

FORMA DE VIDA Y LENGUAJE EN WITTGENSTEIN

ANTONI DEFEZ
Universitat de Girona

RESUMEN: En este escrito se analiza la significación y el uso filosófico que Wittgenstein dio en su pensamiento maduro al concepto de forma de vida. Así, aunque se señala que Wittgenstein sólo hizo uso de dicho concepto en el contexto de la justificación de la praxis lingüística como límite epistemológico, se enfatiza no obstante que en ese uso ya es posible vislumbrar una cierta concepción antropológica sobre los seres humanos como animales de conducta expresiva, intencional, simbólica, lingüística generadora de reglas y amante de regularidades. El artículo acaba con un análisis del problema de la forma de vida de los animales y su relación con la forma de vida humana: en concreto se destaca el carácter lingüístico y cultural de la forma de vida humana, y se muestran los límites en la atribución a los animales no-humanos de los predicados mentales humanos.

PALABRAS CLAVE: Wittgenstein; lenguaje; forma de vida; justificación lingüística; conducta instintiva; animales.

Way of life and language in Wittgenstein

ABSTRACT: This paper analyzes the significance and philosophical use that Wittgenstein gave in his mature thought to the concept of form of life. Thus, although it is pointed out that Wittgenstein only made use of this concept in the context of the justification of linguistic praxis as an epistemological limit, it is emphasized however that in that use it is already possible to glimpse a certain anthropological conception about human beings as animals of expressive, intentional, symbolic and linguistic behavior generator of rules and lover of regularities. The article ends with an analysis of the problem of the form of life of animals and its relationship with the human form of life. In particular it highlights the linguistic and cultural character of the human form of life, and shows the limits in the attribution to the non-human animals of the human mental predicates.

KEY WORDS: Wittgenstein; Language; Form of life; Linguistic Justification; Instinctive Behavior; Animals.

1. INTRODUCCIÓN: LA NOVEDAD DEL CONCEPTO DE FORMA DE VIDA

La expresión «forma de vida» tiene sus usos más allá de los contextos filosóficos: por ejemplo, cuando se la utiliza en el ámbito de la etología para referirse a unos determinados modos de vida natural. O cuando desde una perspectiva sociológica queremos referirnos a una idiosincrática manera de vida social y cultural. También, por supuesto, tiene su uso en la antropología para expresar las diferencias existentes en las maneras de vivir de los diferentes grupos humanos, sobre todo si se trata de comunidades con un tipo de existencia muy dispar a la nuestra. Y lo cierto es que ya en estos usos, a pesar de no ser filosóficos, es posible encontrar *in nuce* características que pueden tener rendimiento filosófico.

De entrada, la expresión «forma de vida» tiene un uso descriptivo: con ella se alude a algún tipo de conducta natural o, en el caso humano, a unas determinadas maneras de actuar, creer y valorar. Y aquí, claro está, podría surgir el problema de intentar definir qué es o en qué consiste una forma vida. O la cuestión de si la noción de forma de vida puede ser una alternativa con-

ceptual a nociones más tradicionales como naturaleza o esencia humana. Por otro lado, «forma de vida» sugiere la idea de límite epistemológico: es cuando la usamos para constatar diferencias irreductibles en las maneras en que se comportan los seres vivos, o en las maneras de actuar, creer y valorar de distintos grupos humanos. Pero no sólo eso. Que dichas diferencias puedan ser irreductibles apunta también a la idea de que tal vez la justificación de muchas de las maneras de comportarse o de actuar, creer y valorar resida precisamente en las distintas formas de vida de las que forman parte o son constitutivas. En este sentido, no resulta extraño que tanto de los animales como de los seres humanos digamos a veces, como explicación última, que son así y así, que se comportan de esa y no de otra manera. Como si estuviéramos ante un hecho bruto infranqueable. Y todavía más: llegados aquí tendríamos el problema de la comprensión de formas vida distintas y distantes a la propia, el problema de hasta qué punto las formas de vida puedan ser inconmensurables.

Como vemos, todo un elenco de cuestiones filosóficas. Y dado que estos usos, como hemos dicho, se dan especialmente en la etología, la sociología y la antropología, no ha de sorprendernos comprobar que no es hasta el siglo XX, época en que estas disciplinas alcanzaron su desarrollo, que encontremos el uso de expresión «forma de vida» también en el terreno de la filosofía. Por cierto, un uso no siempre explícito: a veces notamos la presencia del concepto, aunque no su expresión lingüística, sino otra muy diferente. Sería lo que acontece, por ejemplo, con el concepto de existencia, típico de la tradición fenomenológica y existencialista, concepto que podríamos interpretar como forma de vida humana ya que por existencia se entiende en esta línea de pensamiento no la mera existencia biológica, sino la realidad radical del existir humano, una realidad que quedaría más allá de cualquier explicación empírica. A su vez, la excepción sería L. Wittgenstein quien, como es sabido, no pertenecía a esa tradición, sino que con muchos matices y no menos tensiones propició, sin llegar nunca a formar parte del todo, a lo que con el tiempo se vino a llamar la analítica anglosajona. Pues bien, Wittgenstein, el Wittgenstein maduro, eso sí, con intenciones y resultados muy diferentes a los de la filosofía de la existencia, explícitamente sí hizo de la *Lebensform* un concepto central de sus análisis de lenguaje.

Ahora bien, ¿por qué no hasta el siglo XX? Una razón importante, interna al desarrollo histórico de la filosofía, sería que nuestra tradición ha estado dominada por una concepción substancialista y esencialista, de manera que ha sido una constante caracterizar la naturaleza humana de una manera desubicada y descontextualizada en tanto que espíritu o inteligencia, siendo toda ubicación y contextualización —incluso la posesión de un cuerpo— algo añadido y contingente. Por supuesto, esta tendencia fue resquebrajándose con el tiempo. Se evidenció ya en el punto de llegada del empirismo con la tesis de Hume del yo como flujo cambiante de percepciones (experiencias). Y también con el liberalismo decimonónico y su hincapié en la idea de la autocreación personal. Un intento de escapar del substancialismo que podemos descubrir igualmente en el hegelianismo y el marxismo en tanto que enfatizaron el carácter creado del yo —la conciencia— a partir de las contradicciones, bien intrínsecas a una

supuesta racionalidad universal en autodespliegue, bien a partir de la realidad económica y social en que trabajan y viven los seres humanos. Y también, por supuesto, en aquellas filosofías de la existencia del siglo XIX que, en aras de una existencia auténtica, enfatizaron el carácter individual e irrepetible del yo: Kierkegaard en busca de una relación auténtica con dios; Schopenhauer a través de la anulación del yo para evitar el sufrimiento; Nietzsche en tanto que afirmación de la vida como voluntad de poder.

Con todo, y a pesar de estos esfuerzos, no es hasta el siglo XX que aparece una clara tematización de la naturaleza humana alejada del concepto de substancia: ahora lo importante para la filosofía no es la entidad que los seres humanos sean (alma, mente, yo, cuerpo, etc.), sino aclarar en qué consiste para los humanos existir, es decir, en qué consiste, digámoslo así, su forma de vida. Y aquí Ortega y Gasset, Heidegger o Sartre podrían valer como representantes de esta nueva perspectiva. En concreto, para Ortega, la realidad radical de los seres humanos consiste en ser vida desorientada —perplejidad— entre las circunstancias concretas en que cada vida transcurre, y por ello una vida necesitada de orientación, orientación que se consigue en tanto que la vida de cada cual dota de sentido a sus circunstancias. A su vez, para Heidegger, lo propio del existir humano es ser *Dasein*, existencia que se trasciende a sí misma: una existencia en un mundo, entre otras existencias y en un lenguaje y una tradición determinados; una existencia que es para consigo misma proyecto y sentido, y siendo para la muerte. Por último, para Sartre, lo peculiar del existir humano consistiría en ser libertad, libertad condenada a ser libre y, por ello, obligada a crear sus propios valores, su propio sentido, sin otro límite que ser libertad en nombre de la libertad misma.

Estas aproximaciones, a pesar de sus diferencias, son claramente fenomenológicas en tanto que sólo pretender capturar y describir la esencia del fenómeno de la existencia sacando a la luz —Heidegger los llamará existenciales— aquellos rasgos universales que a priori caracterizan, son constitutivos y, por tanto, delimitan el existir —la forma de vida— de los seres humanos. Una investigación, pues, puramente ontológica —una analítica existencial— que, pese a dejar atrás el substancialismo, todavía no se libera del esencialismo. Incluso Sartre, a pesar de lo que proclama —que en el terreno moral la existencia es anterior a la esencia—, no se zafa de la idea de unos rasgos a priori del existir humano. Pues bien, y como veremos acto seguido, será Wittgenstein —el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*— quien, como ya hemos indicado, movido por unos intereses y un método filosóficos muy diferentes, rompa con el esencialismo de la mano de su nominalismo extremo.

2. FORMA DE VIDA Y JUSTIFICACIÓN LINGÜÍSTICA

Pero dejémoslo claro desde el principio: Wittgenstein no pretende determinar qué es o en qué consiste la forma de vida de los seres humanos. Su preocu-

pación no es ontológica, sino más bien epistemológica. Y epistemológica sólo en un sentido lato, pues nada más lejano a Wittgenstein que la elaboración de teorías filosóficas o la búsqueda de explicaciones epistemológicas. En concreto, sus apelaciones a la forma de vida humana —su uso de la expresión «forma de vida»— aparecen siempre, como señala J. Marrades (2014: 147) sólo de una manera metodológica en el contexto de la justificación. O, mejor, en lo que la tradición filosófica —y como veremos no será el caso de Wittgenstein— habría considerado que debería valer como justificación de las prácticas lingüísticas. Es decir: la justificación de lo que es seguir una regla y, en concreto, en la explicación de cómo se aprende y se usa el lenguaje propio, y cómo se puede llegar a entender un lenguaje diferente, sobre todo si se trata de un lenguaje muy distinto y distante. Con todo, y aunque Wittgenstein no lo haga, sus observaciones, como veremos, no pueden dejar de tener consecuencias sobre la manera como hay que entender lo que son los seres humanos o, si se quiere, qué visión o qué imagen de los seres humanos sería relevante para la filosofía. Y, claro está, qué visión o qué imagen de los seres humanos es la que está en el trasfondo de la filosofía del propio Wittgenstein.

Wittgenstein tiene una visión del lenguaje que no es la típica de un lingüista. Por lenguaje entiende el entramado de actividades lingüísticas —juegos de lenguaje— entre los que se despliega la existencia humana, y en el que las expresiones lingüísticas tienen sus usos, no siendo sus significados otra cosa precisamente que estos usos. Un entramado de actividades lingüísticas que frecuentemente no tienen límites precisos y se solapan unas con otras, que no son algo fijo en el sentido de estar hechas y acabadas para siempre, y que mantienen entre sí únicamente parecidos de familia. Un entramado de actividades lingüísticas que, además, son inseparables de las actividades no lingüísticas que las acompañan, con las que se imbrican o, incluso, a las que en ocasiones dan lugar. En suma: el lenguaje entendido como praxis social e histórica, un entramado de actos de habla que, por decirlo con un símil del propio Wittgenstein, se asemeja a una vieja ciudad con su barrio antiguo, ensanche, suburbios, zonas residenciales, etc., es decir, una ciudad que ha crecido en épocas distintas, obedeciendo a necesidades e intereses diferentes y de acuerdo con criterios diversos (IF, #7, 18, 19, 23 i 25).

Ahora bien, las actividades lingüísticas y los usos de las expresiones lingüísticas que forman el lenguaje son actividades y usos sometidos a reglas: precisamente las reglas generadas o constituidas por los propios usos lingüísticos. Unas reglas que podrán ser más o menos precisas según el contexto o el juego del lenguaje de que se trate, pero que son siempre presentes como muestra el hecho de que entender o dominar el uso de una palabra ya incorpora la capacidad de usarla más de una vez y en ocasiones futuras. Y es que hablar, dominar un lenguaje, es una praxis, una praxis reglada. Y he aquí donde aparece el problema de la justificación: el problema de cómo se explica y podemos estar seguros de que alguien, o incluso uno mismo, domina una regla de uso de una determinada expresión lingüística. O problemas como el de cómo se aprende un lenguaje, el problema de cómo podemos estar seguros de entender las pa-

labras de los otros, o el problema de si es posible llegar a entender una lengua extraña.

Y aquí la respuesta de Wittgenstein es que no existe posibilidad de justificación racional en el sentido de que existan razones a partir de las cuales sea posible justificar nuestras actividades lingüísticas. No, la praxis lingüística se justifica a sí misma, y no en función de las razones que pudieran exhibir o deberían captar intelectualmente los hablantes. O mejor que todo empeño de justificación acaba en un límite irrebasable: el lecho rocoso de la forma de vida humana —la praxis de los seres humanos— donde la pala filosófica se dobla. Y es que tanto la adquisición como la comprensión del lenguaje exigen el seguimiento correcto de las reglas que regulan los usos lingüísticos. Ahora bien, esta exigencia no puede ser satisfecha mediante una comprensión intelectual de las reglas, pues cualquier regla podría ser interpretada de múltiples maneras. No, en opinión de Wittgenstein, aquello que yace en el seguimiento de reglas y, por tanto, en la praxis lingüística es que los humanos, de hecho, normalmente son capaces de seguir y siguen las reglas en las que son introducidos a través del entrenamiento lingüístico. La forma de vida humana es, pues, lo dado, lo que hay que aceptar: que los humanos se comporten así y así. Una conducta expresiva, intencional y amante de las regularidades que no es ni racional ni irracional y, por ello, algo que queda al margen de toda posible justificación (IF, I, #217 y II, #345; OC, #204 y 559). Pero ¿de qué conducta estaríamos hablando?

3. IRREDUCTIBILIDAD DEL CONCEPTO DE FORMA DE VIDA

En *Sobre la certeza* Wittgenstein presenta sus intenciones filosóficas de la siguiente manera: «Quiero considerar aquí al hombre como un animal; como un ser primitivo al que se le atribuye instinto, pero no razonamiento. Como una criatura en estado primitivo. No nos debemos avergonzar de una lógica que sea suficiente para una manera primitiva de comunicación. El lenguaje no ha surgido de algún tipo de razonamiento» (OC, #475). Así las cosas, parecería plausible una interpretación naturalista del concepto de forma de vida. Que los hechos que quedan al margen de toda posible justificación son hechos naturales —la conducta natural humana—, un conjunto de esos hechos naturales muy generales que dice Wittgenstein en otro momento, sin precisar más, que están en la base de nuestros usos lingüísticos y creencias básicas sin ser, no obstante, su justificación (IF, II, #365). No habría lugar, por tanto, ni siquiera a hablar aquí de una justificación pragmática de los usos lingüísticos. Se trata, más bien, de hechos que sólo posibilitan, presionan o llevan al bien, es decir, que permitiendo los usos lingüísticos y creencias básicas existentes, no obstante, podrían permitir también otras posibilidades, aunque no cualquiera. Y es que, dada la forma de vida natural humana, no toda posibilidad lingüística y epistémica es posible, aunque haya más de una posibilidad, como muestra la diversidad lingüística y cultural humana.

Nos apartamos, pues, de la interpretación estrictamente culturalista que algunos exégetas de Wittgenstein han hecho del concepto de forma de vida. Sería el caso, por ejemplo, de P. Winch (1958: 24-39) que considera que el seguimiento de las reglas del lenguaje dependería en última instancia de convenciones puramente sociales. Una idea, por cierto, que habría alimentado posteriormente la interpretación que, en clave de escepticismo, hace S. Kripke (1982: 7-54) de las observaciones de Wittgenstein acerca de la imposibilidad de los lenguajes privados. Desde luego, en los textos de Wittgenstein hay motivos para una interpretación de la forma de vida humana en términos de forma de vida social y cultural: de hecho, y como se verá acto seguido, su concepto de forma de vida es tanto natural como cultural. El problema, sin embargo, es que una interpretación puramente cultural o convencionalista no sólo no haría justicia a las intenciones de Wittgenstein, sino que además podría convertirlo en un idealista lingüístico, cosa que tampoco se compadece con su concepción del lenguaje.

De entrada, en esta interpretación únicamente cultural podemos detectar una falsa imagen de lo que es la manera como naturaleza y cultura están relacionadas. Se trataría de la idea de que la cultura es una especie de recubrimiento de la naturaleza, algo añadido a ésta última como si fuese un barniz, de manera que no sería difícil determinar cuáles son y dónde acaban las conductas naturales de los seres humanos y dónde empiezan sus rasgos culturales. Ahora bien, sin negar que eso pudiera ser cierto para casos paradigmáticos y extremos, también lo es que esta imagen no funciona para los estratos más básicos y primitivos del lenguaje y de la acción humana, estratos donde conducta natural y acción lingüística se imbrican en una articulación tal que no siempre resultará fácil determinar qué es lo natural y qué lo cultural.

Un ejemplo relevante nos lo ofrece el propio Wittgenstein con su concepción expresiva del lenguaje del dolor según la cual las expresiones lingüísticas con las que manifestamos dolor no serían descriptivas ni de estados internos ni de patrones de conducta, sino expresiones lingüísticas que crecen a partir y substituyen las expresiones naturales y la conducta intencional natural del dolor como son el grito, unos gestos determinados, o evitar la causa del dolor cuando ésta es externa al cuerpo. Es decir: con el lenguaje aparece una nueva conducta del dolor que crece desde la conducta natural del dolor. Y es que nuestras actividades lingüísticas más básicas, como afirman R. Rhees (2003: 91-105) y N. Malcolm (1995: 67-86), habrían crecido a partir de nuestras acciones y reacciones naturales reemplazándolas, enriqueciéndolas o haciéndolas más precisas y sofisticadas: son una extensión de nuestra conducta expresiva e intencional primitiva (Z, #545). Por ello, como dice Wittgenstein, imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida, es decir, una forma de vida que es al mismo tiempo natural y lingüístico-cultural (IF, I, #19).

Así las cosas, y circunscribiéndonos de momento a nuestras acciones y reacciones naturales, ya podemos comprobar que el concepto de forma de vida no puede funcionar de una manera esencialista como una nueva versión del tradicional concepto de naturaleza humana. La forma de vida natural humana no sería otra cosa que el conjunto abierto y difuso de acciones y reacciones

naturales —repitámoslo: expresivas, intencionales y amantes de las regularidades— en el que los seres humanos, como cuestión de hecho, tienden a coincidir, pero en el que no tienen por qué coincidir necesariamente. Por ello, el concepto de forma de vida, como mucho y en el mejor de los casos, sólo podría llegar a ser una especie de universal a posteriori, una feliz casualidad: los humanos tendemos a coincidir en nuestras conductas naturales, aunque también es cierto que a veces no coincidimos, o que hay seres humanos que en algunos aspectos se apartan de la tendencia general. Pensemos, por ejemplo, en el caso de los daltónicos, que no sería el único.

Pues bien, precisamente esta conducta masiva y mayoritariamente compartida, que es un acuerdo espontáneo y no razonado —si se quiere, instintivo o animal, pero no un acuerdo de opiniones—, es lo que nos permite concordar más o menos en nuestras actividades lingüísticas (OC, #359). Se trata de una concordancia que, como indica Wittgenstein, es el sistema de referencia que posibilita que aprendamos de pequeños nuestros lenguajes, es decir, que podamos ser introducidos y entrenados en la praxis lingüística, que podamos seguir —que sigamos— las reglas que rigen los usos lingüísticos. Y también que podamos, claro está, entender a los otros, y llegar a entender y aprender lenguajes desconocidos, incluso lenguajes muy dispares de los nuestros (IF, I, #206, 241 y 242). Wittgenstein, en este sentido, no aceptaría nada semejante a una irremediable y sistemática indeterminación en la traducción al estilo de W.v.O. Quine (1960: 26-79), ya que para él la comprensión lingüística no arrancararía de los contenidos mentales de los hablantes, que es lo que genera las dificultades en el planteamiento quineano, sino de la conducta compartida entre los seres humanos. Y en tanto que compartida, la indeterminación, de darse, no sería ni sistemática ni irremediable.

Pero no nos desviemos de nuestro problema. Como decíamos, la forma de vida natural humana sería lo dado, y lo que debe ser aceptado cuando las justificaciones llegan a su fin. Y teniendo en cuenta que conducta natural y acción lingüística están inseparablemente entrelazadas, la acción lingüística también sería parte de nuestra forma de vida, e incluso parte, como dice Wittgenstein, de nuestra historia natural: los humanos son animales que hablan (IF, I, #23 y 25). De manera que, por forma de vida humana, a diferencia de lo que hacen autores como J.F.M. Hunter (1968: 233-243), no deberíamos entender únicamente la forma de vida natural, sino también —lo sugeríamos hace un momento y es a lo que apunta O. Hanfling (1989: 142-151; y 2002: 1-7)— una forma de vida cultural. Con otras palabras: la forma de vida natural humana deviene forma de vida cultural y, por tanto, histórica y diversa. Lleva razón, pues, H.L. Finch (1995: 50-55) cuando afirma que el error a evitar es el intento de reducir unilateralmente el concepto de forma de vida a cultura, biología o historia. De hecho, es el propio Wittgenstein quien habla de «esa complicada forma de vida», es decir, una compleja, enmarañada e irreductible forma de vida (IF, II, #1).

Presentémoslo de otra manera: las reacciones y acciones naturales que formarían la forma de vida natural no han de ser entendidas como respuestas a estímulos —para Wittgenstein, las explicaciones causales serían irrelevantes

en filosofía—, sino fundamentalmente como acciones, es decir, como espontaneidad. Una espontaneidad que ya prefigura simbólicamente un horizonte incipiente de significaciones. Y precisamente ese horizonte incipiente de significaciones con el concurso de las actividades lingüísticas acaba convirtiéndose posteriormente en un mundo culturalmente sofisticado. Y aquí, qué duda cabe, más allá de la no necesaria coincidencia total en las conductas naturales, las discrepancias entre las formas de vida culturales se acentúan. Y como quiera que las formas de vida culturales no son cerradas ni monolíticas, tampoco resultará extraño que los seres humanos que comparten en general una misma forma de vida cultural puedan discrepar, y mucho, respecto del uso de términos más sofisticados como son, por ejemplo, los términos morales, políticos y estéticos. Por ello, no sólo cuando se trata de conocer los valores morales y estéticos de otras épocas o de otras culturas, necesitamos conocer la tradición y el contexto cultural a los que pertenecen las actividades lingüísticas que queremos comprender (LC, I, #25-36), sino que cuando queremos entender los diferentes valores morales y estéticos de otros seres humanos de nuestra misma forma de vida cultural, necesitamos conocer también el contexto y las actividades lingüísticas de los que forman parte y obtienen su significación.

Pero hagamos una precisión más. Hasta ahora hemos presentado la forma de vida animal de los seres humanos como aquel conjunto de conductas compartidas que está en la base del aprendizaje y la comprensión lingüística: por ejemplo, que los humanos espontáneamente sean capaces de seguir las reglas de los usos lingüísticos en que son entrenados. Ahora bien, Wittgenstein va más allá, y sugiere en ocasiones que es parte también de la forma de vida animal humana la seguridad o certeza instintiva que muestran muchas de sus conductas, una seguridad o certeza que los filósofos tradicionalmente han intentado explicar desde un punto de vista racional. Una seguridad o certeza en la que vivimos, pero que no cabe, ni es posible, justificar. Por ejemplo, la certeza de que tenemos un cuerpo o dos manos, que los objetos no desaparecen sin motivo, o que el futuro se asemejará suficientemente al pasado, etc. Y la certeza, como enfatiza P.M.S. Hacker (1997: 45-55), de que los otros seres humanos, y algunos animales también —pero no las máquinas— tienen lo que se suele llamar una vida mental y, por tanto, son merecedores de nuestra compasión y solidaridad.

Unas certezas no formuladas, pero que se imbrican con nuestra conducta natural expresiva, intencional y amante de regularidades y que acaban por ser constitutivas de nuestras conductas y actitudes, como podría serlo también nuestra tendencia a encontrar significativas las semejanzas y las regularidades, o las excepciones y las diferencias. Por cierto, Wittgenstein incluye también aquí, aunque no se trate ya de certezas instintivas, creencias tales como la existencia de ciudades que no hemos visitado, o incluso que el hombre nunca haya estado en la Luna —téngase en cuenta que Wittgenstein murió en 1951 y que el Apolo 11 llegó a la Luna en 1969. Unas certezas que pertenecen a formas de vida culturales, pero que se asemejan a las instintivas en tanto que vienen a ser como goznes sobre los que giran muchas de nuestras actividades lingüísticas: aquello que damos por sentado y que nos permite hacer lo que hacemos y decir lo que decimos.

4. UNA FUNCIÓN CONTINGENTEMENTE TRASCENDENTAL

Como vemos, no hay en Wittgenstein una definición del concepto de forma de vida, sino un uso metodológico de la expresión «forma de vida» en el contexto de la justificación lingüística como límite epistemológico: esa complicada forma de vida. Además se trata de un uso que, según sea el contexto de análisis, realza con mayor o menor intensidad las conductas naturales o las lingüísticas, llegando incluso a incorporar certezas de índole cultural que, por ser históricas, pueden llegar con el tiempo a perder su aceptación. Ahora bien, la idea de límite epistemológico que conlleva el concepto de forma de vida nos remite al problema de su función epistemológica —la forma de vida es lo dado y lo que hay que aceptar—, y aquí parece posible otorgarle, como afirma J. Marrades (2014: 148-149), una función trascendental, ya que no sólo la concordancia en una forma de vida es condición de posibilidad del aprendizaje lingüístico, sino que también la inserción en una forma de vida sería condición de posibilidad de la comprensión lingüística. Con todo debemos proceder con cuidado cuando hablamos de trascendental.

Y es que la noción de condición a priori de posibilidad puede ser entendida de dos maneras diferentes: bien de una manera necesaria, o bien de manera contingente. Expliquémoslo con un ejemplo. Las reglas del ajedrez son la condición a priori de posibilidad del juego del ajedrez, en tanto que son constitutivas del juego del ajedrez: es el propio jugar al ajedrez lo que genera sus reglas. Ahora bien, ¿existe una única manera de jugar al ajedrez, es decir, la esencia del ajedrez? ¿Siempre se ha jugado y siempre se jugará al ajedrez de la forma en que nosotros ahora lo hacemos? Desde luego que no: por ejemplo, la figura de la reina y, con ella, las reglas de sus movimientos y los cambios que éstas generaron en todo el juego fueron introducidas, al parecer, en el siglo XV en Valencia en la corte del rey Alfons el Magnànim. En consecuencia, podríamos decir que las reglas del ajedrez son contingentemente condiciones a priori de posibilidad del juego del ajedrez. No hay una única manera de jugar al ajedrez —no existe la esencia del ajedrez—, sino maneras concretas e históricas de jugar a eso que hemos dado en llamar «ajedrez» entre las cuales se dan, eso sí, parecidos de familia, y respecto de las cuales cabe decir que sus reglas funcionan en cada momento trascendentalmente, esto es, contingentemente como condiciones a priori de posibilidad. Contrariamente, si existiese una esencia y, así, una única manera (universal y necesaria) de jugar al ajedrez, sus reglas serían universal y necesariamente sus condiciones a priori de posibilidad.

Con esta distinción en la mano, no resulta difícil entender que el uso que hiciera Kant, y también el Wittgenstein del *Tractatus*, de la noción de trascendental es el de condiciones a priori de posibilidad universalmente necesarias, pues Kant pretendía explicar y justificar la esencia del conocimiento universal y necesario, mientras que el primer Wittgenstein intentaba hacer lo propio con el lenguaje descriptivo. Tanto para uno como para el otro se trataba de explicar y justificar algo que no podría ser de ninguna otra manera, algo

que necesariamente es como es: respectivamente, el conocimiento sintético a priori y la esencia lógica del lenguaje. Y este es el lugar del cual se desmarca el Wittgenstein maduro con su nominalismo extremo: no existe la esencia del lenguaje, sino sólo actividades lingüísticas —juegos del lenguaje— que son su propia realización y variación social e histórica, y entre los cuales sólo cabe encontrar parecidos de familia. De manera, que las reglas de uso de las expresiones lingüísticas —la gramática— y, por ende, las formas de vida de las que son constitutivas únicamente pueden ser, a diferencia de lo que parece decir N. Garver (1994: 61-68) y en la línea de lo que afirma T. Wallgren (2006: 230-232), trascendentales en el sentido de contingentemente condiciones a priori de posibilidad. Sólo, pues, en este sentido las formas de vida, con la diversidad que las pueden caracterizar, tendrían una función contingentemente trascendental.

Y, por cierto, esto último ilumina por qué el método filosófico del Wittgenstein maduro llegó a ser el que fue. No encontramos entre sus observaciones argumentos demostrativos, mucho menos argumentos trascendentales —es un error, por ejemplo, hablar como se suele hacer del argumento contra la posibilidad de los lenguajes privados. No, Wittgenstein simplemente nos plantea terapias diversas: a veces argumentos iluminadores —buenos argumentos— que sólo pretenden sacar a la luz el absurdo de nuestras presuposiciones; en otras ocasiones el recordatorio de los usos lingüísticos establecidos, o la propuesta de casos o ejemplos intermedios, reales o ficticios, que hagan patentes semejanzas y diferencias de nuestros usos lingüísticos, y que nos permitan así liberarnos del ansia de la generalidad y desmontar las imágenes filosóficas que nos dominan y confunden... La del Wittgenstein maduro no es una filosofía trascendental, ni siquiera una filosofía discursiva, argumentativa y demostrativa, sino una inacabable actividad —si fuese filosofía trascendental llegaría a un final: las necesarias y universales condiciones a priori de posibilidad—, una inacabable actividad descriptiva que pretende sólo alcanzar la claridad: una visión sinóptica en el laberinto del lenguaje, que es el laberinto de nuestro pensamiento.

Y demos ahora un paso más. Decíamos antes que el interés de Wittgenstein respecto de la noción de forma de vida no era ontológico, sino epistemológico en un sentido lato, es decir, que no pretendía determinar en qué consistía la forma de vida humana, sino mostrar cómo en el orden de las justificaciones la filosofía llegaba a un límite irrebable: la forma vida humana. Ahora bien, como hemos visto, no parece que Wittgenstein, a pesar de negar que la filosofía tenga la función de construir explicaciones o teorías, pueda evitar el hecho de estar comprometiéndose con alguna concepción específica de lo que son los seres humanos. En otras palabras: su planteamiento conduce y se asienta en una antropología. ¿Y cuál podría ser ésta? Aventuremos una respuesta: que los seres humanos son unos animales que exhiben una conducta expresiva, espontánea, creativa, intencional, simbólica, lingüística, amante de las regularidades y generadora de reglas. Unos animales, si se quiere expresar así, que juegan, y sobre todo que juegan lingüísticamente. ¿Sería sólo una casualidad que Wittgenstein escogiese el concepto de juego —juegos de lenguaje— como concepto central de su pensamiento maduro? (vid. A. Defez, 2009: 83-92). Pues bien, en

tanto que juegan —en tanto que tienen una conducta expresiva, espontánea, creativa, intencional, simbólica, lingüística, amante de las regularidades y generadora de reglas—, los seres humanos tienden a coincidir, es decir, tienden a coincidir en su forma de vida. Y cuando esa coincidencia deviene discrepancia cultural, precisamente esa coincidencia es lo que nos permite llegar a entender y, a veces, superar dicha discrepancia.

5. FORMA DE VIDA DE LOS ANIMALES NO-HUMANOS Y FORMA DE VIDA HUMANA

Y para acabar ocupémonos del problema de la forma de vida respecto de los animales. Y es que si la forma de vida humana es en parte una forma de vida animal, aunque como ya sabemos imbricada con lo lingüístico y cultural, ¿por qué no hablar también de forma de vida respecto de los animales? Hace un momento señalábamos que atribuir a los otros, incluso a algunos animales, una vida mental era parte de nuestra forma de vida. Además, es el propio Wittgenstein quien apela en ocasiones a la forma de vida de los animales para clarificar y resaltar no sólo el carácter lingüístico de la forma de vida humana, sino cómo de «complicada» es la forma de vida humana respecto del uso de los predicados mentales. Pues bien, no cabe duda de que los animales también exhiben conjuntos de acciones y reacciones naturales que parecen configurar una especie de horizonte básico de significaciones. Además, entre esas formas de vida y la forma de vida humana habría transiciones y transacciones, ya que algunas o muchas de esas acciones y reacciones naturales serían semejantes, e incluso a veces comunes. Sin embargo, aquí habría que proceder con cautela. No es posible hablar de transiciones y transacciones sin tener en cuenta qué clase de animales estamos considerando: un chimpancé no es una sardina, ni un perro un león, o un delfín una serpiente. La proximidad o la lejanía en la escala biológica, y sobre todo la similitud o no en el repertorio de la conducta natural, marcan profundas diferencias.

Pues bien, de acuerdo con Wittgenstein, la principal frontera entre los humanos y los animales sería la actividad lingüística: aunque los animales, algunos, puedan poseer códigos de señales y formas primitivas de conducta expresiva e intencional, no habría en ellos nada similar a nuestra actividad lingüística. Podríamos decir que en este punto nuestras historias naturales se separaron (IF, I, #25). No obstante, ésta no sería una razón para negar que los animales tengan, por ejemplo, una vida mental, porque «*si uno observa la conducta de un ser vivo, es posible ver su mente*» (IF, I, #357), y la conducta de muchos animales se asemeja a la nuestra en los aspectos relevantes. Dicho con otras palabras: bajo determinadas circunstancias y en el contexto adecuado, tiene sentido atribuir predicados mentales no sólo a los seres humanos sino también a lo que se les parece, esto es, a los animales (IF, I, #360).

Ahora bien, ¿podemos atribuir a los animales todos nuestros predicados mentales? Y los que les podamos atribuir ¿podemos atribuirselos de la mis-

ma manera como nos los atribuimos entre nosotros? Asumir que los animales tienen vida mental, es decir, sensaciones, percepciones, emociones, memoria, deseos, actitudes, creencias, etc., no nos obliga a afirmar que sus vidas mentales y las nuestras sean equivalentes en todo. Y el problema no es únicamente que en este terreno sea improcedente, como acabamos de decir, hablar de los animales en general: el problema no es sólo que cada caso sea cada caso. No, la razón es otra, y de peso. En efecto, el hecho de que en los animales no se dé nada semejante a las actividades lingüísticas humanas —nuestra forma de vida lingüística— hace que no puedan poseer y no podamos atribuirles aquellos aspectos de nuestra vida mental que dependen de la intencionalidad lingüística y de la conexión holista que existe entre nuestras creencias y nuestros conceptos: por ejemplo, esperar a largo plazo, prever, mentir, comparar... Y lo mismo valdría para actos de habla como dar órdenes, hacer preguntas, contar historias, conversar, etc. O para aquellas modalidades de nuestra vida mental que dependen de los patrones culturales y sociales que forman parte de nuestra forma de vida (Z, #389, 518, 521, 522 y 526; IF, I, #250, 650 y II, #1 y 363; y OC, #540).

Como vemos, el reconocimiento de una vida mental en los animales no sería una simple proyección de nuestros conceptos mentales, y así una injustificada humanización de los animales. Pero tampoco el resultado de alguna estrategia metodológica: por ejemplo, que se trata de la mejor hipótesis que tenemos para explicar y predecir su conducta. No, no es una hipótesis, ni una proyección, sino una expresión de nuestra actitud natural hacia los animales: el hecho de que nuestra forma de vida natural nos hace reconocer espontáneamente una vida mental tanto en los otros seres humanos, como en todo aquello que se les asemeja, es decir, algunos animales. Y ello sería posible precisamente porque entre la forma de vida natural de los humanos y la forma de vida de los animales existen similitudes y transiciones. Sin embargo, la atribución de una vida mental a los animales podría exceder lo que permite la propia conducta de los animales, y así dar lugar a atribuciones equívocas o injustificadas. Y es que los predicados mentales, como el resto de palabras, han crecido en nuestra forma de vida lingüística y su significación depende de las actividades lingüísticas en las que tienen su uso. Por esta razón, aplicarlos sin restricción en el caso de los animales podría sugerir a veces que es posible lo que en realidad es ilegítimo o sinsentido. Y si esto suena a antropomorfismo, qué le vamos a hacer. El antropomorfismo es inevitable —peor es humanizar a los animales—, y sólo cabe articular un antropomorfismo saludable.

Pero ¿qué sucedería si los animales hablasen? En cierta ocasión Wittgenstein escribió: «Si un león pudiera hablar, nosotros no seríamos capaces de entenderlo» (IF, II, #327). ¿Por qué no? ¿Es porque su forma de vida es demasiado diferente a la nuestra? ¿En qué sentido? ¿Y qué significa aquí «hablar»? ¿Abrir la boca y emitir señales? En la conducta de las ballenas percibimos algo que parece un código, pero ¿cuáles serían sus actividades lingüísticas? ¿Y las de los leones? El lenguaje, no lo olvidemos, no consiste simplemente en emitir sonidos o señales. No, el lenguaje no es otra cosa que actividades lingüísticas, juegos de lenguaje. Y a pesar de que algunos animales juegan —en este sentido

su forma de vida también se asemejaría a la nuestra—, no obstante, no poseen actividades lingüísticas. Por ello, por mucho que un león hablase —emitiese sonidos o palabras— no podríamos entenderlo. ¿Cuáles serían las actividades lingüísticas de los leones? No, los animales no hablan: una voz, una señal o un rugido no son todavía lenguaje. Los animales no juegan lingüísticamente: aquí su forma de vida ya no se asemejaría a la nuestra, pues nuestras historias naturales se separaron.

BIBLIOGRAFÍA

- Defez, A. (2009). «¿De qué sujeto trata la filosofía del segundo Wittgenstein?», en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 47. Murcia.
- Finch, H. L. (1995). *Wittgenstein*. Massachusetts: Element Books.
- Hacker, P. M. M. (1997). *Wittgenstein. On Human Nature*. London: Phoenix.
- Hanfling, O. (1989). *Wittgenstein's Later Philosophy*. London: The Macmillan Press.
- Hanfling, O. (2002). *Wittgenstein and the Human Form of Life*. London & New York: Routledge.
- Hunter, J. F. M. (1968). «“Forms of Life” in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*», en: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 5, n°4. Illinois.
- Garver, N. (1994). *This Complicated Form of Life. Essays on Wittgenstein*. Illinois: Open Court.
- Kripke, S. (1982). *On Rules and Private Language*. Oxford: Basil Blackwell.
- Malcolm, N. (1995). «The Relation of Language to Instinctive Behavior», en: *Wittgensteinian Themes*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Marrades, J. (2014). «Sobre la noción de “forma de vida” en Wittgenstein», en: *Ágora. Papeles de filosofía*, Vol. 33, n° 1. Santiago de Compostela.
- Quine, W.v. O. (1960). *Word and Object*. Massachusetts: The MIT Press.
- Rhees, R. (2003). *Wittgenstein's On Certainty*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Wallgren, T. (2006). *Transformative Philosophy: Socrates, Wittgenstein and the Democratic Sense of Philosophy*. Lanham: Lexington Books.
- Winch, P. (1958). *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1966). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Basil Blackwell. (LC)
- Wittgenstein, L. (1967). *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell. (Z)
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell. (OC)
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations*. Oxford: Wiley Blackwell. (IF)

Universitat de Girona
antoni.defez@udg.edu

ANTONI DEFEZ

[Artículo aprobado para publicar en enero de 2019]