



El problema del sentido personal humano y divino en la filosofía del lenguaje

The Problem of Human and Divine Personal Meaning in the Philosophy of Language

Juan Fernando Sellés

Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

Resumen: En este trabajo se defiende que la filosofía analítica de Wittgenstein es, en cuanto a la antropología se refiere, un culturalismo. Ahora bien, como este autor mantiene que la voluntad es superior a la razón y, por tanto, incognoscible, la clave de su antropología es, en sus dos periodos, el voluntarismo. A la par, como estima que Dios, al que admite, trasciende por entero el conocer humano, incurre en fideísmo.

Palabras clave: Wittgenstein, lenguaje, culturalismo, voluntarismo, fideísmo.

Abstract: This paper defends that Wittgenstein's analytical philosophy is, as far as anthropology is concerned, culturalism. Now, as he maintains that the will is superior to reason and, therefore, unknowable, the key to his anthropology is, in his two periods, voluntarism. At the same time, since he considers that God, whom he admits, completely transcends human knowledge, he falls into fideism.

Keywords: Wittgenstein, language, culturalism, voluntarism, fideism.

Planteamiento

En este trabajo se intenta exponer que la filosofía de Wittgenstein deja al margen las realidades más relevantes, a saber, las personales: el ser personal humano y el divino. En los dos primeros epígrafes se dará cuenta de la primera omisión; en el tercero, de la segunda. Para justificar esta doble laguna hay que tener previamente en cuenta que aquí se entiende por «persona» humana el *acto de ser personal*, el cual es realmente distinto, por superior, a la *esencia* inmaterial del hombre, conformada por las dos potencias superiores —inteligencia y voluntad— y la raíz que las activa (un hábito innato), y distinto también de la *naturaleza corpórea* humana y de la raíz que lo activa (un hábito innato). La anterior diversidad sigue el hallazgo de la distinción real tomista *actus essendi-essentia* (la cual, a su vez, es una prolongación de la aristotélica entre acto y potencia), y lo estudia, siguiendo los descubrimientos de la reciente antropología trascendental de Leonardo Polo, en la filosofía del hombre.

Para que tal distinción no cause extrañeza al lector, basta hacerle reparar en que cuando a alguien se le pregunta si él se reduce a su razón (por muy dotada en conocimientos que esté), a su voluntad (por más que haya acrisolado virtudes en ella) y a su cuerpo (por más en forma que este se encuentre o por más habilidades con las que lo haya dotado), la inmediata respuesta es negativa. Pues bien, esa realidad irreductible es la *persona*. Y como nos damos cuenta de modo patente de que somos superiores a esas otras dimensiones humanas, lo que inmediatamente hay que decir es que la persona es cognoscente por encima de su razón, porque ve a esta potencia por arriba de su tejado. Y como a la par notamos palmariamente que podemos encauzar nuestros aprendizajes racionales en una u otra dirección, dirigir los querer de nuestra voluntad en un recorrido u otro, especializar nuestra corporeidad en una u otra habilidad, notamos de modo neto que somos libres y que tal libertad personal es superior a dichas dimensiones humanas, puesto que las guía y les da perfecciones. Se acaba de aludir a «dar»; también «dar» es exclusivamente personal, y es segundo respecto de «aceptar», notas que conforman el amar personal. Persona es, por tanto, un conocer, una libertad y un amar distintos y novedosos en cada caso. En consecuencia, «persona» no equivale a «hombre», porque esta palabra significa el entero compuesto humano, mientras que aquella denota exclusivamente el acto de ese compuesto, el cual en modo alguno se reduce a activarlo. Teniendo esto en cuenta, pasemos primero a revisar la antropología de Wittgenstein para pasar luego a examinar su teología natural.

1. «Homo loquens»: culturalismo

La filosofía de Wittgenstein deja al margen a la persona humana porque, si con el lenguaje se ajusta al mundo, del «yo» solo puede decir que «yo soy mi mundo» (Wittgenstein, 1973, párr. 5.63) y, consecuentemente, que «el sujeto pensante, representante, no existe» (Wittgenstein, 1973, párr. 5.631). Si lo hablado con verdad es lo que se ratifica empíricamente, el sujeto pensante no es verdad, puesto que no existe, no es mundo¹, y, por tanto, de él «no se puede hablar». Según esto, los filósofos que se dedican a la antropología trascendental o de la intimidad no hacen filosofía, sino en todo caso —con expresión wittgensteiniana— «mística». Sin embargo, esta afirmación es injustificable. Veámoslo.

Si del yo que se puede hablar es el que está en el mundo² —lingüístico y de realidades empíricas—, no del que Wittgenstein llama «metafísico», su antropología no puede ser más que culturalismo. Algo similar se encuentra, por ejemplo, en la hermenéutica de Ricoeur, pues para el pensador francés, de cara a estudiar al «yo mismo», hay que bajar del *cogito* cartesiano a la palabra³, al lenguaje narrativo⁴, con el que critica por reductivo el lenguaje analítico de Strawson⁵, Searle⁶, Anscombe⁷ y

¹ «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite al mundo» (Wittgenstein, 1973, párr. 5.632).

² «El yo entra en filosofía por el hecho de que “el mundo es mi mundo”» (Wittgenstein, 1973, párr. 5.641).

³ Para Ricoeur la palabra es un acto de discurso, o sea, una acción inteligible en la que la persona se manifiesta, se refleja y se da al otro. Téngase en cuenta que el *background* de este autor es, como él mismo confiesa en su *Autobiografía intelectual*, analítico. Por eso en su libro *Sí mismo como otro*, pretendió «incorporar a una hermenéutica del sujeto hablante y actuante mis préstamos tomados de la filosofía analítica del discurso ordinario» (Ricoeur, 2007, p. 78).

⁴ «Responder a la pregunta “¿Quién?”, como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa» (Ricoeur, 2006, p. 997).

⁵ Strawson entiende por persona el sujeto lógico de las atribuciones, lo cual equivale a decir que no la conoce, porque la persona ni es un «supuesto» ni es lógico. Cfr. de este autor: (1974, 1997).

⁶ Para Searle, discípulo y continuador de la pragmática de Austin, la fuerza intencional con la que se habla compromete al sujeto en su mismo decir, y como todo decir y actuar es intersubjetivo, con eso se conoce el sujeto en vínculo con los demás. Sin embargo, la persona no es ni su decir ni su actuar. Precisamente por eso los puede corregir. Desde el decir y el actuar solo se toma a la persona como un «supuesto» cuya índole se desconoce. Por lo demás, la intersubjetividad con los demás —la alusión de Ricoeur a ella también es constante— es exclusivamente manifestativa; en cambio, la persona es irreductible a sus manifestaciones. Cfr. de Searle (2000; 1970; 1996). Cfr. también al respecto: Bennett y Hacker (2003, pp. 436-452).

⁷ La pretensión analítica de Anscombe, como la de su maestro Wittgenstein, es «ontológica», entendiéndose por tal término el vínculo del lenguaje con el mundo. Pero la persona ni es lenguaje ni mundo. A ello la albacea del pensador austriaco añade que en el lenguaje aparecen motivos de lo dicho y hecho, que

Davidson⁸, ya que en ese lenguaje no comparece el quién de la acción. Pero como la persona no se reduce ni a su *cogito* ni a lo que de ella se narra, con la hermenéutica de Ricoeur tampoco se conoce la persona a su altura (el viviente no se reduce a su narración biográfica, a su vida). En efecto, si «el yo pensado no piensa» (Polo, 2019b, p. 179), «el yo narrado tampoco narra» y, por tanto, no es ningún quién. Si, además, se quiere atar en la explicación de la persona (*acto de ser personal*) al cuerpo humano —como urde Ricoeur—, todavía se explica menos, porque el cuerpo no solo no es la persona (es de ella), sino que es inferior al lenguaje y al pensamiento, los cuales, sin ser tampoco la persona (son de ella), son superiores a la corporeidad humana⁹.

Para conocer a la persona, al *acto de ser personal* espiritual, el modo de proceder es justo el inverso al ensayado por las recientes filosofías lingüísticas, pues no hay que bajar del nivel personal y alejarse progresivamente de él hasta la conformación del lenguaje, sino mantenerse en el *acto de ser personal*, porque el conocimiento personal propio es intrínseco a cada quién. Pero Wittgenstein no solo baja de nivel, sino que declara, por una parte, que no se puede hablar del «yo metafísico» y, por otra, habla de él¹⁰, con lo que hay que decir que, o bien se contradice, o bien que simplemente habla por hablar.

Recuérdese respecto de lo indicado algo que es tan clásico como obvio: el hablar-narrar depende sobre todo de la razón práctica y de la voluntad (claramente también de los sentidos internos y de todos los órganos que intervienen en la fonación o en la escritura), mientras que estas potencias dependen del *acto de ser personal*. Por tanto, el método para conocer la persona no puede ser ni la filosofía analítica ni la hermenéutica, pues lo inferior no puede

dar cuenta de lo superior. Con esos métodos se podrán abordar descripciones de acciones humanas, pero ni se podrá fundamentar la ética, ni se podrá forjar la antropología trascendental o de la intimidad.

Tales métodos noéticos darán «cierta razón» de las manifestaciones humanas, pero modesta, porque son conocimientos objetivantes, es decir, conocen según objeto pensado y, por tanto, serán analítico-descriptivos, puesto que los objetos pensados se dan por separado, mientras que las manifestaciones humanas se conocen sistémica o reunitivamente, no analítica u objetivamente, porque toda manifestación humana está vinculada sistémicamente a las demás (ej. no cabe mentir hablando sin que no le pase algo negativo al conocer de la inteligencia y al querer de la voluntad). Y, desde luego, es imposible conocer a la persona como objeto pensado¹¹, ya que el yo pensado no es persona: «el puro ser intencional (objeto pensado), por lúcido o verdadero que sea, no es el ejercicio del *acto de ser* (personal); el ser se conoce como acto si el acto de conocerlo es más que una operación, o bien no se conoce *in recto* (como acto)» (Polo, 2016a, p. 267)¹².

Nótese, por lo demás, el neto influjo kantiano de estas metodologías lingüísticas, pues para el pensador de Königsberg, dado que el sujeto es inabordable por la razón teórica, hay que vincularlo con la razón práctica, la cual se subordina a la voluntad. Por su parte, los filósofos analíticos y los hermeneutas lo vinculan con el lenguaje, que hace las veces de la razón práctica kantiana. Considérese de paso que, si los pensadores poshegelianos suelen ser antihegelianos, este es el motivo de que retornen a Kant, pues, como Hegel es para ellos el prototipo del logicismo, recalcan en el filósofo de Königsberg, porque este es el paradigma de la hegemonía de la voluntad sobre la razón (Wittgenstein y Ricoeur son buenos representantes en este punto).

Pensamiento, lenguaje y cuerpo manifiestan, cada uno a su modo y en su medida, el *acto de ser personal* espiritual, precisamente porque no lo son; no son la persona, sino de ella¹³. Pero pensamiento, lenguaje y cuerpo manifiestan

son claves en ética (ya no «mística»). Pero, aunque tales motivos son voluntarios, y, por tanto, manifiestan más a la persona que los pensamientos, tampoco son la persona. La persona se manifiesta en la ética, pero es irreductible a manifestación alguna. ¿En qué radica, cuál es la índole, de esa irreductibilidad? Desde la filosofía analítica y desde la ética no cabe respuesta. Desde la ética lo más que se puede decir al respecto es que la persona «responde», o «es responsable», asunto que también advierte Ricoeur. Pero ¿por qué la persona es responsable? Responder con suficiencia a esta cuestión permite advertir que la ética es segunda respecto de la antropología y, por tanto, permite no quedarse en la ética. Cfr. de Anscombe (1976; 2005)

⁸ Independientemente de su teoría del lenguaje, Davidson fue ateo (también Searle lo es). Es conveniente aludir a esto porque, si el *acto de ser personal* no se conoce como es, en apertura coexistente a Dios, en rigor, no se conoce. También se puede reseñar a propósito que Ricoeur fue protestante, fideísta, lo cual indica que desconoció asimismo que el *acto de ser personal* humano está abierto «natural y constitutivamente a conocer» a Dios. Cfr. de Davidson (1980, 2003).

⁹ Precisamente por ello alguien es tanto o más persona sin cuerpo, sin lenguaje y sin pensamiento alguno, porque —ya se ha dicho— lo inferior, lo potencial o menos activo, no añade nada de «acto» al acto superior.

¹⁰ «El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite, no una parte del mundo» (Wittgenstein, 1973, párr. 5.641).

¹¹ «Suelo emplear para el caso la fórmula el yo pensado no piensa, que vale según la constancia del estatuto de los objetos pensados (presencia mental). Ningún objeto piensa: puedo pensar que pienso, pero no puedo de ninguna manera comunicar mi carácter pensante a lo que pienso. La realidad del sujeto no está en lo pensado, y el sujeto no es una operación» (Polo, 2016a, p. 266). Si el sujeto no es una operación, la cual es real, menos aún es un objeto pensado, el cual no es real sino intencional.

¹² «La realidad del sujeto humano estriba, por lo menos, en que es pensante; pero no hay ningún objeto que sea pensante. Por consiguiente, la realidad del sujeto humano ha de distinguirse tanto del pensar que obtiene como de lo obtenido» (Polo, 2016a, p. 269).

¹³ La tesis contraria es tan aporética como extendida: Stein, Marcel, Ricoeur, Buber, Zubiri... Designo a estas antropologías como «totalizantes». Cfr. mi trabajo (Sellés Dauder, 2010).

a la persona de modo jerárquicamente distinto, porque el pensar inmaterial es superior al hablar transitivo y este a la corporeidad. Por eso el hablar subordina la corporeidad a sí (el lenguaje convencional se acompaña de gestos corporales no naturales, sino adquiridos por convención), y el fin del lenguaje es el pensar, jamás al revés. Si se invierte la jerarquía se cae en el empirismo de Locke o de Hume, o en la variante de materialismo de cuño cerebralista que recientemente ha enarbolado, por ejemplo, Parfit¹⁴; pero en esa tesitura la persona deviene incognoscible¹⁵. Tal jerarquía es, además de obvia, clásica (aristotélica, para más señas): primero, en tiempo y en importancia, es el acto; después viene la progresiva activación de las potencias por parte del acto; jamás a la inversa.

Añádase que si se estima que la clave de lo humano es el lenguaje y este se ajusta a la lógica, como hay más lógica que uso concreto de ella por parte del hombre, se estima que «la lógica es trascendental» (Wittgenstein, 1973, párr. 5.13) y, por tanto, cada hombre dependerá de la lógica, no a la inversa. Ahora bien, como el lenguaje entronca con la lógica, habrá más lenguaje que frases dichas o escritas en todos los libros; por tanto, también «el lenguaje será trascendental», y el hombre será inferior al lenguaje y dependiente de él, tesis que también se encuentra en Habermas. Pero medir al hombre por el lenguaje es culturalismo. En consecuencia, si lo superior del hombre es el uso del lenguaje, el hombre será una parte pequeña de la cultura, siendo esta superior al hombre, la cual, por ser superior al hombre, es la que hace que el hombre sea hombre, tesis central de la posmodernidad. Ahora bien, si el hombre, y con él la verdad, dependen de la cultura, tampoco esta tesis es necesariamente verdad, sino que depende de una determinada cultura, solo aceptable si se asume la determinada forma cultural en que sus defensores la profieren.

Con lo que precede se ve claro que la temática radical de la antropología queda ignota en el *Tractatus*. Pero también la ética, pues se estima que el sentido de las acciones humanas es superior al hablar; «por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto» (Wittgenstein, 1973, párr. 6.42). En consecuencia, «es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental» (Wittgenstein, 1973, párr. 6.421).

¹⁴ Este autor identifica la persona con la memoria, y esta con las neuronas. Cfr. Parfit (2004).

¹⁵ Que uno no quiera conocerse y no quiera ser la persona que es, es libre de no quererlo; es más, solo puede no quererlo porque es libre. El problema que tiene en esa tesitura, como denunció Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, es la desesperación, pues no cabe felicidad personal sin saber personal. Además, tal materialismo es, por contradictorio, injustificable. En efecto, si «sólo [sic] es verdad lo conocido de la realidad física», ¿a qué realidad física, material, concreta, se refiere la supuesta verdad universal de esa frase? Si se responde que tal verdad se identifica con lo neuronal, hay que preguntar: ¿por qué distinguimos entre la verdad y las neuronas? O si se quiere, si el conocer humano se identifica con una determinada actividad neuronal, hay que preguntar en virtud de qué se puede distinguir entre una actividad neuronal y el sentido de esta frase. Como se ve, el materialismo es siempre la posición teórica más débil.

Por tanto, si la ética —como la lógica y el lenguaje— son trascendentales, serán superiores a los hombres. Nótese la inversión respecto del planteamiento clásico que sostuvo que «el obrar sigue al ser» (*operari sequitur esse*), y que, por tanto, las acciones humanas son segundas respecto del ser personal humano. En cambio, esta filosofía sostiene que lo manifestativo pensado, hablado, hecho —lógica, lenguaje, ética— son condición de posibilidad del hombre, es decir, que este es hombre en la medida en que participa de la lógica, del lenguaje y de la ética trascendentales y previos.

En este planteamiento tampoco cabe una «teoría de la voluntad», porque la teoría se corresponde con el conocer, mientras que aquí la voluntad no se considera cognoscible, sencillamente porque se admite que es superior al conocer; también porque esta es el sujeto de la ética, y de esta ni cabe hablar ni teoría alguna: «de la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar» (Wittgenstein, 1973, párr. 6.421). Pero como tras la antropología trascendental y la metafísica, el saber humano más relevante es la ética, con esta reducción las disciplinas filosóficas más altas pierden su estatuto de ciencia. De modo que si se está de acuerdo con las tesis centrales del *Tractatus* se está pactando con la muerte de los saberes filosóficos superiores.

Dado que también ha quedado herida de muerte la teoría del conocimiento (Wittgenstein desconoce la índole inmanente y jerárquica de los actos de conocer, de los hábitos adquiridos e innatos y de su raíz activa, el intelecto agente), queda por liquidar la psicología clásicamente considerada y sus temas centrales: la inmaterialidad de las potencias superiores humanas —inteligencia y voluntad—, la inmortalidad del alma con la que la inmaterialidad de estas potencias se corresponde... Pero a esta disciplina filosófica también le llega su turno en el *Tractatus* (Wittgenstein, 1973, párr. 6.4312). Esta mentalidad perdura en el periodo de transición de Wittgenstein (1968, pp. 78-79) y en su segundo periodo¹⁶. Con este recorte filosófico, solo se podrá decir que el hombre solo se distingue de los animales porque habla. Con todo, el que tal distinción siga vigente es solo cuestión de tiempo, hasta que se atribuya, como hoy, personalidad a las hormigas, o lo que es peor, se defienda que los robots pueden hablar más que nosotros y, además, en cualquier lenguaje, y con mayor base de datos o palabras, hasta el punto de afirmar que realizan operaciones más inteligentes que las nuestras. Con esto, se consuma la muerte del hombre. ¿Queda alguna realidad por exterminar? Sí, la superior: Dios. ¿Cabe teología natural dentro de esta filosofía analítica? Atenderemos a ello en el tercer epígrafe, pero reparemos antes en la causa de estas negaciones.

¹⁶ «Pensar no es un proceso incorpóreo que dé vida y sentido al hablar y pueda separarse del hablar» (Wittgenstein, 1988, p. 339).

2. «Homo volens»: voluntarismo

El segundo Wittgenstein parece el del cambio del método analítico por el sistémico, o sea, el paso del «solo» al «también», porque notó que hay muchos lenguajes distintos que no se pueden reconducir a la precisividad lingüística propuesta por el *Tractatus*, porque si se intenta, pierden sentido¹⁷. También parece el giro de la lógica de la «necesidad» a la de las «posibilidades» ante las que se abre la razón práctica: «nuestra investigación no se dirige a los fenómenos, sino a las posibilidades de los fenómenos» (Wittgenstein, 1988, p. 90)¹⁸, porque «lo que llamamos “proposición” y “lenguaje” no es la unidad formal que imaginé, sino que es la familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí» (Wittgenstein, 1988, p. 108). Por tanto, el segundo Wittgenstein es el de nada de explicaciones necesarias y de búsqueda de fundamentación, pues «toda explicación tiene que desaparecer y sólo [sic] la descripción ha de ocupar su lugar» (Wittgenstein, 1988, p. 109)¹⁹, una descripción concreta en un determinado uso cotidiano (Wittgenstein, 1988, p. 116). Ahora bien, ¿quién elige uno u otro uso lingüístico cotidiano y por qué?

Es patente que la sentencia de Wittgenstein «toda explicación tiene que desaparecer y sólo [sic] la descripción ha de ocupar su lugar» es autocrítica, porque según ella no explicará nada de fondo, sino que solo se dirá para describir algo y, no obstante, es claro que no describe nada concreto, sino que trata de explicar que no hay que explicar nada de fondo; pero como no da razón de su supuesta explicación, es una explicación injustificada. Como se puede apreciar, el segundo Wittgenstein no solo reduce la filosofía a gramática, porque según dice, «el lenguaje no puedo fundamentarlo» (Wittgenstein, 1988, p. 124), sino a gramática que se pone zancadillas a sí misma y que no repara ni siquiera en que se está dando tortazos, porque no tiene reparo en repetirlos.

En esta tesitura, «la filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa» (Wittgenstein, 1988, p. 126), lo cual equivale a la muerte de la filosofía sin dedicarle ni siquiera un *requiem*. De este modo la verdad se reduce al uso del lenguaje: «verdadero y falso es lo

que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida» (Wittgenstein, 1988, p. 241). Sin embargo, si en una época la mayoría de los hombres tiene una forma de vida a la que consideran verdadera, mientras que en otra a tal forma la mayoría la llama falsa, ¿qué hombres de qué época tendrán razón? Ninguno, mientras no subordinen el uso del lenguaje a la verdad en vez de la verdad al uso del lenguaje. La verdad no está necesariamente en el uso de la mayoría, sino en quienes la descubren y estos suelen ser muy pocos; y se descubre con el conocer, pues no se adquiere al votarla mayoritariamente por la voluntad: «la verdad no tiene sustituto útil» (Polo, 2015c, p. 238).

Con lo que precede se va esclareciendo que el giro pragmático de la filosofía analítica es un nuevo giro voluntarista, pues, si el primer Wittgenstein primaba la voluntad para corresponderse con lo no lingüístico, lo «místico», ahora le otorga también la primacía respecto de lo lingüístico plural (ordinario o científico) y sus juegos, y lo que el lenguaje domina: la actividad práctica humana. No es, pues, un neovoluntarismo, sino una ampliación del voluntarismo precedente. También se puede advertir desde un ángulo más radical: si el primer Wittgenstein es el de la subordinación del ámbito del idealismo referido al sentido lingüístico al del voluntarismo en el área de lo «místico», el segundo Wittgenstein es el de perpetuar el voluntarismo, porque su segunda filosofía versa sobre los medios y quien elige los medios es la voluntad. Precisamente por eso más que de dos Wittgenstein distintos o contrapuestos es mejor hablar de dos fases de su voluntarismo.

Considerar que lo prioritario del lenguaje no es manifestar la verdad, sino tener una finalidad pragmática es voluntarismo, y es claro que «la interpretación pragmática del lenguaje se repite en Ockham y en Wittgenstein» (Polo, 2016a, p. 33). El fin del lenguaje ya no es la verdad; tampoco la unidad en las reglas de todo lenguaje que buscaba el primer Wittgenstein, la cual se dinamita en el segundo, y de las esquirlas resultantes se pueden conformar diversos grupos según sus parecidos o «aires de familia»:

la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein sostiene algo parecido; las reglas de cada género literario son diferentes. Lo incoherente desde el punto de vista lógico no lo es desde el punto de vista novelístico: eso no quiere decir que una novela no se haga con reglas o que sea menos posible que lo lógico; es posible de acuerdo con otras reglas. (Polo, 2016, p. 107)

Esto significa que el lenguaje no tiene una regla única, sino que se pueden hacer multiplicidad de lenguajes con reglas diversas, hasta el punto de que las que valen para unos no rigen para otros. Hay que notar otra rémora, y es

¹⁷ Seguramente el segundo Wittgenstein notó esto: «Hoy está de moda hablar de analítica del lenguaje. Es un nombre un poco desgraciado, porque el lenguaje tampoco es analizable sin pérdida de sentido, de significado; el lenguaje no consta de piezas sueltas ni accidentalmente conectadas. Es una consecuencia de una manía metódica confundir lo flexible con lo separable» (Polo, 2019a, p. 315).

¹⁸ Semejante andadura se encuentra en otros empiristas lógicos, que no ven tanta distinción entre la necesidad lógica y la simplemente lingüística, convencional, práctica. Cfr. Pap (1970).

¹⁹ Esta tesis wittgensteiniana recuerda el positivismo de Comte: no hay que preguntar el «por qué», sino simplemente explicar el «cómo».

que como los juegos del lenguaje son distintos y se considera que se rigen por reglas diferentes, no se podrá decir que uno sea superior a otro, de modo que se incurre en una especie de democracia veritativa. Además, si —como se admite— desconocemos las reglas últimas del lenguaje, hay que renunciar a una teoría general del mismo, es decir, arrumbar el predominio de la lógica y poner el acento en la multiplicidad de modos humanos de actuar²⁰.

Si no cabe sistema unitario de reglas lógicas expresadas en el lenguaje, con el segundo Wittgenstein estamos en las antípodas del idealismo de Hegel, y precisamente por eso, en el nominalismo²¹. Todos los pensadores poshegelianos son antihegelianos y Wittgenstein no es una excepción. Si Hegel, más que racionalista, fue panlogista, el segundo Wittgenstein, más que voluntarista, abre la puerta a la arbitrariedad, porque subordina la verdad a las reglas convencionales de los juegos, los cuales son constructos culturales. Dicho en otros términos:

«el filósofo que formuló la idea del *sistema total* fue Hegel. Este idealista creyó que podía constituir un sistema absoluto con todo el saber humano. Este planteamiento es ambicioso, pero es evidente que el hombre no abarca todo ni puede abarcarlo. Ante esto se admitieron unas formas parciales de sistematización. Tal es, por ejemplo, la postura de Wittgenstein, el cual señala que nosotros actuamos de acuerdo con una pluralidad de reglas. Esto es paralelo a la llamada teoría de juegos. No hay lógica completa. Una cosa es la lógica que se emplea cuando se juega al póker, otra que se emplea cuando se juega al ajedrez. No todos los juegos tienen la misma lógica. El hombre juega a muchos juegos, pero no hay el juego de los juegos. (Polo, 2015e, p. 35)

²⁰ Esto equivale a «analizar el lenguaje como topos primordial del sentido renunciando a una teoría general: el llamado último Wittgenstein, y un largo etcétera de nominalistas dedicados a desmontar el predominio de cualquier lógica: desconocemos las reglas últimas del lenguaje» (Polo, 2019b, p. 256).

²¹ Es forzoso considerar un lenguaje como un caso de la pluralidad de lenguajes, porque el hombre no posee un lenguaje unitario. El nominalista opone al idealista que su criterio de significado presupone un lenguaje; pero ese lenguaje no es el único y no se puede unificar con los otros lenguajes. El argumento nominalista alega particularidad irreductible: no hay un criterio de coherencia completo. El argumento puede ser refutado si tal criterio se exhibe. Eso se llama panlogismo. Existe una única lógica, y esa única lógica reúne todo lo pensable. Lo verdadero es el todo (Hegel): todo lo racional es real y todo lo real es racional. El nominalismo se refuta en términos de idealismo absoluto. El argumento que puede esgrimir un nominalista, en discusión con el idealismo, es la pluralidad de ámbitos lingüísticos y la imposibilidad de reducirlos a unidad. Yendo más allá, el nominalista tiene que sostener que el lenguaje no puede ser agotado en su uso. El lenguaje trasciende la literatura. La literatura es posible por la lengua, pero no es más que un trozo, una posibilidad finita de la inagotabilidad lingüística. (Polo, 2016b, pp. 39-40). «Hegel es un idealista puro y su oveja negra es precisamente el nominalismo» (Polo, 2016b, p. 47).

Y como también cabe la posibilidad de no jugar, ¿qué «regla lógica» sigue el que se excluye del juego o quien excluye a otros?

Con todo, la teoría de los juegos sigue unas reglas básicas no tenidas en cuenta por Wittgenstein. A título de ejemplo se indican tres: una, la clave del jugar es que se siga jugando; de modo que, si la actuación de algún jugador no es la de favorecer el juego, sino que busca su interrupción, conculca la primera regla; dos, se juega para mejorar jugando, crecer; de modo que quien no alberga esa actitud y juega por jugar no es un buen jugador; tres, todo juego sigue unas reglas; pues de lo contrario no estamos ante un juego, sino ante el azar. Sin embargo, para el segundo Wittgenstein nada garantiza que se siga jugando, no se tiene en cuenta el crecimiento en el juego y no hay unidad de reglas en los diferentes juegos lingüísticos, pues se pueden inventar las reglas que se quiera sin que les quepa atribución de verdad inamovible, puesto que son «usos», no «verdades»; en todo caso se podrá decir que tales reglas «son verdaderas» en la medida en que se usan, lo cual equivale a repetir la tesis marxista de que algo es verdad en la medida en que se practica. Pero, si algo es verdad en la medida en que se practica, esta misma tesis no será verdad a menos que se practique; ahora bien, como obviamente se está tomando como una verdad al margen de toda práctica, su contradicción es patente.

Para un pensador clásico, un lenguaje que no tenga como norte la verdad no es lenguaje alguno, sino precisamente su carcoma. Y como detrás de respetar y favorecer la verdad lingüística está la virtud humana de la veracidad, que perfecciona en humanidad al hombre que la vive, la falta de verdad comporta, en últimas, deshumanización: ¿Cómo evitarla? Aunque «la noción de juego lingüístico, propuesta por Wittgenstein, mira también a evitar la deshumanización del lenguaje» (Polo, 2015d, p. 126), porque todavía se aceptará una serie de reglas por parte del grupo de hombres que usen un determinado juego lingüístico, esa solución es solo aparente, porque nada impide que tales reglas sean sustituidas por otras cualesquiera, incluso por sus contrarias, puesto que la clave de tales reglas no es su verdad, sino su aceptación o rechazo voluntario por parte de quienes las aceptan. Como se ve, por una parte, se ha sustituido la verdad por la posibilidad ideal, pluralidad de posibles reglas, y por otra, se subordinan todas ellas al dominio de la voluntad. Con lo primero, se reitera la tesis de Ockham respecto de la verdad; con lo segundo, se repite el núcleo de su filosofía y su actitud vital.

Efectivamente,

lo que dice Wittgenstein acerca de los juegos ya está insinuando aquí (en Ockham)... Se pueden fingir muchos mundos posibles: exclusivamente

hipotéticos. Esa es la tesis nominalista estricta, siempre que se entienda que la hipótesis es un sentido intencional que no remite a la realidad, sino que es considerado en tanto que pensable, y nada más. La mente finge lo que le place... El conocimiento es el orden de lo posible. ¿Cuántos mundos posibles hay? Cualesquiera. (Polo, 2016b, p. 31)

Es decir, todo juego lingüístico vale. Pero ¿cuándo vale? ¿Cuándo el grupo que lo juega acepta las reglas del juego? ¿Hay verdad en esas reglas? Si las reglas son inventadas y son solo válidas para un juego, la pregunta por una verdad necesaria que se refiera a algo extrínseco a las reglas de juego carece de sentido.

¿Hay necesidad en aceptar unas reglas? Ninguna, porque el aceptarlas no es asunto de verdad racional, sino asunto voluntario. ¿Abre esta actitud al relativismo respecto de la verdad? Sí, tanto como el uso sofístico del lenguaje. Entonces, ¿en qué se transforma la filosofía en esta nueva teoría del lenguaje? En culturalismo.

La relación entre cultura y naturaleza ha atormentado a mucha gente. Entre otros autores, han tratado del tema Vattimo, Derrida, también el último Wittgenstein y el último Heidegger. Todas ellas son filosofías de la cultura, filosofías de la producción. El gran problema para ellos estriba en responder a qué es la cultura. (Polo, 2017, p. 105)

Y qué no lo es, y qué lo sea en mayor o menor medida. Pero tienen todavía un problema mayor...

3. «Homo pseudocredens»: fideísmo

Según el primer Wittgenstein, la cúspide de la «mística» la ocupa Dios, pero como la mística trasciende —según él— la filosofía, con esta tesis reedita el fideísmo kantiano (Sádaba, 1977, p. 105). Como el tema de Dios es culminar, el error por corregir es todavía superior al yerro antropológico precedente.

En el primer Wittgenstein, incluso en el segundo, aunque de una manera más latente, existe la tesis (aunque Wittgenstein personalmente no fuera ateo) de una equivocidad total entre Dios y lo que el hombre puede decir; de Dios el hombre no puede decir nada. Es un ateísmo místico, por así decirlo, que se parece a la postura de Buda. Buda no dice que Dios no exista, sino que Dios es impensable: Dios es el *muein*, lo absolutamente inefable respecto de sí mismo; no hay logos en Dios. Hay un ateísmo lógico en Buda y hay un

ateísmo de la lógica. La lógica es constitutivamente atea, no se puede conocer a Dios con la lógica. De aquí resulta que la filosofía no está justificada o que en la discusión sobre su justificación nos quedamos con un residuo que es justamente lo que se puede expresar mediante el lenguaje ordinario si éste [sic] se usa sin metátesis metafóricas. No hay lenguaje para las cuestiones últimas. Las cuestiones últimas no son contrasentidos, sino sinsentidos puros. La filosofía es una pseudosemántica. Esto no es solamente una crítica a la filosofía sistemática, sino que se refiere al mismo origen de la filosofía. ¿Qué significa filosofar? ¿Por qué el hombre filosofa, siendo así que no debe filosofar? Hacer filosofía consistiría en sentar un balance: la filosofía termina en una declaración de autojubilación. (Polo, 2018, p. 82)²²

La lógica es constitutivamente atea porque sus objetos pensados no versan directamente sobre realidad alguna de la que nos podamos remontar a Dios, sino que versa exclusivamente sobre objetos pensados como tales. En efecto, la lógica no versa ni sobre la realidad física, desde la cual se puede remontar la razón a Dios, como motor, causa, ser necesario, ordenador..., ni sobre la metafísica, que advierte a Dios como primer principio, es decir, como *acto de ser idéntico* (Acto Puro) y como verdad; ni sobre la voluntad humana, que al conocerla se puede acceder a Dios como bien último; ni sobre la intimidad personal, que el alcanzarla permite conocer a Dios como ser pluripersonal. Los objetos pensados por la lógica no remiten a ninguna de tales realidades²³

«Además, tampoco las conexiones lógicas son otra cosa que lógicas» (Polo, 2016a, p. 104)²⁴. Por tanto, tampoco remiten a realidad alguna. Intentar llevarlo a cabo equivale, como mínimo, a perder el tiempo, aunque tal actitud puede terminar en el nominalismo o en el idealismo²⁵. Y, por si fuera poco, los lógicos

²² A eso obedece la actitud de tirar la escalera tras haber subido por ella.

²³ «La lógica actual es casi exclusivamente extensionalista. Esto significa que está situada en la prosecución negativa. De aquí resulta un tono escéptico que muchos lógicos esgrimen con paradójica suficiencia» (Polo, 2016a, p. 50).

²⁴ «Tampoco las conexiones lógicas pueden ser atribuidas a la realidad» (Polo, 2016a, p. 104). Añádase que «la lógica puramente formal cae con la atomización analítica» (Polo, 2016a, p. 128). Por eso Hegel la consideraba falsa, pues si para él «la verdad es el todo», la atomización es lo contrario a la verdad. La tesis de Hegel también es falsa, porque conocer el acto de conocer que permite enunciar la tesis «la verdad es el todo» no es conocer el contenido que defiende el enunciado de la tesis. Son dos asuntos irreductibles. En el primer caso, se conoce la verdad de un «acto» cognoscitivo; en el segundo, un postulado que, a la sazón, no es verdadero. Al margen de este error, lo que hay que indicar a la lógica formal es que al prescindir de toda conexión o dependencia real no puede remontarse a Dios. Como el atomismo lógico no ve las conexiones reales, acaba diciendo que la realidad exterior es fáctica, lo cual equivale a renunciar a un mejor conocimiento de ella. Tal forma mentis es la propia del nominalismo.

²⁵ «Si se intenta meter toda la realidad en la lógica, aparece el dilema propio del nominalismo tardomedieval: o la realidad como tal no es lógica, y, por tanto, la lógica no trata de lo real, o la realidad se disuelve en la

no se pueden poner de acuerdo entre sí, porque «cada pensador enfoca la lógica con el sistema de generalidades que ha logrado, el cual no es el único» (Polo, 2016a, p. 226) ni puede serlo, porque las generalidades son irrestrictas, pues esta vía operativa de la razón no cierra nunca, ya que siempre se puede obtener una idea más general que la obtenida²⁶.

En este abrir la puerta al fideísmo y cerrarla al conocimiento natural de Dios, no solo Kant es un precedente de Wittgenstein, sino también Kierkegaard, solo que en el pensador de Copenhague (como él mismo confiesa sinceramente) es mucho más clara la impronta del fideísmo luterano que en el de Königsberg:

la existencia religiosa está más allá del lenguaje, no es que sea un lenguaje privado. Es simplemente lo mismo que dice Wittgenstein: de lo que no se puede hablar hay que callarse. De lo religioso, de la fe, no se puede hablar porque es incomprendible, no hay lenguaje para ello —si acudimos al segundo Wittgenstein está fuera de todo juego lingüístico—... (A Kierkegaard) como escritor religioso, el lenguaje no le sirve. Porque el caballero de la fe es estrictamente privado. Y como no hay lenguaje privado —él no contraviene a lo que en este punto luego dirá Wittgenstein—, evidentemente no hay lenguaje. (Polo, 2016a, p. 116)²⁷

Consecuentemente, no cabe teología natural.

Como se ve, con la actitud fideísta se pierde la superior temática de la filosofía, pues Dios es el tema que más inspira al filósofo²⁸. Relegar a Dios al terreno exclusivo de la fe (presuntamente «sobrenatural») es el gran error de todos los tiempos, el que más ha tenido que combatir la Iglesia católica,

lógica (lo que conduce al idealismo)» (Polo, 2015b, p. 151).

²⁶ «La máxima generalidad no es lógica ni coincide con ninguna regla» (Polo, 2016a, p. 232). «En el futuro se podrán encontrar ideas más generales que las pensadas hasta hoy; aquí no hay término, ni puede haberlo, puesto que ninguna de las generalidades, por indeterminada que sea, agota la declaración de que el pensar es inagotable» (Polo, 2016a, p. 226). «Se puede seguir pensando nociones generales al infinito» (Polo, 2016a, p. 227). «Las ideas generales constituyen una serie infinita: no hay una última idea general» (Polo, 2016a, p. 229).

²⁷ Cfr. al respecto: Sellés (2014).

²⁸ Con esto hemos tocado el tema de Dios, que, insisto, es el gran tema de la filosofía: la filosofía desemboca en Dios a la fuerza. Por eso, la relación de la filosofía con fases culturales ateas es problemática: la filosofía se reduce a ensayismo fragmentario fruto de la desorientación. Porque la brújula del pensamiento indica a Dios, y un pensamiento sin Dios es un pensamiento desnortado, que vaga o divaga. (Polo, 2015b, p. 178) «Dios es el gran acicate de la investigación filosófica: en filosofía no se puede prescindir de Dios, pues en ese caso la investigación se destensa» (Polo, 2015a, p. 202).

sencillamente porque supone una falsía respecto del superior conocer natural humano —el personal— y asimismo respecto de la fe sobrenatural, la cual es sencillamente la elevación divina de dicho conocer. Tras dicha pérdida uno se puede quedar libremente con lo inferior, en distinguir el sujeto del predicado, en contar cuentos, jugar los juegos lingüísticos que le apetezcan... o cosas similares, pero ¿a dónde va con eso? Si se conforma con eso... Y si con eso convence a alguien, seguramente será porque este otro es todavía más conformista que su interlocutor.

Wittgenstein, Kierkegaard, Kant, Lutero... Nos vamos acercando al origen o fuente del nominalismo fideísta: Ockham. ¿Por qué surge en el Venerabilis Inceptor el mutismo noético-lingüístico respecto de Dios o si se quiere, su rechazo de la teología natural? Obviamente por su voluntarismo, porque admite que, tanto en Dios como en el hombre, lo superior es la voluntad y, como la voluntad está más allá de todo conocer, consecuentemente tanto Dios como el hombre son incognoscibles, porque son voluntad. En esto, también

la afinidad entre Heidegger y Wittgenstein se acentúa en la medida en que Heidegger se orienta hacia el voluntarismo. En rigor, la pregunta por el sentido del ser es idealista, pero su fondo se revela progresivamente como voluntad... La historia de la filosofía se entiende desde la historia como revelación irregular del ser. En ella hay claridades y ocultamientos: manifestaciones nunca enteras. El ser es un último punto de partida, un inabarcable proceder —igualmente la verdad—. ¿Es esto voluntarismo? Sí, porque equivale a decir que el ser se manifiesta como quiere, arbitrariamente, y nunca del todo. (Polo, 2016b, p. 127).

Los dos periodos de Heidegger son el paso del voluntarismo del «pastor del ser» al del voluntarismo del «Ser». Si este último se manifiesta si quiere y cuando quiere, no hay que pensar en reglas noéticas manifestativas, lo cual indica que tampoco las tiene ínsitas. Si carece de ellas, no es conocer sino exclusivamente voluntad. Con todo, en Heidegger no hay fideísmo, porque se pone al margen de Dios.

En el primer Wittgenstein ha aflorado no solo su voluntarismo, sino también su fideísmo. ¿Cómo anda de fideísmo el segundo Wittgenstein? Pues tan bien como el primero, porque

la pragmática de Wittgenstein es una consecuencia de esta doble convicción, que en el fondo equivale a un fideísmo, o sea, a la sustitución de la lógica por la mística, el recurso a una trascendentalidad irracional (*quoad nos*, se entiende). La clave de nuestro discurso nos es desconocida, no

podemos dar razón de lo que decimos porque lo que decimos lo decimos según reglas que dependen de una totalidad de reglas que está más allá de nosotros. La filosofía del lenguaje, en definitiva, deriva hacia el carácter trascendental del lenguaje. Como se ve, esto es una manera de demostrar la existencia de Dios. Dios es el lenguaje absoluto desde esta perspectiva. Siendo el lenguaje absoluto Dios, yo soy participante de ese lenguaje; Dios me ha dado el lenguaje, pero no todo el lenguaje. Y por lo tanto no puedo hacer más que juegos lingüísticos. Por la misma razón, cada uno de esos juegos lingüísticos, tal como yo los hago, es voluntario, no obedece a una necesidad última. Y como ningún juego obedece a una necesidad última, su conexión en un sistema total de reglas es imposible. Es decir, no cabe ni siquiera la hermenéutica. El problema de la traducción hay que declararlo insoluble desde este planteamiento. La pluralidad de juegos lingüísticos implica la incomunicabilidad de los juegos lingüísticos, pues las reglas de cada juego sólo [sic] valen para él. Incluso el lenguaje axiomatizado sería parcial, usaría reglas convencionales, distintas de las de otros géneros literarios. Desde el lenguaje total, que sería el lenguaje de Dios, mi participación en el conocimiento o en el uso de esas reglas da lugar a una pluralidad incomunicable. Y por lo tanto solamente los que conozcan las reglas de cada juego, y dentro de ese juego, pueden mantener comunicación (jugarlo). Pero entre los distintos juegos lingüísticos no hay comunicación. (Polo, 2018, p. 188)

En definitiva, el segundo Wittgenstein respecto del primero es el paso definitivo de la lógica a la pragmática. Aunque el pragmatismo tiene, en sentido estricto, por padre a Peirce, el neopragmatismo del s. XX y el actual fueron posibilitados por el último Wittgenstein.

Conclusión

1. Omisiones. Dios, la persona humana o *acto de ser* personal libre, cognoscente y amante, las bases de la ética, la superior de las cuales son las virtudes, la diversidad esplendorosa de niveles del conocimiento humano (actos, hábitos adquiridos e innatos, intelecto agente)... ¿Qué ha sido de estos ancestrales tesoros filosóficos descubiertos por el pensamiento clásico en la analítica wittgensteiniana? Dios apenas tiene cabida en ella a menos que sea en lo «místico», o sea, en una fe que no es filosófica y tampoco sobrenatural. La intimidad humana ha desaparecido de su horizonte, porque ¿cómo va a comparecer en el lenguaje que mira a lo inferior a él una realidad espiritual que está constitutivamente referida a lo superior? Las bases de la ética ni siquiera aparecen como pregunta. Los actos y hábitos del conocer humano no tienen cabida en ella porque, aunque son inmateriales, los considera como asuntos

biopsíquicos despreciables. Y del intelecto agente, ni señal. Ante pérdidas tan llamativas tal vez se objete que la filosofía analítica wittgensteiniana se queda como tema de fondo con la voluntad, pero como de esta tampoco puede decir ni palabra... En suma, la filosofía analítica wittgensteiniana ha perdido las piezas clave de la filosofía clásica por polarizarse en el lenguaje; ha elegido (elegir es de la voluntad) lo inferior a costa de olvidar lo superior.

2. Correcciones. Ser personal, pensar, hablar: este es el orden de prioridad y de importancia de superior a inferior. Si no se es persona, no se puede pensar ni se piensa; si no se piensa, no se puede hablar ni en rigor se habla. Cabe ser persona sin pensar y cabe pensar sin hablar²⁹. Lo que no cabe es «saber» hablar sin pensar y sin ser persona. La persona humana no es lenguaje³⁰ y no es su pensar³¹, sino que piensa y habla porque es persona. El «ser» hablado no es el «ser» del pensar; el «ser» del pensar no es el «acto de ser» personal. El «acto de ser» personal es realmente distinto, por superior, al pensar y al hablar, pues estas son dimensiones de la «esencia» del hombre, y la distinción real *actus essendi-essentia* es jerárquica —de lo contrario no sería real, sino lógica—. Pero, si pensar y hablar denotan conocer, la persona es más conocer que ellos, pues estos dependen de ella (aquí, más que decir que «de donde no hay no se puede sacar», habría que decir que «donde no es no hay»). Y si pensar y hablar son remitentes, la persona lo es en mayor medida que ellos. La referencia del lenguaje no es el lenguaje, sino lo inferior a él; la referencia del pensar no es el pensar, sino lo inferior a él. La referencia de la persona humana no es la persona humana, ni lo inferior a ella, sino el ser pluripersonal divino, justo lo superior a ella.

3. Referencias. Los sentidos remiten en particular. El lenguaje remite en universal porque depende del pensamiento, que remite en universal. El

²⁹ Tanto los pensadores analíticos como los pragmatistas sostienen la tesis contraria, a saber: no se puede pensar sin lenguaje. Como algunos de ellos se declaran cristianos, en vez de entrar aquí a refutar de modo palmario su tesis, basta invitarles a que se pregunten si los ángeles y las personas divinas no pueden pensar (conocer) a menos que hablen...

³⁰ En *Introducción a la filosofía del lenguaje* (Muñiz Rodríguez, 1989), se encuentran expresiones como las siguientes: «el hombre es ser lenguaje» (cap. I, p. 91); «el hombre es expresión que dice» (cap. I, p. 130); «ser-expresión» (cap. II, p. 27); «la persona se construye con las realidades que le son vecinas... Su ser es ser expresión... Es todo expresión» (cap. II, p. 61). Sin embargo, la persona (acto de ser) es distinta realmente de su manifestación (esencia inmaterial y naturaleza corpórea), irreductible a ella, y obviamente, también es distinta realmente del mundo y de las demás personas. El hombre no «es» lenguaje, sino que «tiene» lenguaje, como tampoco «es» razón, sino que «tiene» razón. La persona no «es expresión», «comunicación» o «dicción», sino «ser-con» o «co-existente», que no es lo mismo.

³¹ Como es sabido, que el hombre sea fundamentalmente razón lo defendieron Leibniz, Hegel, Husserl y otros. Por el contrario, otros —Escoto, Ockham, Schopenhauer, Nietzsche...— sostuvieron que es fundamentalmente voluntad.

pensar remite en universal porque la persona remite trascendentalmente³². «Trascendental» aquí significa que una persona sola es imposible. La persona no remite en universal, porque no existen dos personas iguales. La persona no es común. No existe la «personología». Por tanto, más que gana el pensar sobre los sentidos —lo universal sobre particular—, gana la persona sobre el pensar —lo distinto personal sobre lo universal—. El remitir del lenguaje y del pensar es universal y lo universal es común; el remitir de la persona no es común, sino distinto, porque cada persona lo es, pero no puede remitir a una única persona, porque toda persona —también aquella a la que la persona humana remite— es remitente. En suma, dicho de modo breve: el *acto de ser* personal humano no puede remitir a una única persona divina, sino a pluralidad de ellas realmente distintas.

Referencias

- Anscombe, G. E. M. (1976). *Intention* [Intención]. Blackwell.
- Anscombe, G. E. M., Torralba, J. M. y Nubiola, J. (2005). *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre: Lecciones en la Universidad de Navarra*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Bennett, M. R. y Hacker, P. M. S. (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience* [Fundamentos filosóficos de la neurociencia]. Blackwell Pub.
- Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events* [Ensayos sobre acciones y eventos]. Clarendon Press.
- Davidson, D. (2003). *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Ediciones Cátedra.
- Muñiz Rodríguez, V. (1989). *Introducción a la filosofía del lenguaje: Problemas ontológicos*. Anthropos.
- Pap, A. (1970). *Semántica y verdad necesaria: Una investigación sobre los fundamentos de la filosofía analítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Parfit, D. y González, M. R. (2004). *Razones y personas*. Antonio Machado Libros.
- Polo, L. (2015a). *Antropología trascendental*. En *Obras Completas*: Vol. XV. Eunsa.
- Polo, L. (2015b). *Introducción a la filosofía*. En *Obras Completas*: Vol. XII. Eunsa.
- Polo, L. (2015c). *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*. En *Obras Completas*: Vol. XIII. Eunsa.
- Polo, L. (2015d). *La persona humana y su crecimiento*. En *Obras Completas*: Vol. XIII. Eunsa.
- Polo, L. (2015e). *Quién es el hombre*. En *Obras Completas*: Vol. X. Eunsa.
- Polo, L. (2016a). *Curso de teoría del conocimiento*. En *Obras Completas*: Vol. VI. Eunsa.
- Polo, L. (2016b). *Nominalismo, idealismo y realismo*. En *Obras Completas*: Vol. XIV. Eunsa.
- Polo, L. (2017). *Persona y libertad*. En *Obras Completas*: Vol. XIX. Eunsa.
- Polo, L. (2018). *Escritos Menores (1991-2000)*. En *Obras Completas*: Vol. XVI. Eunsa.
- Polo, L. (2019a). *Antropología de la acción directiva*. En *Obras Completas*: Vol. XVIII. Eunsa.
- Polo, L. (2019b). *Hegel y el posthegelianismo*. En *Obras Completas*: Vol. VIII. EUNSA.
- Ricoeur, P. (2006). *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*. Siglo Veintiuno.
- Ricoeur, P. (2007). *Sí mismo como otro*. Nueva Visión.
- Sádaba, J. (1977). *El fideísmo wittgensteiniano*. En *Lenguaje religioso y filosofía analítica: Del sinsentido a una teoría de la sociedad*. Fundación Juan March: Editorial Ariel.
- Searle, J. R. (2000). *El misterio de la conciencia*. Paidós.
- Searle, J. R. y Searle, J. R. (1970). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* [Actos del habla: ensayo de filosofía del lenguaje]. Cambridge University Press.
- Searle, J. R. y Villanueva, L. M. V. (1996). *El redescubrimiento de la mente*. Crítica.

³² Cfr. Sellés (2012).

Sellés Dauder, J. F. (2010). La aporía de las antropologías «totalizantes» como pregunta a los teólogos. *Salmanticensis*, 57(2), 273-297. <https://doi.org/10.36576/summa.30425>

<https://doi.org/10.36576/summa.30425>

Sellés Dauder, J. F. (2012). La razón humana es universal porque el acto de ser humano es trascendental. *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo*, II/1, 311-320.

Sellés, J. F. (2014). La antropología de Kierkegaard. EUNSA, Ediciones universidad de Navarra, S.A.

Strawson, P. F. (1974). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* [Individuos: Ensayo de metafísica descriptiva]. Methuen.

Strawson, P. F. (1997). *Entity and Identity: And other essays* [Entidad e identidad: Y otros ensayos]. Oxford, Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0198250150.001.0001>

<https://doi.org/10.1093/0198250150.001.0001>

Wittgenstein, L. (1968). *Los cuadernos azul y marrón*. Tecnos.

Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus logico-philosophicus* [Tratado lógico-filosófico]. Ediciones Castilla.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas: Vol. Parte I*. Editorial Crítica.

Derechos de Autor (c) 2022 Juan Fernando Sellés



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.