

En los límites del sentido.

El problema del argumento trascendental en la filosofía del primer Wittgenstein y Kant

ISABEL G. GAMERO CABRERA

1 **Introducción.** El origen de este artículo puede localizarse en el asombro por el descubrimiento de numerosas similitudes entre la filosofía de Kant y del primer Wittgenstein, pese a su distancia, teórica y temporal. Wittgenstein mismo era consciente de su vinculación con la teoría kantiana, cuando en *Cultura y Valor* afirma lo siguiente:

“El límite del lenguaje se revela en la imposibilidad de describir el hecho que corresponde a una frase, sin repetir justo esta frase. (Aquí tenemos que ver con la solución kantiana del problema de la filosofía)” (CyV 45).

Nos enfrentamos pues al problema del límite de nuestro conocimiento. No deseo extenderme demasiado en las ya conocidas teorías de estos dos autores, sin embargo, merece la pena destacar que ambos delimitaron el ámbito del conocimiento posible, identificado con la ciencia natural como prototipo de este conocimiento que daba una imagen verdadera del mundo.¹

Para estos dos autores todo lo que no se adecuara a este modelo de conocimiento (contenidos de la sensibilidad ordenados por el entendimiento en el caso de Kant, correspondencia entre hechos del mundo, proposiciones y pensamientos según Wittgenstein) no podía ser considerado conocimiento válido.

De este modo, la misma filosofía, se convierte para ambos en una disciplina o tarea crítica, que no puede aportar contenido, sino que adquiere una utilidad negativa, en el caso de Kant la de clarificar y preservar de errores del conocimiento evitando malos usos de la razón (KRV B25). Y para Wittgenstein, la filosofía es una actividad que no puede aportar “proposiciones filosóficas” (T4.112), sino que debe “delimitar el ámbito disputable de la ciencia natural” (T4.113), clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo, serían turbios y borrosos (T4.112).

Así Kant rechaza, en un primer momento de su *Crítica de la razón pura* (KRV) todos aquellos conceptos que, aunque el ser humano pueda formular, carecen de base empírica, por lo que no se pueden conocer, consistiendo en conceptos fallidos y problemas sin solución (KRV A328, B385), se trata de las tres ideas de la razón pura (mundo, alma y dios) correspondientes a tres disciplinas (psicología racional, cosmología racional y teología) que, aunque tengan apariencia de ciencia, jamás podrán seguir el camino seguro de las ciencias naturales y matemáticas, dado que rebasan el límite de toda experiencia posible (KRV B384).

Wittgenstein, redacta el *Tractatus* para delimitar el ámbito de la ciencia natural (que como ya sabemos constituye según este autor la totalidad de las proposiciones verdaderas, T 4.11) de todas aquellas disciplinas (filosofía, ética, estética, religión y lógica con matices) cuyas proposiciones, aunque formulables en nuestro lenguaje, al no referirse a hechos del mundo, ni dar significado a ciertos signos (T 6.53) no pueden ser consideradas como conocimiento válido.

¹ También la matemática para Kant respondía a este tipo de conocimiento, no siendo éste el caso para Wittgenstein pero no deseo introducirme en ese complejo tema.





Y sin embargo, en un segundo momento, estos dos autores no pueden dejar de constatar la persistencia de estas cuestiones que carecen de solución dentro del esquema de conocimiento que respectivamente han delimitado. El problema al que se van a enfrentar es la inevitabilidad de aquellas preguntas sobre cuestiones de importancia última que todos nos hacemos, acerca del sentido de la vida, del origen del mundo o de la posibilidad del bien absoluto, pese a que dichas cuestiones no pueden ser consideradas como conocimiento válido para sus respectivas teorías. Empiezan aquí los problemas y los saltos de la razón.

2. El problema del mundo como totalidad

De todas las posibles formulaciones de estos enigmas sin respuesta (lo absoluto, lo místico, lo trascendental...) por delimitar el ámbito de este escrito, me centraré sólo en un aspecto: El asombro por la existencia del mundo, porque éste sea y porque nosotros los seres humanos podamos concebirlo como una totalidad con sentido. Cabe recordar que esta pregunta supone el inicio de la filosofía en la Grecia Presocrática y llevó por ejemplo a Leibniz a interrogarse por qué existía algo en vez de nada.

En referencia a esta inquietud, ambos se encuentran con el mismo problema. Aunque se pueda postular este mundo como un todo, aunque podamos tener este concepto, no se puede decir nada sobre él, sin caer en contradicción.

Se trata ésta de una dificultad originada en el plano epistemológico, a la que subyace un problema de la lógica clásica, es decir, la paradoja de la teoría de conjuntos de Russell;² pero más allá de este ámbito formal, cuando esta pregunta que vulnera los límites del conocimiento se identifica con el sentido de la vida o con la comprensión del mundo como una totalidad (acaso con lo que está más allá de sus límites), se ha superado el plano lógico-epistémico para tornarse en una inquietud vital, de implicaciones éticas y religiosas. Nos moveremos en este complejo ámbito.

2.1. Kant y la problemática formulación del noúmeno

La filosofía de Kant ha sido definida como un realismo empírico y un idealismo trascendental, en este difícil equilibrio va a localizarse el problema de la existencia del mundo como un todo, que, como ya sabemos, corresponde a la segunda de las ideas de la razón, “la unidad absoluta de la serie de todas las condiciones del fenómeno” (KRV A334), identificada con el noúmeno. Ahora bien, aunque el ser humano pueda concebir esta idea de totalidad, no puede conocerla, porque en palabras de Kant: “La explicación de la posibilidad del universo mismo tendría que hallarse fuera del mundo y no podría ser objeto de experiencia posible” (KRV A 677, B705).

Y sin embargo, si la filosofía kantiana pretende mantener el *factum* del conocimiento científico, como verdadero, universal y necesario, no puede renunciar a dicha idea; porque dudar de la existencia del mundo externo, como distinto y separado de nuestras percepciones empíricas del mismo, nos conduciría a una situación de idealismo o de escepticismo problemático.

Por este motivo, el filósofo alemán debe postular tal existencia del mundo como condición *sine qua non* de nuestra experiencia, en la completa inversión de las críticas de los idealistas. Paso a

² Aunque debemos tener en cuenta esta paradoja como problema de base de este trabajo, no deseo profundizar en esta compleja cuestión que considero conocida, cabe sin embargo citar la alusión a la paradoja que realiza Wittgenstein en el *Tractatus*: “Ninguna proposición puede decir nada sobre sí misma porque el signo proposicional no puede estar contenido en él mismo” (T 3.332). Si superamos el nivel proposicional y nos referimos a la posibilidad de concebir la totalidad del mundo, sucede el mismo problema, como veremos en este artículo.



detallar su explicación, que va a constituir el primer ejemplo de argumento trascendental:

Según este filósofo: “La mera conciencia de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí” (KRV B 275). Partiendo del *cogito* cartesiano, como única certeza posible para el ser humano, Kant sostiene como un hecho indudable que todo ser humano tiene conciencia de su propia duración (KRV B275). Ahora bien, la percepción de tal duración no puede depender sólo del sujeto que percibe, como sostendría el idealista, ya que todo lo que conoce el ser humano son representaciones, que necesitan algo permanente distinto a ellas, en relación con el cual pueda determinarse el cambio. Esto es, no resulta posible concebir la representación de un objeto que cambia, sin que antes supongamos la existencia de los objetos externos y permanentes fuera de nosotros (KRV B276 y B XL).

Para Kant, si vaciásemos todo el contenido empírico (fenoménico) de nuestro conocimiento, nos quedaríamos con la “mera forma del pensar” es decir, “el modo de determinar un objeto a la diversidad de una posible intuición” (KRV B309), se trata de un concepto formal y vacío, una categoría sin contenido empírico, de la cual nada se puede decir sin caer en contradicción, pero que está ahí, como marco que ordena los objetos de nuestra intuición sensible. Ese límite, esa posibilidad, vacía pero no contradictoria (tautológica quizás) se identifica con el noúmeno.

Ahora bien, que podamos concebir tal límite (que como ya sabemos se corresponde con la idea del mundo como un todo) no implica que podamos conocerlo, ya que al tratar las ideas de la razón como si fueran objetos de intuición empírica se produce un uso dialéctico y erróneo de la razón que conduce de modo irremisible a errores lógicos e impide una argumentación correcta, presentando un conflicto de la razón con ella misma (KRV B492).

Cuando el ser humano trata de investigar el noúmeno como si fuera un objeto de la experiencia sensible, se producen las antinomias de la razón o “tesis pseudorracionales” (KRV B449) de la cosmología racional, disciplina semejante en su forma a la ciencia natural, pero que a diferencia de ésta, no van a producir nunca la ampliación del conocimiento, sino su confusión.

La antinomia surge cuando tanto tesis, como antítesis de la mencionada cosmología tienen a su favor (y en su contra) una serie de fundamentos y justificaciones que gozan de la misma validez y necesidad (KRV A421, B449), siendo completamente imposible argumentar a favor de una o de otra y pudiendo sostenerse, por ejemplo, tanto que el mundo tuvo comienzo, como que no lo tuvo, es decir, que es finito e infinito (KRV A426, B454), lo cual vulnera el principio de no contradicción y enfrenta a la razón a un “insoluble conflicto de argumentos y contraargumentos” (KRV A464, B492), que bloquea el posible avance de esta pseudociencia e incluso nos imposibilita pensar.

Para Kant, la conclusión absurda que se sigue de intentar comprender el mundo como si de un objeto de la ciencia naturaleza se tratara, sólo puede evitarse si se llega a mostrar el carácter infundado de las suposiciones de la cosmología racional, esto es, descubrir que todas las preguntas que plantea esta disciplina se refieren a un objeto que sólo puede darse en el pensamiento, no en la realidad (KRV A481, B509) Según este filósofo, si llegamos a comprender que las ideas cosmológicas se basan en un “concepto vacío e imaginario” (KRV B518) que no puede tomarse como punto de partida de una investigación científica (KRV A483, B511), la antinomia desaparece; pero la ilusión trascendental es natural e inevitable para el ser humano (KRV A298, B354), siempre tiende a superar el conocimiento posible y se llena de contradicciones. Es por esta pretensión infundada de la razón, que no se puede renunciar al noúmeno, sino que se debe postular su existencia, aunque no sea comprensible para nosotros, como el límite nece-



sario a las excesivas pretensiones de la razón separada del uso empírico.

Vemos de este modo el doble movimiento que ha realizado Kant en su argumentación como respuesta al problema del límite: El noúmeno se convierte en “una cosa que no es un objeto de la intuición sensible”, pero cuya suposición resulta necesaria para evitar la duda idealista y frenar el uso dialéctico de la razón. De este modo, asegura Kant, debemos “tomarlo en un sentido negativo” y “problemático” (KRV B307), esto es, admitir que su concepto carece de contradicción y se halla como limitación de conceptos dados, pero cuya realidad objetiva no nos es cognoscible (KRV B310).

El noúmeno consiste pues en el límite, que pone coto a las pretensiones de la sensibilidad (KRV B311) y nos previene contra los que, obviando cómo se produce nuestro conocimiento, tratan de ampliar éste prescindiendo de contenidos empíricos, lo cual, no les conducirá sino a absurdos y problemas sin solución (las ya mencionadas antinomias). Ahora bien y con estas palabras concluye Kant su explicación: “No se trata de una ficción arbitraria, sino que se halla ligado a la limitación de la misma” (KRV B311).

De este modo, si diferenciamos fenómenos y noúmenos, quedará claramente establecida la línea del conocimiento posible para los seres humanos, quedando del lado de lo cognoscible la ciencia natural y la matemáticas, y del otro lado, las ideas de la razón, el conjunto de totalidad de las condiciones que nos permiten conocer (KRV B379), pero esto no quiere decir que los segundos objetos no existan, se convierte en el límite problemático, “admisible e inevitable” (KRV A255) que frena a la sensibilidad en su pretensión de extenderse más allá del conocimiento posible (KRV B312).

2.2. La respuesta lógica de Wittgenstein ante la posible concepción del mundo como un todo

En el caso de Wittgenstein, la imposibilidad de conocer el mundo como un todo se debe a la misma limitación con la que se encontraba Kant, correspondiente a la paradoja de la teoría de conjuntos ya mencionada. En este sentido, cabe establecer un paralelo entre la cita de Kant aludida *supra*: “La explicación de la posibilidad del universo mismo tendría que hallarse fuera del mundo y no podría ser objeto de experiencia posible” (KRV A677, B705) y dos aforismos del *Tractatus*: “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él” (T 6.41) y “Para poder representar la forma lógica, deberíamos situarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo” (T 4.12).

No es coincidencia que en esta última cita Wittgenstein equipare la lógica con el mundo, ya que. Dado que el primer Wittgenstein establece el isomorfismo entre hechos del mundo, lenguaje y pensamiento a través de sus relaciones lógicas, si intentamos ir más allá de estos conceptos o pensarlos como un todo con sentido, nos encontraremos ante el mismo problema: el de la irrerepresentabilidad del conjunto total de posibilidades que nos permiten significar. Me explico: lo que tienen en común la figura y lo figurado (los hechos del mundo y nuestras palabras y pensamientos) es lo que Wittgenstein denomina “forma de figuración” o forma lógica (T 2.17).

Para que estos hechos y proposiciones, que son variables, tengan significado, requieren que dicha forma sea fija e invariable, se convierte pues en una expresión constante (T 3.312), o marco invariable, cuya inmutabilidad va a permitir el establecimiento de significados.

Y siendo los hechos en el espacio lógico el mundo (T 1.13), si nos preguntamos cuál es el sentido global de todo el conjunto de hechos, esto es, qué es el mundo, nos vemos ante el mismo problema que respecto de la forma lógica: La imposibilidad de re-



presentar aquello que nos permite representar con sentido. Pero, al igual que le sucedía a Kant ante el problema del noúmeno, es necesario mantener dicha forma lógica (o dicha concepción del mundo como un todo) para que podamos expresarnos por medio del lenguaje y referirnos al mundo con sentido, sentido permitido y limitado por tal forma lógica.

Ahora bien, la forma lógica no puede representarse (T 4.0312), ya que no existe ningún objeto o hecho del mundo que pueda corresponderle. Todas las figuras de la lógica que permiten conectar hechos del mundo con proposiciones, como los elementos de la aritmética y los conceptos abstractos como el del mundo como totalidad, son esas estructuras fijas y problemáticas que permiten significar, pero que no pueden ser aludidas directamente, sin que se produzcan errores lógicos. Estos elementos se convierten en lo que Wittgenstein denomina “conceptos formales” (T 4.1272), pertenecientes a un lenguaje de segundo orden o metalenguaje, que al no poder estar conectado con los hechos del mundo va a suponer muchos problemas.

En la obra wittgensteiniana un concepto formal es una expresión formulable en nuestro lenguaje, pero que al carecer de referencia en el mundo de los hechos, se convierte en “pseudoproposiciones absurdas” (T 4.1272). El único modo en que tales proposiciones podrían cobrar sentido sería al relacionarlas con una variable o un hecho del mundo, pero esto no es posible, porque el concepto formal es constante, esto es, ya viene dado con un objeto que cae bajo él (T 4.12721) y es tal su generalidad, su carácter formal, no podemos hacerlo equivaler con ningún hecho del mundo. Así se puede decir: “éste es un hecho del mundo”, pero no “éste es un hecho del mundo como totalidad”, lo cual, según Wittgenstein sería absurdo. Quizá podamos comprender mejor esto con un ejemplo de las matemáticas: Los números también son conceptos formales, que nos permiten significar al conectar variables, de este modo, se puede decir, “hay dos globos”, pero no, “el dos es un número” o “sólo hay un cero”, lo cual, para Wittgenstein es absurdo (*unsinn*) (T 4.1272).

Y por supuesto, insiste el autor, preguntar por la existencia de tales conceptos formales no tiene ningún tipo de sentido, sería como preguntar si existe el número dos (T 4.1274).

Ahora bien, cabría criticar este planteamiento de Wittgenstein, porque a pesar de establecer los límites del sentido en las relaciones entre hechos del mundo, lenguaje y pensamiento y poner a la filosofía como delimitadora del sentido “desde dentro” (T 4.114), de cierta manera, en el *Tractatus* ya se está aludiendo a aquello que no puede ser dicho y supera los límites, al dar por ejemplo definiciones y explicaciones de lo que es la forma lógica o el mundo.

Responde a esta posible crítica el autor vienes sosteniendo que la única forma en que podemos referirnos a dichos conceptos formales de la lógica es por medio de los casos límite marcados por esta disciplina, tautologías y contradicciones, cuya expresión carece de sentido (*sinnlos*, T4.461), pero no supone un absurdo (*unsinnig*, T 4.4611), estas figuras no pertenecen a la realidad (T 4.462) pero marcan los límites de lo decible en el mundo.

De este modo, cuando en el *Tractatus* mismo se aclara lo que es la forma lógica (lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurarla, T 2.17), se trata de una definición que no aumenta nuestro conocimiento, no es más que una tautología, y si se pretende insistir en qué consiste esta figura o preguntar por su existencia, caeremos en planteamientos absurdos, puesto que vulneraremos el esquema de conocimiento marcado por Wittgenstein.

Así podemos concluir este apartado sosteniendo que Wittgenstein delimita claramente los límites del sentido, las condiciones que debe cumplir todo lenguaje para significar, como por ejemplo que la proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que



es (T 3.221), ni puede referirse a sí misma (T 3.331), ni a lo que tiene en común con los hechos (la forma lógica), ni al conjunto total de todas las proposiciones. Cualquier expresión que se refiera estas posibilidades sólo podrá ser tautológica, como en el caso de las definiciones de la lógica o las tesis del *Tractatus*, pero pretender superar estos límites y buscar un contenido o una referencia a tales objetos, sólo producirá absurdos y usos incorrectos del lenguaje, como en el caso de la ética, la estética y la filosofía que pretenda aportar un contenido teórico, más allá de su uso crítico y limitador del sentido.

2.3. *Recapitulación de las teorías anteriores y planteamiento del problema de la ética a partir del sentimiento de asombro*

Cabe destacar el evidente paralelismo entre estas dos teorías que hemos planteado, dado que ante el problema de la concepción del mundo como totalidad, ambas deben admitir que se trata de un concepto formal y problemático, expresable en nuestro lenguaje pero que carece de sentido para el marco de conocimiento que ambos han establecido, ahora bien, este concepto no resulta absurdo, ni inútil, ya que pone los límites de lo decible o pensable con el lenguaje. Es posible referirse a este concepto formal, pero sólo por medio de expresiones tautológicas, sin contenido, ya que no podemos conocerlo; en caso contrario, de querer decir algo más sobre la totalidad del mundo o la forma lógica, se producirían errores lógicos (antinomias y absurdos). Además, no se puede renunciar a concebir este límite, al convertirse en la condición de posibilidad del conocimiento válido, en el caso de Kant y de la expresión con sentido, en el caso de Wittgenstein.

Sin embargo, debemos establecer una diferencia entre estos dos autores en este aspecto, ya que la postulación del noúmeno como un espacio lógico vacío, pero existente (KRV A255, B312), convierte a Kant en un autor mucho más convencido de la realidad de este concepto que Wittgenstein, para quien los límites de la lógica no suponían tanto la demarcación de un espacio real, como la definición un problema, producto de un uso incorrecto de nuestro lenguaje y de una tendencia del ser humano a ir más allá de lo establecido. En este sentido, como veremos en el apartado final, cabe contemplar una posible concepción trascendental del lenguaje en el *Tractatus*, aunque carezca de las implicaciones éticas y ontológicas que presenta la obra kantiana.

Y por último, cabe destacar otra semejanza entre ambos planteamientos, ya que pese a esta tarea de demarcación del conocimiento válido, ninguno de estos autores ha logrado responder al problema ético que subyace a esta cuestión; ya que en el momento en que el problema del mundo como un todo se identifica con el sentido de la vida, una respuesta epistemológica que limite lo decible con sentido por nuestro lenguaje no va a resultar suficiente. Debemos destacar asimismo que este problema es presentado por los dos autores del mismo modo, por medio del sentimiento de asombro porque el mundo exista.

Concretamente, en la conclusión a su *Crítica de la razón práctica* Kant alude como ejemplo de este tipo de experiencia ética a la admiración que le causa el cielo estrellado sobre él (KPV A288) (y la ley moral dentro de sí, pero no quiero adelantarme) Esta admiración lleva a Kant a concebir una realidad superior, al ensanchar la conexión del ser humano con una “magnitud incalculable de mundos sobre mundos y sistemas sobre sistemas, en ilimitados tiempos de su periódico movimiento, de su comienzo y de su duración” (KPV A289).

Sin embargo, también insiste Kant, debemos tener cuidado con tal sentimiento, que “pueden incitar a la investigación pero no suplir su falta” (KPV A290). Recuerda el autor que el asombro por la existencia del mundo “empezó por el más grande espectáculo que



pueda presentarse a los sentidos del hombre” y terminó convirtiéndose en astrología (KPV A290), esto es, mera pseudociencia especulativa que no resulta válida por no apoyarse en contenidos de la sensibilidad. Es por la posibilidad de este falso conocimiento que la tarea crítica va a ser tan necesaria, tanto en el ámbito teórico, como en el práctico.

En el caso de Wittgenstein, este sentimiento de asombro por la existencia del mundo equivale a una vivencia que él mismo tuvo en primera persona, de este modo, en su *Conferencia sobre ética* al reconocer que no puede explicar lo que es esta disciplina, alude a su propia experiencia de asombro ante la existencia del mundo como ejemplo de inquietud ética (CE p.118), de importancia general pero carente de solución en el mundo definido en el *Tractatus*.

La pregunta que quisiera plantearme en este momento es la posibilidad de una renuncia a formular una ética que regule nuestras acciones en el mundo, teniendo en cuenta que si nos ceñimos al esquema de conocimiento marcado por estos autores, cualquier planteamiento que se refiriera a un valor absoluto, con validez universal, tendría que ser descartado, como parece sugerir Wittgenstein al final del *Tractatus* (T6.41), pero en este supuesto, el sentimiento de asombro no podría ser explicado y cualquier acción puede ser llevada a cabo, sin que quepa una dimensión normativa que la juzgue.

Por lo tanto, cabe afirmar que este sentimiento de asombro ante la existencia del mundo supera la capacidad epistémica del ser humano y constituye para ambos autores una inquietud ética, que al plantearla, provoca absurdos y usos erróneos de la razón. Sin embargo, no podemos dejar de cuestionarnos estos temas, como el inevitable sino del ser humano enfrentado a los límites de lo que puede comprender.

Estos problemas llevan a Kant a establecer los argumentos trascendentales, como condición *sine qua non* de un concepto de bien absoluto que compartan todos los seres humanos, pasamos a la descripción de los mismos para a continuación evaluar si puede darse un planteamiento similar en la obra de Wittgenstein.

3. Posibles respuestas éticas al problema planteado

3.1. El recurso al argumento trascendental en la obra de Kant

Tras haber dejado establecido Kant que el uso especulativo y constitutivo de las ideas de la razón pura no es válido, ya que no podemos tener ninguna percepción sensible de tales entidades y cuando el entendimiento se ocupa de ellas comete falacias, insiste en que las ideas no son “conceptos superfluos, ni carentes de valor” (KRV B385, A329), ya que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón, y es imposible que este tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones contenga engaños, esto es, “las ideas poseen en la disposición natural de la razón su finalidad adecuada y apropiada” (KRV A699, B697).

En primer lugar, según Kant, dichas ideas son útiles como canon para el uso del entendimiento, para guiarlo y evitar confusiones en la formación del conocimiento (KRV B385, A329). Un paso más allá de este uso regulador, las ideas también pueden suministrar el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, suministrando consistencia a las ideas morales (KRV A 329, B386). Se da aquí el paso de la razón pura a la práctica como única vía posible para asegurar la existencia de un bien supremo, más allá de las condiciones del mundo fenoménico.

En este momento, debemos recordar que aunque por falta de espacio no haya aludido a la tercera idea, es decir a dios; este concepto de la razón pura se convierte en la obra kantiana en la “unidad absoluta de las condiciones de todos los objetos del



pensamiento” y causa unitaria y primera de todos los objetos del mundo, incluidas las dos ideas anteriores (KRV B391). Por lo tanto, aunque en el planteamiento inicial este trabajo se ocupara de un problema epistemológico (la posibilidad de conocer el mundo como totalidad) que ha acabado convirtiéndose en una cuestión ética, en el recurso al argumento trascendental Kant no puede dejar de relacionar ética y teología. Hecha esta precisión, volvemos a la formulación del argumento trascendental:

Se pregunta Kant, si hay algo distinto del mundo que contenga el fundamento de su orden y de su cohesión. La respuesta que se da a sí mismo es “sin duda” (KRV A696, B724) Esta afirmación categórica puede aclararse con otra precisión del filósofo de Königsberg: No siendo pensable una condición sin algo que la condicione (la opción contraria sería un regreso *ad infinitum* de condiciones que Kant rechaza) debe sostenerse que “el mundo es una serie de fenómenos que deben poseer un fundamento trascendental, aunque éste sólo sea pensable por el entendimiento puro” (KRV A696, B724).

Ahora bien este fundamento de condición incondicionada es un concepto que puede pensarse sin contradicción, pero al que no le podemos atribuir realidad, ni pensar en su contenido, como había sostenido tras su refutación del argumento ontológico (KRV A592, B620). Ahora bien, si alguien preguntara qué es ese fundamento, habría que responderle que esa pregunta “no tiene significado alguno”, ya que las categorías mediante las cuales podríamos tener un concepto de tal objeto, sólo poseen un uso empírico, careciendo de sentido cuando no son aplicadas a objetos de la experiencia posible (KRV A696, B724).

Cabría quizás establecer un paralelismo entre este argumento de Kant y el de Wittgenstein que presentamos *supra*, en relación con la carencia de sentido que supone la pregunta por la existencia de los conceptos formales (T 4.1274), ahora bien, para Kant, aunque no podamos comprender este ideal y nuestras tentativas para conocerlo se muestren falaces y sin sentido, la naturaleza ha puesto las ideas de la razón pura en el ser humano con una cierta finalidad, y si nos dejamos guiar por esta idea de unidad, como principio regulador, alcanzaremos una unidad de nuestro conocimiento, que jamás habríamos alcanzado si nos limitáramos al uso empírico del entendimiento (KRV B729). En palabras de Kant: “la máxima unidad sistemática que la razón impuso como principio regulador de toda investigación de la naturaleza humana le dio derecho a basarse en esta idea de una inteligencia suprema como esquema del principio regulador” (KRV B727).

Y de este modo, siempre que partamos de esta idea de unidad, nuestro conocimiento avanzará (y viceversa: “cuanta más finalidad se descubra en el mundo de acuerdo con este principio supremo, tanto más quedará legitimada esta idea” KRV A699, B727). Ahora bien, no debemos olvidar, insiste Kant, que no podemos tener conocimiento del ideal, sino que simplemente operamos con esta idea de unidad y comprobamos que los efectos de tal postulación, no sólo no resultan contraproducentes, sino ventajosos para los seres humanos (KRV A701, B729) al ampliar su conocimiento y concebir la posibilidad de una realidad mejor.

Nos encontramos plenamente instalados en la filosofía del “como si”. Esto es, según Kant, aunque no podamos tener conocimiento de tales ideas trascendentales, si tomáramos toda nuestra experiencia posible como si constituyera una unidad absoluta, como si el conjunto de todos los fenómenos tuviera un único fundamento supremo y omnisuficiente (KRV A672, B700) dicha suposición serviría como un punto de referencia para orientar todo uso empírico de nuestra razón hacia su máxima extensión (KRV A673, B701).

Encontramos en estos últimos párrafos la clave del argumento trascendental kantiano, que cobra toda su importancia en el salto



de la razón pura a la razón práctica. Kant realiza este salto, señalando una diferencia entre estas dos esferas, de tal modo que lo que era contradictorio para la razón teórica (y llevaba a los planteamientos erróneos o usos dialécticos de la razón) se revela claro, necesario e imprescindible para la razón práctica. Pasamos a contemplar esta cuestión tal y como viene expresada por Kant en su *Crítica de la razón práctica*.

El problema al que se enfrenta el ser humano en su relación con estas tres ideas es que no puede demostrar su verdad (ni tampoco su falsedad KRV A641, B669) a partir de la razón pura, pero de prescindir de tales ideas, estaría sometido a la causalidad natural y mecanicista del mundo fenoménico (KPV A52), donde no se podría explicar la libre capacidad de decisión del ser humano.

Luego, si cabe pesar que el ser humano es capaz de diferenciar entre su inclinación natural y la razón, que permanece incorruptible más allá de sus deseos (KPV A56) y puede decidir libremente si conducirse por sus instintos o por su razón, debemos suponer que existe algo más en la realidad humana, no limitado por la necesidad natural, ni proveniente del exterior (KPV A52) Se trata de la ley moral, que toma la forma del imperativo categórico, descubierto por cada ser humano dentro de sí, con consciencia inmediata (KPV A53), como totalmente independiente del mundo fenoménico e igual para todos los seres racionales que tengan voluntad propia (KPV A57).

El cumplimiento de tal imperativo no sería posible sin que el ser humano tuviera libertad (KPV A173), concepto trascendental del cual no tenemos intuición, y que no es explicable por la razón, pero al ampliar el campo de lo suprasensible, más allá del mundo fenoménico, aunque sólo sea en una dimensión práctica (KPV A185) esta capacidad debe ser supuesta en todo ser poseedor de voluntad racional.

Esto es, como podemos leer en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el ser humano descubre dentro de sí ideas que resultan imposibles y contradictorias, que no puede comprender por medio de su razón y que le lleva a los ya mencionados usos dialécticos. En este caso, ya no se trata sólo de la totalidad del mundo, sino de su propia libertad (FMC A110), ideas que aunque no sean explicables para la razón pura, deben ser supuestas en relación con otra dimensión de la razón humana: la moral y la práctica, como condición *sine qua non* de su capacidad de libre decisión y de la existencia de una ley moral de carácter universal y necesario. Argumenta Kant que aunque no quepa encontrar ejemplos de dicha ley en la realidad cotidiana, esta presuposición resulta no sólo perfectamente posible, sino imprescindible para todo ser racional consciente de su voluntad (FMC A124).

Un segundo punto que debemos tener en cuenta para completar esta argumentación kantiana es que el objetivo necesario de la ley moral es el sumo bien (KPV A219), pero dada la situación del ser humano, en difícil equilibrio entre sus pasiones y la razón, este sumo bien no sería posible en el mundo fenoménico. De este modo, sólo si se presupone la existencia infinitamente duradera de cada ser racional (primera idea de la razón pura, imposible de argumentar racionalmente sin caer en paralogismos KRV B410) lo que Kant denomina inmortalidad del alma será posible el cumplimiento pleno de la ley moral (KPV A220).

Ahora bien, insiste el filósofo, la postulación de tales ideas no constituye ningún dogma teórico, sólo son hipótesis presupuestas necesariamente desde un punto de vista práctico, que no ensanchan el conocimiento especulativo pero sí confieren una realidad objetiva y universal a las ideas de la razón (KPV A238).

Para acabar, cabe afirmar con Kant que el hecho de que nuestro intelecto no pueda concebir la ley práctica y su horizonte de perfección, no es una censura que perjudique dicho principio supremo de la moralidad, sino más bien un reproche que habría que



hacer a la razón humana, que se muestra limitada ante lo absoluto (FMC A128). Aunque no podamos comprenderlo, si el concepto de mundo inteligible puro sigue persistiendo en nosotros, como una idea útil y lícita, conjunto de todas las cosas, al que también pertenecemos nosotros como seres racionales (FMC A127) y que promueve una acción libre y de acuerdo con la ley moral, no podemos más que postular dicho concepto y de este modo se amplía nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos y se abre una nueva dimensión, concretada en la posibilidad de actuar con libertad de acuerdo con la ley moral, la posibilidad de alcanzar el bien supremo y la felicidad en otro ámbito distinto al de nuestra existencia sensible, esto es, en último término, un acceso a la inmortalidad.

En conclusión, el recurso al argumento trascendental en el marco de la filosofía práctica kantiana, invierte (y complementa) el planteamiento de su filosofía teórica: Lo que en el ámbito de la razón pura era una limitación y un problema para el ser humano, la imposibilidad de concebir un sentido total de la realidad, se convierte en la razón práctica en la condición de posibilidad de superar tal limitación y de acceder a una realidad mejor.

3.2. ¿Aparecen argumentos trascendentales en la obra de Wittgenstein?

Una vez expuesto el argumento trascendental y habiendo constatado su carácter imprescindible en el marco de la filosofía kantiana, como cierre de este artículo quisiera preguntar si se da un planteamiento similar en la obra de Wittgenstein, es decir, si hay alguna salida más allá del inevitable chocarse con los límites del lenguaje que supone la ética.

Podemos comenzar esta parte recordando que para el autor vienés resulta posible pensar la forma lógica o el mundo como un todo, aunque estas formulaciones carezcan de referencia y constituyan el límite de lo decible con sentido. Según el *Tractatus* esta concepción de la totalidad no puede ser objeto de conocimiento para la ciencia, sino que el hecho que el mundo sea (T 6.44), su visión como todo limitado constituye “lo místico” (T 6.45), nos encontramos ya en el ámbito de la ética y sus problemas.

En el concepto de mundo que ha mantenido Wittgenstein en el *Tractatus*, donde todas las proposiciones valen lo mismo (T 6.4), que algunas tengan más valor que otras (por ejemplo la posible formulación de un concepto de bien absoluto o imperativo que todos debamos seguir) se convierte en una pretensión sinsentido, es por esto que según el filósofo vienés no puede haber ética en el mundo (T 6.42), no siendo una disciplina expresable, sino trascendental (T 6.421)

Pero, aquí se introducen las principales dificultades del *Tractatus* ya que lo inexpresable “existe, se muestra, es lo místico” (T 6.522) Y aquí van a comenzar los problemas que quisiera destacar en esta parte, dado que a pesar de su carencia de sentido, el ser humano no puede renunciar a la ética, entendida más como un sentimiento que como una cuestión epistémica.

Como ya hemos aludido, el mismo Wittgenstein se ve enfrentado a este sentimiento místico, a estos problemas irresolubles que admiran y atormentan al ser humano, por ejemplo el asombro porque el mundo exista o la inquietud por el sentido de la vida, que sintió en su experiencia durante la Primera Guerra Mundial, como testimonian sus diarios de aquella época.

Ahora bien, el establecimiento del límite del sentido y de la corrección de nuestro lenguaje en el *Tractatus*, no puede solucionar estas inquietudes, más vitales que epistemológicas. Como afirma Wittgenstein: “Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozando en lo más mínimo”. (T 6.52).



Es en este contexto donde el autor vienés emplea el término “trascendental”, al afirmar que tanto lógica (T6.13), como ética (también estética, T 6.421) son trascendentales, en el sentido de que no se pueden decir, sino mostrar y que se hallan más allá de los límites del mundo.

A partir de estos aforismos, sostienen algunos intérpretes, como por ejemplo Isidoro Reguera, que dichos elementos se pueden considerar trascendentales en el sentido más kantiano del término, porque están más allá de lo formulable en nuestro lenguaje, más allá de los límites del mundo y además, posibilitan dicho mundo, en tanto la lógica marca los límites del sentido, de lo decible y la ética (también religión según Reguera aunque Wittgenstein aluda a ella en el *Tractatus*) dan un concepto de valor absoluto y un sentido de la vida que no podemos tener en nuestro lenguaje descriptivo y referencial (1994:67).

¿Ahora bien, que quepa concebir en el contexto de la filosofía de Wittgenstein lógica, ética y religión como trascendentales, en el sentido señalado por el profesor Reguera, tiene las mismas implicaciones que el argumento trascendental en Kant? Sobre todo me interesa comprender esto en el ámbito de la ética y de la religión, esferas que, como ya sabemos, corresponden a las preguntas de importancia última, a las mayores y más problemáticas inquietudes del ser humano.

Recuérdese que en la obra kantiana el imperativo categórico se caracterizaba por su validez universal y necesaria y la ausencia absoluta de excepciones en su cumplimiento para todos los seres racionales (KPV A38), cuya inmortalidad debía ser postulada para posibilitar el cumplimiento de tal imperativo en un horizonte de superación y perfeccionamiento de la realidad humana. Pero no creo que pudiéramos atribuir a Wittgenstein una creencia tan firme, me explico: como ya sabemos, en su *Conferencia sobre ética* admite la existencia del sentimiento de asombro por la existencia del mundo, pero esta formulación no deja de ser problemática, en tanto ante la expresión: “Me asombro por la existencia del mundo”, nos encontramos de nuevo ante las dos posibilidades de carencia de sentido que Wittgenstein definió en el *Tractatus*, ya que esta formulación se convierte o bien en una tautología que no aporta ningún contenido significativo a nuestras aserciones, algo así como “el mundo es como es”, lo cual, no asombraría a nadie (CE p.119) o bien un absurdo manifiesto, un mal uso de nuestro lenguaje, al tratar de dar contenido a aquello a lo que no nos podemos referir.

Tras contemplar distintas posibilidades en que puede darse la formulación de este sentimiento, por ejemplo una posible tarea descriptiva (CE p.115) o una analogía imperfecta entre lo conocido y lo desconocido (CE p.120). Wittgenstein concluye que ninguna de estas fórmulas es satisfactoria, ya que o bien no llega a captar el sentido de dicho sentimiento o se está cometiendo algún error lingüístico. Tampoco admite que se trate de un problema que pueda solucionarse con clarificación lógica, mucho menos con investigación científica, sino que la falta de sentido de tales proposiciones “constituye su mismísima esencia” (CE p.122).

Pero, como el ser humano no puede dejar de plantearse dichas preguntas, nunca dejará de contradecirse y de cometer errores lógicos, al pretender ir más allá del mundo, es decir, más allá del lenguaje significativo, aunque lo único que se logre sea arremeter contra los límites del lenguaje, lo cual, según el *Tractatus*, es imposible, pero para los seres humanos resulta inevitable.

Esta inacabable dialéctica entre la inevitable pregunta por el mundo como un todo y la imposibilidad de dar respuesta desde el conocimiento disponible del ser humano se convierte en la ya citada *Conferencia* en un chocar constantemente con los límites del lenguaje (CE p.122), sin que nunca podamos superarlos, esto



es, en palabras de Wittgenstein, una tendencia “perfecta y absolutamente desesperanzada” (ib.) muy problemática, que nunca llevará a nada, que nunca constituirá una ciencia y que sin embargo, (él mismo) no puede sino admirar (ib.)

De este modo, pese a que en el *Tractatus* se estableciera que la ética en cierto sentido existe, es trascendental, debemos reconocer que esta concepción de la trascendencia es más débil que la que presenta la obra kantiana, en tanto no puede postular ninguna existencia supraterránea, ni demarcar ningún horizonte de perfeccionamiento del ser humano.

Con esto no quiero decir que Kant no dudara de su posibilidad de trascendencia, sabemos que no creía en la predestinación, que se mostraba muy preocupado por los apetitos e impulsos, inherentes al ser humano, que lo alejaban del cumplimiento del imperativo categórico; también sabemos que reconoce el mal radical como ineliminable en todo ser humano y todos los problemas que esta teoría le trajo con las autoridades religiosas de su época.

Pero el recurso al argumento trascendental permite a Kant salvar estos escollos. Esto es, el hecho de postular las ideas de la razón como verdaderas y admitir el imperativo categórico como una guía para la acción humana, concede al filósofo alemán una cierta esperanza en la posible completud de la existencia humana en otro ámbito, donde alcanzaría la felicidad y para esto, como ya sabemos, es imprescindible considerarlo inmortal. Dicha postulación, por el contrario, no supondría una solución (mucho menos una tranquilidad de ánimo) en el caso de Wittgenstein, cito el *Tractatus*:

“La inmortalidad temporal del alma del hombre, esto es, su eterno sobrevivir tras la muerte, no sólo no está garantizada en modo alguno, sino que tal supuesto no procura en absoluto lo que siempre se quiso alcanzar con él. ¿Se resuelve acaso un enigma porque yo sobreviva eternamente? ¿No es, pues, esta vida eterna, tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo reside fuera del espacio y del tiempo” (T6.4312).

Cuando Kant formula el imperativo categórico, que se puede cumplir o no, pero que está ahí como guía de actuación correcta para el ser humano, por el contrario, en el caso de Wittgenstein permanece la duda, la incertidumbre de no saber nunca cómo actuar correctamente y la búsqueda incesante de respuestas, aún sabiendo que era imposible encontrarlas.

Cuando Kant formula el argumento trascendental para superar las contingencias de la vida y asegurar un valor superior al mundo, Wittgenstein lo intenta y se choca con los límites del lenguaje, de la vida y prevalece la duda, siempre la incómoda y dolorosa duda.

Y quizá esto ya es mucho suponer, la formulación de un argumento trascendental no sería para el autor vienés más que otro vano y frustrado intento teórico de tratar de comprender aquello que no se puede comprender y que nos deja con paradojas, absurdos y muchas dudas.

Si se me permite usar la conocida metáfora de la escalera que aparece al final del *Tractatus* (T 6.54), cabe decir que Kant se serviría del argumento trascendental para ascender a una realidad mejor, que completara la existencia del ser humano; mientras que para Wittgenstein, la clarificación del lenguaje que debe llevar a cabo la filosofía serviría para reconocer el absurdo de ciertos planteamientos, como por ejemplo el argumento trascendental kantiano, y para superar (o salir fuera de) dichos planteamientos (T 6.54). Esa sería, según Wittgenstein, la única forma correcta de ver el mundo que (en teoría) eliminaría la preocupación ética, y sin embargo, la vida se muestra rebelde y problemática, supera y se resiste a la clarificación del lenguaje y sigue doliendo, inquietando y causando incertidumbre, como pudo comprobar Witt-



genstein en primera persona durante su experiencia en la Primera Guerra Mundial.

No digo nada nuevo si relaciono esta actitud ambivalente y preocupada de Wittgenstein con otros pensadores, tal y como Kierkegaard o Unamuno, sumergidos en crisis vitales, enfrentados a unas dudas existenciales que no se eliminan por el mismo hecho de no existir respuesta y que marcan toda una vida. Todo lo contrario, invirtiendo el aforismo del *Tractatus* (T6.521) es la imposibilidad de solucionar el enigma de la vida lo que hace imposible plantear el problema, pero esto no lo elimina, sino que persiste, siempre.

Bibliografía

I. Kant *Crítica de la razón práctica*, trad. de R. R. Aramayo. Alianza Editorial. Madrid, 2000

I. Kant *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de R. R. Aramayo. Alianza Editorial. Madrid 2002

I. Kant. *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Taurus. Madrid, 2005

I. Reguera *El feliz absurdo de la ética*. Paidós. Madrid 1994

L. Wittgenstein *Tractatus lógico-philosophicus*, trad. de J. Muñoz e I. Reguera. Alianza Editorial. Madrid 1973

L. Wittgenstein *Aforismos. Cultura y valor* trad. de E.C. Frost. Espasa Calpe. Madrid. 1995

L. Wittgenstein *Conferencia sobre ética*, trad. de F. Birulés en Gómez, C. (ed.) *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Alianza Editorial. Madrid 2002