realidad? ¿No equivale, ello, volver a tu metafísica tractariana, de la cual dices haberte retractado?

Wittgenstein – ¿Me contradigo, entonces?

Sócrates– Así parece. Pero no temas. No es la primera vez. Ni será la última. Si dices que sólo has estado destruyendo castillos en el aire al mostrar que la proposición no puede decir qué, sino sólo cómo son las cosas, y, por lo tanto, no llegaba a hablar de la realidad ¿por qué dices luego que la metafísica es importante? ¿Es que los castillos en el aire son importantes?

Wittgenstein – Sucede que no viste en qué sentido dije que es importante.

Sócrates– Y bien, ¿en qué sentido lo es?

Wittgenstein – En que le da un sentido a la vida, aunque éste no tenga ninguna relación lógica con el mundo, aunque no haya en el mundo nada que corresponda a ese sentido. Y quizá por eso mismo. ¿Hay algo más heroico o sublime que encontrar sentido a la vida en medio de la indiferencia del mundo?

Sócrates– ¿Encontrar o buscar? Creo que quisiste decir “buscar”, y se te escapó “encontrar”.

Wittgenstein – Es verdad. Detectaste un lapsus linguae. Bien. Quise decir que lo que da sentido a la vida es, precisamente, la búsqueda de sentido. Esto es lo que distingue al hombre del animal.

Sócrates– ¿O al filósofo, del hombre común?

Wittgenstein – Ambas cosas. Sólo que en el filósofo esta búsqueda es más sistemática, conceptual y torturante. Porque tiene una conciencia más aguda de lo que diferencia al hombre del animal.

Sócrates– ¿El hombre filosofa “porque” se siente distinto del animal. o “para” diferenciarse de él?

Wittgenstein – Ambas cosas, creo.

## Capítulo VII

### NEOSOCRATISMO

A esta altura puede ser útil preguntarse, de nuevo, en qué sentido o en cuáles sentidos puede hablarse, hoy, de una resocratización del pensamiento. Se había distinguido un sentido formal y otro, material o de contenido, cuando se decía que en Wittgenstein se podía ver dos caras, desde el punto de vista de su relación con Sócrates: una cara socrática, en lo formal, porque, al igual que el filósofo griego, tenía, con excepción de su *Tractatus* y particularmente en sus últimos tiempos, tendencia al diálogo, aunque en la intimidad; y una cara antisocrática o sofística en lo material, por el carácter negativo de su pensamiento. Presentado de otra manera: el primer Wittgenstein, el logicoatomista, tractariano, por su forma vital de hacer filosofía, era antisocrático, pero era socrática su concepción de la filosofía como análisis conceptual. El segundo Wittgenstein, por el contrario, presenta una cara socrática por su forma vital de hacer filosofía, por su forma de vida filosófica, podría decirse, o sea, dialógica, y una cara antisocrática por su negación de la filosofía, en continuidad con el *Tractatus*. Esta manera de ver las cosas puede reforzarse teniendo presente que la forma de filosofar de Sócrates, su praxis filosófica parece congruente con el concepto wittgensteiniano de que la filosofía es una actividad y no una ciencia. Lo cual, a su vez es coherente con el concepto que le merecía, a Wittgenstein, su propia obra, cuando, al reflexionar sobre ella, dijo que sólo dejaba un método, que no tenía nada que enseñar. Sócrates podría haber dicho algo similar de su obra, que constituyó un análisis de conceptos éticos oralmente comunicados.

En otro sentido el pensamiento actual tiene fuertes resonancias socráticas al poner el acento en la ética. Y esto no sólo entre los filósofos autodeclarados pragmáticos, sino entre los mismos filósofos analíticos, entre quienes la filosofía lingüística se fue acercando cada

vez más a la filosofía de la acción y haciendo de la ética una teoría de la acción, de la cual había de formar parte la misma teoría del lenguaje. Si el acto de habla compromete y puede ser considerado, en cierto sentido, un acto jurídico, entonces la filosofía del lenguaje tiene estrechas relaciones con el derecho y la ética. Y cabe decir que el pensamiento contemporáneo se resocratiza al poner énfasis en la ética, porque Sócrates no fue un metafísico sino un moralista y un individualista, un apóstol del individualismo ético, un protagonista de la sociedad abierta a la discusión y a la crítica, un precursor de la autarquía, la moral autónoma, de Kant. Y desde este plano se puede comprender que le reproche a Wittgenstein, en un diálogo imaginario, que con su concepción de la filosofía le hace el juego a los enemigos de la democracia y de la razón, de la ciencia y de la concepción que ve en el hombre, como quería Kant, un fin en sí mismo, una naturaleza racional y crítica, a alguien que puede querer por deber, a alguien que puede pensar por la humanidad. Poner la ética en los fundamentos de la lógica, de la ciencia y de la política es resocratizar la filosofía.

Este énfasis socratizante en la ética es la esperanza de reunificar la filosofía. Separar la ciencia social de la filosofía es favorecer desde lo teórico doctrinas que legalizan el poder arbitrario y conculcan los derechos humanos, doctrinas a las que se oponían las enseñanzas socráticas que apelaban a la autocrítica, a la honestidad intelectual y culminaron en su teoría igualitaria de la justicia. Los jueces que la condenaron habían confundido, como muy bien dice Popper, la crítica democrática que él hacía, con la crítica autoritaria de las instituciones democráticas. No podían ver, debido a su propio totalitarismo, la diferencia entre ambas clases de crítica, no comprendían que la democracia vive, precisamente, en esa crítica. Los representantes de la sociedad cerrada, los totalitaristas fueron quienes lo condenaron, porque él representaba la sociedad abierta, la discusión, la reforma. No podían comprender que un hombre puede morir por la libertad de pensamiento.

Quien rechace esto como intromisión de la filosofía en aguas jurisdiccionales ajenas es una víctima del espíritu tecnocrático, para el cual sólo el técnico tiene derecho a hablar de su área. Lo cual condena a los idóneos al silencio, a la incomunicación, a la alienación del especialismo, sin comprender que se nos divide para gobernar.

También se resocratiza la filosofía cuando se admite el primado de

la razón práctica sobre la razón teórica, dualidad en la que habrá que ver la utopía de Kant, se nos dice. Pero como razón práctica es la razón en la ética, no hay diferencia, salvo en las palabras.

Hay otro aspecto, quizá no enfatizado, no tematizado aún, en que se podría hablar de resocratización. Y es aquel en que se ha de ver en el lenguaje una facultad más bien dialógica que monológica, concepto que responde a una concepción pragmática del lenguaje. En la medida en que esta concepción pragmática del lenguaje pone énfasis en el diálogo como tendencia esencial del lenguaje, el filosofar socrático, eminentemente dialogal, tendría en esta concepción del lenguaje una base teórica. La pragmatización de la teoría del lenguaje sería una base teórico-lingüística de la resocratización de la filosofía hoy. Pero en esta pragmatización del lenguaje hay que distinguir entre una tendencia trascendental y otra empírica. En la primera se trata de la pragmática trascendental del lenguaje (Apel) y la pragmática universal del lenguaje (Habermas). En la segunda, se trata de la teoría de los actos de habla (Austin), en la que culmina la teoría de los juegos lingüísticos (Wittgenstein). La fuerza de la tendencia pragmático-lingüística es tanta en la filosofía alemana contemporánea que la escuela de Frankfurt no vacila en criticar a la de Erlangen por no ser todo lo pragmática que hay que ser, ya que ésta no tematiza la parte performativa y utiliza, en la teoría de la predicción, sólo los actos lingüísticos constatativos, el contenido proposicional, abstrayendo la expresión de la situación concreta de habla. Le critica también que su fundamentación de la intersubjetividad a través de la definición ostensiva siga siendo monológica, y que el momento dialógico-consensual se restrinja a que los individuos se ponen de acuerdo para aceptar las predicaciones monológicas.

Otra diferencia filosófica entre ambas escuelas, la trascendental y la empírica, reside en la relación entre lenguaje y ética. Para la primera la ética debe tener un contenido, como la filosofía toda. Para la segunda, la ética es el análisis de la palabra "bueno"; el estudio lógico de las oraciones prescriptivas.

El pensamiento aristotélico-tomista privilegiaba la función especulativa y contemplativa de la inteligencia sobre la práctica y "poiética". Hoy el centro de la actividad intelectual cambió de sede. El auge de la filosofía pragmatista y la pragmática evidencian que la relación se ha invertido. Este cambio se manifiesta, entre otras cosas,

en el reconocimiento de la necesidad de un modelo de inferencia práctica en filosofía de la acción, independiente del modelo monológico-deductivo en filosofía de la ciencia natural. También se manifiesta en la tendencia a centralizar la filosofía en la ciencia social. Ese corrimiento del centro de interés de la ciencia natural a la ciencia social, de la teoría del conocimiento a la teoría de la sociedad, de la explicación a la comprensión, de la naturaleza a la cultura, de los hechos a las normas, de los hechos naturales a los hechos institucionales, en fin, de "physei" a "thesei" parecen correlativos al desplazamiento del interés de lo semántico y sintáctico a lo pragmático en el campo lingüístico y semiológico y son síntomas conspicuos de una creciente pragmatización del pensamiento contemporáneo, pragmatización que, en el campo filosófico, puede denominarse resocratización parcial del pensamiento invitando a hablar de un neosocratismo, hoy. O de socratismo pragmático.

## EPITOME

La filosofía empezó como diálogo y muere como lenguaje. Esto n es un enigma. La palabra, al tornarse conciente de sí misma, s autoaniquila.

Este es el secreto de una metamorfosis: del habla a la lingüística  
El análisis del lenguaje destruye el lenguaje de la filosofía.

Al revés del mito de Cronos, el dios que devora a sus hijos, la palabra es el padre devorado por sus hijos: las ciencias del lenguaje y la filosofía del lenguaje.

Por eso para resucitar a la filosofía, hay que volver a Sócrates, hay que volver al diálogo.

## INDICE ONOMASTICO

- Apel, K-O. La transformación de la filosofía. Taurus. Dos volúmenes.  
Austin, J. L., 79  
Camps, V., 93  
Frey, G., 93  
Hidalgo, C., 81  
Lacan, J., 22  
Lenk, H., 51, 77, 81, 87  
Nelson, L., 62  
Rabossi, E. A., 11, 78  
Schlick, M., 79  
Schuster, F. G., 82  
Searle, J., 78  
White, A. R., 93  
Wittgenstein, L., 21, 24, 44, 64, 93