

EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN WITTGENSTEIN

Cristina Bosso

EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN WITTGENSTEIN

{prometeo}
libros

Índice

Prólogo: El concepto de filosofía en Wittgenstein <i>Cristina Bosso</i>	11
Introducción: Intentando ver la filosofía con ojos wittgensteinianos <i>Por Manuel Cruz</i>	15
Comprensión: filosofía tradicional vs. pensamiento wittgensteiniano <i>Alejandro Tomasini Bassols</i>	31
Locos y herejes. Algunos rasgos escépticos y relativistas de la filosofía de Wittgenstein <i>Vicente Sanfélix Vidarte</i>	51
Metafísica y sentido común: la filosofía como recuperación de lo cotidiano <i>Guadalupe Reinoso</i>	75
Reflexiones sobre los predios del lenguaje ordinario: Wittgenstein sobre el concepto de conocimiento <i>Pamela Lastres Dammert</i>	93
Wittgenstein como destructor <i>Miguel Ángel Quintana Paz</i>	113
Adiós a los absolutos <i>Cristina Bosso</i>	149
La revolución metodológica de Wittgenstein <i>Santiago Garmendia</i>	173

El carácter singular de ciertos términos y conceptos generales
según Wittgenstein
Manuel Pérez Otero..... 191

Proposiciones, representación lógica y método de proyección
en la filosofía del primer Wittgenstein
Sandra Lazzer..... 203

¿La filosofía deja todo como está?
Yolanda Fernández Acevedo 217

Hume y Wittgenstein: dos concepciones afines de filosofía
Susana Maidana 237

A mi maestro, Roberto Rojo,
quien me enseñó que la filosofía
es una forma de vida.

Prólogo

El concepto de filosofía en Wittgenstein

Y la robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras.

Ludwig Wittgenstein

Acercarnos a un pensador a partir de su modo de concebir la filosofía constituye un atractivo camino para emprender su abordaje, puesto que nos ofrece elementos que nos permitirán comprender su obra de manera integral. En el caso de Ludwig Wittgenstein esto resulta especialmente interesante, ya que es justamente en su modo de concebir la filosofía donde se refleja con mayor nitidez la magnitud y los alcances de la transformación en el pensamiento que su propuesta trae aparejados.

Establecer la naturaleza, las tareas y el método de la filosofía fue un problema crucial que persiguió a Wittgenstein a lo largo de toda su vida. Su biografía nos muestra que la filosofía no fue nunca para él un ejercicio literario, mucho menos un sistema o una teoría, sino una cuestión vital cuyos problemas, literalmente, no lo dejaban dormir. El producto de esta constante preocupación, sumado a su pertinaz resistencia a formular definiciones, se traduce necesariamente en un cúmulo de sentidos que se superponen y se entrecruzan. Esta singularidad de su estilo pone en evidencia que un tema central como la concepción de la filosofía presenta dificultades a la hora de caracterizarla, ya que se escapa por los costados ante los estrechos límites de una definición.

Por eso abandonamos de entrada la pretensión de decir *lo que es* la filosofía para Wittgenstein, puesto que justamente él nos ha mostrado la arbitraria restricción que implica el intento de decir *lo que una cosa es*; si el significado de un

término es el producto de innumerables sentidos que se superponen, de innumerables cabos que se suman para construir una cuerda, lo que nos queda hacer, entonces, es seguir algunos hilos que vayan mostrando lo que Wittgenstein pensó sobre la filosofía. Por ello proponemos en este libro diferentes hebras, en cuya superposición va apareciendo la complejidad de la trama del tema que nos ocupa.

Cada uno de los autores aquí reunidos se detiene en algún aspecto del pensamiento de Wittgenstein y nos propone aplicarle la lupa, mirar más de cerca, detenernos en los detalles. Se va conformando así una especie de caleidoscopio en el que se suceden diferentes figuras que se van armando con los mismos elementos, que al organizarse de diferentes maneras nos muestran la riqueza que subyace a esta inagotable obra de este pensador, y nos incitan a descubrir el vaivén de los matices que van apareciendo a lo largo de su recorrido.

Debo decir que esta no es una introducción a la obra de Wittgenstein. Quien no esté familiarizado con su pensamiento encontrará, sin embargo, interesantes caminos para ensayar su abordaje. La trayectoria de los autores aquí reunidos, y su especial afinidad y aprecio por el modo de pensar que Wittgenstein propone, trae como resultado contribuciones de gran solvencia, en las que la claridad no está reñida con la profundidad y el rigor en el tratamiento de los temas. En todos los casos, el tono amable predomina sobre los datos técnicos, lo que facilita la comprensión. Es por esto que pueden acercarse a su lectura quienes sin ser expertos en su pensamiento se interesan por su obra. Los especialistas, a su vez, encontrarán interpretaciones originales, sugerentes puntos de vista y —sin lugar a dudas— innumerables puntos para debatir.

Agradezco a los autores por la generosidad y el entusiasmo con el que se han sumado a este proyecto. El mismo reúne voces de diferentes procedencias, de un lado y otro del océano Atlántico, de diferentes regiones de Latinoamérica y de España, de un modo integrador que no conoce de barreras geográficas a la hora de embarcarse en la reflexión sobre intereses compartidos.

Estoy segura de que este libro alentará estimulantes discusiones a las que somos tan afectos los wittgensteinianos. Creo que los trabajos reunidos en

esta compilación poseen la virtud de cumplir con el más caro proyecto de nuestro filósofo: estimular al lector a tener pensamientos propios.

Las redes ya están tendidas; que esta primera entrega sea una invitación a que se sumen otras voces.

Dra. *Cristina Bosso*
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Tucumán

Introducción

Intentando ver la filosofía con ojos wittgensteinianos

Manuel Cruz
Universidad de Barcelona

*La filosofía no es más que nostalgia,
la necesidad de sentirse en casa en cualquier sitio.
Entonces, ¿a dónde nos dirigimos? Siempre a casa.*

Novalis

Convertirse en poema constituye la máxima aspiración del poeta. Que su propia figura termine disolviéndose por completo en sus palabras y que estas a su vez puedan ser recordadas por sí mismas, al margen por completo de su creador—como si fueran palabras necesarias, ineludibles, que alguien tuvo que decir alguna vez porque los demás mortales las necesitaban con carácter de urgencia—, se entiende bien que constituya el ideal del poeta. Tal vez, salvando todas las diferencias que haya que salvar cuando se cambia al plano de las ideas, con Wittgenstein haya ocurrido algo extremadamente parecido. Su condición de figura del pensamiento contemporáneo ha dejado de ser una valoración de historiadores de la disciplina, o de filósofos sin más, para convertirse en evidencia que se acredita sobre la experiencia de que ya todos pensamos, casi como el personaje de Molière, desde sus planteamientos.

He intentado someter a prueba este convencimiento en lo que sigue. Que no pretende reconstruir—ni tan siquiera dialogar— con ninguna región de su pensamiento, sino apoyarse en él o, con más sinceridad, servirse de él. Se trata, en definitiva, de comprobar si, en efecto, uno puede colocarse en ese lugar al que nuestro autor se refería al definir el sujeto, como el ojo que ve, pero no se puede ver a sí mismo. La tentativa a que alude el título del presente papel es, como también se dice, una mirada.

La mirada de alguien, quien esto firma, al que le gustaría pensar que el lugar desde el que se esfuerza por pensar está cerca, con la preceptiva modestia (a fin de cuentas, de ser así en alguna medida, se debería a que han sido las lecturas del propio Wittgenstein las que me han llevado hasta ahí), del que ocupaba nuestro autor. No hay duda de que él veía muchísimo más y mejor. De puro obvio, no es eso lo que importa. Lo que tal vez importe de veras es si, en un cierto sentido, lo visto, el paisaje espiritual divisado desde ese punto, es el mismo. De esto ya no cabe hablar más. A partir de aquí, le toca al lector empezar a juzgar.

Una definición de urgencia de filósofo acaso podría ser la siguiente: “filósofo es alguien a quien todo el tiempo le andan formulando la misma pregunta: ¿para qué sirve la filosofía?”. Cabría afinar más la definición, claro está, e incorporar matices que perfilaran mejor la idea, aunque fuera a costa de su contundencia. Así, también se podría enunciar esto mismo –intentando el difícil ejercicio de mirar de reojo al mismo tiempo a Jorge Luis Borges y a Thomas S. Kuhn– con más palabras: “filósofo es alguien tenido por tal en su sociedad, que, en cuanto alcanza un determinado nivel de notoriedad pública y/o visibilidad, empieza a recibir sistemáticamente la pregunta ‘¿para qué sirve la filosofía?’”. Nada sustancial cambiaría en la versión extendida, fuera de que, tal vez, haría algo más comprensible el contenido de lo que se estaba intentando expresar.

Posiblemente no constituya una definición de una gran potencia heurística, esto es, posiblemente no sirva para avanzar en el conocimiento, descubrir aspectos insospechados de los asuntos que nos conciernen o proporcionar soluciones de ningún tipo a nuestros problemas más importantes, pero sí posee un cierto valor descriptivo, como lo prueba el simple hecho de que sin duda los profesionales de esto se reconocerán en la experiencia de haber sido reiteradamente preguntados en el sentido indicado. Y ya se sabe que con una buena descripción tenemos buena parte de nuestras dificultades teóricas resueltas o, por lo menos, bien encaminadas hacia su resolución.

Constatemos por lo pronto que, a pesar de su apariencia, la pregunta (en cualquiera de sus dos versiones) está lejos de ser obvia o trivial. Ni al más bisoño de los periodistas se le ocurre preguntarle al físico nuclear para qué sirve la física, al médico para qué sirve la medicina o al arquitecto para qué sirve la arquitectura. Y si alguien objetara que los ejemplos seleccionados son tendenciosos (y, en la misma medida, irrelevantes) porque en esos casos

la aplicación práctica de tales saberes resulta absolutamente evidente, podríamos replicar aportando ejemplos del ámbito de las humanidades que parecen apuntar en la misma dirección. No se acostumbra preguntar al historiador para qué sirve la historia, al novelista para qué sirven las novelas o al músico para qué sirve la música.

Pero no nos quedemos en la mera perplejidad y ensayemos alguna hipótesis, aunque sea modesta, para intentar avanzar un poco. Podría ser que, en realidad, lo que estuviera significando la pertinaz pregunta no fuera tanto lo que manifiestamente declara como lo que subyace y no termina de enunciar, que quizá se parece más a esto otro: ¿qué hemos de hacer con la filosofía? Porque, con independencia de que, por ejemplo, el artista a menudo se solivianta y se rebele contra el uso (mercantil, especulativo, ornamental o como símbolo de prestigio) que la sociedad de consumo hace de sus obras, lo cierto es que esta parece que sabe *qué hacer con ellas* (de ahí que no se le interroge al autor por dicha cuestión), mientras que la pregunta por la que empezábamos este papel parece indicar lo contrario respecto de los filósofos.

Ahora bien, que nuestra sociedad no sepa muy bien qué hacer con la filosofía en absoluto no constituye una prueba de que no quepa hacer nada con ella sino más bien de nuestra falta de destreza al respecto. O, formulando el asunto algo menos en general, el hecho de que nuestra sociedad sea incapaz de considerar de interés ninguna actividad que no esté directamente relacionada con la producción de beneficio económico revela una severísima limitación conceptual, un radical empobrecimiento de los imaginarios colectivos hegemónicos, empobrecimiento que probablemente nadie expresó con mayor certeza que Antonio Machado en sus *Proverbios* y *Cantares* al escribir que “todo necio confunde valor y precio”.

Pero esta primera aproximación al asunto (sobre la que se regresará al final), centrada en la recurrente cuestión de la utilidad del discurso filosófico, soslaya aquello que tal vez más debería centrar nuestra atención, a saber, la naturaleza del discurso filosófico en cuanto tal o, si se prefiere, la especificidad de la tarea del filósofo. Delimitadas ambas dimensiones, acaso estemos ya en condiciones de abordar de verdad la pregunta que da título al presente texto. La pregunta admite, sin duda, diversas respuestas, a su vez de diverso tipo. Como de lo que se trata ahora es de intentar plantear la cuestión anunciada de la manera más ordenada y clara posible, empezaré por proponer una,

en la esperanza de que cumpla la función de colocarnos en un raíl discursivo que nos permita avanzar en la dirección de clarificar al máximo el asunto.

La primera respuesta a la pregunta del título (¿en qué se reconoce, etcétera?) me la proporcionaba hace escasas semanas un primo mío, con el que recuperé contacto tras largos años de incomunicación. En un mensaje de correo electrónico me comentaba que iba sabiendo de mí a través de los artículos que, de tanto en tanto, me leía en prensa. Artículos respecto de los cuales él —ingeniero de telecomunicaciones, por cierto— me hacía el siguiente comentario: “no los entiendo *ni pá atrás*, pero supongo que en eso consiste la filosofía”, comentario al que yo me apresuré a apostillar lo siguiente: “en efecto, querido primo, has acertado de pleno. Lo que caracteriza a un artículo de filosofía es que no se entienda —o, en su defecto, que se entienda lo menos posible—, pero que transmita al lector la sensación de que eso que no se está entendiendo es un asunto de una enorme profundidad e importancia”.

Bromas aparte, algo había en la percepción de mi pariente que no resultaba del todo equivocado. Porque, ciertamente, uno de los rasgos más característicos de los profesionales de la filosofía es el lenguaje del que se sirven, la terminología que manejan con desenvoltura (repleta de seres, entes, trascendencias, contingencias, ontologías, gnoseologías y *noumenos* de variado tipo): la *jerga*, en definitiva, en la que parecen confortablemente instalados. Retengamos, por tanto, este argumento, pero *reservándolo*, como dicen los *chefs* de cocina, para más adelante. Y empecemos entretanto a proponer nuestra propia respuesta, aquella con la que nos sentimos identificados en mayor medida.

Vamos allá. A mi entender, lo que caracteriza a quien se dedica a la filosofía es su permanente preocupación por varios órdenes (o niveles) de problemas. En primer lugar, los problemas relacionados con la propia tradición. Son los profesionales del saber filosófico quienes mayoritariamente —por no decir exclusivamente— leen a Aristóteles, Descartes, Kant, Heidegger o Wittgenstein, y asumen como propias y urgentes las dificultades teóricas planteadas por ellos. Este primer rasgo no permitiría establecer una clara diferencia con quienes se dedican a otras especialidades del conocimiento. También los libros de física nuclear son leídos exclusivamente por los físicos nucleares, los de microbiología por los microbiólogos, los de paleontología por los paleontólogos, los de botánica por los botánicos y así sucesivamente. (Aunque

no es el caso que solo los escritores o los profesores de literatura lean a Balzac, Proust, Joyce o García Márquez.)

Para avanzar en el capítulo de las diferencias habría que hacer mención a un segundo rasgo, este sí ya mucho más específico del discurso filosófico. Quienes se dedican a esto se reconocen también porque siempre andan preguntándose por el sentido de su propia actividad. De pocos saberes o discursos podríamos predicar esta permanente interrogación. Por no cambiar de ejemplo: los físicos nucleares no están todo el día dando la tabarra con la pregunta ‘¿qué es la física nuclear?’, los microbiólogos no formulan el interrogante ‘¿qué es la microbiología?’, como tampoco lo hacen los paleontólogos o los botánicos.

Pero no creo que estos dos rasgos agoten la especificidad de la actividad filosófica propiamente dicha. ¿Por qué esta escrupulosa puntualización (el “propiamente dicha”)? Porque yo creo que lo enunciado hasta aquí vale para caracterizar al historiador de la filosofía, al profesor de la disciplina y tal vez incluso también al crítico de libros de esta materia, pero no al filósofo en cuanto tal. Este, compartiendo los dos rasgos anteriores (de no hacerlo, probablemente nos encontraríamos ante un mero charlatán, un especialista en la inane pirotecnia de las ideas), incorpora un tercero, a saber, la preocupación por determinados aspectos de lo real, de lo que ocurre. La cuestión que ineludiblemente plantea este tercer rasgo es la de a qué particular tratamiento somete el filósofo esa realidad o esa experiencia que le preocupa.

No resulta fácil entrar en este capítulo sin hacer una referencia a los clásicos. En concreto, a la anécdota, referida por Platón,¹ en la que Tales de Mileto, absorto en la contemplación del cielo estrellado en sus paseos nocturnos, cayó un día en un pozo, provocando con ello las risas de su joven criada tracia, que le acompañaba.² La anécdota ha dado pie a una abundantísima literatura, por lo general orientada a la reivindicación de la teoría y a señalar en

¹ Concretamente en *Teeteto*, 174 a-b, aunque con toda probabilidad su origen se encuentre en Esopo, quien, dos siglos antes de Platón (en el sexto antes de Cristo), ya explicaba una historia prácticamente idéntica. Pero tal vez mucho más importante que esto sea la persistencia posterior de la anécdota, que ha merecido comentarios de Heidegger, sin olvidar los de Montaigne, entre otros muchos.

² Vid. para este asunto el magnífico libro de Blumemberg, Hans, *La risa de la muchacha tracia*. Valencia, Pre-textos, 2000.

qué forma el aparente *despiste* del filósofo encierra de hecho un interés por una realidad más importante, más auténtica, más profunda en fin. A menudo dicha reivindicación ha venido acompañada, a modo casi de corolario, de la crítica a tanto presunto realismo, a tanto supuesto *tocar con los pies en el suelo*, que acostumbra a ser incapaz de ver más allá de las propias narices, confundiendo la proximidad a la realidad más inmediata con el conocimiento de la misma.³

Siendo esta una vía argumentativa ciertamente relevante y válida, optaré en lo que sigue por otra, no demasiado alejada de la anterior, pero entiendo que diferente. Frente a la tendencia de tanto clásico a diferenciar entre *realidades o niveles de realidad*, se trataría de plantear si tiene sentido la sospecha de que el filósofo, enfrentado a la misma realidad a la que se enfrenta el común de los mortales, es capaz de someterla a un tratamiento tal que consiga extraer de ella significados y registros que al resto se le escapan.⁴ Con otras palabras, la hipótesis a plausibilizar sería la de que aquello a lo que el filósofo se aplica es a intentar registrar el auténtico calado de la experiencia, a procurar percibir toda la densidad que esta nos ofrece y que acostumbra a pasar inadvertida para casi todo el mundo.

Los instrumentos de los que se sirve el filósofo para hacer visible toda (o gran parte de) la riqueza de lo real son sobradamente conocidos.⁵ Y no solo

³ Probablemente una de las formulaciones más rotundas y brillantes de esta postura es la que viene expresada en la famosa máxima: “Nada hay más práctico que una buena teoría” (máxima que he visto atribuida a un sinfín de autores, de Aristóteles a Lenin, pasando por Hayek, Chesterton, Kurt Lewin, Bertrand Russell o, ¡incluso!, Facundo Cabral).

⁴ Por supuesto que también de este otro enfoque podemos encontrar defensores ilustres. Sin ir más lejos, el Wittgenstein de *Investigaciones filosóficas* (México/Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM/Editorial Crítica, 1986), escribe en el famoso párrafo 309 (p. 253): “¿Cuál es tu objetivo en filosofía? Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas”.

⁵ A este respecto, cómo no recordar las palabras de Kant, pertenecientes al opúsculo “En torno al tópico: eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica” (1793), más conocido como “Teoría y práctica”: “Cuando la teoría sirve de poco a la práctica, eso no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había bastante teoría. Que un ignorante, en su presunta práctica, considere a la teoría como innecesaria y superflua resulta, a pesar de todo, aún más tolerable que el hecho de que un experto le conceda un valor puramente escolar (en cierto modo solo para ejercitar la cabeza), mientras sostiene, al propio tiempo, que en la práctica todo es bien distinto, que cuando uno sale de la escuela al mundo se percata de que ha estado persiguiendo vanos ideales y ensueños filosóficos; en una palabra: que lo que suena bien en teoría carece de validez para la práctica. Esa máxima –que ha llegado a ser bien común en nuestros días, tan abundantes en dichos

en el sentido de que se sepa perfectamente cuáles son, sino también en el de que son instrumentos que cualquiera puede usar. Digámoslo ya: el filósofo se sirve de la palabra y de la razón. La universalidad de tales herramientas—el hecho de que todos los seres humanos las poseen, precisamente porque son constitutivas del ser humano—plantea, sin duda, una cuestión. La de dilucidar por qué, entonces, de entre todos los seres humanos solo los filósofos ponen dichos instrumentos al servicio de la causa de percibir lo que he llamado la densidad de lo real.

De entre las múltiples respuestas que se podrían ofrecer a la cuestión, tal vez valga la pena subrayar tres. La primera propondría la actitud, la disposición, como el detonante o la diferencia específica que hace que el filósofo se interroge por lo real allá donde otros pasan de largo. Para que esto último no se malinterprete—como si pretendiera dar a entender que el filósofo está *hecho de una determinada pasta* que le conferiría una superioridad ontológica sobre quienes no hacen problema de su desinterés—, valdría la pena recordar aquí a Heidegger (aunque otros muchos podrían venir en nuestra ayuda): lo que caracteriza a un determinado tipo de existencia, lo que él llama *existencia inauténtica*,⁶ no es tanto que sea feliz en la ignorancia o que acepte el desconocimiento con toda tranquilidad, como que haga suyas sin cuestionárselas las respuestas que están disponibles en el mundo, al alcance de todos. ¿Cómo identificar esta otra actitud? ¿Cómo estar seguros de que nuestro interlocutor vive una existencia inauténtica? Muy sencillo: vive así quien, a cualquier cosa que sea la que se le plantee, al mayor interrogante o la más dramática cuestión con que se pueda enfrentar, responde siempre, inexorablemente, con un *ya se sabe*. . . , y a continuación alguno de los tópicos generalizados al respecto. Con otras palabras, lo que en este tipo de personas se echa en falta es precisamente aquello que, al menos en principio, debiera constituir al filósofo: la actitud, la disposición. La actitud y la disposición a dejarse asombrar, a ser interpelado

como parcas en hechos—ocasiona el mayor daño cuando afecta al ámbito moral (al deber de la virtud o del derecho), pues se trata ahí del canon de la razón, donde el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente” (Cfr. Kant, “Teoría y práctica”, Ak. VIII 275-277, trad. de Roberto R. Aramayo y Manuel Francisco Pérez López, en *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, Alianza, 2004).

⁶ Repárese en que Heidegger no distingue entre tipos de personas sino entre tipos de existencia, lo que significa, abiertamente, que cualquier persona puede caer en este tipo de existencia, se puede convertir en un *existente inauténtico*.

por el mundo y por la propia vida. Sin esa dimensión personal —que también puede manifestarse en forma de avidez intelectual, de curiosidad impenitente— la filosofía no tiene espacio en donde surgir, en donde brotar y en donde, finalmente, ser. Porque, qué duda cabe, el ser de la filosofía es un ser de palabras, de palabras dichas por algún ser humano.

Esta primera respuesta nos lleva a la segunda, que en cierto modo podría ser considerada como un correctivo de la anterior. Y es que, efectivamente, alguien podría sostener, y con consistentes argumentos, que en modo alguno tiene el filósofo el monopolio de una determinada actitud que, en todo caso, debería compartir con otras figuras, que también declaran perseguir parecido propósito. Espero que el ejemplo, sencillo, permita ilustrar lo que pretendo decir: cada vez que en un diario —especialmente en alguna sección *ligera*— un escritor es invitado a que cuente a los lectores *qué ve* en una foto aparentemente *normal*, sin nada aparentemente destacado, y este responde a la invitación mostrándonos todos aquellos detalles que nos habían pasado desapercibidos, en cierto sentido está actuando como un filósofo, solo que a su manera. Y al igual que este, podríamos aportar un sinfín de casos más. Hasta el extremo de que incluso podría llegar a afirmarse que la historia de la literatura por entero puede ser interpretada como la historia de esos episodios, situaciones y realidades que los escritores han sido capaces de ver como cargados de sentido, a pesar de ser, muchas de ellos, absolutamente cotidianos y, por tanto, en apariencia poco significativos.⁷

¿Aboca esta constatación a la conclusión de que no existe una línea de demarcación que permita establecer nítidamente los territorios por los que dis-

⁷ En su magnífica novela *La historia del amor* (Barcelona, Salamandra, 2006), Nicole Krauss parece jugar, irónicamente, con esta idea cuando reproduce la necrológica ficticia de un autor, Isaac Moritz, del que se destaca un rasgo y refiere una anécdota: “Era un niño callado y serio que llenaba libretas con detalladas descripciones de escenas de su vida. Una de ellas, en la que observa cómo una pandilla de chicos golpea a un perro, escrita a los doce años, inspiraría el célebre pasaje de [su novela] *El remedio* en que Jacob, el protagonista, al salir del apartamento de una mujer con la que acaba de hacer el amor por primera vez, se detiene a la luz turbia de una farola, con un frío glacial, al ver cómo dos hombres matan a un perro a puntapiés. En aquel momento, sobrecogido por la desgarrada brutalidad de la existencia física, por la irreconciliable contradicción de ser animales condenados a tener conciencia de sí mismos y entes morales condenados a tener instintos animales’, Jacob inicia un lamento, un extático párrafo de cinco páginas, que fue calificado por la revista *Time* como ‘uno de los pasajes más incandescentes y conmovedores’ de la literatura contemporánea” (pp. 91-92).

curre la frontera entre el quehacer del filósofo y el de otros *profesionales del espíritu*? Ante todo, habrá que decir que la imposibilidad de establecer líneas fronterizas inequívocas en modo alguno equivale a afirmar que no existan diferencias. Existen, al igual que existen las coincidencias que se acaban de señalar (entre otras). Digamos, antes de entrar propiamente en la tercera respuesta, que una cierta proclividad, al menos en el terreno del lenguaje, al dualismo realidad/pensamiento, materia/espíritu o vida/arte (aunque hay bastantes más) puede ser fuente de importante confusión al plantear este asunto o, al menos, puede constituir un obstáculo teórico a sortear para resolver el problema que se está planteando (que, en definitiva, es el problema de la especificidad del filósofo). Refiriéndose a la última pareja señalada, Julian Barnes ha escrito: “Para algunos, la Vida es rica y cremosa, está hecha siguiendo una antigua receta campesina y utilizando solamente ingredientes naturales, mientras que el Arte es una pálida fabricación industrial que está constituida en lo esencial de colorantes y sabores artificiales. Para otros, el Arte es lo más auténtico, pleno, bullicioso y satisfactorio desde el punto de vista de las emociones, mientras que la Vida es peor que la novela más mala: no tiene sentido de lo narrativo, está poblada de gente aburrida y de canallas, carece de ingenio, está sobrada de incidentes desagradables, y conduce a un desenlace dolorosamente previsible”.⁸

Frente a esta perspectiva antagónica, que cree poder oponer, cual si se tratase de entidades ontológicamente diferenciadas, tales dos ámbitos, habrá que recordar algo que, al menos entre filósofos, ha terminado por convertirse en un lugar común, a saber, que esa presunta realidad, materia, vida (o como sea que se le quiera denominar) no es algo a lo que el pensamiento, el espíritu, el arte (o como sea que se le quiera denominar) le sobreviene desde fuera, desde una perfecta exterioridad. Por el contrario, la idea que ha terminado por hacerse hegemónica es la de que los presuntos referentes objetivos se nos dan ya *cargados de teoría* en cualquiera de sus formas.⁹ En realidad, ni ocasión

⁸ Barnes, Julian, *El loro de Flaubert*. Barcelona, Anagrama, 2005, pp. 206-207.

⁹ Aunque esta última formulación corresponda casi literalmente a N. R. Hanson (vid. especialmente su *Patrones de descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1977), no es este el único autor que ha planteado la misma idea en las últimas décadas (para no tener que remontarnos a Nietzsche). De entre los muchos que lo han hecho, me quedo a los efectos de la presente exposición con Cornelius Castoriadis,

tenemos de medirnos con ninguna presunta experiencia *en crudo*, sino que más bien nuestro problema es el de, cuando nos llega, despojarla de las adherencias interpretativas con las que nos viene dada cualquier realidad.

Con lo que llegamos ya a la anunciada tercera respuesta. Lo que distingue la forma en que el filósofo aborda la experiencia y la forma en que lo hacen otros tiene que ver con el lenguaje. Derramemos ya sobre nuestro discurso (a modo de salsa sobre el plato, ya casi ultimado) aquel argumento que al principio dejamos *reservado* para más adelante. Es todo el lenguaje del filósofo, toda su manera de ver el mundo, además de su particular terminología, lo que empapa la experiencia con la que se mide. No existen, desde luego, realidades exclusivamente filosóficas, por la misma razón por la que, en sentido propio, no debería haber temas exclusivamente filosóficos. Todos hablamos de lo mismo, en el sentido de que todos nos referimos a lo mismo. Todos hablamos de lo mismo, pero, claro está, no de la misma manera, subrayando los mismos aspectos, destacando idénticas dimensiones. Por eso al filósofo no deberían inquietarle en lo más mínimo las ocasionales coincidencias temáticas con narradores, poetas o artistas en general. Más bien al contrario, incluso se podría aventurar la hipótesis de que tales coincidencias merecen ser valoradas como un indicador positivo de la calidad de la experiencia. Cuando sobre determinado aspecto, pongamos por caso, de la vida humana, reparan tantos, con tan diferentes lenguajes y perspectivas, señal inequívoca de que estamos ante una experiencia relevante. Tal podría ser el principio general para dilucidar acerca del valor de los asuntos en que se ocupa el filósofo.

Principio del que se desprenden conclusiones de diverso tipo, aunque, de entre todas ellas, acaso merezca la pena destacar una: carece de sentido el recelo de tantos filósofos —especialmente los dedicados en exclusiva al trabajo académico— hacia determinados asuntos, de orden, vamos a llamarlo así, más *mundano* o incluso más banal. En realidad, lo que se sigue de lo plan-

quien en *La institución imaginaria de la sociedad* (Barcelona, Tusquets, 1983) tiene escrito: “No sabemos nada de Grecia si no sabemos lo que los griegos sabían, pensaban o sentían propiamente. Pero es evidente que hay cosas igualmente importantes relativas a Grecia que los griegos no sabían y no podían saber. Nosotros podemos verlas —pero desde nuestro lugar y a través de este lugar. Y ver es esto mismo. Yo nunca veré nada desde todos los lugares posibles al mismo tiempo; cada vez lo veo desde un lugar determinado, veo un ‘aspecto’, veo en ‘perspectiva’. Y yo *veo* significa que veo *porque* soy yo, y no veo solamente con mis ojos; cuando veo una cosa toda mi vida está allí, encarnada en esta visión, este acto de verla. Todo esto no es un ‘defecto’ de nuestra visión, es la visión”.

teado hasta aquí es que no hay asuntos mundanos o banales, sino tratamientos que solo son capaces de percibir la dimensión menos importante de tales asuntos. El desafío del filósofo en muchos casos es, frente a ese recelo (a menudo teñido de elitismo), intentar mostrar en qué medida un presunto episodio (o realidad) a simple vista irrelevante se puede leer con mejores gafas, con más afinados instrumentos, que permiten mostrar hasta qué punto eso que se nos aparece constituye signo, indicio o indicador de una realidad de mayor calado.¹⁰ Más aún: quizá hasta se podría llegar a sostener que la diferencia entre una presunta *filosofía de la vida cotidiana* y la filosofía sin más (*a palo seco*, como suele decir Javier Muguerza) es únicamente de grado.

Llegados a este punto, acaso tuviera sentido plantearse el ejercicio de rebobinar lo expuesto, intentando ver si las últimas afirmaciones permiten—o incluso aconsejan—revisar las anteriores. Porque si el rasgo de la sensibilidad hacia determinadas experiencias es el que define en mayor grado la especificidad del filósofo, habrá que añadir a continuación que dicho rasgo es una constante a lo largo de la historia de la filosofía, no una novedad introducida en los últimos tiempos. En consecuencia, cabrá hacer una interpretación de todo el pasado de la disciplina atendiendo a las cambiantes experiencias en

¹⁰ En su *Carta sobre el humanismo* (Buenos Aires, Huascar, 1972) Martin Heidegger cita el siguiente fragmento aristotélico: “De Heráclito se cuentan unas palabras que habría dicho a unos extranjeros deseosos de ser recibidos por él. Al acercarse lo vieron calentándose cerca de un horno. Se detuvieron sorprendidos, y esto sobre todo porque él les infundió valor —a ellos los indecisos— haciéndoles entrar con estas palabras: ‘También aquí hay dioses’”. A lo cual, el filósofo alemán apostilla lo siguiente: “La multitud de visitantes extranjeros —en su impertinente curiosidad por el pensador— está desilusionada y desconcertada al ver, en el primer momento, lo que este está haciendo. Creen deber encontrar al pensador en condiciones que, contra la usual manera de vivir de los hombres, lleven todos los rasgos de lo excepcional, de lo raro, y, por consiguiente, de lo sensacional. La multitud espera encontrar, durante su visita al pensador, cosas que —por lo menos durante algún tiempo— den materia para una entretenida charla. Los extranjeros que quieren visitar al pensador esperan verlo quizás en el preciso momento en que —hundido en profunda meditación— piensa. Los visitantes quieren ‘vivir’ esto, no para ser tocados por el pensar sino solo para poder decir que han visto y oído a alguien del cual, a su vez, solo se dice que es un pensador”.

La escena es, ciertamente, gráfica. Sin ningún esfuerzo, uno puede imaginarse a los visitantes decepcionados al encontrarse al filósofo, no solo en un lugar cotidiano e insignificante, sino también aplicado a una tarea tan poco profunda como intentar entrar en calor. Heráclito percibe la desilusionada curiosidad en sus caras. No era esto lo que esperaban. Pero su decepción es fruto de un error. Esa realidad, vulgar y sin brillo, en la que habita el filósofo no es de menor rango que cualquier otra. De ahí sus palabras a los recién llegados: “También aquí hay dioses”.

las que los filósofos que nos han precedido han ido reparando. Acerca de las experiencias permanentes, de aquellas que les han ido dando que pensar desde el principio hasta ahora (y que quizá se podrían identificar con aquellas preguntas que, según Kant, los hombres nunca dejarán de plantearse, a pesar de tener clara conciencia de que carecen de respuesta), podría llegar a afirmarse que la filosofía ha progresado en la medida en que fuera capaz de mostrar que ha sabido ir planteándoselas cada vez mejor (por ejemplo, depurando falsos problemas, señalando malentendidos, o formulando la cosa con creciente precisión).

Sin embargo, no está claro que tales experiencias, en caso de existir,¹¹ compongan el grueso de la tarea del filósofo. Que también viene requerido por su tiempo a pensar en las nuevas realidades propias de cada momento, en aquellas situaciones en apariencia inéditas que parecen señalar un punto de inflexión en el devenir de los acontecimientos. No da la sensación de que resulte demasiado pertinente, para este otro orden de experiencias, hablar de progreso de la propia disciplina, en la medida en que en este ámbito de su actividad el filósofo se aplica en exclusiva a intentar ir dando cuenta, de la mejor manera posible, de unas realidades que le conmocionan, precisamente por desconocidas e inesperadas y, por tanto, todavía pendientes de interpretación.¹²

¹¹ Intento insinuar que algunas de las cuestiones que en el pasado se planteaban como permanentes, el paso del tiempo (en algún caso, merced al desarrollo de la ciencia) se ha encargado de mostrar que no eran tales, sino que, por el contrario, admitían respuesta. Pienso en el célebre *dictum* de Dubois Reymond, *ignoramus et ignorabimus*, con el que el fisiólogo resumía su opúsculo *Sobre los límites de las Ciencias de la Naturaleza* (1872), en el que, entre los asuntos que el hombre está condenado a desconocer, se incluían, junto al libre albedrío o “la finalidad de la naturaleza”, cuestiones como la naturaleza y materia de la fuerza o la aparición de la vida, que en absoluto hoy se nos aparecen con ese indescifrable carácter.

¹² Soy consciente de que, por *mor* de la claridad, puedo estar incurriendo en un defecto del que yo mismo quise advertir pocas páginas atrás, a saber, el de utilizar una terminología excesivamente dualista, en la que pareciera admitirse una nítida distinción entre realidad o experiencia (en este caso *nuevas*) y lenguaje. Una vez más, la escritora Nikole Krauss (*Historia del amor*, Op. cit.) proporciona el ejemplo –se diría que de inspiración borgeana– que muestra, en su exasperación, el absurdo de este dualismo. Sirviéndose de nuevo del recurso del *libro dentro del libro*, cita un pasaje de un texto imaginario en el que se habla del nacimiento de los sentimientos, pasaje en el que el supuesto autor habría escrito lo siguiente: “Ni siquiera hoy en día existen todos los sentimientos posibles. Faltan todavía los que están más allá de nuestra capacidad y nuestra imaginación. Muy de tarde en tarde, cuando aparece una música como nadie había compuesto, un cuadro como nadie había pintado o alguna otra cosa imposible de predecir, entender ni describir, irrumpe en el mundo

Pero, además de la sombra de ininteligibilidad que este planteamiento proyecta sobre la historia de la filosofía, otra consecuencia más se puede sacar de lo argumentado. Si los filósofos en el pasado repitieron todos el mismo gesto, el de intentar extraer de sus experiencias la densidad que contenían, esto es, si para ejercer de filósofos debieron ser capaces de medirse con el tiempo y el mundo que les había tocado vivir, habrá que decir que difícilmente podrá existir un historiador de la filosofía *puro*, un historiador de la filosofía que pueda considerarse, sin contradicción, eso... pero no filósofo. Porque difícilmente podrá entender en los pensadores del pasado esa determinada actitud, esa particular disposición, esa específica mirada hacia lo real que los define como tales (una mirada que escruta, que interroga), aquel que es ciego a las incitaciones de su propia época, aquel que no se siente interpelado por los avatares de cuanto le rodea y cree poder encontrar en los textos del pasado un confortable refugio. Un refugio en el que mantenerse a salvo de los peligros del presente. Justamente los peligros que alimentan al filósofo de raza.

La grandeza de la filosofía no pasa, pues, por estar por encima de la historia, sino por hacerse cargo de ella. El vértigo que nos produce constatar que pensadores de los que nos separan más de veinte siglos se asombraban ante parecidas cosas ante las que nos seguimos asombrando nosotros hoy no indica que ellos sobrevolaran su propio tiempo o que anticiparan, casi proféticamente, nuestras preocupaciones actuales, sino que nos hace saber del profundo calado de aquello que les asombraba.

Miremos la cosa, en fin, desde este lado (lado que, por cierto, nos permitirá de paso recuperar, como quedó anunciado, la cuestión con la que se abrirá el presente papel): que la filosofía sea capaz de preguntarse con radicalidad incluso por su propio ser es una clara muestra de que la esencia última de su actividad es ponerlo todo—absolutamente todo—en cuestión. Es para eso—con otras palabras, para ser capaz de recelar incluso de la pregunta, solo en apariencia inocente, por la utilidad—para lo que *sirve* la filosofía. Probablemente

un sentimiento nuevo. Y entonces, por millonésima vez, el corazón se eleva y absorbe el impacto" (pp. 125-126). Por desgracia para los *sentimentales*, ese presunto nuevo sentimiento no es reconocido en cuanto tal—y, por tanto, no existe en ese sentido—hasta que es nombrado de una manera propia y diferente, hasta que, por así decirlo, además de existencia real, tiene existencia lingüística.

Manuel Cruz

resida aquí la clave para entender la sustancia del permanente acoso a que se ve sometida. Pregúntense quién puede considerar que conviene poner en sordina un discurso como el filosófico, que no deja nada sin cuestionar, y tendrán la respuesta.

Bibliografía

- ARENDT, HANNAH, *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2002.
- BLUMEMBERG, HANS, *La risa de la muchacha tracia*. Valencia, Pre-textos, 2000.
- CASTORIADIS, CORNELIUS, *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets, 1983.
- DELEUZE, GILLES y GUATTARI, FÉLIX, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 1993.
- HANSON, N. R., *Patrones de descubrimiento*. Madrid, Alianza, 1977.
- HEIDEGGER, MARTÍN, *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires, Huascar, 1972.
- KANT, IMMANUEL, “Teoría y práctica”, en *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- NIZNIK, JÓZEF y SANDERS, HOHN (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 2000.
- PLATÓN, “Teeteto”, en *Diálogos V*. Madrid, Gredos, 1988.
- PUTNAM, HILARY, *Cómo renovar la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1994.
- RORTY, R. y SHNEEWIND, SKINNER, Q. (comp.), *La Filosofía en la Historia*. Barcelona, Paidós, 1990.
- TUGENDHAT, ERNST, *Autoconciencia y autodeterminación*. México, FCE, 1993.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Investigaciones filosóficas*. México/Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM/Editorial Crítica, 1986.

Comprensión: Filosofía Tradicional versus Pensamiento Wittgensteiniano^{1*}

Alejandro Tomasini Bassols
Universidad Nacional Autónoma de México

Wittgenstein y la Historia de la Filosofía

Hay sin duda un sinnúmero de formas de ver la historia de la filosofía. Una forma fácil de visualizarla es como una gran cadena, constituida por múltiples eslabones de diversos tamaños y de colores diferentes, con todas las combinaciones posibles. Los eslabones mayores simbolizarían a los más grandes filósofos de todos los tiempos. Aunque cada quien podría armar su cadena y pintarla como más le pareciera apropiado, hay posiciones y tamaños que sería difícil cuestionar. Una buena sugerencia sería, en mi opinión, reservar los eslabones más grandes y de color más intenso para los filósofos no solo más potentes o más vigentes, los que mejor han resistido el paso del tiempo, sino para los que también resultaron ser quienes más o mejor innovaron, quienes, por así decirlo, le dieron un giro a la gran cadena. Pienso, sin concederle mayor peso a esta propuesta, que eslabones así deberían estar reservados para quienes pueden servir como puntos especiales de referencia, pensadores como Aristóteles, Leibniz o Frege, curiosamente y dicho sea de paso, grandes pensadores todos ellos pero a la vez grandes lógicos. Ahora bien, independientemente de cómo configuremos nuestra cadena, hay un dato simple pero de primera importancia para nuestros propósitos, a saber, que todos

¹ Este trabajo ha sido publicado originariamente en el libro *Lecciones wittgensteinianas*, de Alejandro Tomasini Bassols (Buenos Aires, Grama Ediciones, 2010).

esos grandes pensadores conforman una sola, una única tradición, esto es, la gran tradición de la filosofía occidental. Por lo menos eso tienen en común. Y aunque obviamente es multifacética, es claro que entre sus rasgos más prominentes encontramos la idea de que la filosofía se ocupa de los temas e interrogantes más fundamentales para el Hombre y la idea de que el modo racional de enfrentarse a ellos consiste en la elaboración de sistemas de ideas y pensamientos, en grandes construcciones teóricas que permitan proporcionar de manera sistemática respuestas a las preguntas filosóficas, del área que sea. Y a esta grandiosa tradición pertenece, con los matices que siempre es importante introducir, la abrumadora mayoría de los filósofos conocidos, decisivos o secundarios, desde los pre-socráticos hasta Quine, Davidson y Kripke.

Hay una figura, sin embargo, de la que tal vez lo que habría que decir es que está y no está, que pertenece y no pertenece a dicha cadena, a dicha tradición, un pensador no solo sumamente original sino en cierto sentido, como veremos, trágico y al que, si queremos seguir con nuestra metáfora, deberíamos representar no como un eslabón más sino más bien como lo que cierra la cadena, como su candado. Me refiero a Ludwig Wittgenstein. Hay en verdad un sentido en el que puede afirmarse que, contemplada la mencionada cadena teleológicamente, él representa, sin ser nunca ni asimilado a ella ni refutado en ella, su punto culminante, el punto final. Con Wittgenstein, la filosofía convencional se transformó en la medida en que, al dotarla de su verdadero rostro, la llevó a su fin. Así entendida, la relación entre Wittgenstein y la historia de la filosofía occidental amerita, o mejor dicho exige, unas cuantas palabras aclaratorias, por lo que es con algunas consideraciones generales referentes a la nueva concepción de la filosofía y de sus funciones que daré inicio, propiamente hablando, a mi exposición.

Wittgenstein y la Filosofía Tradicional

Quiero empezar admitiendo que no es mi propósito ofrecer una reconstrucción exhaustiva de la concepción de la filosofía que con Wittgenstein se materializó. Una labor así requeriría de un estudio que rebasaría con mucho, en alcance y profundidad, el horizonte de este sencillo trabajo. No obstante,

sí hay un panorama que, aunque limitado, podemos contemplar. Y quizá lo primero que habría que decir es que, a diferencia de lo que pasa con las concepciones usuales de la filosofía, que son como fórmulas o *slogans* que permiten recoger el trabajo filosófico más representativo del momento, la filosofía a la Wittgenstein es básicamente **neutral** frente a cualquier tesis, doctrina o corriente filosóficas, y lo es por lo menos en el sentido de que, desde la nueva perspectiva que representa, los problemas filosóficos convencionales en general, esto es, todos, son forzosamente el producto de graves incomprendimientos. Así, la neutralidad del wittgensteinianismo consiste en que lo que se rechaza no es tal o cual escuela en particular, tal o cual pensador en especial, sino la filosofía tradicional *in toto*. De ahí que una forma ilustrativa de etiquetar el filosofar wittgensteiniano sea diciendo de él que es, en primer término, **anti-filosofía tradicional**. El modo wittgensteiniano de hacer filosofía no tiene una temática específica, sino que puede ejercerse en todo momento sobre cualquier tema filosófico. No tiene como objeto de estudio especial la realidad, la verdad, la mente, Dios, etcétera, sino las afirmaciones filosóficas (independientemente de que sean hechas por filósofos profesionales o no) acerca de la realidad, la verdad, la mente, Dios y demás. Para la antigua filosofía, la meta principal era la construcción de un sistema articulado de verdades; para la nueva, lo es el ejercicio del intelecto, *i.e.*, una actividad específica que aspira a aclarar nuestros pensamientos, contaminados y distorsionados por la filosofía tradicional. En este sentido, el terreno para la labor wittgensteiniana de aclaración está abonado por las teorías filosóficas mismas. Quizá no esté de más insistir en que la labor wittgensteiniana de esclarecimiento se ejerce única y exclusivamente sobre las afirmaciones filosóficas, **no** sobre las científicas o las del sentido común. Y no es que el lenguaje natural sea defectuoso ni que nuestro conocimiento sea necesariamente limitado e imperfecto. El problema es la enfermedad misma del pensar o, dicho de otro modo, el modo tradicional de hacer filosofía.

Naturalmente, habría sido imposible que la nueva concepción de la filosofía arrancara siquiera si en su raíz no hubiera por lo menos una intuición motriz fundamental. En el caso de Wittgenstein me parece que esta se puede rastrear con relativa facilidad. Aventuro, pues, la hipótesis de que fue una cierta sensación de inconformidad, un cierto disgusto profundo con el discurso filosófico mismo lo que desde el inicio marcó a Wittgenstein. Pero, ¿por

qué habría ello sido así? ¿No podría decirse que eso es algo completamente arbitrario de su parte? Yo creo que una mínima reflexión al respecto nos haría ver que ello no es así. Para empezar, e intuitivamente, lo menos que podemos decir es que salta a la vista que el discurso filosófico, independientemente de la escuela o del pensador de que se trate, efectivamente tiene algo de raro. Por lo pronto, de entrada constituye una feroz agresión a las formas normales de hablar, al lenguaje natural, puesto que se desvía radicalmente de él. Cuál sea el significado de términos filosóficos como ‘ser’, ‘objeto’, ‘entidad’, ‘intuición’, ‘cualidad’, ‘idea’, ‘mente’, etcétera, es desde luego algo que al hablante normal se le escapa y que los profesionales de la filosofía no terminan nunca de aclarar debidamente. En el discurso filosófico las palabras del lenguaje usual adquieren automáticamente otros sentidos, no solo nunca aclarados sino nunca previamente avalados por las comunidades lingüísticas relevantes. Esto a su vez explica las peculiaridades de las tesis y problemas filosóficos. Para empezar, las tesis filosóficas son imposibles de corroborar y de refutar. Inclusive cuando nos las habemos con posiciones filosóficas obviamente endebles, resulta que estas son siempre parafraseables. Una posición filosófica es siempre replanteable, reformulable, de manera que, al modo como podríamos decirlo de Drácula, es eterna: muere y resucita, muere y resucita. Por eso, por ejemplo, abundan los ‘neos’ en filosofía: el neo-cartesianismo, el neo-platonismo, el neo-marxismo, el neo-kantismo, y así indefinidamente. Naturalmente, que el lenguaje filosófico en general sea un lenguaje descompuesto, un sistema de signos en estado de putrefacción, no es un hecho inocuo o que pueda simplemente ser ignorado. Una de las consecuencias de disponer de un sistema lingüístico mal construido es que lo que por medio de él se diga será asignificativo y, por ende, los problemas que plantee serán problemas que no brotan, por así decirlo, de la vida real sino de meras palabras. Por eso, inevitablemente, desde la perspectiva wittgensteiniana los así llamados ‘problemas filosóficos’ no pueden ser otra cosa que pseudo-problemas, problemas espurios, en algún sentido superfluos o gratuitos aunque quizá también ineludibles. En todo caso, el filosofar wittgensteiniano no solo no es identificable con el clásico, sino que es el antídoto natural para la ponzoña lingüística de la filosofía convencional.

Así como el discurso filosófico es un discurso anormal, los problemas filosóficos son problemas más aparentes que reales, es decir, son más proble-

mas fantasmas que, por decirlo de algún modo, problemas de carne y hueso. Un problema genuino tiene que ser una dificultad que efectivamente me complica, en alguna medida y de alguna manera, la existencia. Si voy a casa de un amigo y tengo un problema en el camino, ya no llego a casa de mi amigo, que era lo que quería; si voy a presentar un examen y pierdo mis notas, tengo un problema y no puedo presentar el examen o aprobarlo, que era mi proyecto; si tengo un problema de salud, tengo que dejar de hacer ciertas cosas a las que era aficionado, con lo cual altero mi plan de vida; y así sucesivamente. Esos son ejemplos de problemas reales. Pero, ¿cómo nos complica la vida un problema filosófico? ¿Deja alguien de comer porque no pueda determinar si los números son entidades o estructuras lógicas? ¿Tiene alguien que ir al gastroenterólogo por no poder corroborar que hay un *Topos Uranus*, un lugar celeste, en donde se congregan las Esencias de todo lo que hay? ¿Dejó alguien de ir al gimnasio porque Zenón haya demostrado (suponiendo que lo hizo, lo cual es debatible) que el movimiento es imposible o altera alguien sus vacaciones cerca de un río porque Heráclito haya dicho que los ríos cambian de instante en instante y que no son nunca los mismos? ¿Le ocasionan a alguien problemas respiratorios las tesis inmaterialistas de Berkeley? ¿Hay alguien a quien le impida trabajar o hacer el amor el idealismo trascendental de Kant, de acuerdo con el cual el tiempo no es una propiedad de los fenómenos, esto es, de todo aquello con lo que nos topamos en la experiencia? En verdad, lo menos que podemos decir es que los problemas filosóficos son poco problemáticos. Pero entonces, ¿por qué habría de resultarnos tan sorprendente el que surgiera alguien que, después de 2.500 años de discusiones, siempre inconclusas, se insubordinara y protestara en contra de dicho estado de cosas, alguien que valientemente denunciara lo que pasa por una tradición sacrosanta y que, al modo como Platón intentaba hacerlo con los encadenados de la caverna, quisiera abrirnos a nosotros los ojos, deshipnotizarnos, enseñándonos para ello a pensar correctamente? ¿No era ello no solo algo esperable, sino deseable?

Es evidente que ciertos resultados no son alcanzables más que cuando están dadas las condiciones culturales para su gestación y obtención. Asimismo, el fenómeno Wittgenstein no habría podido generarse antes del siglo xx, al igual que habría sido imposible que se diera la música de Mozart durante, digamos, la Edad Media. Es dudoso, además, que alguien con características

que no hubieran sido concretamente las del individuo Ludwig Wittgenstein hubiera podido realizar la hercúlea labor intelectual que él llevó a cabo. Porque, hay que decirlo, la denuncia wittgensteiniana de la filosofía clásica obligaba a mucho más que a poner el grito en el cielo y hacer una mera declaración de hechos. Se requería mucho más que eso: se necesitaba un nuevo diagnóstico detallado de la naturaleza de los problemas filosóficos en términos de un nuevo aparato conceptual y de un nuevo conjunto de estrategias y métodos de análisis. Después de todo, las acusaciones de asignificatividad, de carencia de sentido, tenían que venir acompañadas de aclaraciones convincentes o, mejor dicho, contundentes. Como era de esperarse, las aclaraciones wittgensteinianas no habrían podido ser simples y fáciles, sino muy abstractas, complejas y de múltiples ramificaciones. Que quede claro: el modo wittgensteiniano de hacer filosofía ni mucho menos es una técnica sencilla. Por otra parte, no estará de más recordar que Wittgenstein de hecho ofreció no uno sino por lo menos dos grandes grupos de aclaraciones. En efecto, como solo algunos pensadores del pasado y quizá como ninguno de ellos, Wittgenstein tuvo dos grandes periodos filosóficos, durante los cuales elaboró dos filosofías igualmente atractivas, pero totalmente diferentes y, por ende, incompatibles. No obstante, algo las liga, a saber, la intuición fundamental de que la filosofía tradicional resulta de alguna clase sutil pero profunda de incompreensión. En ambos casos, el objetivo fue el mismo, a saber, el desmantelamiento o (para emplear una noción más a la moda) la deconstrucción de los problemas filosóficos o, mejor dicho, del problema filosófico que uno decidiera encarar.

Los periodos filosóficos de Wittgenstein antes mencionados son, evidentemente, los asociados con las dos grandes obras de Wittgenstein, el famoso *Tractatus Logico-Philosophicus* y las no menos célebres *Investigaciones filosóficas*. Sin embargo, entre esos dos grandes paradigmas de filosofía analítica encontramos un número formidable de escritos, aparecidos póstumamente bajo la forma de libros. Esto ha llevado a pensar que es legítimo hablar de un periodo intermedio, esto es, un periodo durante el cual Wittgenstein ya no defiende posiciones tractarianas, pero todavía no acaba de dar a luz a su 'segunda' filosofía. Durante este periodo de transición, Wittgenstein fue rápidamente abandonando su atomismo lógico y fue transitando, primero, hacia lo que se conoce como su 'holismo lógico', y, posteriormente, hacia su

‘holismo práctico’. Lo que aquí haremos ahora, a manera de ilustración, será reconstruir **una** línea representativa de discusión filosófica del nuevo estilo perteneciente a este período intermedio, que básicamente va de 1929 a 1933. Espero poder transmitir la sensación de oxigenación y de liberación que con Wittgenstein efectivamente se genera.

Un enredo de Filosofía de la mente: la comprensión

En mi libro sobre los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein² sostuve que la primera filosofía de Wittgenstein, o sea, la filosofía del *Tractatus Logico-Philosophicus*, es en gran medida filosofía russelliana, solo que pulida, mejorada y desconectada por completo de la escuela empirista, de la cual Russell era obviamente el gran heredero. En la actualidad ciertamente yo matizaría dicho juicio, pero sigo pensando que en lo fundamental no es errado. Pienso por ello que, en algún sentido, puede decirse que la verdadera filosofía wittgensteiniana realmente empieza cuando Wittgenstein abandona cierto enfoque lógico-formal y deja de trabajar en los temas propios de la agenda típicamente russelliana. Ahora bien, esto sucede sobre todo cuando abandona lo que a final de cuentas no pasaba de ser un mero programa filosófico y, por consiguiente, cuando empieza a enfrentarse a enredos filosóficos concretos. O sea, lo que estoy afirmando es que hay un sentido en el que, a pesar de lo maravilloso que es el *Tractatus Logico-Philosophicus*, la verdadera filosofía de Wittgenstein empieza **después** de 1929. Un buen ejemplo de este cambio de óptica nos lo proporciona el supuesto fenómeno mental de la comprensión. Wittgenstein, como veremos, tiene mucho que decir al respecto, si bien no podremos ocuparnos de todo lo que nos informa en sus escritos de madurez, como las *Investigaciones filosóficas* o *Zettel*. En este caso nos concentraremos en algunas de las cosas que se dicen en un manuscrito redactado a principios de los años 30 y publicado póstumamente bajo el nombre de *Gramática filosófica*. Naturalmente, antes

² Tomasini Bassols, Alejandro, *Los Atomismos Lógicos de Russell y Wittgenstein*, 2ª edición corregida y aumentada. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1994.

de reconstruir sus puntos de vista será conveniente hacer un veloz recordatorio de la problemática misma y de lo que gusta de sostenerse en la filosofía tradicional.

Los así llamados ‘fenómenos mentales’ son, todos los sabemos, una fuente fértil y al parecer inagotable de enigmas filosóficos. En efecto, todo lo que tiene que ver con las actitudes proposicionales, los estados mentales, el ‘yo’, la identidad personal, el auto-conocimiento, las otras mentes, etcétera, constituyen un caldo de cultivo fantástico para la gestación de enredos insolubles y, por consiguiente, para la producción de teorías filosóficas tan ingeniosas, tan absurdas y tan desbalanceadas unas como otras. A guisa de ejemplo y a fin de ilustrar lo que hemos venido diciendo, consideraré rápidamente, como ya lo anuncié, un caso problema, viz., el que plantea la comprensión, de manera que podamos contrastar de forma palpable el enfoque tradicional con el wittgensteiniano y colocarnos entonces en posición de apreciar y juzgar las dos perspectivas, esto es, la antigua y la nueva.

Desde el punto de vista de la tradición, la comprensión se explica más o menos como sigue: comprender es como percibir, es decir, se trata de una **experiencia** solo que, por razones evidentes, no es una experiencia **del** cuerpo. Ni siquiera podría decirse que es el cerebro lo que ‘comprende’. De seguro que, sea lo que sea, la comprensión es un fenómeno no material sino psíquico o, alternativamente, ‘mental’. Cuando alguien comprende algo (una orden, una descripción, una fórmula, una regla, etcétera) literalmente algo le sucede. Independientemente de cómo lo caractericemos, eso que le sucede sucede **dentro** de la persona. La comprensión no es lo mismo que una configuración neuronal puesto que, como ya se dijo, no tiene el menor sentido decir que el cerebro o el sistema nervioso comprenden o no comprenden, además de que no es lógicamente imposible que en presencia de la misma configuración neuronal no podamos hablar de comprensión o que hablemos de comprensión inclusive si dicha configuración no se da. No tiene mayor sentido, por lo tanto, pretender caracterizar la comprensión como un suceso físico, pero entonces, ¿qué clase de fenómeno es? La respuesta, que es obvia, se proporciona recurriendo a uno de los términos preferidos en el argot filosófico: la comprensión es de carácter ‘mental’. Y en cierto sentido, esta respuesta representa el punto final: una vez dicho eso, ya no hay nada que añadir. Como bien señaló Norman Malcolm, el supuesto tácito en filosofía es que una vez

que se dijo de algo que es de carácter mental ya no es de buen gusto seguir preguntando; se asume que todos entendemos o debemos entender lo que se quiso decir.

Esto que acabo de decir es parte de la posición dualista, esto es, del cuadro cartesiano del ser humano como constituido por dos sustancias radicalmente diferentes, un cuadro de muchas variantes y sumamente popular tanto en el universo filosófico como fuera de él. Nótese, sin embargo, que aparte de que como explicación es prácticamente nula y no consiste en otra cosa que en una paráfrasis ‘tecnificada’ de lo que cándidamente diría un hablante normal, esta pseudo-explicación está lógicamente ligada a muchos otros temas y forma parte de una concepción global de las cosas. Están desde luego implícitas en lo que se dijo sobre la comprensión, por lo pronto, una cierta teoría del conocimiento y una metafísica, ambas problemáticas en grado sumo, pero quizá el fundamento cognitivo de la posición tradicional sea en última instancia la confianza irrestricta en la introspección: se supone que es por medio de análisis introspectivos que obtenemos la ‘información’ necesaria para que entendamos lo que es comprender algo: ‘vemos’ dentro de nosotros y entendemos lo que es comprender. Desafortunadamente para el filósofo tradicional, no es muy difícil percatarse de que toda esta construcción no pasa de ser un castillo en el aire.

A Wittgenstein, como a todos nosotros, le costó mucho zafarse de la concepción tradicional. De ahí que en esta etapa transitoria, Wittgenstein todavía trata con indulgencia al mentalismo. Por ejemplo, él parece admitir que “En algunas de sus aplicaciones ‘comprender’, ‘querer decir’ se refieren a una reacción psicológica en tanto se oye, se lee, se emite, etcétera, una oración. En ese caso la comprensión es el fenómeno que ocurre cuando oigo una oración en un lenguaje familiar y no cuando oigo una oración en un lenguaje extraño”.³ O sea, parecería que él todavía acepta que es posible que cuando decimos de alguien que comprende algo en este se produzca alguna clase de ‘reacción psicológica’ y que **eso** sea el comprender. Pero estas concesiones son más aparentes que reales y lo único que él está haciendo es, por así decirlo, montar el escenario. Como veremos, la aclaración de lo que es comprender

³ Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Grammar*, traducida al inglés por Anthony Kenny. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1978, sec. 3.

es algo más sutil y complejo que lo que nos dicen los filósofos tradicionales; y una de las primeras cosas que Wittgenstein se esforzará por hacer ver es que ese algo que supuestamente tiene lugar dentro de alguien cuando comprende probablemente es un mito y en todo caso es algo totalmente irrelevante para eso que nosotros llamamos ‘comprensión’.

Como es evidente, difícilmente habría podido el método de Wittgenstein en libros como *Observaciones filosóficas* y *Gramática filosófica* ser un método acabado, con pasos nítidamente delineados, jerarquizados, etcétera. Con lo que sí nos encontramos, en cambio, es con multitud de preguntas pertinentes, las cuales dan lugar a una especie de monólogo y que son como el antecedente lógico de lo que en las *Investigaciones filosóficas* será el debate entre el filósofo tradicional y su adversario, el filósofo de la nueva tendencia. Consideremos rápidamente algunas de esas preguntas planteadas, ante todo, para hacernos pensar.

En primer lugar, ¿de qué hablamos cuando decimos que comprendemos algo? De toda una variedad de cosas: comprendemos órdenes, gestos, situaciones, etcétera. Consideremos entonces lo que sería una aplicación fundamental de la noción de comprensión, viz., la aplicación a oraciones. Cualquier oración es semánticamente compleja, puesto que resulta de los distintos significados de los diferentes términos de la oración que la expresa. De ahí que la primera pregunta, un tanto desconcertante, que Wittgenstein plantee sea: cuando alguien ‘comprende’ algo, ¿lo comprende como la suma de los distintos significados captados o lo comprende más bien de golpe, en su totalidad? Si digo ‘Cantinflas era mexicano’, ¿entiendo el pensamiento expresado porque entendí primero el significado de ‘Cantinflas’, posteriormente el de ‘era mexicano’ y luego los junté o lo capté todo de un solo golpe? La verdad es que un hablante normal no tendría elementos con qué responder a una pregunta así. Ahora bien, Wittgenstein llama nuestra atención sobre lo siguiente: si pregunto por la comprensión del significado de la oración *p*, sea esta la que sea, la respuesta viene dada en términos de oraciones, no como sumas de significados aprehendidos. Retomemos nuestro ejemplo. Le preguntamos a alguien que nos diga qué fue lo que entendió cuando entendió el significado de la oración ‘Cantinflas era mexicano’. Obviamente, supongo, nos dirá algo como: que hubo una persona, conocida como ‘Cantinflas’, nacida en un país llamado ‘México’ y que esa persona, ya no vive’. Dejando de lado la respuesta concreta

que se obtenga, lo interesante para nosotros es que la explicación de lo que parecía ser un fenómeno de comprensión viene dada en palabras. O sea, el lenguaje toma el lugar y desempeña el rol de lo que supuestamente pasaba dentro del sujeto y que en la tradición parecía esencial. Empero, nosotros empezamos a entender que la explicación de la comprensión no nos saca del lenguaje, no nos obliga a mirar hacia lo extra-lingüístico. Por eso, afirma Wittgenstein: “Se puede decir que el significado queda fuera del lenguaje, porque lo que una proposición significa queda dicho por lo que es otra proposición”.⁴ Una consecuencia importante de todo esto es que la visión atomista-lógica se revela como incorrecta: es el sentido completo de las oraciones lo que nos importa, aunque lógicamente el sentido sea una función de los significados parciales. Nótese que esto que aquí Wittgenstein está poniendo en entredicho es ni más ni menos que el principio de composicionalidad, un principio de la semántica de Frege que a más de uno les ha parecido “no negociable”.

Wittgenstein ataca el tema desde la perspectiva de la experiencia. Aquí lo que se efectúa es una especie de reducción al absurdo. Si el comprender algo es efectivamente un fenómeno, una experiencia real, entonces tenemos derecho de hacer todas preguntas que normalmente se pueden hacer en relación con las experiencias. Una experiencia genuina es, por ejemplo, un dolor. Un dolor tiene una ubicación, una causa, una duración, una intensidad. ¿Podemos decir lo mismo de la comprensión? Asumamos momentáneamente que en efecto comprender es algo que a alguien le pasa. Pero entonces tenemos derecho a exigir una respuesta para preguntas como las siguientes:

- a) ¿Cuándo empezó y cuándo terminó la comprensión por parte de alguien de lo que otra persona afirmó? ¿Tendría sentido decir, por ejemplo, como ciertamente podríamos decirlo de un dolor, algo como ‘comprendí entre las 3 y las 4 de la tarde, pero no entre las 5 y las 6’?
- b) ¿Qué diferencias internas hay entre oír o leer algo con comprensión y oír o leer algo sin entender lo que se oye o lee (como cuando leemos oraciones de un lenguaje que no conocemos)? ¿Cambia algo en nosotros?

⁴ *Ibidem*.

c) ¿Podría decirse que la comprensión tiene lugar en una parte especial del cuerpo? ¿Cuál podría ser esa parte y cómo podría saberlo el sujeto? Cuando nosotros comprendemos algo, ¿nos hundimos en algún proceso de introspección, nos concentramos en nosotros mismos, para determinar si efectivamente comprendimos lo que se nos dijo?

Es obvio que estas preguntas y muchas otras de la misma clase no tienen respuesta, pero lo importante es percatarse de que si no la tienen es simplemente porque las preguntas mismas son absurdas y si lo son es porque la concepción subyacente de la comprensión, la concepción que da pie a ellas, **es** ininteligible. No es que las hipótesis que se emitan sean falsas: es que no tienen sentido. El carácter sospechoso y turbio de la explicación tradicional empieza, pues, a poco a poco a aflorar.

Contemplando el asunto desde el ángulo de la naturaleza de la supuesta experiencia en cuestión, Wittgenstein plantea otra pregunta a primera vista redundante, pero en el fondo de primera importancia, viz., ¿cómo puede saber alguien que efectivamente comprendió lo que se le dijo? ¿Porque tuvo una sensación especial o porque lo intuyó? Es claro, sin embargo, que normalmente nadie justificaría sus pretensiones de comprensión apelando a sentimientos específicos. En primer lugar, se puede poner fácilmente en crisis la identificación de la comprensión con un sentimiento: ¿tuvimos lo mismo, nos pasó lo mismo cuando comprendimos que $2 + 2 = 4$, que Napoleón era corso o que la fórmula química del agua es H_2O ? ¿O más bien tuvimos tres sensaciones diferentes? En ambos casos la respuesta es absurda, pero la razón es obvia: la pregunta misma es absurda. La identificación de la comprensión con un suceso mental está expuesta aquí a un bombardeo de objeciones que sencillamente la hunden. Supongamos que tenemos una sensación, un proceso diferente para cada caso particular de comprensión. Ello es de entrada implausible, puesto que entonces tendríamos que ser capaces de detectar y de distinguir un número inmenso de sensaciones diferentes, dado que cada cosa que comprendiéramos requeriría su sensación propia, pero además, ¿por qué serían todos ellos casos de 'comprensión'? El que hablemos en todos esos casos de comprensión, ¿se debería a que tendrían algo en común y eso común, que sería lo importante, sería precisamente lo que el filósofo tradicional habría dejado sin explicar? Esta propuesta de asociación 1-1 entre

actos de comprensión y sensaciones o sentimientos especiales, por lo tanto, sencillamente no funciona. El problema es que tampoco lo hace la respuesta contraria. Tómese el caso en el que una persona comprende tanto una orden como la regla de multiplicar por 5. El filósofo tradicional tendría que sostener que en ambos casos se produjo un mismo fenómeno, solo que con diferentes ‘contenidos’. Pero, ¿sobre qué bases podría alguien asegurar que detectó en ambos casos el mismo evento mental, exactamente el mismo sentimiento especial, por ejemplo? ¿Acaso no cabe la posibilidad de que se tratara de dos sentimientos muy semejantes, pero distintos? ¿No es posible que alguien se equivoque respecto a sus propios sentimientos? Después de todo, ¿eso es de lo más usual! Por otra parte y más cuestionable aún: ¿por qué comprender algo tendría que **consistir** en tener algo, sea lo que sea? ¿Cómo es que un sentimiento o una configuración neuronal podrían revestir la forma de la comprensión? ¿Qué conexión hay aquí y cómo se establece? Llegamos aquí al límite del absurdo y del sinsentido.

Me parece que, por escuálido que sea el material, podemos ya empezar a atar cabos y la primera gran sorpresa que nos llevamos es sencillamente que eso que se llama ‘comprensión’ **no** es un fenómeno. En otras palabras, el concepto de comprensión o de comprender algo **no** es un concepto de experiencia. Este concepto no pertenece a la familia de conceptos como ‘dolor’, ‘sentimiento’, ‘percepción’, etcétera. En otras palabras, la comprensión **no** es una vivencia especial, un evento que se produce cuando alguien (dice que) ‘comprende’ algo. No es para denotar una experiencia que se acuñó el verbo y sus derivados. Salta entonces a la vista que la concepción tradicional es radicalmente errónea, al igual que todo aquello que sobre ella se erija. Este ‘error’ filosófico, sin embargo, no es un error inocuo. Por ejemplo, a menudo los científicos que se dejan persuadir por tesis filosóficas convencionales emprenden experimentos, casi siempre costosos, y ponen en marchas innumerables líneas de investigación cuyo objetivo era detectar e identificar el supuesto fenómeno interno que se produce cuando alguien comprende algo. Ahora sabemos que no hay tal cosa y que se podía haber determinado *a priori* que dichos experimentos estaban destinados *ab initio* al fracaso.

La faena difícil, naturalmente, no es la meramente destructiva, sino la positiva, esto es, no la de descartar lo que la comprensión no es sino la de dar cuenta de lo que la comprensión **es**. No se trata, desde luego, de ofrecer una

simple definición, de encontrar una fórmula que nos deje más o menos satisfechos, sino de un examen del tema mismo. Por lo pronto, sabemos que comprender no puede ser una experiencia especial ni un suceso o proceso interno que sistemáticamente acompañe a lo que llamamos ‘comprender algo’. Aunque no será sino algunos años después que Wittgenstein estará en posición de dar cuenta de manera exhaustiva de lo que es comprender algo, en la *Gramática Filosófica* avanza de manera sorprendente en la vía de la aclaración. En esta etapa, es cierto, no reconoce todavía la necesidad de distinguir entre explicaciones en primera persona (‘ya entendí’) y en tercera persona (‘ahora sí ya comprendió’), por lo que no ofrece más que un diagnóstico general. No obstante, este es, a pesar de incompleto, de una gran lucidez. Intentaré ahora presentar de manera sinóptica algunos de sus resultados.

Es obvio que la acción va a ser fundamental en la explicación del tema. La comprensión, sea lo que sea, tiene que expresarse, manifestarse en la **conducta**. De *El Pensador* de Rodin podemos decir que no comprende nada, precisamente porque no hace nada. Contrariamente a lo que G. Ryle sugiere, la estatua de Rodin se debería llamar más bien *El Simulador*, puesto que no hace nada y el pensamiento, sea lo que sea, tiene que ser algo ligado a la acción. No obstante, si bien es cierto que la conducta es fundamental, de todos modos no lo es todo, puesto que es lógicamente posible que alguien se conduzca como lo haría alguien que comprende y que, sin embargo, no comprendiera nada. Wittgenstein no es un conductista radical: para él, conducta de comprensión no es lo mismo que comprensión. Ahora bien, cuando hablamos de conducta hablamos de conducta tanto lingüística como extra-lingüística. Ya vimos que si preguntamos por la comprensión de una oración la respuesta nos vendrá dada en términos de palabras, lo cual indica que ya hay comprensión de algo previo a la comprensión de esa oración particular sobre la que se pregunta. O sea, comprender algo **presupone** siempre un trasfondo contra o sobre el cual la comprensión de una oración, una orden, una jugada, etcétera, se produce. Alguien comprende algo no porque suceda en su interior algo especial, sino porque hizo algo en concordancia con las reglas del sistema de signos, de juegos, de símbolos, etcétera, por rudimentario que sea, relevante, y es eso lo que nos autoriza a decir de alguien si efectivamente entendió o no. Para poder decir que alguien comprende algo este alguien tuvo que haber recibido un cierto **entrenamiento** y haberse convertido en un usua-

rio de un sistema simbólico, de un lenguaje. Para que alguien pueda comprender tiene antes que haber sido colocado en posición de comprender. No puede haber comprensión previa a ello. La pregunta: ‘¿entendiste esa frase musical?’ será respondida de manera muy diferente por alguien con instrucción musical que por alguien que, como dice Wittgenstein, entiende la música como entiende el trinar de los pájaros. Alguien comprende cuando actúa, lingüística o extra-lingüísticamente, al modo como en la comunidad lingüística de que se trate se considera que es legítimo o correcto. La gramática (*Tiefengrammatik*) del verbo ‘comprender’ es afín a la gramática de verbos como ‘ser capaz de’, ‘saber dar cuenta de’, ‘poder explicar’, etcétera. Aquí tenemos una especie de termómetro: mi comprensión de x llega hasta donde llega mi explicación de x . Y en este punto Wittgenstein establece un resultado de crucial importancia: la comprensión **no** es ninguna clase de intermedio entre, por ejemplo, oír algo y hacer algo. Si alguien me ordena cerrar la puerta, de lo que podemos estar seguros que no sucede es que oiga las palabras, de alguna misteriosa manera ‘capte’ sus significados y luego, sobre la base de mi comprensión, actúe. No: actúo inmediatamente. Esta es justamente la idea que Wittgenstein presentaría posteriormente en las *Investigaciones filosóficas*, cuando al desarrollar su argumentación en torno a lo que es seguir una regla, dice que cuando uno obedece una regla uno no elige. “Obedezco la regla *ciegamente*”.⁵ Independientemente de ello, los elementos para entender esto último ya los tenemos a la mano: yo ya fui entrenado en el uso del lenguaje y si actúo normalmente, actúo de inmediato, sin reflexión. Hay, desde luego, casos en los que actúo después de sopesar con cuidado lo que se me dijo, pero ese, como muchos otros, son casos especiales, para los cuales hay también una explicación. En todo caso, ya en la *Gramática filosófica* está presente y se hace sentir una noción que posteriormente habrá de recibir un lugar prominente en el pensamiento de Wittgenstein, a saber, la noción de uso. “Preguntamos”, dice Wittgenstein, “¿Cómo usas esa palabra? ¿Qué haces con ella?” – eso nos dirá cómo la comprendiste”.⁶ Comprender es, pues, una modalidad del actuar; es el estado en el que se encuentra alguien que actúa de manera

⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 1974, sec. 219.

⁶ *Ibidem.*, sec. 44.

inteligible, de conformidad con reglas por todos conocidas, de manera correcta o exitosa y siendo susceptible de dar cuenta de su acción.

Un punto interesante, que Wittgenstein no toca explícitamente pero que me parece que está implícito en su tratamiento, es que podemos hablar de grados o niveles de comprensión. El niño que conoce las operaciones aritméticas básicas sabe algo del significado del número 2. Pero el matemático que sabe geometría y usa números irracionales, por ejemplo, sabe más del número 2 que el niño. Y alguien que usa dicho número en cálculos mucho más complejos o elaborados sabe más que el que no pasa de ecuaciones de cierto grado. En este sentido, el comprender es una modalidad de acción de horizontes que se ensanchan. Las explicaciones, en todos los casos, se dan dentro del marco de los sistemas de signos regulados que se manejen y, lo cual es de primera importancia, no hay comprensión al margen de ellos. En su etapa intermedia Wittgenstein se había dejado seducir por las reglas, confiando quizá en que con ellas se tocaría tierra firme. La impactante discusión en las *Investigaciones filosóficas* en torno a lo que es seguir una regla mostraría que ello no pasaba de ser una ilusión.

Algo muy importante en el tratamiento wittgensteiniano de verbos como ‘comprender’ es que exhibe el carácter superficial y barato de los tratamientos tradicionales, independientemente de la época y de la terminología y los tecnicismos a los que se recurra. Los cognitivistas del siglo *xxi* sostienen básicamente lo mismo que los cartesianos del siglo *xvii*, solo que con un léxico diferente. Pero la posición filosófica de fondo es básicamente la misma. La lectura tradicional del lenguaje de lo mental, plagada de malentendidos, incomprendiones, dificultades insolubles, etcétera, automáticamente genera mitos e invita a la elaboración de teorías, mientras más abstrusas e incomprendibles mejor. La oferta es en verdad variada y hay para todos los gustos: se puede ser dualista, materialista, epifenomenalista, interaccionista, ocasionalista, idealista, y así *ad nauseam*. La filosofía wittgensteiniana es precisamente la saludable guillotina para todos esos monstruos del intelecto, torcidos por interpretaciones filosóficas, parciales y burdas, del lenguaje psicológico; y, en la misma medida, es su liberación. Quisiera pensar que, aunque lo que hemos ofrecido aquí no ha sido más que una reconstrucción simple y forzosamente incompleta de la posición de Wittgenstein frente a un problema filosófico tradicional, esto es, la caracterización de lo que es comprender algo, de todos

modos logramos proporcionar algunos elementos para vislumbrar la potencia superior de su punto de vista.

Conclusiones

Aseveraré al principio de este trabajo que había un sentido en el que Wittgenstein es una figura trágica. ¿Por qué? Él estaba perfectamente consciente de que a su enseñanza se la tragaría el maremoto de la filosofía académica, con sus escuelas, revistas, congresos, etcétera. Heroicamente, sin embargo, continuó con su obra. En ese sentido es trágico: a sabiendas de que su destino era trabajar en una 'edad oscura', una época de superficialidad, de dogmatismo apenas soportable, de modas filosóficas estériles y vanas pero muy influyentes, Wittgenstein siguió solo su camino y finalmente nos legó un tesoro único de ideas y pensamientos. Depende de nosotros apropiarnoslo o dejarlo intacto ahí donde está. La tarea no es fácil, porque en última instancia lo que Wittgenstein hace es enseñarnos a pensar de un modo diferente, de un modo como no estamos acostumbrados a pensar. Su sustitución de la filosofía tradicional por algo distinto, aunque desde luego emparentado con ella, es algo que en un primer acercamiento nos puede chocar, parecer aburrido, pueril, irrelevante. Poco a poco, sin embargo, se va haciendo la luz y de pronto es la aurora. Entonces habremos comprendido la transformación operada y estaremos, gracias su enseñanza, preparados para seguir nuestro propio camino, reflexionando por cuenta propia. Y cuando hagamos eso, lo que estaremos haciendo será filosofía wittgensteiniana.

Bibliografía

WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Philosophical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 1974.

——— *Philosophical Grammar*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1978.

TOMASINI BASSOLS, ALEJANDRO, *Los Atomismos Lógicos de Russell y Wittgenstein*, 3ª edición corregida. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2012.

Locos y herejes. Algunos rasgos escépticos y relativistas de la filosofía de Wittgenstein

Vicente Sanfélix Vidarte
Universidad de Valencia

¿Fue Wittgenstein un escéptico?, ¿fue un relativista? Obviamente, la respuesta que demos a estas preguntas depende de lo que se entienda por ‘escepticismo’ y ‘relativismo’. Por desgracia, ocurre con estas categorías filosóficas lo que con otras muchas, a saber: que no están exentas de cierta ambigüedad, lo que quizás explique, al menos parcialmente, el disenso que reina entre los estudiosos de Wittgenstein cuando se pronuncian sobre estas cuestiones.

Una manera de evitar esta dificultad quizás fuera la de atenernos a la propia concepción que Wittgenstein tuvo del escepticismo y preguntarnos entonces si, por su propio criterio, fue el pensador austriaco un escéptico y un relativista. Esta vía parece en principio prometedora.

En el *Tractatus Logico-Philosophicus*, el término ‘escepticismo’ puede leerse solo en la siguiente cita: “El escepticismo *no* es irrefutable sino obviamente sin sentido (unsinnig)” (TLP. 6.51). ¿Qué más podría necesitarse para concluir que Wittgenstein, al menos el joven Wittgenstein, no se tuvo a sí mismo por un escéptico?

Luego parecen llevar razón aquellos comentaristas que han respondido negativamente las preguntas con las que iniciábamos este ensayo. De atenernos a lo que el propio Wittgenstein entiende por escepticismo, debemos decir que Wittgenstein, o por lo menos el primer Wittgenstein, no se habría tenido por escéptico, dado que consideraba esta *teoría* (y nótese que subrayamos este término) filosófica como un ejemplo de evidente ‘sin sentido’.

Claro que esta conclusión solo es válida si suponemos que Wittgenstein consideraba que sus propias tesis filosóficas no eran insensatas. Pero al menos

por lo que concierne al autor del *Tractatus Logico-Philosophicus* este presupuesto es, por decir lo menos, problemático, ya que en un célebre pasaje de este libro se lee: “Mis oraciones elucidan del siguiente modo: quien me entiende finalmente las reconoce como sin sentido (unsinnig)” (TLP. 6.54).

Es decir que si hablamos del primer Wittgenstein, señalar la insensatez a sus ojos de una posición filosófica todavía no es suficiente para concluir que, de algún modo, no fuera a suscribirla. De hecho, en el mismo *Tractatus Logico-Philosophicus*, y a propósito del solipsismo, se lee: “Esta observación proporciona la clave para resolver la cuestión de cuánto de verdad hay en el solipsismo. Pues lo que el solipsismo *quiere decir* (*meint*) es completamente correcto, solo que no se deja *decir* (*sagen*), sino que se muestra” (TLP. 5.62).

¿Por qué, entonces, no habría de ocurrir que en alguna especie de escepticismo, según el joven Wittgenstein, hubiera algo de verdad, incluso que fuera en lo que “quiere decir, completamente correcto”? De hecho—¿será preciso recordarlo?—el solipsismo no es sino una especie de escepticismo, a saber: una especie extrema de escepticismo por lo que hace a la existencia de otras mentes.

Vemos ahora que nuestras preguntas, si nos ceñimos al primer periodo del pensamiento de Wittgenstein, no pueden contestarse, sin más, negativamente. Quizás el joven Wittgenstein viera el escepticismo como una teoría filosófica sin sentido, pero ello no era óbice para que, al mismo tiempo, la considerara, al menos en alguna de sus especies, como correcta, si es que no verdadera. Es el caso del solipsismo. Pero, ¿solo de él? Sospecho que en absoluto.

A partir de TLP. 5.135, Wittgenstein empieza a sacar algunas consecuencias que su concepción de la proposición como una función de verdad tiene para la inferencia y el *status* del nexo causal. He aquí lo que dice:

“5.135 De ningún modo se puede deducir de una situación efectiva cualquiera el efectivo darse de otra completamente diferente.

5.136 No hay un nexo causal que justifique tal deducción.

5.1361 No *podemos* deducir los acontecimientos futuros de los actuales. La creencia en el nexo causal es la *superstición*.

5.1362 La libertad de la voluntad consiste en que no pueden conocerse ahora acciones futuras. Solo podríamos conocerlas si la causalidad fuera una necesidad interna como la deducción lógica. La conexión entre el saber y lo sabido es de lógica necesidad”.

Es decir, no podemos conocer ningún evento futuro (ni siquiera nuestras acciones) porque tal conocimiento solo puede lograrse como resultado de una inferencia que no es de naturaleza lógica. Esta inferencia es lo que tradicionalmente se conoce como inducción, y sobre la misma dice Wittgenstein:

“6.363 El proceder de la inducción consiste en aceptar la *más simple* ley que pueda reconciliarse con nuestras experiencias.

6.3631 Este proceder, no obstante, no tiene justificación lógica sino solo psicológica”.

Es claro que no hay fundamento para creer que el caso más simple será efectivo.

Razón por la que concluye:

“6.36311 Que el sol salga mañana es una hipótesis; y esto significa que no *sabemos* si saldrá”.

En resumidas cuentas, que toda proposición establecida mediante una inferencia inductiva, y aquellas que aseveran la existencia de nexos causales serían una especie de este género, no sobrepasa el estatuto de mera hipótesis, y nunca podemos decir que son objeto de conocimiento. Conclusión esta, habrá que convenir, que gustoso habría suscrito Hume, uno de los pocos filósofos de la historia que aceptó para sí el título de escéptico, aunque muy probablemente el pensador escocés jamás hubiera llegado tan lejos como para afirmar que “la creencia en el nexo causal es la *superstición*”.

Lo que de momento tenemos, pues, es que Wittgenstein suscribió dos tipos bastante radicales de escepticismo: uno sobre la existencia de otras mentes, alguna versión del solipsismo; y otro a propósito de la inducción, de la que defendió que en ningún caso podría proporcionarnos conocimiento.

Por otra parte, y dado que esta última conclusión debiera afectar necesariamente al estatuto de cualquier teoría empírica, tampoco debiera extrañar que hablando de la mecánica dijera Wittgenstein:

“...la posibilidad de describir el mundo mediante la mecánica newtoniana nada nos dice sobre el mundo, pero sí ciertamente el que se deje describir de este modo por ella, como en efecto es el caso. También dice algo del mundo que se le pueda describir más sencillamente mediante una mecánica que otra” (TLP. 6.342).

Es decir, que mejor que entender las teorías científicas como un reflejo del mundo sería comprenderlas como redes—el símil es del propio Wittgenstein

en 6.341—que proyectamos sobre el mismo con la finalidad de obtener una descripción unitaria de él. Algo que aleja a Wittgenstein de cualquier tipo de crudo realismo científico y le acerca a ese tipo de escepticismo —aunque desde luego mucho más mitigado que los dos previamente señalados— que es el instrumentalismo.

Si, por otra parte, tenemos en cuenta que el símil que Wittgenstein utiliza para caracterizar la relación entre las teorías científicas y el mundo coincide con el que previamente, a la altura de 4.063, esgrimió para ilustrar el concepto de verdad, es muy probable que Wittgenstein hubiera suscrito una concepción relativa de verdad. Quiero decir: que hubiera considerado que una proposición es verdadera por relación a la teoría de la que forma parte; no pudiéndose decir en sentido estricto de las teorías que son verdaderas o falsas sino, en todo caso, que proporcionan descripciones más o menos simples del mundo.

Fuera como fuere, no preciso que se acepte esta interpretación, que admito no goza del evidente apoyo textual que soporta al resto de las hasta aquí señaladas, para dar por razonablemente sentado que en el *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein suscribió varias especies, algunas considerablemente radicales, de escepticismo epistémico o teórico. ¿Solo de este? La respuesta a esta pregunta, sospecho, ha de ser de nuevo negativa.

Después de haber expresado su punto de vista sobre la inducción asevera Wittgenstein:

“6.371 Toda la visión moderna del mundo descansa sobre la ilusión de que las así llamadas leyes naturales son la explicación de los fenómenos naturales.

6.372 Y así se aferran a las leyes naturales como algo inviolable, de manera semejante a como los antiguos hacían con Dios y el destino.

Y ambos tienen razón y yerran. Aunque los antiguos son, de cualquier modo, más claros, ya que reconocen un final claro, mientras que en el nuevo sistema debe parecer como si *todo* estuviera explicado”.

Probablemente estas sean las dos observaciones del *Tractatus Logico-Philosophicus* que más cerca están de expresar lo que podríamos considerar el punto de vista de Wittgenstein, en ese momento de su vida, sobre la cultura de su tiempo, cultura que contrapone directamente con la de los antiguos (*die älteren*). No sé si las mismas podrían considerarse como prueba de su respaldo a algún tipo de relativismo cultural, pues aunque en ellas afirma que

“ambos tienen razón y yerran”, a la postre termina tomando partido por la mayor claridad de la visión de los antiguos, por lo que quizás más propiamente le cuadraría el rótulo de ‘decadentista’. Lo que sí me parece obvio es que estas observaciones ya dejan traslucir algo que, como habremos de ver, se hará con el correr de los años más evidente: la oposición de Wittgenstein a todo tipo de visión convergente y progresista de la historia de las culturas, una visión que suele caracterizar los puntos de vista de los anti-relativistas.

Y, ¿qué decir cuando nos adentramos decididamente en el terreno puramente práctico de la ética? En una larga carta de enero o febrero de 1914 que Wittgenstein le dirige a Russell puede leerse:

“Durante la última semana he pensado mucho sobre nuestra relación y he llegado a la conclusión de que realmente no congeniamos. ESTO NO ES UN REPROCHE! ni para ti ni para mí. Pero es un hecho. A menudo hemos tenido conversaciones incómodas cuando ciertas cuestiones se planteaban. Y la incomodidad no era una consecuencia del mal humor por una parte o por la otra sino de las enormes diferencias en nuestras naturalezas. Te pido encarecidamente que no pienses que quiero reprocharte algo o echarte un sermón. Solo pretendo poner nuestra relación en términos claros *en orden a sacar una conclusión*. Nuestra última querella, tampoco ciertamente fue el simple resultado de tu susceptibilidad o de mi desconsideración. Vino de algo más profundo—del hecho de que mi carta debe haberte mostrado cuán totalmente diferentes son nuestras ideas de, por ejemplo, el valor de una obra científica. De hecho, fue una estupidez por mi parte escribirte tan por extenso sobre este asunto: debiera haberme dicho a mí mismo que tales diferencias fundamentales no pueden resolverse mediante una carta. Y este es solo UN caso entre *muchos*. Ahora, que estoy escribiendo esto completamente calmado, puedo ver perfectamente bien que tus juicios de valor son justamente tan buenos y profundamente arraigados en ti como los míos en mí, y que yo no tengo derecho a catequizarte. Pero veo igual de claro ahora que por esta misma razón no puede haber ninguna relación real de amistad entre nosotros”.¹

¹ Wittgenstein, Ludwig, *Cambridge Letters*. Oxford, Basil Blackwell, 1995, p. 74.

Es decir que para el joven Wittgenstein, cuando lo que está en cuestión es una diferencia de juicios de valor (*Werturteile*), garantizada la sinceridad y autenticidad de los contendientes, la discrepancia es no culpable. Pero precisamente esto, asumir que en un dominio, en este caso el ético, la discrepancia es no culpable, es lo que caracteriza a una posición relativista.

Quizás se diga, y con razón, que esta larga carta, sobre la que habremos de volver, pertenece al ámbito estrictamente privado y pone de manifiesto solo cómo Wittgenstein se tomaba sus discrepancias personales sobre determinados juicios de valor, de manera que no puede tomarse ni siquiera como indicio, mucho menos como prueba, de lo que Wittgenstein pensaba sobre la ética. Pero a esta objeción cabe una doble réplica. En primer lugar, que en Wittgenstein la filosofía no fue nunca comprendida como una disciplina abstracta sin relación con la vida. Muchos años después de redactar esta carta dirigida a Russell escribió en otra dirigida a Malcolm lo siguiente:

“Entonces pensé: ¿para qué sirve estudiar filosofía si todo lo que hace por ti es permitirte hablar con alguna plausibilidad sobre algunas abstrusas cuestiones de lógica etcétera, y si no sirve para mejor(ar) tu pensamiento sobre las cuestiones cotidianas, si no te hace más consciente que a cualquier... periodista en el uso de las frases *peligrosas* que tales gentes usan para sus propios fines. Entiende, yo sé que es difícil pensar bien sobre la ‘certeza’, la ‘probabilidad’, la ‘percepción’, etcétera. Pero es aún más difícil, si esto es posible, pensar, o intentar pensar, de una forma realmente honesta sobre la propia vida y la de otras personas. Y el problema es que pensar sobre estas cosas no es *excitante*, sino a menudo totalmente repugnante. Y cuando es repugnante es cuando es importante. Pero permíteme dejar de sermonear”.²

La segunda razón va más directa al corazón de la objeción, pues es argumentable, a partir de los textos que Wittgenstein dejó donde explícitamente trata de la ética, que el suyo era un punto de vista que bien puede caracterizarse de escéptico y relativista. Volvamos, para verlo, a la proposición del *Tractatus Logico-Philosophicus* donde trataba el tema del escepticismo, recuérdese: 6.51.

² Wittgenstein, Ludwig, *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*. Oxford, Basil Blackwell Letter 320 to Malcolm 16. 11. 1944, 2008.

El contexto en que esa proposición se sitúa, que se mantiene desde el *Proto-Tractatus*, es claramente ético. Wittgenstein está considerando desde 6.5 “las cosas que no pueden ser dichas”, es decir, lo que finalmente, en 6.522, será identificado con “lo místico”; y lo que nos advierte en realidad 6.51, que hasta ahora solo habíamos citado parcialmente, es que el escepticismo no cabe en este ámbito: “El escepticismo no es irrefutable sino obviamente sin sentido, cuando intenta plantear dudas donde no cabe ninguna pregunta. Pues la duda solo puede darse donde hay una pregunta, una pregunta solo donde existe una respuesta, y una respuesta solo donde algo *puede ser dicho*”.

Luego, se dirá, lo que Wittgenstein defiende, contra nuestra lectura, es que el escepticismo no tiene cabida en el ámbito de la ética. Y en efecto, en sentido estricto, esto es lo que Wittgenstein defiende. Pero veamos las consecuencias que esta desactivación del escepticismo tiene.

El primero de sus costes es dejar el ámbito de lo ético, de lo valioso, fuera del ámbito de lo decible, es decir fuera del ámbito donde las proposiciones tienen valor de verdad. Luego las proposiciones de la ética, los juicios de valor absolutos, para Wittgenstein, no son proposiciones sensatas sino pseudo-proposiciones sin sentido. Un punto que Wittgenstein explicita y desarrolla en su *Conferencia sobre ética*.

Lo que de aquí se sigue, a mi entender, es que si algo puede ser afirmado con toda rotundidad es que Wittgenstein tiene una concepción no cognitiva de la ética. Ahora bien, no solo no cognitiva, también no realista, pues dado que lo que hace verdaderas o falsas a las proposiciones son los hechos que conforman la realidad, las (pseudo)proposiciones de la ética, que no son ni verdaderas ni falsas, no describen ningún hecho del mundo. Y no solo son anti-realistas sino también anti-naturalistas, pues las pseudo-proposiciones éticas no solo no describen, verdadera o falsamente, ningún hecho del mundo sino que tampoco pueden seguirse de ellos, tesis que aparece explícitamente formulada una vez más en la *Conferencia sobre ética*: “ningún enunciado de un hecho puede jamás ser, o implicar, un juicio de valor absoluto”.

En definitiva, si el escepticismo no tiene cabida en la ética es porque la duda no cabe sino donde cabe el conocimiento, pero en el ámbito ético no hay nada que conocer. Una estrategia para neutralizar la amenaza escéptica que, como acabamos de ver, se paga con el anti-cognitivismo, el anti-realismo y el anti-naturalismo... y que, sospecho, dejaría satisfecho al escéptico más exigente.

Y, probablemente, no solo al escéptico sino igualmente al relativista, pues, ¿cómo podrían resolverse las disensiones en los juicios de valor desde estas coordenadas? Si estos juicios no pueden cuestionarse, tampoco pueden, por ello mismo, justificarse. O dicho de otra forma, no puede aducirse razón ninguna a favor de ningún juicio de valor. Como Wittgenstein le recuerda a Waismann, citando a Schopenhauer: “Es difícil predicar la moral, pero fundamentarla es imposible”.³

Por lo tanto, entre dos sistemas éticos alternativos no habría manera racional de elegir. Es mejor aquel que aceptamos. Como poco antes le ha recordado al mismo Waismann:

“Hacia el final de mi conferencia sobre ética hablé en primera persona: pienso que esto es algo completamente esencial (*ganz Wesentliches*). Aquí no hay nada ya que constatar, todo lo que puedo hacer es seguir adelante a título personal y hablar en primera persona (*Hier lässt sich nichts mehr konstatieren, ich kann nur als Persönlichkeit hervortreten und in der ersten Person sprechen*)”.⁴

O dicho de otra forma: lo único que cabe es hacerse cargo de las propias palabras y... actos. No hay más. Como no había más en la disensión valorativa de Wittgenstein con Russell a propósito del valor de una obra científica, dado que ambos se hacían cargo de sus respectivos puntos de vista.

En realidad, más que una posición relativista lo que tenemos aquí es una forma radical de subjetivismo ético. Una ética no menos solipsista que el solipsismo, “completamente correcto”, en el plano de la metafísica.

En definitiva, que el primer Wittgenstein va bien servido de posiciones escépticas y relativistas, posiciones que se despliegan en el ámbito epistemológico, en el de su comprensión de la cultura y en el de la ética... y también en el de su propia concepción y práctica de la filosofía.

En efecto, como es bien sabido, la metáfora de la escalera que debe ser arrojada una vez que la hemos subido para llegar a “ver el mundo correctamente” (TLP 6.54), aun cuando Wittgenstein pudo tomarla prestada de Mauthner, remite en última instancia a Sexto Empírico, y es uno de los recursos literarios de los que los partidarios de la tradición escéptica se han servido

³ Waismann, Friedrich (ed.), *Wittgenstein and the Vienna Circle*. Oxford, Basil Blackwell, p. 118.

⁴ Op. cit., p. 117.

para intentar mitigar la paradoja de un filosofar que niega la posibilidad de la filosofía entendida como teoría; que critica las sectas filosóficas, sin querer convertirse él mismo en secta; o que busca destruir el dogma sin caer, al hacerlo, en el dogmatismo.

La famosa paradoja que 6.54 enuncia, quiero decir, tiene todo el aroma de las mismas contradicciones performativas a las que los escépticos—y dicho sea de paso, también los relativistas—de todos los tiempos han tenido que enfrentarse. Basta con leer el primer libro de las *Hipotipósis pirrónicas* para percibir esta atmósfera común.

Hasta aquí lo que teníamos que decir sobre el primer Wittgenstein. Pero, ¿qué hay del último? ¿Pueden mantenerse estas conclusiones cuando dirigimos la mirada a las *Investigaciones filosóficas* o a *Sobre la certeza* o, más en general, a los escritos posteriores a 1929, cuando Wittgenstein poco a poco empieza a retractarse de muchos de los puntos de vista que había mantenido en su *Tractatus Logico-Philosophicus*? En mi opinión, la respuesta a esta pregunta debe ser rotundamente afirmativa.

Ciertamente, el maduro Wittgenstein también hubiera considerado el escepticismo, en tanto que teoría filosófica, como un sin sentido. En los primeros párrafos de *Sobre la certeza* le vemos preguntarse: “¿Pero es una respuesta adecuada al escepticismo... decir que... es sinsentido (*unsinn*)?” (OC. § 37). Es decir, que para el último, para el ultimísimo Wittgenstein, también el escepticismo era ‘insensato’. Pero esta condena del escepticismo no debiera ser de mucho consuelo para quien quiera atribuirle una tesis anti-escéptica, pues el mismo ‘sin sentido’ que amenaza a la afirmación escéptica, amenaza a la afirmación dogmática que se le oponga. Así, en ese párrafo 37 de *Sobre la certeza*, si ciertamente se condena como sin sentido al escepticismo del idealista que niega la existencia de objetos físicos... no menos se condena al sin sentido “las reafirmaciones del realista” de que tales objetos existen.

Por empezar por el último punto que habíamos tratado al considerar los puntos de vista escépticos del *Tractatus Logico-Philosophicus*, los referidos a la meta-filosofía, podemos apreciar la más rigurosa continuidad en los planteamientos de Wittgenstein. Lo que este consideraba como “sin sentido” era cualquier teoría filosófica. “Y no podemos avanzar ninguna clase de teoría”, puede leerse en el párrafo 109 de la primera parte de las IF—, lo que, cuando

se comprende, permite entender como condenada al fracaso de antemano cualquier estrategia que quiera etiquetar el pensamiento wittgensteiniano: ya sea como naturalista, pragmatista, idealista... o, incluso, escéptico. Lo cual no quiere decir que en su filosofía no puedan encontrarse aspectos que acercan a Wittgenstein al naturalismo, al pragmatismo, al idealismo o, incluso, y es lo que aquí nos está concerniendo, al escepticismo y al relativismo.

Y uno de esos aspectos, es lo que decíamos, se encuentra en su misma concepción y práctica de la filosofía como una denuncia de toda teoría filosófica, de toda secta, de todo dogma. Esta comprensión de la filosofía, tantas veces calificada como ‘terapéutica’, no persigue otro objetivo sino la paz del pensamiento:

“El descubrimiento real es el que me permite dejar de filosofar cuando quiero. Aquel que trae la paz a la filosofía, de modo que no se atormente más con preguntas que la ponen a *ella misma* en cuestión” (IF § 133).

¿No suena esto muy parecido a la anhelada *ataraxía* que los escépticos buscaban como resultado de su filosofía? Cuando Wittgenstein dice de la filosofía que “deja todo como está” (IF § 124), ¿no está diciendo, a la postre, algo muy parecido a lo que dice Sexto Empírico cuando reconoce que el escéptico debe admitir los fenómenos (solo que desde las *Observaciones filosóficas* Wittgenstein piensa que los fenómenos a los que la filosofía debe atenerse son los usos ordinarios de las palabras)?

No pretendo dogmatizar. No quiero decir que Wittgenstein tuvo una concepción escéptica de la filosofía, entre otras cosas porque la propia tradición escéptica no es monolítica y no es, por ejemplo, la misma concepción de la filosofía que tienen Sexto, Montaigne o Hume. Lo que quiero defender es, sirviéndome de los propios conceptos del maduro Wittgenstein, que su comprensión de la filosofía tiene aspectos que hacen razonable encontrarle un parecido de familia con los planteamientos escépticos (pero no debiera olvidarse que uno siempre tiene más de una familia, y que por lo tanto mi posición no excluye que se puedan poner en relación los puntos de vista wittgensteinianos con otras tradiciones).

Si seguimos desandando el camino que recorrimos al hilo del *Tractatus Logico-Philosophicus*, el turno ahora sería para la ética. Por desgracia, después de su *Conferencia* de 1929 y de sus conversaciones con Waismann de 1930,

Wittgenstein apenas dijo nada al respecto. La posición que hemos delineado previamente –anti-cognitiva, anti-realista, anti-naturalista, subjetivista–, es la última que explicitó.

Y sin embargo, hay indicios para sospechar que aunque muchos de los presupuestos lógico-gramaticales que estaban funcionando en su *Conferencia*, todavía heredados del *Tractatus Logico-Philosophicus*, iban a ser más o menos inmediatamente arrumbados, su perspectiva de los juicios de valor siguió presentando rasgos escépticos y relativistas.

Volvamos sobre la carta que dirige a Malcolm en noviembre de 1947. Obviamente se trata de un asunto práctico, ético: la responsabilidad, en este caso, que debemos tener en el uso de ciertas ‘frases peligrosas’. ¿Y qué dice Wittgenstein al respecto? Pues advierte a su amigo de lo difícil –y ahora debiéramos recordar la cita de Schopenhauer que esgrimió ante Waismann: “Es difícil predicar la moral, pero fundamentarla es imposible”, que es “pensar, o intentar pensar, de una forma realmente honesta sobre la propia vida y la de otras personas”.

No se trata, nótese, de lo difícil que es descubrir ningún hecho que pudiera corresponder o implicar la verdad de aquellas ‘frases peligrosas’, sino de lo difícil que es pensar, o intentar pensar, con verdadera honestidad, sobre la vida, la propia y la ajena. Parece, pues, que Wittgenstein sigue moviéndose en las coordenadas individualistas en que se movía su primera reflexión sobre la ética.

Hay, además, otro aspecto llamativo de esta carta. Y es que Wittgenstein, consciente de que está moralizando, le pide a su amigo, para cambiar de tema, permiso para “stop preaching”. Es decir, que moralizar viene a ser algo parecido a ‘predicar’... o a ‘catequizar’, aquello que no tenía derecho a hacer con Russell dado que sus “juicios de valor” eran “justamente tan buenos y profundamente arraigados” como los suyos propios.

En *Sobre la certeza*, en una serie de anotaciones fechadas solo seis días antes de su muerte, Wittgenstein considera lo que a su entender sucede cuando se enfrentan personas que sostienen dos principios irreconciliables (“zwei Prinzipie... , die sie nicht mit einander aussöhen”); dos principios enfrentados que, curiosamente, guardan cierta relación con el tema que motivó su disputa con Russell, recuérdese: el valor de una obra científica. Leamos a Wittgenstein:

“608. ¿Es un error que me rija en mis acciones por las proposiciones de la física? ¿He de decir que no tengo ninguna buena razón para hacerlo? ¿No es esto precisamente lo que llamamos una ‘buena razón’?”

609. Supongamos que encontramos gente que no considere eso como una razón concluyente. Ahora, ¿cómo nos imaginamos esto? En lugar de al físico, ellos consultan un oráculo (y es por ello que los consideramos primitivos). ¿Es erróneo que consulten un oráculo y se guíen por él? –Si llamamos a esto ‘erróneo’ ¿no partimos ya de nuestro juego de lenguaje para combatir el suyo?

610. ¿Y estamos o no en lo correcto al combatirlo? De hecho apoyaremos nuestra acción con todo tipo de frases hechas (sloganes).

611. Donde se encuentran dos principios irreconciliables entre sí, entonces cada cual dice del otro que es un loco y un hereje.

612. Dije que ‘combatiría’ al otro –pero, ¿no le daría razones? Seguro; pero, ¿cuán lejos alcanzan? Al final de las razones está la persuasión. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los nativos.)”

Se trata de decidir entre guiar nuestras acciones por las predicciones de la física o por los augurios del oráculo. Para nosotros, como para Wittgenstein, la respuesta es obvia. Tan obvia que consideramos a quien se guía por el oráculo ‘primitivo’. Pero al llamar erróneo a su comportamiento, nos señala Wittgenstein, no estamos haciendo otra cosa que “utilizar nuestro juego de lenguaje como una base para combatir (*bekämpfen*) el suyo”. O conversamente, estamos considerando mejor al que aceptamos, como dijimos antes que pasaba cuando se enfrentan dos sistemas de valores. Ciertamente que podremos en este combate dar razones, pero estas tienen un fin y luego solo queda la persuasión, algo parecido a la conversión religiosa (al *preaching* a Malcolm, al *catechizing* de Russell).

Todo parece indicar que la posición del último Wittgenstein sobre la ética era menos esquemática o cruda que la que sostenía a la altura de 1929 y 1930. Pero no faltan motivos para seguir calificándola de escéptica y relativista. Quizás la siguiente cita, tomada de las anotaciones que Rhees hizo de sus conversaciones con Wittgenstein en 1945, sobre “esta cuestión de ‘la ética correcta’” termine por disipar las dudas:

“Alguien podría decir, ‘Aún hay la diferencia entre verdad y falsedad. Cualquier juicio ético en cualquier sistema puede ser verdadero o falso’. Re-

cuerda que ‘p es verdadero’ significa simplemente ‘p’. Si yo digo: ‘Aunque creo que esto y aquello es bueno, podría estar equivocado’, ello no dice más sino que lo que yo afirmo puede ser negado.

O supongamos que alguien dice, ‘Uno de los sistemas éticos debe ser el correcto’, o el más cercano al correcto. Entonces estoy haciendo un juicio de valor. Ello equivale a adoptar una ética cristiana. No es como decir que una de estas teorías físicas debe ser la correcta. El modo en el que alguna realidad corresponde —o contradice— con una teoría física no tiene contraparte aquí.

O si tú dices que hay varios sistemas de ética no estás diciendo que todos son igualmente correctos. Esto nada significa. Justamente como no tendría significado decir que cada uno era correcto desde su propio punto de vista. Ello solo podría significar que cada uno juzga como lo hace” (Rhees, 1970, p. 101).

Wittgenstein se opone a las insensatas tesis relativistas —“the various systems of ethics are all equally right” or “each was right from his own standpoint”— pero no por ello concede que haya ningún procedimiento de elección racional entre ellos. La existencia de varios sistemas de ética, a la postre, no significa sino que “each judges as he does”... y quizás, es la eventualidad contemplada en *Sobre la certeza*, que quienes los suscriban se combatan entre sí.

¿Y qué decir del relativismo cultural, aquel que apenas aparecía delineado en el decadentismo del *Tractatus Logico-Philosophicus*? Aquí podemos ir más rápidos porque los testimonios son, creo, más rotundos. Así, ya en las conversaciones con Waismann afirma Wittgenstein que la sociología debe describir nuestras acciones y valoraciones con el mismo distanciamiento que describe la de los negros, sin que en tales descripciones aparezca la proposición esto o aquello significa un progreso (Das und das bedeutet eine Fortschritt).⁵

Podemos considerar lo que aquí dice Wittgenstein como una formulación del principio básico que anima al relativismo cultural que rige como método propio de la antropología socio-cultural: describir las culturas por sí mismas, absteniéndose de valorarlas.

Pero Wittgenstein va más lejos. Rhees nos ofrece el siguiente testimonio: “Wittgenstein acudió a una reunión de la College Philosophical Society en

⁵ Waismann, Friedrich, *Wittgenstein and the Vienna Circle*. Oxford, Basil Blackwell, 1979, p. 116.

Swansea, en 1943. El profesor Farrington leyó un ensayo sobre ‘Las leyes causales y la historia’... En la discusión Wittgenstein dijo que cuando hay un cambio en las condiciones en las que la gente vive, podemos llamarlo progreso porque ello abre nuevas oportunidades. Pero en el curso de este cambio, las oportunidades que había antes pueden perderse. En un sentido esto era progreso, en el otro decadencia. Un cambio histórico puede ser progreso y también ruina. No hay método de sopesar uno contra el otro para justificar el hablar de ‘progreso en general’ (‘progress on the whole’).⁶

Si ante Waismann defendía el relativismo cultural como principio heurístico –no debemos hablar de progreso al describir las sociedades–, ahora defiende una tesis conceptual –no está justificado hablar de “progress on the whole”.

Si alguien todavía mantiene dudas del carácter relativista de la posición de Wittgenstein puede terminar de leer el relato de Rhees:

“Farrington consideró que esta no era razón contra decir que había progreso en general. ‘A pesar de todos los aspectos desagradables de nuestra civilización, estoy seguro de que preferiría vivir como lo hacemos ahora que tener la vida que tenía el hombre de las cavernas’.

Wittgenstein: ‘Si, seguro que Vd. lo preferiría. Pero, ¿lo haría el hombre de las cavernas?’”⁷

Si las dudas persistieran, todavía podríamos entrar a calibrar la influencia de Spengler sobre la comprensión wittgensteiniana de la historia de las culturas.

Para cerrar el círculo solo nos quedaría abordar la posibilidad de encontrar en el pensamiento del último Wittgenstein los trazos de un relativismo epistemológico; probablemente la dimensión del relativismo, de todas las que hemos considerado, que más atención ha merecido por parte de los estudiosos del pensamiento del filósofo austriaco.

De las muchas cuestiones relacionadas con el mismo que podríamos tratar, vamos a concentrarnos en dos que consideramos especialmente relevantes: la teoría de la justificación que Wittgenstein deja traslucir en *Sobre la*

⁶ Rhess, Rush (ed.), *Personal Recollections*. Totowa NJ, Rowman and Littlefield, 1981, p. 222.

⁷ *Ibidem.*, pp. 222-223.

certeza, y su comprensión de la verdad, especialmente explicitada en sus *Investigaciones filosóficas*.

Por lo que hace a su teoría de la justificación, ocurre aquí como ocurría con el escepticismo moral en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Quiero decir: que *prima facie* la perspectiva wittgensteiniana parece tener un claro significado anti-escéptico. Contra la duda hiperbólica cartesiana, se pregunta Wittgenstein si realmente es posible “dudar a voluntad” (OC. §221); pues acaso, “¿No necesita uno razones para dudar?” (OC. §122). Su respuesta a esta última pregunta es afirmativa, de modo que a la primera contesta negativamente. No es posible dudar a voluntad; la duda, no menos que el conocimiento, necesita justificación. Y siendo ello así, cuando dudamos se sigue que aquello que nos justifica a dudar tenemos que darlo por cierto. No es posible, pues, una duda universal: “Una duda que dudara de todo no sería una duda” (OC. §450).

Wittgenstein utiliza una metáfora para caracterizar la situación en la que nos encontramos cuando dudamos. Justamente aquello de lo que estamos ciertos y permite la duda o simplemente la indagación son como las bisagras que permiten que una puerta gire sobre sus goznes: “Es decir, las preguntas que planteamos y nuestras dudas dependen del hecho de que algunas proposiciones están exentas de duda, son como si fueran las bisagras sobre las que aquellas giran” (OC. §341).

“Es decir, pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas que ciertas cosas no son en realidad puestas en duda” (OC. §342).

“Pero no es que no *podamos* investigarlo todo y que por ello hayamos forzosamente de conformarnos con la suposición. Si quiero que la puerta se abra, las bisagras han de mantenerse firmes” (OC. §343).

En resumen, que la duda implica la existencia de “hinge propositions” (como ha venido a bautizarse en la bibliografía secundaria la expresión proposicional de estas certezas) que no son puestas en duda. O si se prefiere: que la duda misma ya presupone la certeza.

Hasta aquí, las implicaciones anti-escépticas de los puntos de vista de Wittgenstein sobre la justificación, pero, podemos preguntarnos, ¿qué pasa con esas certezas que no ponemos nunca en duda, con el tipo de proposiciones, por ejemplo, con las que Moore quería derrotar al escepticismo, con la famosa proposición “tengo dos manos”? ¿Acaso podemos decir de ellas que están a su vez justificadas y que, por lo tanto, equivalen a conocimiento?

Wittgenstein responde:

“Que yo tengo dos manos es, bajo circunstancias normales, tan seguro como cualquier cosa que pudiera aducir como evidencia en su favor.

Es por ello que no puedo tomar el ver mis manos como evidencia suya” (OC. §250).

Ocurre con la creencia lo que ocurre con la duda. Para que algo cuente como justificación o fundamento de las mismas tiene que gozar de mayor certeza que la creencia (o la duda) que justifica o fundamenta. Por ello mismo, nuestras certezas básicas no pueden a su vez estar justificadas por otras. A la base de nuestras creencias justificadas siempre yacerán nuestras certezas injustificadas (y en reconocerlo estriba la dificultad: “Lo difícil es ver la falta de fundamentos de nuestras creencias” (OC. §166). Ellas son las ‘bisagras’ que permiten que la puerta de la justificación gire; la “imagen del mundo.... el transfondo heredado contra el que distingo entre verdadero y falso” (OC. §§94-5).

Podría pensarse: bien, pero esas certezas lo son justamente por reflejar verdades evidentes. Pero Wittgenstein invierte los términos de este razonamiento:

“Quiero decir: no se trata de que en ciertos puntos los hombres conozcan la verdad con absoluta seguridad. Sino de que la completa seguridad pertenece solo a su actitud” (OC. §404).

De este modo, de esas certezas básicas, en tanto que injustificadas, no podemos decir que las conozcamos. Ellas constituyen el fundamento infundamentado que subyace a aquello que decimos conocer, a los juegos de lenguaje en los que hablamos de conocimiento:

“Debes considerar que el juego de lenguaje es, por así decirlo, algo impredecible. Quiero decir: no está fundamentado. Tampoco es racional (ni irracional). Está ahí, como nuestra vida” (OC. §559).

“Y el concepto de saber se acopla con el de juego de lenguaje” (OC. §560).

Así, la teoría de la justificación de Wittgenstein parece desembocar en un escepticismo, que podríamos calificar de fundamentación, en el que lo racionalmente justificado, aquello que legítimamente podemos decir conocer, remite a un conjunto de certezas bisagras, a una imagen del mundo, que ni puede ponerse racionalmente en duda ni puede tampoco racionalmente justificarse. En última instancia, lo que sostiene a todo el sistema de nuestras creencias no es otra cosa que un actuar sin fundamento:

“Una proposición empírica puede ser *probada*’ (decimos). Pero, ¿cómo?, y, ¿mediante qué?” (OC. §109).

“¿Qué cuenta como su prueba? ‘Pero, ¿es esta una prueba adecuada? Y, si lo es, ¿no debe ser reconocida como tal por la lógica?’ –como si la fundamentación jamás llegara a un término. Pero el término no es una presuposición infundada sino una manera infundada de actuar” (OC. §110).

En cierta manera, Wittgenstein está en *Sobre la certeza*, con respecto al escepticismo epistemológico, muy cerca de la posición que mantuvo en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, con respecto al escepticismo moral. No cabe la duda, de nuestros principios morales o de nuestros principios epistémicos, porque tampoco cabe la afirmación justificada de los mismos. En uno y otro caso, tenerlos por ciertos no significa otra cosa sino que los aceptamos. En las consecuencias relativistas de este escepticismo no creo que se precise abundar, pues es obvio que nada impide la existencia de imágenes del mundo alternativas; y de su choque, como ya vimos con anterioridad, no puede esperarse una resolución racional. Además, Wittgenstein es consciente de que nuestras ‘imágenes del mundo’ no solo son variables en el espacio sino también en el tiempo:

“Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían ser parte de una especie de mitología. Y su rol es como el de las reglas de un juego; y el juego puede aprenderse de una manera puramente práctica, sin aprender ninguna regla explícita” (OC. §95).

“Podría imaginarse que algunas proposiciones con la forma de proposiciones empíricas, se solidificaron funcionando como canales para las proposiciones empíricas no solidificadas, fluidas; y que esta relación cambie con el tiempo, que las proposiciones solidificadas se licúen y que las fluidas se solidifiquen” (OC. §96).

“La mitología puede volverse fluida de nuevo, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero yo distingo entre el correr del agua por el cauce y el desplazamiento mismo de este, aun cuando no haya una clara división de uno y otro” (OC. §97).

“Pero si alguien dijera ‘Entonces la lógica también es una ciencia empírica’ se equivocaría. Sin embargo esto es correcto: la misma proposición puede ser tratada a veces como si hubiera de ser probada por la experiencia, y a veces como una regla para la prueba” (OC. §98).

“Y el banco de este río consiste parcialmente de roca dura, no sujeta a alteración o solo a una imperceptible, y parcialmente de arena, que ahora aquí, ahora allá, es arrastrada y depositada” (OC. §99).

Vayamos ahora, para acabar, al tema de la verdad. En unos bien conocidos pasajes de las *Investigaciones filosóficas* se lee:

“¿De modo que dices que el acuerdo de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?’ Lo que es verdadero o falso es lo que los hombres dicen; y en lo que concuerdan es en el *lenguaje*. Esta no es ninguna concordancia de opiniones sino de forma de vida” (PI. §241).

“A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no solo una concordancia en las definiciones sino también (por extraño que pueda sonar), una concordancia en los juicios. Ello parece abolir la lógica, pero no lo hace. Una cosa es describir los métodos de medida, y otra obtener y formular el resultado de las mediciones. Pero lo que llamamos ‘medir’ está en parte determinado por una cierta constancia en los resultados de la medición” (PI. i. 242).

Si de *Sobre la certeza* aprendemos que lo que nos parece racional o irracional, verdadero o falso, depende en última instancia de nuestro actuar sin fundamento, lo que las *Investigaciones filosóficas* vienen a decirnos es que lo que tomamos como verdad depende de nuestra forma de vida.

La manera como esta concepción de la verdad incoa el relativismo puede ilustrarse, a mi entender, con un ejemplo que el mismo Wittgenstein imagina en sus *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*: el caso de una gente que vende leña siguiendo modos de calcular diferentes a los que nosotros seguimos:

“Aquella gente –diríamos– venden la madera según el cubicaje pero, ¿tienen razón al hacerlo así? ¿No sería más correcto venderla al peso –o según el tiempo que les llevó el talarla– o de acuerdo con el esfuerzo que requirió, medido de acuerdo con la edad y la fuerza del leñador? ¿Y por qué no habrían de ofrecerla a un precio independiente de todo ello: cada comprador paga lo mismo con independencia de la cantidad que se lleve (han concluido, por ejemplo, que así se puede vivir)? Y, ¿hay algo que pueda decirse en contra de, simplemente, regalar la madera?” (RFM. §148).

“Muy bien; pero, ¿y si apilaran la madera en montones de una altura arbitraria y variable y después vendieran esta a un precio proporcional al área cubierta por los montones? ¿Y qué si incluso ellos se justificaran con las palabras: ‘Obviamente, quien compra más debe pagar más?’” (RFM. §149).

“¿Cómo podría mostrarles —como yo diría— que no compra realmente más madera quien compra un montón que cubre un área mayor? —tomaría, por ejemplo, un montón más pequeño, según sus ideas, y esparciendo los troncos lo convertiría en uno ‘grande’. Ello podría convencerles —pero quizás dijeran: ‘Sí, ahora es mucha madera y cuesta más’— y este sería el final del asunto. Presumiblemente en un caso así diríamos: ellos simplemente no significan lo mismo que nosotros por ‘mucha madera’ y ‘poca madera’; y tienen un sistema de pago completamente diferente del nuestro” (RFM. §150).

¿Contienen dos montones la misma o diferente cantidad de leña? Para nosotros es evidente la respuesta a esta pregunta. Pero, recordemos OC. §110 y pongámoslo en relación con PI. i §242. No es porque algo sea evidente que actuamos de cierta manera, sino que es porque actuamos de cierta manera que algo llega a parecernos evidente —“und schreib getrost/Im Anfang war die Tat”—; es solo porque compartimos ciertos métodos de medida que compartimos también ciertas evidencias. Si no se da aquella concordancia en la praxis, no se dará esta coincidencia de intuiciones.

En los ejemplos de Wittgenstein hay varias gradaciones. En los primeros de ellos la discrepancia no es, por así decirlo, físico-matemática sino económica. El precio de la leña no depende del cubicaje, por ejemplo, sino de variables como el peso, o el esfuerzo que costó amontonarla, o de las condiciones de edad y pericia del leñador, o en el extremo es independiente de la cantidad que queramos comprar; sencillamente el precio es fijo se tome la variable que se tome. Estos casos nos pueden resultar más o menos chocantes dado que la lógica que rige en nuestra aplicación de la matemática al cálculo del precio de una mercancía suele regirse por otros principios. En una economía de mercado nadie pagaría más por la misma cantidad de leña por el simple hecho de que el leñador que la cortó fuera viejo y empleara más tiempo en hacerlo. No obstante, en nuestra forma de vida podemos encontrar situaciones, casos intermedios, que se parecen a estas, y que nos las hacen inteligibles. Por ejemplo, en los bufets libres, donde uno paga un precio fijo con independencia de lo que coma.

El ejemplo filosóficamente más inquietante, más difícilmente comprensible, es el último, en el que la diferencia parece ya retrotraerse desde el ámbito económico hasta nuestra física y matemática de sentido común. Pues aquí los indígenas no reconocen la validez de ciertas operaciones —dispersar

la leña acumulada en un área más amplia— como prueba de una equivalencia que para nosotros es obvia (no obstante, quizás debiéramos pensar en los niños, para quienes un kilo de paja pesa menos que un kilo de hierro); hasta el punto de que, concluye Wittgenstein, sencillamente hay que admitir que, aparte de que “ellos tienen un sistema de pago completamente diferente del nuestro”, “ellos simplemente no significan lo mismo que nosotros...”.

Ahora bien, si no significan lo mismo, quizás sea que significan otra cosa. Es decir, que hemos cometido un error al traducir sus expresiones como equivalentes a nuestras ‘mucho madera’ y ‘poca madera’. Y quizás si afináramos nuestra traducción hasta acertar con lo que ellos realmente quieren decir fuéramos a descubrir que, finalmente, su comportamiento se ajusta a nuestros mismos criterios de racionalidad. O dicho de otro modo, podría sospecharse que donde creemos estar ante una discrepancia de ‘principios irreconciliables’, de ‘lógicas’ (en el sentido que el último Wittgenstein da al término) alternativas, en realidad todo lo que tenemos es una traducción defectuosa.

De consideraciones semejantes nace un conocido argumento anti-relativista, sobre cuya validez no voy a pronunciarme aquí, que pivota sobre la validez del principio de caridad interpretativa: para hacer inteligibles los enunciados del otro, para poderlos traducir, se nos viene a decir, tenemos que atribuirle una racionalidad común.

Y lo cierto es que también en Wittgenstein se pueden leer observaciones que podrían utilizarse en este sentido. En el párrafo 206 de la primera parte de las *Investigaciones filosóficas* leemos:

“El modo de actuar común de los hombres es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje desconocido”.

Luego para Wittgenstein hay una “modo de actuar común de los hombres (gemeinsame menschliche Handlungsweise)”, una forma de vida humana, en singular, que es la que nos permite interpretar las lenguas que no son las nuestras propias. ¿No elimina esta dimensión común, ya se la interprete en clave naturalista o trascendental, el aparente relativismo de muchas observaciones wittgensteinianas (las que hemos citado nosotros, por ejemplo, pero podrían aducirse todavía más)?

A mi entender, hay una reflexión en la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* que debe tenerse muy en cuenta para responder esta pregunta. Reza así:

“También decimos de una persona que nos resulta transparente. Es, sin embargo, importante para nuestras consideraciones que un hombre pueda ser un completo enigma para otro. Se experimenta esto cuando uno llega a un país extraño con tradiciones completamente extrañas; y, lo que es más, cuando se domina la lengua del país. No se *comprende* a la gente. (Y no porque no se sepa lo que se dicen a sí mismos.) No podemos reconocernos en ellos (wir können uns nicht in sie finden)” (PI. ii. Xi. §325).

Es decir, para Wittgenstein la inteligibilidad del comportamiento lingüístico del otro no tiene por qué hacerme menos enigmático su comportamiento no lingüístico. Puedo entender lo que dice... y por ello mismo, vamos a utilizar las expresiones del propio Wittgenstein en *Sobre la certeza*, comprender que sus principios son irreconciliables con los míos y, por lo tanto, ‘combatirlos’. La común forma de vida humana se concreta en muchas diversas formas de vida particulares que pueden resultar irreconciliables entre sí.

En resumen, y para concluir, aunque Wittgenstein hubiera defendido que el escepticismo y el relativismo son posiciones filosóficas insensatas, que desde luego no hubiera reivindicado para sí, hay en el pensamiento del último Wittgenstein rasgos escépticos y relativistas como los hay en su primer pensamiento. Y esos rasgos tienen dimensiones prácticas, teóricas y meta-filosóficas.

Bibliografía

- RHEES, RUHS, "Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics", in *Discussions of Wittgenstein*. London, Routledge & Kegan Paul, 1970.
- RHEES, RUSH (ed), *Personal Recollections*. Totowa NJ, Rowman and Littlefield, 1981. Hay edición en español: *Recuerdos de Wittgenstein*. México, FCE, 1989.
- WASIMANN, FRIEDRICH, *Wittgenstein and the Vienna Circle*. Oxford, Basil Blackwell (abreviado como WVC). Hay edición española: *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*. México, FCE, 1973.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *On Certainty*. Oxford, Basil Blackwell, 1969 (abreviado como OC). Hay edición española: *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 1988.
- *Tractatus Logico-Philosophicus*. London & New York, Routledge, 1974 (abreviado como TLP). Hay edición española, con el mismo título. Madrid, Alianza, 1987.
- *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford, Basil Blackwell, 1978 (abreviado como RFM). Hay edición española: *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid, Alianza, 1987.
- "A Lecture on Ethics", en *Philosophical Occasions 1912-1951*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993. Hay edición española: *Conferencia sobre ética*. Barcelona, Paidós, 1989.
- *Cambridge Letters*. Oxford, Basil Blackwell, 1995 (abreviado como CL).
- *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*. Oxford, Basil Blackwell, 2008 (abreviado como WCLD).
- *Philosophical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 2009 (abreviado como PI). Hay edición española: *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica, 1986.

Metafísica y sentido común: la filosofía como recuperación de lo cotidiano

Guadalupe Reinoso

Universidad Nacional de Córdoba, SECyT

No pienses que desprecio a los metafísicos.

*Considero a algunos de los grandes escritos filosóficos del pasado entre las obras
más nobles del espíritu humano.*

Wittgenstein a M. O'C. Drury¹

Puede caracterizarse a la filosofía de Wittgenstein como primordialmente anti-metafísica. Esta afirmación es posible si por metafísica entendemos los modos tradicionales de plantear los problemas filosóficos a través de preguntas de formulación general —es decir, una formulación abstracta y con pretensión de universalidad— y en el afán de una construcción teórica a modo de respuesta definitiva a estos interrogantes. El rechazo por parte de Wittgenstein a esta forma de concebir la filosofía se cristaliza, en especial en su primera etapa de pensamiento, en el intento de fijar los límites lingüísticos del sentido que, una vez trazados, describen a las formulaciones metafísicas como carentes de significado. Sin embargo, en la esfera del sinsentido se debe distinguir, a su vez, entre aquellas proposiciones que carecen de sentido por ejemplificar modos vacíos de formular interrogantes por no referir a nada —resultado al que se arriba por la actividad de clarificación—, de aquellas proposiciones que, aun careciendo de sentido, son valiosas e importantes porque manifiestan la dimensión ética de la tendencia del espíritu humano a arremeter contra los límites del lenguaje al pretender decir aquello que solo

¹ Citado en Wittgenstein, Ludwig, “Observaciones a La Rama Dorada de Frazer”, en *Obras completas*, tomo II. Madrid, Gredos, 2009, p. 528.

puede ser mostrado: el sentido de la vida, el asombro por la existencia del mundo, etcétera. Nuestro autor, si bien adopta un talante crítico frente a la metafísica tradicional porque esta confunde las esferas de lo decible y de lo indecible, condena con el mismo vigor la actitud anti-metafísica que muchos filósofos de su época sostuvieron, en especial los positivistas lógicos.

Por otra parte, en su segunda filosofía, puede afirmarse que rechazó las formulaciones metafísicas y el proyecto filosófico que las sustentaba por considerar que pretendían, a partir de preguntas generales tales como “¿qué es el conocimiento?”, acceder a las *esencias*. Vale decir, acceder a aquello común que permite dar una definición de nuestros conceptos y explicar los usos que hacemos de ellos. La estrategia de recuperación de los usos cotidianos del lenguaje permite detectar el desvío metafísico que producen las falsas analogías que acentúan la búsqueda de lo común—de las *esencias*—para explicar el significado. Recuperar los diversos contextos del sentido común permite mostrar las variedades en los usos sin apelar a construcciones metafísicas. Pero la esfera de lo cotidiano no debe interpretarse como un ámbito fijo y preciso en el que encontramos las respuestas a las preguntas filosóficas tradicionales, ni tampoco se ofrece como garantía para rechazar toda inquietud metafísica. El retorno a lo ordinario es más bien el marco a partir del cual podemos comprender en qué medida estas inquietudes están arraigadas en nuestro lenguaje y permite disipar ciertas formulaciones que, al alejarse de lo cotidiano, producen extrañamiento y perplejidad.

Nuestra pretensión es llamar la atención sobre la relación ambigua y multifacética que Wittgenstein mantuvo con la filosofía tradicional y en particular, matizar las interpretaciones que ponderan su ‘espíritu’ anti-metafísico. De este modo, se percibe con mayor precisión las estrategias ensayadas por el austriaco frente a los autores que de manera dogmática pretenden negar el ámbito de lo cotidiano en sus formulaciones metafísicas, como así también frente a aquellos que defienden las verdades del sentido común a modo de respuesta a los desafíos trazados. En otras palabras, el propósito de este trabajo es sostener que la orientación filosófica de Wittgenstein no se reduce a una postura anti-metafísica, y que un enfoque de la filosofía como recuperación de lo cotidiano no implica una aceptación acrítica del sentido común. Consiguientemente, este doble movimiento permite tener una mejor visión de su enfoque sobre los problemas filosóficos.

Las preguntas metafísicas

La reivindicación del lenguaje ordinario o, de un modo más general, la apelación al sentido común, es un tópico que Wittgenstein considera desde diversos puntos de vista. En el *Cuaderno azul* se detiene varias veces en la relación entre filosofía y el contexto de lo cotidiano para, en primer lugar, señalar que la recuperación de este contexto no debe interpretarse como una respuesta a los problemas filosóficos; más bien “la vuelta al sentido común permite rastrear el origen del desvío de la pregunta filosófica en la medida en que nos percatamos de cómo actuamos”.² En segundo lugar, el retorno no supone una defensa de las embestidas por parte de los filósofos, porque el sentido común no necesita ser explicado, solo podemos tratar “los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común; pero no reafirmando los puntos de vista del sentido común”.³ Y esto se debe a que el hombre que filosofa no es alguien que “haya perdido el sentido, una persona que no vea lo que todo el mundo ve”. En tercer lugar, a diferencia del científico que toma distancia del sentido común a partir de los descubrimientos que realiza, la filosofía retorna para “investigar el origen de su enredo”. En este sentido, la filosofía ofrece una serie de dispositivos analíticos que permiten detectar las confusiones lingüísticas y perplejidades filosóficas que nos provocan ciertos usos del lenguaje, ya que la tendencia en filosofía es la de:

[...] empezar a investigar una proposición en el punto donde su aplicación es completamente confusa e incierta (la ley de la identidad es un buen ejemplo), en vez de dejar, por el momento, estos casos a un lado y acercarse a la proposición en el punto en que podemos utilizar nuestro sentido común para hablar de ella —esta tendencia es típica de los métodos inútiles que la mayoría de la gente usa al hacer filosofía.⁴

² Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Técnos, 1976, p. 91.

³ *Ibidem*, p. 91.

⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Big Typescript TS213*. Cornwall, Blackwell Publishing, 2005, p. 203e (traducción nuestra).

Los dispositivos a los que se refiere Wittgenstein son la invención de juegos de lenguaje, metáforas o símiles ‘refrescantes’ y una batería de ejemplos sencillos que permiten, a partir de comparaciones o del absurdo, rastrear lo que no va bien con las formulaciones filosóficas. La aplicación de estas herramientas metodológicas permite revisar el modo confuso de formular problemas. Por ejemplo, si decimos “¿cuál es el objeto de un pensamiento?” [...] pone de manifiesto [...] que suena casi como una pregunta de física; como si preguntase: ‘¿cuáles son los constituyentes últimos de la materia?’”.⁵ El diagnóstico de lo que va mal con este tipo de preguntas es que bajo el aspecto de una pregunta científica se encubre la “falta de claridad respecto a la gramática de las palabras”.⁶ Esta confusión no solo oculta los modos diversos en los que las palabras pueden ser utilizadas sino que existen preguntas que al ser presentadas bajo el aspecto de los interrogantes científicos parecen preguntas empíricas. Sin embargo, si el filósofo pregunta “¿qué es sustancia?”, no realiza una pregunta empírica sino una pregunta por la regla general –el criterio– que rige el uso de la palabra ‘sustancia’.

Otro ejemplo de pregunta descaminada es “¿cómo puede pensarse lo que no sucede?”. Para Wittgenstein la dificultad con esta pregunta no refiere a algo como “nuestra incapacidad de imaginar cómo se piensa una cosa” en el sentido en que podemos tener dificultades para “recordar exactamente lo que sucedió cuando pensamos algo, una dificultad de introspección o algo por el estilo” sino en que “observamos los hechos a través [...] de una forma de expresión desorientadora”.⁷ Estas formas hacen, entre otras cuestiones, que pasemos por alto las diferencias entre los diversos significados de la palabra ‘existir’. En las *Investigaciones filosóficas* indica que la propuesta no consiste en ofrecer nuevos hechos o explicaciones superadoras sino en comprender –en el sentido de recordar y de ahí la idea de *retorno* al sentido común– lo que ya está ante nuestros ojos (IF. §89-92). Previamente y en sintonía con estas ideas señaló en el *Cuaderno azul* que:

⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos*. Op. cit., p. 65.

⁶ *Ibidem*, p. 65.

⁷ *Ibidem*, p. 60.

[...] al hacer una pregunta ligeramente desorientadora, la pregunta ‘¿qué es ...?’, solamente estamos expresando esta perplejidad. Esta pregunta es una manifestación de falta de claridad, de desagrado mental, y es comparable a la pregunta ‘¿por qué?’ tal como suelen hacerlas los niños. También esta es una expresión de desagrado mental y no demanda necesariamente ni una causa ni una razón (Hertz, *Principios de la mecánica*).⁸

Wittgenstein retoma y hace suyas algunas de las afirmaciones realizadas por H. Hertz en los *Principios de la mecánica*, en especial las referidas a la imposibilidad de dar con una explicación última para algunos de los términos teóricos. Desde la óptica de Hertz, preguntas referidas a ‘la naturaleza última’ de los términos teóricos, como por ejemplo el término ‘fuerza’, no pueden ser contestadas a través de nuevos descubrimiento sino que, a partir de la remoción de las contradicciones, se disipan, disuelven, las preguntas ilegítimas de la investigación. Asumido este enfoque, los interrogantes que caracterizan a la metafísica son aquellos en los que se presenta una confusión que refiere o, al objeto de la investigación: trata a los conceptos como si fueran cosas; o bien, al modo en el que se investiga: aparenta realizar un examen empírico cuando la naturaleza de la investigación es gramatical. De esta manera, al elaborar otras preguntas alternativas, no ya ¿qué es el significado de una palabra? sino ¿qué entendemos por una explicación del significado de una palabra? o ¿a qué se parece la explicación de una palabra?, se nos revela la idea subyacente que confunde al teórico, la de suponer que estas palabras funcionan de manera análoga a los nombres o sustantivos que lo llevan a buscar una cosa que les corresponda.⁹ El provecho que podemos extraer de estas reformulaciones es que nos previenen contra la tentación de buscar *objetos* que podrían ser ‘el’ significado.

⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos*. Op. cit., pp. 54-55. También existe una mención similar en *Big Typescript*: “En mi modo de hacer filosofía, su tarea toda estriba en expresarse de modo que determinadas inquietudes desaparezcan (Hertz)”. Wittgenstein, Ludwig, “Filosofía” [extracto de las secciones 86 al 93 de *Big Typescript*] en *Revista de Filosofía*, 3º época, vol. V, núm. 7. Madrid, Editorial Complutense, 1992, [pp. 3-39], p. 23.

⁹ En *Big Typescript* apunta: “mientras haya un verbo ‘ser’ que parezca funcionar igual que ‘comer’ o ‘beber’; mientras haya adjetivos como ‘idéntico’, ‘verdadero’, ‘falso’, ‘posible’; mientras se hable acerca del fluir del tiempo y de la extensión del espacio, etcétera, tropezarán los hombres una y otra vez con las mismas enigmáticas dificultades y mirarán fijamente aquello que ninguna explicación parece poder disipar” (Wittgenstein, Ludwig, “Filosofía”, p. 27).

Wittgenstein insiste en que las formulaciones metafísicas borran sin advertir la diferencia entre investigaciones fácticas y conceptuales (Zettel 8458); confusión que deriva, a su vez, del modelo de explicación científico que inspira a estos pensadores. La filosofía no puede realizar un análisis científico en el sentido de brindar nuevos hechos, sino que opera en el recinto, ya existente, de la gramática del lenguaje ordinario¹⁰ y en este sentido debe comprender que solo nos *recuerda* ‘cosas triviales’. Con todo, la apelación al sentido común puede derivar en un tipo de confusión similar a la del metafísico como estudiaremos en lo que sigue.

El mito del sentido común filosófico

Hablar de metafísica en los inicios del siglo xx, en particular en el contexto de la Inglaterra de B. Russell y G. E. Moore –lugar en el que se desarrolla la filosofía de Wittgenstein–, entraña la ferviente oposición contra el idealismo que emprendieron los fundadores de la filosofía analítica. La metafísica es considerada un modo tradicional de hacer filosofía que debe superarse porque solo plantea interminables disputas, de ahí la importancia del sentido inaugural del análisis lingüístico como nuevo método que confina a estas contiendas sin fin. Por idealismo se entienden las posiciones de autores como Herbert Bradley o John McTaggart que, con un lenguaje oscuro, construyen un aparato teórico para referir a cuestiones abstractas, y niegan lo que cotidianamente afirmamos. Además del énfasis por la búsqueda de claridad como horizonte filosófico, G. E. Moore combatió lo que entendió eran posiciones que representaban una ‘metafísica negativa’ porque dichas posiciones negaban el conocimiento que ordinariamente afirmamos –es por esto que para Moore idealismo y escepticismo resultan términos equivalentes, porque ambos concluyen en una negación de nuestras creencias básicas y de las transacciones lingüísticas cotidianas. La relación entre metafísica y sentido común parece plantearse en una oposición irreconciliable por lo que defender una perspectiva del sentido común y del lenguaje natural es oponerse a

¹⁰ Cfr. Moore, G. E., “Conferencias”, p. 321 y Waismann, F., *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, pp. 160-162.

una empresa metafísica, en particular, rechazar el tipo de conclusiones negativas a las que arriba. En el caso de Wittgenstein, si bien comparte con B. Russell y G. E. Moore la búsqueda de un nuevo método y otorga a la clarificación lingüística un papel central en su orientación filosófica, no rechaza la tradición metafísica a favor de una visión del sentido común como si se tratara de esferas en oposición.

La diferencia principal con la defensa de las ‘verdades’ del sentido común que lleva adelante Moore radica en que el austríaco —en especial en *Sobre la certeza*, su conjunto de notas dedicadas a la discusión de estos tópicos— no intenta establecer una respuesta al desafío escéptico sino que dirige su crítica a los modos en los que el escéptico formula sus preguntas y dudas. El escéptico moderno encarna una de las mitologías clásicas al suponer que los acuerdos que rigen nuestras prácticas cotidianas se basan en un acuerdo que debe explicitarse a modo de justificación o fundamento de tales prácticas. Moore, al afirmar que conocemos con certeza la verdad del conjunto de proposiciones básicas, cae bajo el mismo hechizo que opera en el planteo escéptico pues supone que para delimitar el alcance de la duda sobre el sentido común debe poder establecerse una garantía epistémica.

Desde el enfoque de Wittgenstein, la duda escéptica tiene un límite y es el acuerdo que se establece en nuestras prácticas ordinarias y formas de vida, pero dicho acuerdo no es fruto de un consenso de opiniones sino de una concordancia en la acción que en muchos de sus puntos más básicos y primitivos es espontánea y natural. Representa la base de prácticas compartidas sin la cual no sería posible, entre otras cosas, la adquisición del lenguaje —que es el lenguaje que permite la formulación de sus dudas: “es verdad que todo se puede justificar de algún modo. Pero el fenómeno del lenguaje se funda en la regularidad, en la coincidencia en el obrar”.¹¹ Para Rabossi “las declaraciones del sentido común son esencialmente reactivas y producen una *aceptación compulsiva*”,¹² descripción que permite acentuar el carácter no voluntario, no dubitativo y a la que, bajo esta descripción, no le cabe posibilidad de error:

¹¹ *Observaciones sobre los Fundamentos de las Matemáticas*, citado en Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein: la modernidad, el progreso y la decadencia*. México, UNAM, 2006, p. 288.

¹² Cfr. Rabossi, Eduardo, “¿Por qué el sentido común importa a la filosofía?”, en *Manuscrito*, vol. III, n. 1, 1979, pp. 43-55.

“[...] no es el presupuesto sin fundamento, sino la manera de actuar sin fundamento” (sc. § 110). El desvío en el planteo escéptico y que convierte a las dudas locales y legítimas en una duda hiperbólica y radical es la violación de los criterios que rigen este ámbito común. El procedimiento de Wittgenstein es doble: por un lado, defiende la intuición de que, si bien no es posible aceptar las exigencias cognoscitivas que se desprenden de la sospecha hiperbólica, nuestro trato más básico con otros no puede ofrecer una garantía epistémica como demanda el epistemólogo tradicional en respuesta al desafío escéptico; y por otro lado, se plantea la necesidad de revisar, y no simplemente rechazar, la motivación que empuja al escéptico moderno a convencernos de que es posible cometer, o estar bajo los efectos de, un error masivo respecto a los otros y al mundo.

En sintonía con este último punto, Stanley Cavell señala que la violación de los criterios que rigen el lenguaje ordinario, que caracteriza la evaluación que emprende Wittgenstein del desafío escéptico, está latente también en nuestros modos más primarios de adquisición del lenguaje. Para sostener esta intuición recupera la idea de criterio desarrollada en la filosofía del *vienés* y afirma: “los criterios, con todo lo necesarios que son, están abiertos a nuestro rechazo, o insatisfacción (y en consecuencia que conducen al, y provienen del, escepticismo); y de que se acepte que nuestra capacidad de ser decepcionados por ellos es esencial a nuestra forma de poseer el lenguaje”.¹³ Cavell supone que la posibilidad de este repudio subyace a lo que inspira la labor filosófica, ya que, si un repudio tal no fuera posible, entonces no habría tal cosa como la epistemología moderna.¹⁴ Estas reflexiones lo llevan a sugerir que, desde la perspectiva de Wittgenstein, el filósofo tradicional se encuentra fuera de ‘sintonía’ (*attunement*) con los demás seres humano y consigo mismo al filosofar. Esto explica que el conflicto con la filosofía tradicional no sea entendido como el rechazo de ciertas afirmaciones porque son objetivamente incorrectas o ininteligibles. El escepticismo y la epistemología tradicional deben comprenderse como actitudes que se derivan de nuestra herencia y posesión mutua del lenguaje pero que al reflexionar sobre la ausencia permanente de

¹³ Cavell, Stanley, *La busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticism*. Madrid, Frónesis, 2002, p. 62.

¹⁴ Shieh, Sanford, “The truth of skepticism” en *Reading Cavell*, Crary, A. y Sanford S., (ed.). New York, Routledge, 2006, p. 151.

garantía, el filósofo pierde la ‘sintonía’ con el ámbito de lo común y compartido.¹⁵ El norteamericano, inspirado en las *Investigaciones*, concluye que el impulso al escepticismo es tan natural como el impulso al realismo. El escepticismo (moderno) es originado por la incapacidad de aceptar los límites de las condiciones y de las formas de vida humanas como fuentes de nuestro conocimiento, y esa incapacidad está latente en nuestros modos de adquirir el lenguaje ordinario. La lectura de Cavell acentúa que Wittgenstein no rechaza el escepticismo moderno ni elabora una refutación, sino que su propuesta debe comprenderse como una neutralización del escéptico proponiendo una filosofía como recuperación de lo cotidiano.

H. Putnam, por su parte, advierte que el hechizo y la tendencia al sinsentido, el intento de “forzar la realidad para que se preste a ser vista a través de prismas inadecuados, no es monopolio de la filosofía profesional, ni tampoco obra de su invención”.¹⁶ Wittgenstein cree que esa tendencia “subyace en lo profundo de nuestras vidas en el lenguaje” y por ello mismo no nos podemos ‘curar’ sencillamente recordando los usos cotidianos. Putnam, al comentar la lectura que Cavell realiza de las *Investigaciones*, señala que las confusiones filosóficas “son una expresión de profundas cuestiones humanas que también se expresan de muchas otras formas: de forma política, teológica y literaria”.¹⁷ El escepticismo moderno no sería más que la manifestación filosófica de un problema que incide sobre “profundas cuestiones de la naturaleza humana”, y que, por lo tanto, encuentra expresión en otras manifestaciones de la modernidad.

En su disquisición sobre el aprendizaje del lenguaje, basada en las reflexiones críticas que Wittgenstein realiza a las elaboradas por San Agustín, se muestra que solo introduciéndolos en nuestras formas de vivir, en nuestras prácticas, en nuestras formas de reaccionar, en nuestros compromisos, es que pueden adquirir los niños el uso (usos) de los conceptos. Sugiere que los filósofos han mostrado reticencias a aceptar explicaciones fundadas en las circunstancias ordinarias de nuestras vidas y sucumben a la tentación de buscar

¹⁵ *Ibidem.*, p. 157.

¹⁶ Putnam, Hilary, *La filosofía Judía, una guía para la vida*. Barcelona, Alpha Decay, 2011, p. 27.

¹⁷ Citado en Pérez Chico, David, “Stanley Cavell. Escepticismo como tragedia intelectual. Filosofía como recuperación del mundo ordinario”, Tesis Doctoral, Director Antonio Manuel Liz Gutiérrez, Universidad de la Laguna, 2004, p. 41.

explicaciones que parecen proceder de un punto de vista externo que los lleva a empezar “a sentir terror [...] de que es posible que el lenguaje (y la comprensión, y el conocimiento) descansen sobre fundamentos muy poco firmes: una fina red sobre el abismo. (Lo que sin duda forma parte de la razón por la que los filósofos ofrecen ‘explicaciones’ absolutas del mismo.)”¹⁸ En palabras de Bouveresse, “es esta imagen del mundo la responsable del hecho de que ciertas preguntas y ciertas dudas no sean realmente comprensibles, aunque puedan *formularse*”.¹⁹ Lo que resulta relevante de estas reflexiones no es lo que podemos llamar el contenido del lenguaje ordinario o del sentido común, sino la actitud pre-teórica según la cual no tenemos que justificar una cierta visión del mundo o el modo de actuar como el único correcto y verdadero. El sentido común es típicamente provisorio y relativo y por ello está abierto al cambio y a las alternativas.

Para Fann resulta fundamental entender que la idea de recuperación de lo cotidiano, la idea de los usos del lenguaje ordinario presentes en Wittgenstein, no supone un modo de simplificación, más bien el repertorio de inventos de casos simples, juegos de lenguaje primitivos, sirve para mostrar la variedad de los usos posibles desde una perspectiva anti-esencialista del significado²⁰ que no tiene la pretensión de ‘corregir’ los usos cotidianos ya que: “nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje —como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos del lenguaje están más bien ahí como objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de la semejanza y la desemejanza” (IF. §130). En este sentido, y desde la óptica de Karczmarczyk, Wittgenstein no es un crítico del sentido común, sino del sentido común *filosófico* (p. 256).²¹ Esto ayuda a percibir que el uso de un voca-

¹⁸ Cavell, S., *Labusca de lo ordinario*. Op. cit., p. 254.

¹⁹ Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein: la modernidad, el progreso y la decadencia*. México, UNAM, 2006, p. 218.

²⁰ Cfr. Fann, K. T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid, Ténos, 1992, pp. 77-91.

²¹ Karczmarczyk, Pedro, *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*. La Plata, Edulp, 2011. Karczmarczyk toma a su vez esta distinción de Martin Kusch (2006), de la que se sirve para defender la interpretación elaborada por Kripke, quien reconoce que “Wittgenstein está en línea con Berkeley como contradictor aparente de una concepción de sentido común determinada, cuando en reali-

bulario cambiante, que exhibe en *Sobre la certeza* en referencia al análisis de los ejemplos de Moore, no solo se explica por ser un conjunto de notas que conforman un borrador, o momentos de búsqueda reflexiva, sino por revelar los grados diferenciados en los que se expresan la confianza y seguridades compartidas con las que actuamos, como así también su indeterminación y desarticulación característica en vinculación con el grado de imprecisión propio del lenguaje ordinario. La convicción subjetiva, la confianza en otro, no tiene las bases epistémicas que el desafío escéptico delinea ni las garantías que Moore pretende ofrecer. El error, o desvío, que plantea el desafío escéptico es convertir esta condición en un problema epistemológico. Y son estos elementos los que permiten comprender el alcance de la afirmación de Cavell sobre el escepticismo moderno: no es el resultado de la evaluación de nuestra condición sino del rechazo de la misma, y la revisión de este problema es lo que permite “cuestionar lo que llamo el deseo de la filosofía de escapar a lo ordinario y cotidiano”.²² En palabras de Wittgenstein, criticar nuestra tendencia a imaginar que podemos comenzar e investigar las credenciales de nuestras creencias más básicas desde un punto de vista independiente de los modos de respuesta que adquirimos en el aprendizaje del lenguaje.

Magia y metafísica: la necesidad de expresión

Como hemos indicado, la actitud de Wittgenstein es crítica tanto frente a la metafísica, que en su construcción teórica se aleja hasta el punto de negar el sentido común, como del filósofo que en su apelación al ámbito de lo cotidiano supone haber encontrado un elemento garante o un fundamento epistémico que inhabilita las construcciones del metafísico. Esta particular actitud crítica no se reduce a indicar estos errores para suplantarlos por una nueva explicación correcta; se trata, más bien, de reordenar los elementos que ocasionan la

dad es el contradictor efectivo de una concepción filosófica determinada que se presenta como la interpretación natural de nuestras concepciones de sentido común. [Wittgenstein] se rehúsa a presentar tesis (IF § 128) como si esperara que, liberados del lastre metafísico, pudiéramos volver por nuestra propia cuenta a la concepción del sentido común” (Cfr. Karczmarczyk, *Íbidem.*, p. 256).

²² Cavell, Stanley, *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*. Madrid, Síntesis, 2003, p. 12.

formulación confusa de tal forma que se disipe la perplejidad. Distinguir este aspecto del enfoque de Wittgenstein permite comprender también la caracterización que realiza de los rituales mágicos en oposición a las opiniones de J. G. Frazer recogidas en su *Rama Dorada*. En las observaciones que Wittgenstein realizó se puede leer la siguiente reflexión:

Ahora creo que lo correcto sería comenzar mi libro con observaciones acerca de metafísica como si fuera algo mágico. Pero al hacer tal cosa no debo hablar en defensa de la magia ni ridiculizarla. En este contexto, de hecho, evitar la magia tiene en sí mismo un carácter mágico. Pues cuando en mi libro anterior comencé a hablar del ‘mundo’ (y no de este árbol o esta mesa) ¿intentaba hacer otra cosa que no fuera conjurar con mis palabras algo del orden más elevado?²³

La recuperación de la metafísica y los particulares desvíos y confusiones que provoca es lo que permite denunciar el acercamiento que realiza Frazer en su investigación. Sin embargo, esto no supone que Wittgenstein haya estado a favor de una “interpretación ritualista” de los mitos²⁴ ya que, desde el comienzo de sus reflexiones, señala que la tarea consiste más bien en distinguir las operaciones mágicas de aquellas que se sustentan en ideas (*Vorstellung*) falsas y simplistas de las cosas. Frazer se equivoca en su evaluación de los ritos mágico porque confunde la naturaleza exacta del problema que intenta solucionar y supone que debe detectarse el error para luego ser resuelto por medio de una explicación o de una teoría. En este sentido, la comprensión de los desvíos de la metafísica tiene una importancia fundamental ya que ella encarna, en su arremeter contra los límites del lenguaje, una profunda necesidad de *expresión* de aquello que no puede ser dicho y que, por esto mismo, no puede ser evaluado como si se tratara de un error que una explicación podría saldar. La idea sugerida es que el tipo de tratamiento que puede realizarse de estos fenómenos es a través de la descripción comparativa, que al indicar algunas posibles semejanzas, como por ejemplo, entre un acto ritual de golpear la tierra para disipar la cólera con un acto de castigo, muestra que el primero no es erróneo sino la *expresión* de una acción instintiva (*Instinkt-*

²³ Wittgenstein, Ludwig, “Observaciones a la *Rama Dorada* de Frazer”, en *Obras Completas*, tomo II. Madrid, Gredos, 2010, p. 528.

²⁴ Cfr. Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein: la modernidad, el progreso y la decadencia*, Op. cit., pp. 205-06.

Handlungen) como la de castigar. El trazado de esta semejanza no supone hallar lo común entre estos eventos – el de golpear la tierra y el de castigar – sino simplemente detectar ‘parecidos de familia’, volver familiar aquello que se estudia y nos provoca perplejidad.

La apuesta de Wittgenstein es señalar que es posible reconstruir los sentidos de una cultura ‘extraña’, en tanto distinta, pero dicha reconstrucción, o ‘traducción’, no depende de un sistema de creencias universal que sirva de fondo para evaluarla sino de la capacidad del investigador para hacer comprensible esas acciones o ritos en el marco de costumbres en las que emergen y en el conjunto más amplio de reacciones primitivas compartidas que permiten hacer comprensible la conducta del otro. Y en consecuencia, los rituales no son engendrados por creencias simples o erróneas sino por la profunda necesidad de expresar algo. En este caso, la manera de escapar de la mitología en la que se ve envuelto Frazer consiste en no intentar explicar sino: “[...] en ensamblar correctamente los datos que ya poseemos, y no en una hipótesis más o menos azarosa sobre la procedencia de esos datos o sobre algo que subyace en ellos y que constituye su esencia y su verdadera naturaleza”.²⁵ Boveresse completa su observación con la opinión de Wittgenstein: la buena interpretación es la que nos disuade de buscar otra.

Una de las condiciones para sentirnos persuadidos y que la confusión se disuelva es que haya por parte de los interesados un reconocimiento y aceptación de las nuevas descripciones ofrecidas. En relación con estas reflexiones, Wittgenstein indica la cercanía de su propuesta con el modo de proceder del psicoanálisis que “no permite descubrir la *causa*, sino solamente la *razón*, por ejemplo, de la risa [...] el psicoanálisis tiene éxito solo si el paciente está de acuerdo con la explicación ofrecida por el analista”.²⁶ Así también en *Big Typescript* insiste en esta analogía: “no podemos, sin embargo, convencer a otro de un error a no ser que él [...] reconozca (realmente) esta expresión como la expresión correcta de su sentimiento. Es decir, solo si él la reconoce como tal, es la expresión correcta (Psicoanálisis)”.²⁷ La filosofía no tiene la finalidad de llegar a la “verdad objetiva” sino de llegar a ver un nuevo aspecto, un nuevo

²⁵ *Ibidem.*, p. 208.

²⁶ Moore, George E., “Conferencias”, Op. cit., p. 315.

²⁷ Wittgenstein, Ludwig, “Filosofía”, Op. cit., p. 11.

reordenamiento, que disipe la perplejidad o confusión filosófica.²⁸ E importa destacar que el ordenamiento emergente tampoco debe interpretarse como definitivo.

La filosofía como recuperación de lo ordinario: el modelo socrático

La sugerencia contenida en la idea de recuperación es que se pierde algo que ya se poseía y debe recobrase. En relación con la filosofía esto sugiere que algo se pierde, o nos desvía, en su puesta en práctica pero que es posible volver a encontrarlo. Desde la óptica de Wittgenstein la atención al habla cotidiana y a las formas de vida que la configuran nos permite detectar usos filosóficos que tienen la pretensión de ir más allá de los límites del lenguaje o la pretensión de validez objetiva más allá de los contextos particulares. El señalamiento de estos desvíos a través del análisis de los casos cotidianos permite recuperar la conexión que ya se tenía en nuestros tratos habituales y modos más sencillos, menos sofisticados, de hablar. En un sentido puede decirse que ya tenemos en nosotros mismo el registro básico, por ser hablantes y estar constituidos por modos de vida compartidos, que permite el reordenamiento de aquello que nos provoca extrañamiento. Bouveresse interpreta que Wittgenstein concibe la labor filosófica al modo socrático en cuanto se trata de una “elucidación de lo que ya está ahí ante los ojos de todo el mundo: el filósofo no tiene, en rigor, nada original y novedoso que decir (en un mundo en el que, por otra parte, se busca a cualquier precio la novedad y la originalidad); su tarea consiste simplemente en tratar de poner en claro lo que ya está dicho o lo que espontáneamente uno se inclina a decir sobre los fenómenos de que se trate”.²⁹

²⁸ En *Movimientos del pensar* anota el 08-02-1931: “La tarea de la filosofía es tranquilizar el espíritu con respecto a preguntas carentes de significado. Quien no es propenso a tales preguntas no necesita la filosofía” (Wittgenstein, Ludwig, *Obra completa*, tomo II. Madrid, Gredos, 2010, p. 221). Tiempo después, el 06-05-1931: “en la vida, como en la filosofía, nos seducen aparentes analogías (con lo que otro hace o puede hacer). Y también aquí hay un solo medio contra esa seducción: hacer caso a las suaves voces que nos dicen que aquí las cosas no son como allí” (*Ibidem.*, p. 233).

²⁹ Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein: la modernidad, el progreso y la decadencia*, Op. cit., p. 175.

Para lograr claridad sobre los problemas filosóficos es útil tomar conciencia de los detalles aparentemente carentes de importancia, de la situación concreta en la que nos inclinamos a hacer determinada afirmación dogmática.

El valor de este tipo de orientación filosófica reside en que permiten ver un nuevo aspecto de los fenómenos que se estudian pero cuando intentan ser fijados como explicaciones últimas, o tienen la pretensión de colocar los hechos en un único sistema estricto, se vuelve caduco. Así podemos sentir la tentación de decir: “[...] ‘solamente esto es realmente visto’ cuando miramos fijamente a las cosas que nos rodean y que no cambian, mientras que podemos no sentir en modo alguno la tentación de decirlo cuando al caminar miramos a nuestro alrededor”.³⁰ Una visión de este tipo permite ordenar una serie de fenómenos sin reducir su complejidad.

La lectura que ensayamos intentó comprender en qué sentido puede interpretarse a la filosofía como recuperación de lo cotidiano sin entender con ello un rechazo a ciertas inquietudes metafísicas que atraviesan el pensamiento de muchos filósofos clásicos. De esta forma, la filosofía es para Wittgenstein una apuesta a la creatividad conceptual que permite la auto-revisión de aquello que nos genera perplejidad o confusión, y permite disipar cuestionamientos sin salida. No es simplemente que torne sencillo algo que en apariencia es confuso, sino que en muchos casos permite mostrar la complejidad de un problema, matizarlo, convertirlo en un mejor problema en el sentido de aclarar sus diferentes aristas y matices. Desde nuestra lectura, en la propuesta de Wittgenstein no solo se recupera algo que ya se tenía sino que ese reencuentro es el que permite, al modo socrático, una nueva conquista ‘ética’: un cierto reposo, una cierta tranquilidad.

³⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos*, Op. cit., p. 100.

Bibliografía

- BOUVERESSE, JACQUES, *Wittgenstein: la modernidad, el progreso y la decadencia*. México, UNAM, 2006.
- CAVELL, STANLEY, *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*. Madrid, Síntesis, 2003.
- *La busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticism*. Madrid, Frónesis, 2002.
- ENGEL, MORRIS S., *Wittgenstein's Doctrine of the Tyranny of Language. An historical examination of his Blue Book*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.
- HERTZ, HEINRICH R., *Principios de la Mecánica*, citado en Cardona Suárez, C. A., “Wittgenstein y Hertz. A propósito de la elucidación”, en *Del espejo a las herramientas: ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Flores, A.; Holguín, A.; Meléndez, R. (comp.). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2003.
- MOORE, GEORGE E., “Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933”, en *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Madrid, Orbis, 1984.
- PÉREZ CHICO, DAVID, “Stanley Cavell. Escepticismo como tragedia intelectual. Filosofía como recuperación del mundo ordinario”, Tesis Doctoral. Universidad de la Laguna, 2004.
- RABOSSI, EDUARDO, “¿Por qué el sentido común importa a la filosofía?”, en *Manuscrito*, vol. III, n. 1, 1979.
- SHIEH, SANFORD, “The truth of skepticism”, en *Reading Cavell*, Crary, A.; Sanford S. (ed.). New York, Routledge, 2006, pp. 131-165.
- VOLPI, FRANCO, *La superación de la metafísica. Entre filosofía analítica y la filosofía continental*. Córdoba, Editorial Brujas, 2011.
- WAISMANN, FRIEDRICH, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. México, FCE, 1973.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Técnos, 1976.
- “Filosofía” [extracto de las secciones 86 al 93 de *Big Typescript*] en *Revista de Filosofía*, 3º época, vol. V, n. 7. Madrid, Editorial Complutense, 1992.
- *Big Typescript ts 213*. Cornwall, Blackwell Publishing, 2005.
- *Obra completa*, tomo I y II. Madrid, Gredos, 2009-10.

Reflexiones desde los predios del lenguaje ordinario: Wittgenstein sobre el concepto de conocimiento

Pamela Lastres Dammert

Pontificia Universidad Católica del Perú

Introducción

*Una opinión filosófica no puede comunicarse
como una fórmula muerta. Lo mejor de la filosofía consiste
en entrenar al intelecto, no en comunicar verdades
ya confeccionadas.¹*

Las reflexiones de Wittgenstein sobre el concepto del conocimiento exhiben un rasgo que emplearé como punto de partida de este ensayo: tienen como telón de fondo a nuestro diario comercio con el mundo, vale decir, al lenguaje y las prácticas cotidianas. Wittgenstein compartió con otros filósofos de su tiempo una importante convicción: mantuvo que, aunque nuestras habilidades argumentativas y formas cotidianas de expresión puedan parecer débiles desde la perspectiva de los más exigentes ideales epistémicos, ellas son en realidad adecuadas herramientas a nuestra disposición, instrumentos perfectamente suficientes para alcanzar nuestros propósitos.²

¹ Waismann, Friedrich, *Los principios de la filosofía lingüística*. México, UNAM, 1970, p. 17.

² G.E. Moore es, obviamente, uno de ellos. Numerosas observaciones de Wittgenstein constituyen reacciones a los ensayos “Defensa del sentido común” (1925) y “Prueba del mundo exterior” (1939) de Moore. En la segunda parte de este artículo comento solamente dos. La reivindicación del lenguaje ordinario que exhibe la obra de madurez de Wittgenstein también podría considerarse una suerte de reformulación—ciertamente bastante elástica y aterrizada—de la defensa filosófica del sentido común que emprende Moore.

Ubicar a Wittgenstein en el áspero terreno del lenguaje cotidiano supone puntualizar al menos dos cuestiones brevemente desarrolladas en la primera parte de este trabajo: I - la revaluación de las funciones del análisis;³ y II - la apuesta por la gramaticalización del lenguaje.

Sostendré que el asentamiento de Wittgenstein en el ámbito del lenguaje cotidiano lo condujo a enfilar una crítica a los viejos enfoques filosóficos del conocimiento, particularmente a ciertas desorientadoras intuiciones de Moore que el filósofo vienés se abocó a enderezar. Dicha crítica supone examinar nuestras auténticas necesidades epistémicas y, consecuentemente, desemboca en una conclusión esbozada, mas no explícitamente formulada: que hablar de conocimiento significa remitirse a aquellas descripciones que resultan adecuadas para nuestros cometidos comunes y corrientes.⁴

La segunda parte del artículo presenta una síntesis de la crítica de Wittgenstein a dos puntos de vista de Moore que se encuentran entrettejidos: I - el uso filosófico de la expresión ‘yo sé’, empleo que Wittgenstein encuentra desorientador pues, entre otras cosas, alienta una equívoca concepción de la justificación como conjunto de enigmáticos procesos subjetivos que tienen lugar en la mente; y II - una concepción de prueba basada en la certeza que descuida su aplicación o dimensión práctica. Este último aspecto ofrece pistas sugerentes para explorar de qué podría tratar una prueba de la existencia del mundo externo, cuestión que Wittgenstein encara estudiando la expresión “existe el mundo externo” desde el juego de lenguaje de buscar y encontrar.

La confianza en el lenguaje ordinario

Parte de la estrategia argumentativa de Wittgenstein consiste en persuadirnos de que vale la pena no solo repensar lo que buscamos en filosofía sino

³ Este examen conduce a Wittgenstein a cuestionar que aquello que se requiere es un análisis completo de las proposiciones de Moore.

⁴ Aún más interesante que esta conclusión resulta, en mi opinión, el persuasivo proceso argumentativo que conduce a ella. Desde la obra intermedia, Wittgenstein suele orquestar un conjunto de voces filosóficas que, aunque no siempre constituyen puntos de vista acabados, conversan entre sí con el cometido de invitar al lector a que reflexione y evalúe por él mismo los problemas y confusiones que se producen al abrazar determinadas posturas filosóficas.

también evaluar cuáles son nuestras reales necesidades. Expresado en otros términos: uno de sus propósitos parece ser el *convencernos* del valor de considerar la indagación filosófica de otra manera, de animarnos a renunciar a la tentación que nos mueve a buscar formas superiores de comprensión de los fenómenos y, en contraparte, de proponernos una revalorización de aquellas herramientas que se encuentran a nuestro alcance: la reflexión crítica que presta atención a los detalles, el estudio de los roles concretos que desempeñan nuestros conceptos en los contextos vitales y la permanente estimulación de la imaginación al servicio de la indagación filosófica. Wittgenstein parece empeñado en modificar no solamente los patrones de caza propios de los filósofos tradicionales sino también las preferencias de presa que guían la cacería misma: la argumentación de Wittgenstein se orienta a convencernos de que o bien muchas de nuestras necesidades no son las que imaginábamos que eran, o bien ya fueron satisfechas aunque no de la manera en que lo pensábamos.

Uno de los logros terapéuticos que promete la reflexión filosófica de Wittgenstein es conseguir, mediante el paciente desenredo de malentendidos, que los lectores aprendan a desalojar ciertas imágenes arraigadas acerca de cómo *deben ser* las cosas, pero también que conquisten el derecho a pasar de largo frente a viejas disputas teóricas. Semejante liberación intelectual es la principal cosecha del trabajo filosófico sobre los propios conceptos.

Comprender un determinado fenómeno —por ejemplo, cómo justificamos nuestras creencias— supone remitirse a los escenarios reales en los que dichas explicaciones operan y son efectivas. Y esto, a su vez, supone atender a las expresiones lingüísticas cotidianas. Contra lo que podría pensarse, el aprecio de Wittgenstein hacia el lenguaje ordinario no es del todo una conquista tardía. A su modo, asoma ya en el *Tractatus*:

Todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están de hecho, tal como están, perfectamente ordenadas desde un punto de vista lógico.⁵

⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza, 1994, 5.5563. En este mismo aforismo, entre paréntesis, Wittgenstein remarca que los problemas que enfrentamos “no son abstractos sino acaso los más concretos que existen”.

El joven Wittgenstein consideraba que las proposiciones del lenguaje cotidiano estaban muy bien organizadas por un orden lógico.⁶ A pesar de que más tarde abandonó esta convicción, en su *opera prima* sostuvo que el análisis permite hacer explícita la oculta estructura lógica del lenguaje cotidiano: el análisis proposicional era entonces capaz de exhibir completamente las relaciones lógicas que nuestros pensamientos mantienen entre sí. Semejante presupuesto configura el peculiar enfoque metafísico del *Tractatus*. Puesto que las proposiciones ordinarias son expresiones del pensamiento, el análisis lógico de las mismas puede verse allí como un aporte al esclarecimiento de los límites del pensamiento.⁷

Posteriormente, el análisis gramatical renuncia a revelar la forma lógica oculta tras el disfraz del lenguaje ordinario; este viejo propósito deviene un fastidioso prejuicio que es preciso abandonar. Así, las *Investigaciones filosóficas* siguen reconociendo la necesidad de ciertas formas de análisis pero recusar la idea de un análisis completo. Al análisis lógico opone Wittgenstein en sus reflexiones de madurez el estudio atento de la compleja multiplicidad de formas de interacción humana o “juegos de lenguaje”. Descrita de modo sucinto, esta es la forma en que, hacia 1945, Wittgenstein aborda el vínculo entre pensamiento y realidad: una indisoluble relación entre lenguaje y formas de vida.

Es importante enfatizar que este análisis gramatical —abocado a arrojar claridad sobre nuestras prácticas y conceptos— no está orientado, en principio, a fundar nuevas perspectivas filosóficas sino sobre todo a deconstruir las que la filosofía tradicional ha erigido.⁸ Se trata de un desarme de las perspectivas filosóficas mismas. Así, por ejemplo, la sugerencia de que “la esencia se expresa en la gramática”⁹ nos invita a considerar cuál es nuestra real necesidad, a

⁶ Precisa Norman Malcolm: “el análisis llevado a cabo por el lógico y filósofo no creará orden donde previamente no existía orden; más bien pondrá de manifiesto lo que existe ya”. Cfr. Alston, Edwards, Malcolm, Nelson y Prior, *Los orígenes de la filosofía analítica: Moore, Russell, Wittgenstein*. Madrid, Tecnos, 1976, p. 144.

⁷ Cfr. Diamond, Cora, *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*. Cambridge Mass., MIT Press 1991, p. 3 y ss.

⁸ Cfr. Rigal, Elisabeth, “Wittgenstein ¿filósofo del lenguaje?”, en Giusti, Miguel (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 112.

⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica, 1988, § 371.

preguntarnos si acaso la sed filosófica esencialista no es ya plenamente satisfecha por la gramática. El proceso de análisis conceptual va acompañado aquí de una denuncia permanente de cierta espuria profundidad, debilidad en que a menudo incurren algunas explicaciones de la filosofía tradicional empeñadas en presentar como sublime y misterioso aquello que en realidad es trivial. Sin embargo, optar por lo cotidiano, como hace Wittgenstein, no es precisamente elegir la vía de la facilidad. Por el contrario, la subestimada perspectiva de lo cotidiano es tremendamente difícil de reconquistar. Rescatar lo cotidiano se asemeja a recuperar aquello que paradójicamente habría estado siempre allí, algo que uno no alcanza a ver precisamente porque lo tiene al lado.

El análisis gramatical se dirige a desenmarañar confusiones filosóficas de todo pelaje pues, como advierten las *Investigaciones filosóficas*, “una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática”.¹⁰ Wittgenstein da a entender que la expedición por el terreno cotidiano es mucho más ardua de lo que parecía. Porque sus observaciones, irónicamente, también advierten que el lenguaje ordinario mantiene a la mente en una posición rígida, postura que propicia su entumecimiento. Correspondería, pues, a la crítica filosófica de Wittgenstein la responsabilidad de mantenernos alerta, de reavivarnos, de rescatarnos del letargo.¹¹ Cora Diamond señala que la argumentación de Wittgenstein dibuja aquí un contraste: una distinción entre el realista filosófico—personificado en Moore, a quien Wittgenstein presenta como poseído por ilusiones—y el espíritu realista—encarnado por quien es capaz de detectarlas.¹²

Wittgenstein evalúa en el *Cuaderno azul* las proposiciones metafísicas como proposiciones gramaticales o conceptuales. Apuesta desde allí por una gramaticalización de las proposiciones metafísicas pues sospecha que la formulación de muchas de ellas se nutre de imágenes o analogías lingüísticas que ejercen vigorosa atracción. Advierte, además, que esa fascinación provoca un estrepitoso fracaso en comprender el rol de las proposiciones en nuestro lenguaje. Una de las analogías más engañosas es la que establecemos entre

¹⁰ Wittgenstein, Ludwig *Investigaciones filosóficas*. Op. cit., Parte II, XI, p. 507.

¹¹ Cfr. van Peursen, C. A., *Ludwig Wittgenstein. Una introducción a su filosofía*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1973, p. 82.

¹² Cfr. Diamond, Cora *The realistic spirit*. Op. cit., p. 42. A propósito del espíritu realista, Diamond precisa que Wittgenstein normalmente usa la expresión ‘realista’ en el sentido cotidiano, no filosófico.

proposiciones filosóficas y proposiciones empíricas. Esta observación, de acuerdo a Elisabeth Rigal, lleva a Wittgenstein a reafirmar la irreductibilidad de las investigaciones conceptuales a las investigaciones científicas.¹³

En las *Investigaciones filosóficas* nuestro autor recalca que, a pesar de que padecemos una irrefrenable tendencia a reivindicar figuras mentales que se hallan en conflicto con los modos ordinarios de expresión, el lenguaje corriente cumple su tarea adecuadamente; escribe al respecto que “*así es como aparecen las polémicas entre idealistas, solipsistas y realistas. Los unos atacan la forma normal de la expresión, como si atacaran una aserción; los otros la defienden, como si constataran hechos que cualquier persona razonable admite*”.¹⁴ La gramaticalización de las proposiciones metafísicas que tan encarecidamente recomienda el *Cuaderno azul* es un antídoto contra la reificación ilegítima de ciertas entidades, un remedio para combatir las confusiones típicas de la especulación metafísica: tratar a los conceptos como si fuesen cosas, confundir imposibilidad lógica e imposibilidad física.¹⁵

La gramaticalización, por un lado, nos conmina a considerar los conceptos como sistemas de reglas y, por otro lado, subraya la importancia de combatir la tendencia a la reificación conceptual. Sucumbir a la tentación cosificadora equivale a emprender la caza de quimeras, a “tomar el paradigma con respecto al cual el objeto deviene inteligible como si fuese un objeto inteligible”.¹⁶ No solamente algunos problemas filosóficos son síntoma de una inadecuada lectura de nuestras necesidades: también lo son sus supuestas soluciones.¹⁷

¹³ Este importante planteamiento de la crítica de Wittgenstein a la metafísica es, como sostiene Rigal, una reafirmación. Se encuentra ya en el *Tractatus*. Cfr. Rigal, Elisabeth, “La crítica wittgensteiniana a la metafísica”, en *Areté*, volumen X, n. 2, 1998, pp. 269-288.

¹⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. Op. cit., § 402. En el *Cuaderno azul* Wittgenstein establece una comparación entre las discusiones orientadas a arrojar luz sobre el problema de la realidad del inconsciente con las querellas que tienen lugar entre realistas, idealistas y solipsistas. Como afirma Bouveresse, Wittgenstein considera que estas tres voces filosóficas comparten un reprochable denominador común: creen que se encuentran “en desacuerdo sobre hechos esenciales” Cfr. Bouveresse, Jacques, *Filosofía, mitología y pseudociencia*. Madrid, Síntesis, 1991, p. 85.

¹⁵ Mientras la imposibilidad física señala eventos cuya negación es concebible, la imposibilidad lógica nos enfrenta con los límites del pensamiento: entrar en colisión con esta última imposibilidad supone condenarse a no poder pensar coherentemente.

¹⁶ Rigal, Elisabeth, “La crítica wittgensteiniana a la metafísica”. Op. cit., p. 283.

¹⁷ Desde la perspectiva de Wittgenstein, las reivindicaciones escépticas están tan desencaminadas como las del realismo filosófico. De allí que él insista tanto en la importancia de descubrir nuestras

Wittgenstein precisa que de los detalles pequeños se pueden obtener hallazgos filosóficos insospechadamente importantes:

[...] Para ver más claramente, aquí como en innumerables casos similares, no debemos perder de vista los detalles del proceso; *contemplar de cerca* lo que ocurre.¹⁸

La nube epistemológica de Moore ha de condensarse en una pequeña gota de gramática que nos permita apreciar los aspectos que habíamos desdenado. Dicho cambio de enfoque —que se manifiesta haciéndonos sensibles a complejidades que de otra forma pasarían desapercibidas ante nuestros ojos— tornará ilusa la pretensión del realismo filosófico de hallar un punto de vista exterior a los mismos juegos de lenguaje desde el cual se pueda contemplar el vínculo entre lenguaje y realidad. El pesimismo de Wittgenstein frente a las tradicionales pesquisas filosóficas obedece a que, en su opinión, estas se encuentran lastradas por un ansia de explicaciones generales —actitud que ciega al filósofo y que le impide percibir numerosos detalles importantes—. Un pasaje de corte terapéutico ilustra claramente este punto:

La mayor parte de los hombres, cuando deberían embarcarse en una investigación filosófica, hacen como aquel que busca, extraordinariamente nervioso, un objeto en un cajón. Tira papeles del cajón —lo que busca puede estar entre ellos— y hojea los restantes apresurada y descuidadamente. Arroja de nuevo algunos al cajón, los entremezcla, y así sucesivamente. Solo se le puede decir: para, si buscas así, no puedo ayudarte a buscar. Ante todo, tienes que empezar a examinar metódicamente una cosa tras otra y completamente tranquilo; en ese caso estoy dispuesto a buscar contigo y a ajustarme a ti en el método.¹⁹

genuinas necesidades. No es que la empresa de Moore haya fracasado estrepitosamente; ocurre que no necesitamos muchas de las explicaciones que él se creía obligado a proporcionar.

¹⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. Op. cit., § 51.

¹⁹ Wittgenstein, Ludwig, “Filosofía”, en *Ocasiones filosóficas*. Madrid, Cátedra, 1993, p. 188; el texto pertenece al *Big Typescript*, escrito en 1933.

Dudar, saber y probar en la cotidianidad

Situar las dudas en el terreno cotidiano del que ellas emergen se vuelve un imperativo tácito en *Sobre la certeza*: descubrimos con Wittgenstein que mientras más ilimitada e hiperbólica sea una duda, menos significativa se torna, con lo que también se esfuma nuestra comprensión de las posibilidades de subsanarla o erradicarla.²⁰ Además de rechazar la rehabilitación de las afirmaciones filosóficas del sentido común, las observaciones de *Sobre la certeza* que reparan en los más problemáticos puntos de vista filosóficos de Moore –parecidas a una caminata exploratoria por un campamento de emergencia levantado en una zona inundada– registran al menos dos líneas entretejidas de crítica: i) contra el uso filosófico de la expresión ‘yo sé’, y ii) contra una concepción engañosa de la certeza referida al testimonio de pruebas.

El cuestionamiento de Wittgenstein al empleo filosófico del ‘yo sé’ sugiere, en primer lugar, que Moore mantuvo un engañoso criterio subjetivo del saber que pone un acento equívoco en las creencias de introspección, mientras ignora la imprescindible dimensión pública –objetiva– de la adquisición y justificación del conocimiento. Wittgenstein parece dar a entender que una afirmación de conocimiento en primera persona presupone que se posea un fundamento suficiente en evidencia a favor de dicha reivindicación, y también que la invocación del fundamento sea relevante al propio punto de vista. Aprovecha Wittgenstein para distinguir certeza subjetiva de certeza objetiva, dejando claro que cuando hablamos de certeza objetiva no nos referimos a un estado mental sino a una situación en la que el error está excluido lógicamente o en la que la duda resulta inconcebible. No obstante, según Wittgenstein, Moore pareciera reducir el saber a la creencia individual; de esta manera, Moore cae en un insidioso error característico del empirismo: da la impresión de que el filósofo británico intenta fundar el saber sobre un misterioso estado interno, por decirlo así, basado en una profunda convicción subjetiva. Sin embargo, podemos imaginar un mismo estado interno de convicción que ocurra tanto cuando un sujeto S sabe que p, como cuando el

²⁰ Esta es una intuición clave en la argumentación de Wittgenstein contra el escepticismo. En palabras de Fogelin: “[...] as the sceptic's doubts expand, their sense contracts, and, at the limit, become meaningless”. Cfr. Fogelin, Robert J., *Wittgenstein*. London, Routledge, 1995, p. 233.

mismo sujeto S cree erróneamente que p. Wittgenstein advierte que la sensación interna de seguridad no es condición suficiente para alcanzar conocimiento: las tranquilizadoras aseveraciones de Moore no pueden ir muy lejos pues “la aseveración, hecha por alguien digno de confianza, de que sabe no puede aportarle nada”.²¹ O también: “Una experiencia interior no me puede mostrar que sé algo”.²² Cuestiona así Wittgenstein uno de los supuestos sobre los que descansa la noción de autoridad epistémica de la primera persona: el suponer que nos encontramos más familiarizados con nuestros propios estados mentales que con ninguna otra cosa. El hecho de que nos encontremos seguros de ciertas convicciones básicas no pone al descubierto una sumatoria de sólidas certezas individuales en cuya defensa felizmente coincidimos, sino nuestra pertenencia a un colectivo humano en el que hemos sido formados y entrenados:

Que estemos completamente seguros de tal cosa no significa tan solo que cada uno aisladamente tenga certeza de ello, sino que formamos parte de una comunidad unida por la ciencia y la educación.²³

Los seres humanos, observa Wittgenstein, somos criaturas cuyas posibilidades de adquirir un lenguaje y de formar creencias dependen de un adiestramiento que tiene lugar en el seno de una comunidad humana.

Mediante estas reflexiones nuestro filósofo deja claro que la expresión “sé que...” solo tiene sentido en ciertos casos especializados, pero no en muchos otros.²⁴ En cambio, cuando Moore afirma “sé que...” produce la fastidiosa impresión de que se trata de algo que solamente él sabe, mientras que en realidad

²¹ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 1988, § 21.

²² *Ibidem*, § 569.

²³ *Ibidem*, § 298.

²⁴ De esta intuición se sigue que, *stricto sensu*, para Wittgenstein no tiene caso afirmar que se tiene conocimiento de una proposición bisagra; consecuentemente, tampoco se puede precisar cómo podría uno convencer a otro de la verdad de una proposición bisagra. Algunos intérpretes, como Avrum Stroll, aprovechan esta situación para concluir que las proposiciones bisagra son incognoscibles. Este no es el lugar para ingresar en este debate. Me contentaré con observar que, de acuerdo a Wittgenstein, nuestra creencia en proposiciones bisagra carece del tipo de razones que una lectura internalista estima necesarias para apoyar una legítima reivindicación de saber en primera persona.

se refiere a cuestiones acerca de las cuales nadie en su sano juicio dudaría. Desde la perspectiva cotidiana, la actitud de Moore puede parecernos risible, tal como la de una persona senil y desmemoriada: “así, cuando Moore, sentado ante un árbol, decía ‘sé que esto es un árbol’, no se limitaba a decir la verdad sobre su estado en ese momento. [Filosofo ahora como una vieja que lo pierde todo continuamente y ha de buscar a cada momento; ahora, las gafas; después, las llaves...]”.²⁵ Mediante sus críticas al uso inapropiado del “yo sé...”, Wittgenstein objeta el empleo mooreano de afirmaciones conversacionalmente estrafalarias, cuando no simplemente absurdas.²⁶

Una consecuencia del singular enfoque subjetivista adoptado por Moore es que también lo ha llevado, según Wittgenstein, a ignorar la diferencia que existe entre ‘creer saber’ y ‘saber’. Según nos recuerda Wittgenstein, esta es una distinción con la que obramos. La distinción entre creer y saber es requerida por nuestra praxis cotidiana, el ámbito donde hemos de situar los engaños, errores y desengaños. Nuestra habilidad para emplear el lenguaje supone el desarrollo de destrezas argumentativas, de la capacidad de dar cuenta de nuestras creencias. Son varios los pasajes en los que Wittgenstein insiste en que la expresión “sé que p” se emplea en la práctica lingüística cotidiana cuando el agente se encuentra en condiciones apropiadas de justificar su creencia en p, esto es, cuando hay una respuesta posible a la pregunta de cómo se sabe que p.²⁷ Por un lado, Wittgenstein señala que aprendemos a usar términos como ‘dudar’, ‘saber’ y ‘justificar’ dentro de una comunidad lingüística; por otro lado, sostiene que solo es posible justificar o poner en duda nuestras creencias con o contra otras creencias, dinámica que supone e incluye las creencias de otros seres humanos. De modo que las dudas significativas pueden surgir, las preguntas plantearse y las respuestas darse solo en el contexto de juegos de lenguaje que otorguen sentido a estas actividades. Tales consideraciones sobre cómo se realiza la justificación de nuestras creencias resultan cruciales para apoyar la intuición de Wittgenstein de que nin-

²⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*. Op. cit., § 532.

²⁶ Cfr. Pritchard, Duncan, “How to be a Neo-Moorean”, en Goldberg, S. (ed.), *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*. Oxford, University Press, 2007.

²⁷ Cfr. Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*. Op. cit., § 243. Nótese que esta observación no compromete a Wittgenstein con la idea de que todo nuestro conocimiento descansa en evidencia. Cfr. Glock, Hans-Johann, *A Wittgenstein dictionary*. Oxford, Blackwell, 1996, p. 77.

guna creencia considerada singularmente posee un estatus epistémico que pueda invocar por sí misma. Con estos argumentos, al tiempo que Wittgenstein subraya la dimensión social de la adquisición de conocimiento y el carácter holístico de la justificación, concluye que la expresión “yo sé...” no aguanta un uso metafísico. Pero Moore, en opinión de Wittgenstein, desafortunadamente no posee una idea nítida acerca de lo que se propone, ni siquiera ve claramente que en sus ensayos no le otorga un uso ordinario al “yo sé...”. Ignora, así, la diferencia que existe entre usar esta expresión en algún sentido cotidiano y usarla para defender un punto de vista filosófico.²⁸

Exploraré ahora brevemente la segunda línea de crítica a Moore. Wittgenstein también parece reprocharle a Moore una mala comprensión de la certeza basada en el testimonio de pruebas, como si este hubiese asumido sin más que la verdad de los juicios reposa en pruebas que garantizan su certeza.²⁹ Pero la noción misma de prueba, advierte Wittgenstein, es bastante más compleja de lo que presupone Moore y se encuentra sujeta a las circunstancias que determinan su uso habitual. Entendemos una prueba cuando podemos aplicarla.³⁰ Exceptuando circunstancias extraordinarias imaginables, no estaría segura del tipo de pruebas requeridas para convencer a quien cuestione mi afirmación “sé que tengo dos manos” (de hecho, podríamos modificar este ejemplo y colocar cualquiera de las proposiciones de la lista de Moore que señalan experiencias en primera persona). ¿Es la afirmación “sé que tengo dos manos” una reacción de Moore frente al cuestionamiento de su propia habilidad para ofrecer razones sobre su creencia? ¿Se ha puesto en entredicho la credibilidad de Moore como interlocutor razonable? ¿Quiere Moore decir que, aparte de sus experiencias en primera persona, todos los saberes restantes son inseguros y que reclaman el apoyo de pruebas? Wittgenstein

²⁸ Observaciones como esta sirven de apoyo a quienes ven un marcado contextualismo en la obra tardía de Wittgenstein. Michael Williams figura entre los más relevantes.

²⁹ Cfr. Rorty, Richard y Habermas, Jürgen, *Sobre la verdad: ¿validéz universal o justificación?* Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 90. Habermas señala que el “mito de la verdad como certeza” es uno de los tres supuestos sobre los que descansa la concepción de autoridad epistémica de la primera persona. Se añaden el “mito de lo dado” (expresado aquí como acceso privilegiado a los estados mentales subjetivos) y el “mito del pensamiento como representación”.

³⁰ Esta idea emerge nítidamente en las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Wittgenstein afirma que uno puede conocer cabalmente todos los pasos de una prueba y seguirlos detenidamente, sin aún entender qué fue lo que se probó.

sugiere que comprender una afirmación puede depender, en parte, de comprender por qué se profiere.³¹ Así, la exploración de preguntas como las anteriores conduce casi naturalmente al lector a la siguiente conclusión: el uso habitual de la expresión “yo sé...” es tremendamente sofisticado. Con esta afirmación, Wittgenstein conjura aquellas visiones del problema de la justificación que colocan el centro de gravedad en la intimidad de la primera persona. La exploración del empleo habitual de la expresión “yo sé...” es importante pues pondrá en evidencia la especificidad de las proposiciones de la lista de Moore o, por lo menos, mostrará que cumplen un rol sumamente peculiar en nuestra gramática, aspecto que el filósofo británico no pudo notar. Bajo ciertas circunstancias, dice Wittgenstein, sencillamente *no dudamos* de ciertas cosas —observación que, por cierto, no equivale a afirmar que *no podemos* dudar de ellas—. Que yo tenga dos manos, en circunstancias ordinarias, no es menos seguro antes que después de verlas. No es una seguridad deudora de la evidencia aquella con la que se yergue ante mí una proposición como “tengo dos manos”. Según Wittgenstein, la creencia de Moore en la proposición “tengo dos manos” no puede ser fundamentada en la vista de sus manos, puesto que no es plausible pensar que está más seguro de su vista que de la existencia de sus manos. Si, en circunstancias normales, una creencia como “tengo dos manos” fuese puesta en duda, no quedaría claro por qué sería confiable la evidencia de la propia vista.³² Así como nada puede fundamentar empíricamente la creencia en una proposición como esta, nada puede fundamentar la duda en ella. Y es que cualquier cosa que constituyese fundamento para la duda sería siempre más vulnerable a la duda que la proposición en cuestión. Puesto que no contamos con buenas razones para dudar de aquellas proposiciones que gozan de mayor certeza, ellas serían inmunes a la duda racional. Así las cosas, se seguiría de estas consideraciones que tampoco contamos con

³¹ Cfr. Morawetz, Thomas, “The contexts of knowing”, en Moyal-Sharrock, Danièle and Brenner William H. (eds.), *Readings on Wittgenstein's On Certainty*. New York, Palgrave MacMillan, 2007, p. 166.

³² Por eso, Wittgenstein recalca que no podemos considerar las proposiciones de Moore como si fueran hermanas epistémicas de las proposiciones empíricas ordinarias: estas últimas sí pueden fundamentarse en la evidencia y ser puestas en duda coherentemente. Aunque no parece tener muy claras estas diferencias, Moore evita recurrir a una proposición cualquiera que cuente meramente con soporte en evidencias —por ejemplo, “existe el planeta Saturno”— para encarar el desafío escéptico.

buenas razones para creer en ellas.³³ Este último punto, empero, reclama una aclaración: si bien Wittgenstein no distingue entre duda sin fundamento y duda irracional, nada sugiere que esta indistinción se mantenga con respecto a las creencias. Aquí la influencia de Moore —la discreta filtración del supuesto de presunción de inocencia— se hace notoria: Wittgenstein admite que una creencia que no haya sido desafiada de manera legítima puede ser mantenida racionalmente, aun cuando el agente carezca de fundamentos racionales para invocarla.³⁴

Sugiere Wittgenstein que ninguna de nuestras creencias goza de inmunidad *a priori* por lo que, en principio, cualquiera de ellas estaría abierta al escrutinio crítico, pero no todas ellas simultáneamente.³⁵ Admitir la posibilidad de que todos los agentes involucrados en una determinada práctica estén rotundamente equivocados nos situaría en una perspectiva corrosiva que se volcaría contra la práctica en cuestión, despojando de sentido a los conceptos empleados en ella y desfigurando incluso la noción de ‘error’ hasta hacerla incomprensible.³⁶ En el sentido más amplio, no entenderíamos que se considere ‘creyentes’ a criaturas que estuviesen condenadas a fracasar en cada intento de justificar sus creencias. Demasiadas cosas damos por supuestas, de manera que la duda se cernirá sobre nuestras convicciones más nucleares solo en ocasiones realmente peculiares. Y esto es precisamente lo que ocurre con las proposiciones de Moore. Desde luego, nunca podremos apelar a alguna garantía epistemológica que nos proteja de futuras situaciones bizarras, situaciones que, eventualmente, podrían poner en jaque algunas convicciones que ahora ni soñamos con abandonar. Sin embargo, a juicio de Wittgenstein, ni la constatación de un porvenir contingente ni el carácter eminentemente falible de nuestras creencias avalan las conclusiones del escepticismo filosófico.

³³ Este es uno de los aspectos más controversiales de las problemáticas proposiciones bisagra: las bisagras serían inmunes tanto a la duda como al apoyo racional; ellas cumplen un papel gracias al cual evaluamos racionalmente otras proposiciones. Así, Wittgenstein parece decirnos que una evaluación epistémica siempre presupone un compromiso con algún tipo de bisagra o, lo que es lo mismo, que no hay evaluaciones universales de nuestras creencias, sean positivas o negativas.

³⁴ Cfr. Pritchard, Duncan, “Wittgensteinian Pyrrhonism”, en: <http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/full-academic/documents/PyrrhonismWitt.pdf>

³⁵ Wittgenstein comparte esta convicción con Sellars y Davidson.

³⁶ En este sentido sentencia Wittgenstein: “Para que un hombre se equivoque, ha de juzgar ya de acuerdo con la humanidad”, *Sobre la certeza*. Op. cit., § 156.

La orientación pragmática que observamos en la obra de madurez de Wittgenstein le mueve el piso a cualquier brote de escepticismo hiperbólico. Wittgenstein coincide con los filósofos de la tradición pragmatista en preferir una consideración de las creencias como hábitos de acción. Sostiene que las creencias que mantenemos sobre el mundo se encuentran inevitablemente ligadas a nuestros compromisos prácticos con él. Poco importa si un agente prescinde de la expresión “sé que...” pues “su comportamiento muestra lo que nos interesa”.³⁷ Tal perspectiva pragmática sirve también a Wittgenstein para remarcar que el abandono de los predios cotidianos, su canje por una perspectiva filosófica general, es un mal negocio: se trata de una iniciativa vacua e ilusoria que nos aparta de nuestras modestas prácticas *a cambio de nada*. De ahí que se empeñe también en exhibir la rareza y artificialidad de algunas afirmaciones filosóficas; de esta naturaleza es, por ejemplo, la afirmación “existe el mundo externo” que, en ciertas disputas filosóficas, sobreviene en supuesto auxilio de la perspectiva de sentido común. Dificilmente podemos concebir un contexto cotidiano que otorgue sentido a la afirmación “existe el mundo externo”. Al comparar las afirmaciones “existe vida en uno de los satélites de Júpiter” y “existe el mundo externo” descubrimos que podemos concebir circunstancias o condiciones que contarían como justificación de la primera, mas no de la segunda. Moore se equivoca gravemente al tratar afirmaciones tan distintas como harina del mismo costal.³⁸ Y es que la duda de un filósofo sobre la existencia del mundo externo no se asemeja a la de un ornitólogo que se pregunta, con legítima preocupación, si todavía hay tal o cual ave silvestre en las inmediaciones de un determinado pantano. ¿Qué satisfaría una afirmación filosófica como “existe el mundo externo”? ¿Cómo se disiparían las dudas con respecto a ella? No tenemos ni idea. Mostrar que no comprendemos lo que contaría como una demostración de la existencia del mundo externo es uno de los recursos argumentativos más importantes que emplea Wittgenstein para sostener la intuición de que una prueba resulta incomprensible sin considerar su aplicación.

³⁷ *Ibidem*. § 427. En la misma obra, véase también § 229: “Nuestro hablar obtiene su sentido del resto de nuestra actuación”.

³⁸ A juicio de Wittgenstein, Moore yerra al suponer que estas dudas se hallan al mismo nivel. Las dudas hiperbólicas del escéptico son de segundo orden.

Varios son los pasajes cargados de ironía en los que Wittgenstein muestra lo abstrusas que lucen ciertas afirmaciones filosóficas –particularmente aquellas que reivindican el uso metafísico del ‘yo sé’– al ser vistas con los ojos de la cotidianidad:

Me siento junto a un filósofo en el jardín; dice repetidamente ‘Sé que esto es un árbol’ mientras señala un árbol junto a nosotros. Una tercera persona se nos acerca y lo escucha; yo le digo: ‘Este hombre no está trastornado: tan solo filósofos’.³⁹

La afirmación “existe el mundo externo” es explorada por Wittgenstein desde el juego de lenguaje de buscar y encontrar. El escrutinio de dicho juego de lenguaje le permite evaluar la estrategia filosófica que sigue Moore en su conocida prueba del mundo exterior. Así, por ejemplo, en la *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein estudia la peculiaridad del enunciado “me maravillo de la existencia del mundo” que, como señala Cabanchik,⁴⁰ funciona como un equivalente del enunciado “el mundo existe independientemente de mí”.⁴¹ Obviamente, la afirmación “existe el mundo externo” no parece delimitar claramente un campo de búsqueda: no tiene sentido afirmar que me asombro de la existencia del mundo porque, según Wittgenstein, no puedo imaginarlo no existiendo. Igualmente desorientadora resulta la afirmación escéptica “no existe el mundo externo” ya que, en este caso, seríamos incapaces de especificar qué contaría como demostración de tan rara sentencia. Si el mundo fuese una quimera, también lo sería mi semántica: mis creencias acerca del mundo, como lo ha mostrado Quine, son inseparables de mis creencias sobre el significado de las expresiones. Wittgenstein reivindica también las profundas conexiones que existen entre creencia y significado. Así pues, en sintonía con

³⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*. Op. cit., § 467.

⁴⁰ Cabanchik, Samuel, “Aspectos semánticos del uso de ‘real’”, en *Areté*, volumen X, n. 2, 1998, p. 232.

⁴¹ La argumentación de Wittgenstein guarda cierta familiaridad con las palabras pronunciadas por Heidegger en la Universidad de Friburgo durante la lección inaugural del 24 de julio de 1929: “¿Acaso para encontrar algo no tenemos que saber ya, en general, que está ahí? ¡Desde luego que sí! Ante todo y generalmente, el hombre solo es capaz de buscar cuando ya ha dado por supuesta la existencia de lo buscado, cuando presupone que está ahí presente”. Cfr. Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica?* Madrid, Alianza, 2003, p. 21.

esta intuición, afirma Wittgenstein que el asombro ante la existencia del mundo viene a ser equivalente al asombro ante la existencia del lenguaje.

El estudio del juego de lenguaje de buscar y encontrar nos permite dilucidar cómo funciona una prueba. Por un lado, sostiene Wittgenstein que aquello que buscamos determina el modo de búsqueda; por otro lado, cuestiona que sea una experiencia ulterior la que decida qué es lo que buscamos. Como cualquier otra destreza, el arte de buscar se adquiere y cultiva por medio del entrenamiento. Siendo las preguntas un tipo de búsqueda, el adiestramiento requerido por el juego de lenguaje de preguntar es similar al del juego de lenguaje de buscar: un grupo de pasajes de *Sobre la certeza*⁴² dan cuenta del aprendizaje de un pequeño alumno quien, a través de un lento y paciente proceso, va aprendiendo a plantear preguntas legítimas. Conforme el niño adquiere dominio del juego de lenguaje de preguntar que los adultos intentamos enseñarle, progresivamente dejará de hacerse ciertas preguntas, como por ejemplo, si la mesa sobre la cual él dibuja desaparece o encoge una pata cuando nadie la ve. Mientras albergue dudas como estas, diremos que el niño aún no ha aprendido a preguntar; igualmente, diremos que no sabe buscar quien abre un cajón para procurarse un par de calcetines, lo descubre vacío, lo vuelve a cerrar y espera unos instantes antes de abrirlo nuevamente para ver si ya aparecieron.

Conclusión

Los escritos que conforman la obra tardía de Wittgenstein son a menudo textos crípticos, poliédricos; en este sentido, podría afirmarse tanto que están repletos de conclusiones diversas como que son renuentes a formularlas.

Sin embargo, consecuente con su propia invocación de centrarse en esclarecer enredos conceptuales, Wittgenstein se rehúsa tanto a aceptar que haya algo que decir sobre “el conocimiento en general” como a esgrimir ‘pruebas’ de que tenemos conocimiento del mundo. Su estrategia argumentativa consiste, primero, en vincular las dudas escépticas con perspectivas epis-

⁴² Cfr. Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*. Op.cit., § 314-316.

temológicas oscuras y cuestionables; en segundo lugar, se aboca a presentar persuasivamente maneras de pensar el conocimiento y la justificación ceñidas a nuestras prácticas habituales. Esta doble maniobra permite que algunas añejas preguntas filosóficas dejen de parecernos apremiantes: mediante una serie de ejercicios disolutivos que, entre otras cosas, consiguen exhibir un campo de tensiones dialécticas, Wittgenstein intenta que luzcan, más bien, como malas preguntas. En última instancia, al mostrar que estas preguntas descansan sobre confusiones y malentendidos, se trata de liberarnos de ellas. Tan prosaicos descubrimientos filosóficos pueden, *a fortiori*, ser tremendamente liberadores.

Asimismo, late en los textos de Wittgenstein una recomendación: la de analizar nuestras expectativas filosóficas, trufadas a menudo de descabelladas ambiciones. Por ejemplo, él piensa que vale la pena combatir la sed filosófica de generalidad. Abjurar de esa inclinación conducirá a la revaloración de las descripciones, aquellas precisas y desencantadas pinturas de la praxis humana tal como acontece. Sin embargo, ¿en qué medida seguirá siendo relevante la indagación filosófica? He aquí la respuesta de Wittgenstein:

¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que solo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando solo pedazos de piedra y escombros.) Pero son solo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan.⁴³

Avenirse a los hábitos de esta novedosa y (aparentemente) modesta forma de practicar la filosofía no será en absoluto una tarea fácil; sin embargo, —al menos esta es la apuesta de Wittgenstein— será una práctica extrañamente vigorizante que permitirá conquistar la paz en los pensamientos.

⁴³ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. Op. cit., § 118.

Bibliografía

- ALSTON, EDWARDS, MALCOLM, NELSON y PRIOR, *Los orígenes de la filosofía analítica: Moore, Russell, Wittgenstein*. Madrid, Tecnos, 1976.
- BOUVERESSE, JACQUES, *Filosofía, mitología y pseudociencia*. Madrid, Síntesis, 1991.
- DIAMOND, CORA, *The realistic spirit: Wittgenstein, Philosophy and the mind*. Cambridge, Mass.; London, The MIT Press, 1991.
- FOGELIN, ROBERT J. *Wittgenstein*. London, Routledge, 1995.
- CABANCHIK, SAMUEL, "Aspectos semánticos del uso de 'real'", en *Areté*, volumen X, n. 2, 1998, pp. 217-239.
- HEIDEGGER, MARTIN, *¿Qué es metafísica?* Madrid, Alianza, 2003.
- GIUSTI, MIGUEL (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- GLOCK, HANS-JOHANN, *A Wittgenstein dictionary*. Oxford, Blackwell, 1996.
- GOLDBERG, S. (ed.), *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*. New York, Oxford University Press, 2007.
- MOYAL-SHARROCK, DANIELE and BRENNER WILLIAM H. (eds.), *Readings on Wittgenstein's On Certainty*. New York, Palgrave MacMillan, 2007.
- PRITCHARD, DUNCAN, "Wittgensteinian Pyrrhonism", en: <http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/fullacademic/documents/PyrrhonismWitt.pdf>
- RIGAL, ELISABETH, "La crítica wittgensteiniana a la metafísica", en *Areté*, volumen X, n. 2, 1998.
- RORTY, RICHARD y HABERMAS, JÜRGEN, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- VAN PEURSEN, C. A., *Ludwig Wittgenstein. Una introducción a su filosofía*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1973.
- WAISMAN, FRIEDRICH *Los principios de la filosofía lingüística*. México, UNAM, 1970.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza, 1994.
- *Ocasiones Filosóficas*. Madrid, Cátedra, 1993.
- *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid, Alianza, 1987.
- *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona, Crítica, 1988.
- *Sobre la Certeza*. Barcelona, Gedisa, 1988.

Wittgenstein como destructor

Miguel Ángel Quintana Paz

Universidad Europea Miguel de Cervantes - Valladolid

Un día de 1931, el filósofo Ludwig Wittgenstein dejó escritos entre sus notas ciertos pasajes musicales, por él recién inventados, a los cuales añadió la siguiente explicación, un tanto machacona: "... Se me ocurrió hoy al reflexionar sobre mi trabajo en filosofía y decirme '*I destroy, I destroy, I destroy*'" (vb. §109). No es la única referencia a la destrucción a la que acudió cuando se propuso en un momento u otro describir su propia labor filosófica. En el párrafo 118 de las *Investigaciones filosóficas* (y en su paralelo Wittgenstein: 1997, 411), por ejemplo, aparece la siguiente explicación:

¿De dónde sacan nuestras consideraciones su importancia, ya que parecen solo demoler todo lo interesante: es decir, todo lo grande e importante? (Toda edificación, por así decir; dejando solo cascotes de piedra y escombros.)

Naturalmente, este carácter destructivo del pensar wittgensteiniano no quedó desapercibido para buena parte de sus lectores desde el inicio de su recepción. Ya en 1949 titulaba José Ferrater Mora un artículo referido a nuestro autor, escuetamente, como "Wittgenstein o la destrucción".¹ También Enzo Paci (1952), Lukács (1954), Peter Kampits (1978) o Staten (1985, 1) y, entre nosotros, Reguera (1998, 189; 2002, *passim*) y Satne (2012) si bien el cuarto y el quinto mencionados han preferido usar a veces la expresión 'deconstructivo' han ido pespunteando la historia de las interpretaciones de Wittgenstein con calificativos similares hacia su manera de filosofar. En su famosa reivindicación

¹ De este artículo (Ferrater, 1949) se realizaría una versión alemana 20 años después que conserva, traducido, el mismo título (Ferrater, 1969). Algunos autores, como Massimo Baldini (2005, 36) reputan precisamente al español Ferrater Mora como pionero en esta insistencia sobre el carácter destructivo del filosofar wittgensteiniano, extremo histórico que no hemos podido ni desmentir ni corroborar.

de la ‘conversión’ que la buena filosofía nos produce, tampoco Stanley Cavell (1979, xvii) vaciló en vincularla con tal destrucción wittgensteiniana. Y Martin Stone (2002, 110) llega tan lejos hasta aseverar que, a su juicio, la filosofía de Wittgenstein aspira a destruir incluso su propia “destrutividad” (*destructiveness*). Parecen convenir varios analistas pues en que la convicción que Oscar Wilde enunciara en su obra *A Woman of No Importance*, en el sentido de que “Todo pensamiento es inmoral, su auténtica esencia es la destrucción”, se aplicaría de manera paradigmática, al menos en su segunda cláusula, al pensar wittgensteiniano.²

Ahora bien, ¿qué es eso que con tanto ahínco buscaba Wittgenstein, filosofando, destruir? En las páginas que siguen intentaremos argüir que tal derribo lo es del pensamiento metafísico. Para lo cual, naturalmente, lo primero que procede es tratar de acotar qué entenderemos aquí como ‘pensamiento metafísico’ (pues Wittgenstein mismo no usa esa expresión, aunque sí ‘metafísica’, que puede a menudo equipararse). A continuación sostendremos que la dificultad de destruir el pensamiento metafísico es a su vez lo que explica el peculiar modo en que Wittgenstein escribe (o filosofa). Por último, trataremos de dar un apretado resumen (poco más podemos avanzar aquí) de qué nodos principales del pensamiento metafísico son aquellos que Wittgenstein puso más ahínco en demoler.

El pensamiento metafísico, blanco del afán destructivo de Wittgenstein

Hace ya casi tres décadas el filósofo Jürgen Habermas (1988) popularizó la idea de “pensamiento postmetafísico” para referirse al tipo de filosofía actual que, a diferencia de las metafísicas clásicas o medievales, o incluso de la

² Otros autores, sin embargo, no han considerado pertinente prestar a la noción de ‘destrucción’ una especial relevancia a la hora de señalar los pilares esenciales del pensamiento de Wittgenstein. Así, verbigracia, en su reciente diccionario de términos wittgensteinianos Duncan Richter (2014) no se refiere a ella más que en relación con la bomba atómica *Ibidem.*, 29-30; 201) o la destrucción de otros seres humanos (*Ibidem.*, 159). Tampoco al anterior clásico entre los “diccionarios wittgensteinianos”, el de Glock (1996), le mereció mayor atención.

“metafísica de la conciencia” propia de la Modernidad, se centra en la comunicación humana para elaborar sus desarrollos. Con ese nuevo estatus, la filosofía, en lugar de proponerse desarrollar grandes visiones omnicomprendivas del mundo o del ser humano o de la conciencia humana (tareas que hoy ya le quedarían un tanto grandes; y que además han venido a ejercer con notable eficacia diversas ciencias), habría de conformarse con el mucho más humilde rol de mediador en el ámbito social y cultural, de crítica hacia algunos de sus elementos (los irracionales) y de vigilante de cómo ciertos campos de la actividad humana (política, economía, cultura, ciencia, arte, religión...) se afectan a otros (para evitar que lo hagan de modo injustificado). Tal sería todo el modo en que le cabría seguir ejerciendo a la filosofía hoy su viejo papel de “tribunal de la razón”.

Esta idea habermasiana de “pensamiento postmetafísico” (y, por oposición, de “pensamiento metafísico”), aunque no ajena a la que manejaremos aquí, creemos que adolece de una cierta carencia al fijarse sobre todo en rasgos secundarios de ese pensamiento y no subrayar lo suficiente cuáles son los que de veras lo definen. Dicho de otro modo: es cierto que el pensamiento postmetafísico se concentra en el estudio de las prácticas comunicativas humanas, más que en términos antaño privilegiados como ‘ser’, ‘mundo’, ‘mente’ o ‘espíritu’; es cierto que al hacerlo su tarea se restringe a menudo a ser simplemente la de crítico de construcciones irracionales, más que la de edificador de construcciones racionales: el filósofo ejerce de ‘guardián’ e ‘intérprete’, en lugar de fundamentador, del resto de las áreas del saber (Habermas, 1983). Pero, ¿cuál es el motivo clave por el que hace todo esto? ¿Por qué fijarse en el lenguaje en lugar de en ‘el mundo’, en criticar en vez de en construir, en la comunicación humana en vez de en la conciencia humana? La razón de este ‘giro’ reposa a la postre, como el propio Habermas reconoce (*Ibidem.*), en una cuestión de autoridad epistémica. Para el pensamiento metafísico, la autoridad epistémica última se cree ubicada en una instancia *independiente*³ de los agentes huma-

³ Véase Dummett (1978, 121) para otro uso del concepto de ‘metafísica’ asociado a la *independencia* de algo frente a las prácticas humanas. Y Vattimo (1987, 71) para otra definición de pensamiento metafísico como aquel que patrocina la idea de una “estructura estable del ser que *rige* el devenir y da sentido a la conciencia y normas a la conducta” (el subrayado es nuestro para recalcar la idea de *autoridad* normativa, rectora, que Vattimo también anexa, como hemos hecho nosotros, a la metafísica: autoridad epistémica la “conciencia” que cita Vattimo, *práxica* las “normas de conducta” que

nos, para que pueda funcionar eficazmente como tal autoridad. Para el pensamiento postmetafísico, en cambio, la única autoridad epistémica con que contamos son las propias prácticas y discursos humanos.⁴ Un pensamiento metafísico buscará atrapar el ‘ser’, o la ‘conciencia’, o el ‘mundo’ (esas son sus autoridades epistémicas últimas) para poder estar seguro de que lo que afirma es verdadero. Un pensamiento postmetafísico, por el contrario, sabe que no hay más acceso al mundo que las prácticas de entendimiento mutuo que establecemos entre nosotros, individuos de la especie humana (Putnam, 1990); y que por lo tanto en la búsqueda de la verdad no se trata tanto de atrapar un objeto que se halle ahí fuera, independiente de nosotros, sino de ser capaces de comunicarnos de forma razonable con el resto de personas que se lanzan a esa misma búsqueda de la verdad.⁵ “Puedo adjudicarle un predicado a un objeto cuando cualquier otro que pudiera entrar conmigo en conversación [razonable, añade Habermas más adelante] le atribuiría ese mismo predicado a ese mismo objeto” (Habermas, 1984, 136-137).

Y bien, el sentido que en este texto queremos darle a “pensamiento metafísico” (recordemos, aquello que hemos aventurado que es lo que Wittgenstein anhela con su filosofía ‘destruir’) no es en modo alguno idiosincrático, sino justamente este sentido que estamos, de la mano de Habermas y autores anejos a su concepción, apuntando. El propio Habermas reconoce a Wittgenstein como precursor en lo que más tarde denominará “giro pragmático” (Habermas, 1996) y que hasta aquí estamos tildando como abandono del pensamiento metafísico para dar paso al postmetafísico; como abandono de la autoridad epistémica de algo externo a los humanos para ir a la autoridad del lenguaje (Edwards, 1990) y de las prácticas humanas.

también menciona, histórica por ello alude al ‘devenir’, ontológica mienta por ello el ‘ser’... Además, a aquello que aquí Vattimo se refiere como ‘estable’ es lo mismo a lo que nosotros hemos llamado ‘independiente’, pues es la falta de dependencia de los seres humanos lo que lo resguarda en esa estabilidad absoluta).

⁴ Para la diferenciación entre ‘práctica’ (*Handlung*) y ‘discurso’ (*Diskurs*) véase Habermas (1984, 130). Se trata por cierto, a nuestro juicio, de una diferenciación habermasiana de plausible inspiración wittgensteiniana; pero para lo que aquí nos ocupa ahora podemos agrupar las dos, en tanto que esferas ambas en que se ejerce la autoridad epistémica de las comunidades humanas, en un mismo paquete.

⁵ Creemos que este es un buen resumen, además, de lo que implica la noción de ‘lingüística’ (*Sprachlichkeit*) en un autor tan influyente como Hans-Georg Gadamer (véase por ejemplo Grondin, 1995, 150).

Pero antes de acudir a explicar cómo efectúa Wittgenstein la destrucción de lo primero para transitar hacia lo segundo, nos gustaría detenernos brevemente en una matización que no creemos irrelevante. Pues es frecuente que algunos de los autores que han negado la pertinencia del pensamiento metafísico en ciertas áreas del saber humano lo hayan hecho... simplemente para reforzar tal pertinencia en otras áreas diferentes.

Por ejemplo, es común que se le niegue a la ética el versar sobre nada que esté ‘ahí afuera, en ‘el mundo’, más allá de lo que meramente nos pueda resultar plausible a los humanos al ponernos a discutir sobre sus temas (el bien y el mal, lo correcto o lo incorrecto, lo virtuoso o lo degradante). Es decir, se ha negado que a la ética le quepa apoyarse en alguna autoridad metafísica (los valores ‘que están ahí afuera’, los imperativos absolutos ‘de la conciencia moral’, los decretos de una divinidad externa, etcétera) y se ha subrayado que la ética se desenvuelve solo en los diálogos que sobre ética tenemos los seres humanos. Pero casi es igual de frecuente que ello se haga para recalcar que, a diferencia de la ética, otras áreas del saber humano, como por ejemplo la ciencia, sí que son capaces de captar lo que es en el fondo ‘el mundo’, ‘el hombre’ o ‘la realidad’. Independientemente de lo razonable o no de este tipo de planteamientos,⁶ es palpable que no se trata de posturas postmetafísicas propiamente dichas: no niegan que hayan algo independiente de las prácticas humanas que deba servir de autoridad epistémica en las mismas, sino que simplemente se aclara que ese algo actúa en unos casos sí (la ciencia, verbi-gracia) y en otros no (la ética, en el caso citado).

Por lo tanto, cuando alguien quiera combatir contra el pensamiento metafísico, como Wittgenstein quiso combatir, habrá de ser muy cuidadoso en no limitarse a deslegitimar este en unas áreas del saber humano pero no en otras; e incluso más cuidadoso aún en no apoyarse en la metafísica de ciertas áreas para hacer plausible la postmetafísica de otras. Esta tarea es ciertamente difícil: “los ejemplos están por todas partes: a la desvalorización de los valores supremos, a la muerte de Dios, se reacciona solo con la reivindicación (patética, metafísica) de otros valores ‘más verdaderos’” (Vattimo, 1985a, 33). De hecho,

⁶ MacIntyre (1981) cree que ese es el planteamiento predominante en la cultura occidental presente. Sin entrar ahora a debatirlo, pero desde una orientación filosófica asaz diversa de la de MacIntyre, hemos tratado de debelar las raíces de tal planteamiento en Quintana Paz (2008a).

avancémoslo ya, el gran mérito de Wittgenstein en su labor destructora es, creemos, que esquivó este riesgo: consiguió pensar postmetafísicamente en todas las prácticas de la actividad humana, sin apoyarse para ello en otras áreas en que sí que recayera en la metafísica que decía destruir.⁷ Mas para hacerlo tuvo que arrostrar dificultades bien particulares que le forzaron a adoptar un modo de filosofía asimismo bien particular, como pasamos, en el siguiente apartado, a esbozar.

Cómo sortear las dificultades con que se topa el anhelo de destruir el pensamiento postmetafísico

Quizá la mayor dificultad para destruir la metafísica es que esta no se nos suele presentar ni como un bloque único de pensamiento ni como una argumentación unívoca; sino que se despliega más bien, como la representa David Bloor (1997, 146, n. 2), tal que una amalgama o versión reificada de fenómenos cuya verdadera situación se queda sin reconocer. Es, asimismo, una doctrina que se presupone más a menudo que se enuncia. Vive en el reino de las presunciones tácitas, de las intuiciones y de las metáforas. Por ejemplo, el proceso denominado ‘captar’ un significado nunca ha sido clarificado.

⁷ Según Rorty (1990) no es este el caso de otros muchos pensadores que, tratando de evitar la metafísica, al final sucumbieron a la dificultad de esquivar congruentes hasta sus últimas consecuencias tal posición: Friedrich Nietzsche, Alfred N. Whitehead, Henri Bergson y Martin Heidegger, verbigracia. Pues todos ellos al final concedieron la autoridad última a una u otra instancia independiente de las prácticas concretas de los seres humanos (la “voluntad de poder”, por ejemplo, en Nietzsche; o las “entidades actuales”, verbigracia, en Whitehead). Solo unos pocos autores privilegiados, como Donald Davidson y él mismo, Rorty, se habrían librado, según este análisis rortiano, de otorgar jamás a ninguna instancia independiente de las prácticas de los seres humanos cierta autoridad sobre las mismas. Sin embargo, en el libro que probablemente sea su principal aportación a la filosofía, el pensador turinés Gianni Vattimo (1994, 44-47) argumenta que es más bien Rorty, y no Nietzsche (Vattimo, 1974, 71-93; 1985a; 1985b, 35-68; 1989, 84) el reo de esta recaída en el pensamiento metafísico que trata de evitar. Acusación sobre Rorty en la que Holt (1997, 112) vendría a coincidir, aunque desde una perspectiva bien distinta, con este italiano. Sirva esta nota, pues, como muestra de las dificultades de que incluso pensadores con clara voluntad de hacer filosofía postmetafísica mantengan, hasta sus últimas consecuencias, tal propósito y al final no recaigan en el redil de la filosofía metafísica que pretenden desmontar.

Morris Lazerowitz (1955) llegó más lejos, tras las huellas de John Wisdom (1953), al equiparar la metafísica a un ramillete de variopintas “recomendaciones verbales” destinadas a sanar traumas personales de desigual estirpe. En todo caso, sean metáforas, presupuestos o recomendaciones, lo cierto es que esa diseminación de las estrategias metafísicas entorpece extraordinariamente a cualquiera a la hora de pretender pertrecharse, como pretendió Wittgenstein, para arrumbarlas. Puede siempre parecer que cuando se reivindica en cierto campo el pensamiento postmetafísico se está actuando a expensas de otro campo, más prestigioso, en que sí sería pertinente el pensamiento metafísico, como ya hemos explicado antes que no es inusitado que ocurra. O puede también ocurrir que el simple hecho de que alguien se oponga a la metafísica ofrezca la impresión de que tal antagonista efectúa sus críticas desde una posición (metafísica *malgré soi*) de “revelar lo que en realidad es la metafísica en sí, independientemente de nosotros”.⁸

Contra esta última asechanza existen algunas terapias de matriz wittgensteiniana que nos sirven además muy bien para explicar el peculiar modo que tenía nuestro autor de escribir filosofía. Es meta de este apartado 2 explicar algunas de ellas. Por ejemplo, Dewi Z. Phillips (1992) ha detectado en el empleo estilístico de múltiples aforismos un recurso que, al igual que la plural pseudonimia de las obras de Søren Kierkegaard (1846), contribuiría, en su anfractuosidad, a disolver la sensación de que el crítico de la metafísica se apoya, contradictoriamente, en un fundamento estable, independiente, para su labor.⁹ Quien ataca desde fragmentos diversos a la metafísica da más la sensación de poner al descubierto sus errores que de presentarse como una teoría del todo que, ella sí, haya sabido captar la autoridad verdadera independiente desde la cual hablar. Si a ello le sumamos el carácter perturbador, paradójico, de muchos de esos aforismos, que casi se equipara a veces con los que se utilizan en el zen (Canfield, 1975; Shibbes, 1969, 84-100; Ueda, 1996;

⁸ Peligro contra el que es paradigmático el combate de Vattimo, y por ello lo hemos citado abundantemente en las notas a pie de página anteriores.

⁹ El aforismo estaba lejos de ser un método de escritura inusual en la Viena en que Wittgenstein se crió, hasta el punto de que se ha llegado a hablar de una potente “escuela vienesa del aforismo” (Johnston, 1981, 275); ahora bien, asimismo en tal contexto recibió una crítica acerba como género literario por parte de autores de la talla de Musil (1930-1933-1943) o incluso de un brillante cultivador suyo como Schnitzler (1927). Véase a este respecto Alonso (2002, 35-51).

Wienpahl, 1958), o los famosos koanes (Sermann, 1979), escasa ocasión daría Wittgenstein, merced a su estilo literario, para achacarle el estar destruyendo una metafísica mientras cree asentar sus pies en otra; lo propio del zen es saber perturbar nuestros modos de pensamiento habituales sin necesidad de ofrecer *otro* modo (más autorizado) de razonar.¹⁰

Pero además este mismo estilo aforístico, lo que Jolán Orbán (1998) llama, en expresión difícilmente traducible, *Zerzettelung* del pensamiento, presta otras utilidades a quien se propone la eversión de la metafísica, de tal manera que se le puede llegar a hacer prácticamente consubstancial, y Wittgenstein estaba convencido de ello, a “la naturaleza de su investigación misma” (PU. “Vorwort”; véase también VB. §156). En primer lugar, la condensación que exige cada aforismo, y su peculiar independencia autosuficiente respecto al resto de los proverbios que le acompañan en un texto, contrasta con la pretensión de los pensadores metafísicos de elaborar un discurso lineal y deductivo, encadenado, que recoja su legitimidad a medida que esta desciende por trabazones tenaces desde el fundamento último (que recaba así tanto poder cognoscitivo que casi parecería independiente de los humanos). Dicho de otro modo, la escritura mediante aforismos se distingue vehementemente de la aspiración metafísica de configurar una teoría jerarquizada y predeterminada según la esencia de la cosa; esta aspiración metafísica que aliaría más fácilmente en cambio con un género de escritura de corrido lo que Carlos Pereda (1994, 265) ha llamado “razón austera”. Bien al contrario,

[...] en la filosofía no estamos cimentando fundamentos, sino ordenando una habitación, proceso en el cual tenemos que tocar todo una docena de veces. El único modo de hacer filosofía es hacerlo todo dos veces.¹¹

Como consecuencia de ello, se ha podido hablar de un modo de leer metafísico, al cual habría que contraponer otro tipo de lectura “prudente, diferenciada, lenta, estratificada” (Derrida, 1972, 40), más propio de la genuina postmetafísica. Este segundo modo de leer, que los aforismos fomentan, le

¹⁰ Véase sin embargo Phillips (1977) para una refutación del aserto de que la filosofía wittgensteiniana y el zen tengan mucho que ver entre sí. Mi propia opinión a este respecto es que acaso existan otras zonas del pensamiento oriental, concretamente el pensamiento de matriz hindú, donde resulte más prometedor hallar influencias en el de Wittgenstein (Quintana Paz, 1998).

¹¹ Wittgenstein, Ludwig, 1980, B1, 6; véase también PU. *Vorwort* y §18.

parecía sin duda a Wittgenstein un bien preciado a la hora de entender qué es lo que él estaba realmente tratando de hacer con ellos:

Algunas veces sólo puede entenderse una frase si se la lee con el ritmo correcto. Todas mis frases deben leerse lentamente. [...] De hecho, quisiera retardar el ritmo de lectura mediante mis frecuentes signos de puntuación. Pues querría ser leído lentamente: como yo mismo leo.¹²

Ítem más: la escritura aforística, aparte de estas consideraciones formales que hemos hecho, nos otorga aún otro beneficio añadido. Pues facilita a quien la emplea el domeñar a esa hidra policéfala que es el conjunto de “presunciones tácitas, intuiciones y metáforas” de que está formado, como decíamos, el pensamiento metafísico. “Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema”, diría Wittgenstein (PU. §133); de modo que “no hay un *único* método en filosofía, sino que lo que hay más bien son métodos, es decir, diferentes terapias”. Ello proporciona a la obra de Wittgenstein ese aspecto de “cajón de sastre” (*snippet-box*) que algunos le han atribuido (Hacker, 1971, 141). A la proteica naturaleza de la metafísica le corresponde, así, una versatilidad metodológica afin: y el correlato literario de ambas es un sinfín de aforismos, de “cortes de un paisaje enorme” (VB. §317), que hagan desaparecer la “metafísica latente” (Drury, 1996a, 84) que se agazapa en diversos recovecos de ese panorama. La sucesión de párrafos fragmentarios no persigue, pues (o no persigue solamente), los favores de la táctica que los latinos compendiaron en la máxima *Gutta cavat lapidem* (la gota acaba por excavar en la piedra, siendo aquí tal losa la del pensamiento férreamente jerarquizado de la metafísica); sino que es además una cuestión de simple adecuación metodológica de un instrumento para con su blanco (múltiple). Por añadidura, a veces se ha resaltado que Wittgenstein habría conseguido, al empuñar diferentes filosofías según el adversario con quien se las tuvo que haber, que no se le achacase el acuerdo estricto a priori con ninguna corriente filosófica en concreto (Edwards, 1982): algo que, de nuevo, le beneficia con miras a evitar

¹² Véase, en el mismo sentido, Wittgenstein (Z: §73); y también VB: §129, donde compara el filosofar con hacer poesía, o ‘poetizar’ (*dichten*). Unos meses antes (*Ibidem.*, §126) nuestro autor no era, empero, tan optimista y, nostálgico de modos de filosofar más expeditivos, denigraba su estilo entrecortado parangonándolo al de un ‘desdentado’ (si bien al mismo tiempo lo ponía a la altura del de otro maestro vienés de la premissa, nada menos que Karl Kraus).

la sensación de que pretende ofrecer una visión omnicomprendiva del ser, el mundo, el pensar o la conciencia humanos (de que pretende hacer lo que con Habermas hemos llamado pensamiento metafísico, por tanto). “Cuando se confronta con cuestiones de definición amplia, Wittgenstein invariablemente nos dirige hacia el examen de casos particulares” (Macksoud, 1976, 171).

Ahora bien, este último beneficio del aforismo es, sin embargo, la piedra de toque de cualquiera que pretenda (como yo mismo, Miguel Ángel Quintana Paz, al que usted lector lee ahora un trabajo sobre Wittgenstein) prolongar la tarea wittgensteiniana de destrucción de la (autoridad) metafísica en filosofía. Pues le hace a cualquiera que escriba sobre la filosofía de Wittgenstein en términos no aforísticos reo de la legítima duda de si no se estará traicionando parte del legado wittgensteiniano, al reformularlo en el género prosístico y, por añadidura, al hacer tal cosa en aras de defender una filosofía bien concreta (en este caso, la propia del pensamiento postmetafísico). Por este motivo, a no pocos autores¹³ les ha parecido que no cabe sino una opción tras leer a Wittgenstein, y por buenos motivos wittgensteinianos: abandonar la tarea misma de hacer filosofía (al menos, filosofía en prosa y proposicional). Opción que sin duda no quedaría lejos de los deseos de alguien, como el propio Ludwig Wittgenstein como individuo, que recomendaba a menudo a sus amigos¹⁴ que se cuidasen de la filosofía académica (Monk, 333-335 y 425; Britton, 1955; Wittgenstein, 1983, 23-2-48; véase también vb. §352: “No quiero ser imitado, y menos aún por los que escriben artículos en revistas filosóficas”). Este camino, en suma, es el que ha seducido a lo que podríamos

¹³ Véase Black (1986, 86), Collins (1992), Diamond (1989, 1991a y 1991b), Edwards (1982), Hund (1990), Hunter (1973), McGuinness (1991, 11), Phillips (1986, 93-97; 1999), Reguera (1998 y 2001), Rorty (1982), Schulz (1967) y hasta el editorialista anónimo de *The Economist* (1960, 16), que simpatizan, de uno u otro jaez, con este enfoque. Eso sí, ante la considerable feracidad de la literatura filosófica que ha manado de esta idea de dejar de filosofía, cabría acaso preguntarse si, a fuer de consecuentes, estos filósofos no deberían haber callado y cambiado de oficio con prontitud. Sorprende que no haya sido así. Lo que acaso quepa considerar una “contradicción performativa” de estos autores o bien, con Paci (1954), haya que denominar “neurosis” propia de toda filosofía que aspire a “autodestruirse” (Wein, 1961).

¹⁴ Consejo que sus amigos pocas veces siguieron, todo sea dicho. El único que le hizo caso hasta cierto punto fue Maurice O'Connor Drury (Hayes, 1996), ya que cambió su vocación filosófica por la psiquiatría. De no haberse malogrado tan tempranamente, tal vez Francis B. Skinner hubiese seguido un camino incluso más radicalmente antiintelectual que el de Drury. Pero no hay muchos más que hicieran caso a este respecto a nuestro autor.

llamar la “escuela del silencio”, o “quietistas” filosóficos (Blackburn, 1990; 1993; Brandom, 1994, xii y 29): wittgensteinianos que reputan, como fin primordial de la filosofía que quiera inspirarse en el autor vienés, el “dejar de filosofar cuando se quiera” (PU. §133; véase también VB. §252; TLP. §7).

Es cierto que Wittgenstein no escatimó advertencias en el sentido de que, en la filosofía, había que aprender a “no tratar de ir más allá. La dificultad aquí está en: pararse” (Z. §314). Ahora bien, para estos ‘quietistas’ en que nos estamos fijando, sería evidente que Wittgenstein en el fondo lo que quería decir ahí es que había que parar cuanto antes de hacer filosofía aunque también es patente que ambas aseveraciones no son idénticas. Discrepamos de ellos. Una cosa es que Wittgenstein hiciera en su día excelente uso de un sistema tan propicio como el que hemos descrito de los aforismos o párrafos sueltos para destruir el pensamiento metafísico (Schweidler, 1983, 49-56), y otra cosa es que ese sea el único sistema posible de escritura tras la metafísica y, por lo tanto, la filosofía en prosa, las revistas académicas de artículos de filosofía o los libros filosóficos no aforísticos deban extinguirse tras que Wittgenstein nos haya convencido. Una vez destruido el pensamiento metafísico cabe hacer otras muchas cosas con nuestro pensar (ahora ya, postmetafísicamente). Solo ante ciertas cuestiones, y solo después de haber “logrado hacer algo” ante ellas con la filosofía (Drury, 1996b, 126) y, por ello, el famoso parágrafo 7 del *Tractatus* aparece al final, y no al inicio de la obra, lo cual la hubiese abortado desde sus comienzos es apropiado considerar que hemos alcanzado la “claridad completa” (PU. §133) que Wittgenstein ponía como requisito *sine qua non* del “dejar de filosofar”. “La filosofía es: rechazar falsos argumentos” (Wittgenstein, 1993, 407; 409). Como esa claridad puede faltar o esos falsos argumentos pueden proliferar en uno u otro ámbito de nuestra cultura postmetafísica, la filosofía siempre será necesaria. De hecho, a veces Wittgenstein posee palabras sustancialmente duras contra quienes piensan que se les han acabado los problemas filosóficos:

Algunos filósofos (o como se les quiera llamar) sufren de lo que se podría llamar *loss of problems*, o ‘pérdida de problemas’ [*Problemverlust*]. Entonces les parece todo tremendamente simple, y les parece que ya no existe ningún problema profundo, el mundo se hace vasto y chato y pierde toda profundidad; y lo que escriben se convierte en algo infinitamente insulso y trivial.¹⁵

¹⁵ Z. §456.

Esto no obsta para reconocer que si bien Wittgenstein se prodiga en ofrecernos pistas para destruir la metafísica, no es ni mucho menos tan generoso a la hora de proporcionarnos teorías explícitas dentro de su pensamiento postmetafísico. No le faltó razón, por ejemplo, a Anthony Giddens (1979, 49-50) cuando señaló que Wittgenstein no nos entrega como pensador un desarrollo elaborado de las prácticas sociales que presupone continuamente, algo que han de reconocer incluso acérrimos partidarios del uno y de las otras (Bloor, 1983, 3-5; 1997, ix). Tampoco hay en Wittgenstein una teoría postmetafísica explícita de la ética, la política, la estética, la religión... a pesar de que en varios de esos campos mostró un interés más que intenso.¹⁶ Parece que el propio Wittgenstein pensaba que, si se lanzaba a filosofar constructivamente sobre esos o cualesquier otros campos, no podría sino pronunciar trivialidades (PU, §128).¹⁷ De modo que a menudo los lectores de Wittgenstein que quieren adentrarse en ellos con utillaje wittgensteiniano deben conformarse con trazar las meras implicaciones (Crary, 2000), no las explícitas afirmaciones, que tiene sobre esas áreas el pensamiento de este autor.

En cualquier caso, por fortuna, el foco de este artículo que el lector tiene ahora entre manos no es esa espinosa tarea de tratar de construir algo sobre los materiales que nos legó Wittgenstein,¹⁸ sino concentrarnos, como anunciamos desde el inicio, en su labor destructora. Para ello, una vez explicado ya cuál era el blanco de tal destrucción (el pensamiento metafísico) y el modo en que Wittgenstein se las apañó mediante su estilo literario para sortear las

¹⁶ Véase, sobre las dificultades de pretender adjudicar a Wittgenstein una u otra teoría en esos y otros campos, Quintana Paz (2006a); una versión más sintetizada de tal exposición aparece en Quintana Paz (2004).

¹⁷ “Si alguien quisiera proponer tesis en filosofía, nunca podría discutirse sobre estas porque todos estarían de acuerdo con ellas”. Véase también Wittgenstein (1980, B II, 3).

¹⁸ Hemos tratado de hacerlo en otras obras. En Quintana Paz (2014), por ejemplo, intentamos proporcionar una teoría, basada en argumentos wittgensteinianos, sobre qué son las normas que nos damos en humanos, y cómo esa idea de las normas puede afectar a la filosofía moral y política. Extraemos de esa obra muchas de las reflexiones que se resumen, amplían, corrigen o matizan en este artículo. Por otra parte, en Quintana Paz (2005a, 2006b y 2010a) se presenta una versión resumida de esa teorización sobre las normas, aunque no de sus consecuencias en ética y política. Justo a la inversa ocurre en el ya citado Quintana Paz (2008a). Los beneficios que nos dona Wittgenstein para una teoría de la comprensión intercultural los hemos tratado de apuntar en Quintana Paz (2002 y 2005b); para la teoría de la traducción, en Quintana Paz (2010b); para una teoría de la comunidad, en Quintana Paz (2005c).

dificultades de tal empeño, tracemos ahora (en el siguiente y último apartado) un breve compendio de cuáles fueron los nodos principales del pensar metafísico sobre los que concentró su propósito destructor.

Cuáles son los pilares principales del pensamiento metafísico que Wittgenstein se aplicó con denuedo en destruir

El modo de escritura filosófica que hemos pergeñado (y justificado) como el característicamente wittgensteiniano también ha sido aludido como un conjunto de hebras (*strands*, McDowell, 1998) desde las que tirar para desenredar la “maraña” (*Gewinkel*, PU. §18) o madeja (*Faden*, *Ibidem.*, §67) de presunciones tácitas, intuiciones y metáforas en que, como observamos anteriormente, consiste la metafísica. ¿Cuáles son las principales de esas hebras? A nuestro juicio, las que citaremos a continuación. Naturalmente, no podemos aquí agotar la explicación de los argumentos con que la obra de Wittgenstein acomete cada una de ellas;¹⁹ pero sí nos detendremos a reseñar someramente cómo algunas han sido incluso consideradas por algunos autores (en nuestra opinión, netamente desencaminados, pues) como el tipo de *autoridad metafísica* que defendería Wittgenstein, en lugar de uno de los disfraces de esta que nuestro autor se complacería en destruir.

La ‘mente’ o ciertas ‘entidades mentales’ como autoridad metafísica

Esta es una de las autoridades metafísicas más frecuentes en la filosofía moderna y, por consiguiente, una de aquellas a las que Wittgenstein dedicó más visibles y mayor número de esfuerzos destructivos. Tanto en su época del *Tractatus* (Anscombe, 1959, 25-27; Apel, 1989; Reguera, 1980, 47-68, especialmente 49-51) como en las que seguirían nuestro autor se mantuvo ajeno a la tentación de acudir a ‘lo mental’ para explicar el lenguaje, el pensamiento,

¹⁹ Si lo hemos hecho, empero, en el capítulo 1 del ya citado Quintana Paz (2014).

las intenciones, el poder de las normas... Para él, cada vez que alguien lo haga y recaiga en el “mito de la interioridad” (Bouveresse, 1987) en realidad habrá olvidado de que cualquier referencia a una “mente interna” no es sino una figura metafórica que ha olvidado eso, su carácter de mera metáfora (Wittgenstein, 1958: 3), y por ello ha acabado resultando desorientadora (PU. §356)²⁰ Ahora bien, ¿por qué esa metáfora es metáfora y no el reflejo de una realidad cierta? ¿Por qué no podemos pensar que las entidades mentales que posee cada uno en su cabeza son entidades independientes de las prácticas comunicativas humanas, y sirven como autoridad (entre otras cosas, como autoridad para decidir qué es lo que *significa* lo que ha dicho alguien en medio de tales prácticas comunicativas)? El argumento principal que Wittgenstein proporciona aquí es que esa presunta entidad mental de los demás, en el caso de que pudiera ser atrapada directamente (es decir, sin estar mediada por los símbolos del lenguaje), no sería para nosotros sino un símbolo que de nuevo debería ser interpretado para poder ser entendido; es decir, sería de nuevo algo similar... a ese lenguaje que presuntamente viene a ‘explicar’.

¿Sería posible comunicarse más directamente mediante un proceso de ‘lectura del pensamiento’? ¿Qué querríamos decir con ‘leer el pensamiento’? El lenguaje no es un método indirecto de comunicación, que haya que poner en contraste con un leer ‘directamente’ el pensamiento. *Leer el pensamiento solo podría tener lugar a través de la interpretación de símbolos, así que estaría en el mismo nivel que el lenguaje.* No nos libraría del proceso simbólico. La idea de leer un pensamiento más directamente se deriva de la idea de que el pensamiento es un proceso escondido, y que la tarea del filósofo es penetrarlo. Pero no hay medio más directo de leer el pensamiento que a través del lenguaje. El pensamiento no es algo escondido: está ahí afuera, abierto a nosotros.²¹

Entender un lenguaje no consiste pues en obtener contacto directo con una intención, una figura, “un objeto privado, un dato sensorial, un ‘objeto’ que capto inmediatamente con mi ojo u oreja mental... una imagen interior” (BPP. I, §109) independientes de las expresiones externas del lenguaje. Porque,

²⁰ Cfr. el concepto de “expresiones sistemáticamente equívocas (*misleading*)”, de Ryle (1932).

²¹ Wittgenstein, 1980, B II, 2, cursivas nuestras; véase también 1958, 5.

aun suponiendo que arribásemos hasta ese objeto privado, dato sensorial, figura, imagen interior, etcétera, seguiríamos teniendo la misma tarea por delante que la que tenemos cuando nos encontramos con un lenguaje: la de saber cómo interpretar ese objeto, ese dato sensorial, esa figura, esa imagen. No existe autoridad alguna pues, más allá del lenguaje entre los humanos, en que ubicar la clave metafísica de este.²²

Disposiciones, funciones y naturaleza humana como ‘causas’ que hacen de autoridad metafísica

En la mentalidad que inauguraron los modernos hacia el siglo XVII (y aún perdura pujante) una entidad cualquiera o bien se adscribe al espacio de lo ‘mental’ y ‘humano’ o bien al de las causas y efectos de la ‘naturaleza’; espacios ambos separados por una grieta (Latour, 1991) que es tremendamente complicado salvar. Por ello quizá se hace más comprensible que, al dejar Wittgenstein muy clara su idea de que no creía en las entidades mentales o internas como autoridad epistémica, un número no anecdótico de autores hayan colegido que entonces lo que estaba apoyando era el otro lado de esa grieta moderna: el lado de lo causal, la naturaleza, lo mecánico. Se trata, pues, de un caso de los que ya hemos anunciado antes: autores que toman los ataques de Wittgenstein a una instancia metafísica como defensa de otra diferente.

Así, ha habido lectores de Wittgenstein que han defendido que él en realidad pensaba que eran ciertas disposiciones,²³ ciertas funciones²⁴ o la misma naturaleza humana²⁵ (entendidas como causas) las que ejercían de autoridad

²² He realizado un desarrollo más amplio de este apartado 3.1. en el apartado 1.2. de Quintana Paz (2014).

²³ Autores como Smart (1992) hacen esta lectura de Wittgenstein. Su posición ha sido refutada principalmente por filósofos de la talla de Kripke (1982, 22-33), Brandom (1994, 29-31) y Bloor (1997, 68).

²⁴ Ha defendido una posición funcionalista Millikan (1990). El uso paradigmático de Wittgenstein para oponerse a ello está, de nuevo, en Kripke (1982, 36-37). Un lector de Wittgenstein que ha usado cierta idea de vida ‘sana’ que recuerda la insistencia de los funcionalistas en la ‘salud’ como concepto teleológico y normativo fue Edwards (1990, 139).

²⁵ Autores como García Suárez (1976), McGinn (1984), Arrington (1991) y Hertzberg (1992) hacen esta lectura de Wittgenstein, en la que ha sido especialmente insistente Garver (1990; 1994a; 1994b). Su posición ha sido refutada principalmente por los autores ya citados en la nota penúltima.

que determina qué es lo correcto o lo incorrecto en cada caso en que exista duda al respecto. No podemos extendernos aquí en los motivos que da cada cual para defender tal posición. Pero es una postura que no refleja el afán destructor de la filosofía wittgensteiniana:²⁶ “¡Cuidémonos de pensar aquí en términos de efecto y causal!” (Z. §613). La respuesta de Wittgenstein a estas tesis es que el que las defienda “confunde la dureza de una regla con la dureza de un material” (BGM. III, §87). Las reglas que nos damos los humanos como autoridades producen resultados variables, nuestro comportamiento ante ellas es falible (a veces las obedecemos, a veces no). No ocurre lo mismo con las leyes naturales de la causalidad: si te afectan (si afectan a un material), te afectan sin posibilidad de que te ‘desvíes’ de ellas (salvo porque haya otra ley más potente que es entonces la que te afecta de veras). “El sentido en que estamos obligados por las normas [...] que dictan lo que debemos, en ciertas circunstancias, creer o hacer, es muy diferente de la compulsión natural” (Brandom, 1994, 31). No podemos ubicar pues en algo ‘natural’ y ‘causal’ (disposiciones, funciones, ‘naturaleza humana’) la autoridad normativa metafísica que dicte lo que es correcto para los humanos de modo independiente a estos: las normas funcionan de un modo muy distinto a las leyes naturales y causales. Las primeras se pueden desobedecer y las segundas no.

‘Criterios privados’ como autoridad metafísica

Quizá una de las aportaciones más famosas de Wittgenstein a la filosofía sea precisamente su argumento del “lenguaje privado” y el modo en que este destruye la idea de que puedan usarse criterios a los que solo tiene acceso un individuo como jueces que determinen la validez o la invalidez de algo. Han existido numerosas interpretaciones de este argumento: algunas lo han reputado de “central” (Rossi-Landi, 1973, 27; Finch, 1977, 127) en el pensamiento wittgensteiniano; otros de “prescindible” (Thornton, 1996; Grewendorf, 1979)

²⁶ He realizado un desarrollo más amplio de la refutación wittgensteiniana de la idea de que sean ciertas “disposiciones causales” las que rigen como autoridad normativa nuestras acciones en Quintana Paz (2005d). Para un desarrollo más amplio de la generalidad de las ideas de este apartado 3.2. véase el apartado 1.3. de Quintana Paz (2014).

para comprender el mismo; algunas lo han visto como un argumento trascendental, *a priori* (Apel, 1991); otras como una mera constatación empírica (Blackburn, 1984; Fogelin, 1976, 153-171; Bloor, 1983; 1997); y, por último, algún otro intérprete lo ha leído como un argumento ni trascendental ni empírico, sino histórico (Quintana Paz, 2014).²⁷ Pero, por su general conocimiento, no nos detendremos sobre él aquí más que para recordar este su innegable carácter destructor: Wittgenstein nos mostró con él que una autoridad epistémica a la que solo pueda acceder un individuo no sirve en realidad como autoridad alguna, pues no cabe distinguirla de la mera arbitrariedad.

Las cosas mismas, no interpretadas, como autoridad metafísica

Una de las tentaciones recurrentes del pensamiento metafísico ha sido la de llegar hasta ‘las cosas mismas’, ante la autoridad metafísica pura (sea esta la que sea: el mundo, las condiciones transcendentales, las esencias, las ideas...), sin interpretación alguna que pudiera ya adulterarla. Es esta una idea que también sedujo a Wittgenstein... pero en su afán destructor. Su posición a este respecto bien puede equipararse con la de pragmatistas como Charles S. Peirce,²⁸ como atina a detallar Esposito (1999):

²⁷ En esta misma obra citada, en su apartado 1.4., puede hallarse un desarrollo más amplio del apunte que hacemos en este apartado 3.3.

²⁸ He ampliado el estudio de las conexiones entre Wittgenstein y la filosofía pragmatista en Quintana Paz (2010a). En todo caso, es palpable la similitud de la lucha wittgensteiniana contra “objetos” libres de su interpretación y celeberrimas diatribas neopragmatistas como aquella contra el mito empirista de “lo dado” y la separación esquema-contenido (Davidson, 1984), o su impugnación de una “visión desde ninguna parte” (Nagel, 1986) y de un mundo “listo y preparado” (Putnam, 1982) ahí afuera, que nos venga “dado” “preconceptualmente” (Sellars, 1956) y que nosotros solo tengamos que reflejar en nuestro “espejo mental” (Rorty, 1979) procurando supuestamente evitar en lo posible los quebrantos de interpretaciones que se le superpongan. En palabras (algo más intrincadas) de McDowell (1994, 9), se trata en este caso de mostrar que “la receptividad [humana] no hace una contribución separable, ni siquiera nocionalmente, en su cooperación con la espontaneidad [del darse de lo que es el caso]” pues “nada puede contar como un episodio de nuestra corriente de consciencia si no cuenta (no cuenta ‘ya antes’, podríamos decir) con una forma conceptual, un contenido articulable de experiencia” (McDowell, 1998, 279).

Peirce y Wittgenstein se encuentran tras haber partido desde direcciones opuestas: Wittgenstein no considera la interpretación como algo que derive de un mundo interno y que se aplique al mundo externo, mientras que Peirce considera que cualquier juicio perceptivo contiene o instiga inmediatamente una interpretación. En ambos casos, existe un rechazo de la idea de que se vea el objeto de un modo objetivo y que luego se le añada una interpretación que se incruste sobre lo que se supone que se ve ‘realmente’.

Ahora bien, ¿por qué rechaza Wittgenstein la idea de que podamos percibir objetos directamente, la ‘realidad’, y luego añadamos a estos ‘una interpretación’? Las estrategias que utiliza nuestro autor a lo largo de toda su obra para quitarnos de la cabeza tal noción (metafísica) son incontables, pero una de las más famosas quizá tenga que ver con el ejemplo de una figura que Wittgenstein usa en PU. XI, 444 y que básicamente reproducimos a continuación:



Uno bien podría aseverar, sin mayor misterio para nadie, que este dibujo representa

[...] un cubo de cristal; o una caja abierta y boca abajo; o un armazón de alambre con esa forma; o tres tablas que forman ese ángulo.²⁹

²⁹ Otra figura que Wittgenstein emplea a menudo (PU. XI, 446; LSI. §165) para un fin semejante a la del cubo que hemos reproducido es la que simplifica el más famoso de Necker (1832); si se desconoce este, puede verse una animación con Java instructiva sobre él, y no del todo carente de humor, en Newbold (1996) es la del pato-conejo de Jastrow (1900):



No es seguramente casual que Jastrow fuese de hecho alumno del recién citado Peirce en la John Hopkins University. Ahora bien, tanto el cubo de Necker propiamente dicho como el pato-conejo de Jastrow parecen casos particulares y rebuscados de algo que en realidad, según Peirce y Wittgenstein, se produce continuamente, por lo que no hace falta recurrir a ellos para captarlo: que nuestras percepciones no son una suma separable de “realidad más interpretación” véase el famoso ejemplo de las azulejas de Peirce (1966).

Pero aquellos que creen que estas interpretaciones no son sino matices personales yuxtapuestos a la realidad (en este caso, el dibujo) “exenta de toda interpretación”, están comprometidos a poder mostrar algo más. Deberían, para resultar más convincentes, ser capaces de exhibir de algún modo el dibujo aparte de esta y cualesquier otras interpretaciones; y ser capaces de mostrar interpretaciones, como las enumeradas, separadas del dibujo. Mas ambas cosas les son imposibles: el dibujo siempre se piensa ‘como algo’ (aunque solo sea ‘como un conjunto de rayas en un papel’). Y la única forma de mostrar la interpretación de un “cubo de cristal” (o de “una caja abierta y boca abajo”, o de “un armazón de alambre con esa forma”...) exactamente como el del dibujo es... *repitiendo ese dibujo*: “Yo debería poder referirme directamente a la vivencia [de la interpretación] y no solo indirectamente” (*Ibidem.*, 446). Curiosamente, todo el que habla de que hay que separar conceptualmente las interpretaciones por un lado y las cosas en sí por otro es incapaz de mostrar separadas luego las interpretaciones por un lado y las cosas en sí por otro. Todo el que habla, pues, de este modo metafísico es incapaz de probar su aserto principal.³⁰

Las ‘relaciones internas’ como autoridad metafísica

En la literatura de inspiración wittgensteiniana tuvo hace años cierto éxito la idea de que hay una autoridad metafísica contra la cual Wittgenstein no solo no combatiría, sino que sería de hecho la ‘solución’ que él mismo pondría a muchas de las cuitas a las que le condujo su ánimo destructor. Es lo que se llamó ‘relaciones internas’, aprovechando algunos usos que hace el propio Wittgenstein de esta terminología.³¹ Los más conspicuos adalides de esta lectura serían especialmente Gordon P. Baker y Peter M. S. Hacker.³² Como expone Bloor (1992, 271), “decir que A y B están relacionados internamente significa que la definición de A implica una mención de B, mientras que la

³⁰ Puede hallarse un desarrollo más amplio de este apartado 3.4. en Quintana Paz (2005e) y en el apartado 1.5. de Quintana Paz (2014).

³¹ LFM. X; Wittgenstein (1980, B XIII, 2); Moore (1954, II, 314-316).

³² Véase por ejemplo Baker y Hacker (1984, 117-172; 1985, 172). Epígonos suyos es Zhok (2001).

definición de B implica una mención de A”. Así, por ejemplo, para explicar qué es aplicar correctamente el concepto de color rojo puedo referirme, verbigracia, a que es el color que he de mencionar al describir la piedra preciosa llamada ‘rubí’; pero si quiero explicitar cuál es ese color propio del rubí... tendré que acabar diciendo que es el rojo, sin que haya nada que justifique fuera de todo ello que el color de los rubíes o el cualquier otro objeto que sirva de muestra de este color tenga que ser el rojo (Baker y Hacker, 1984, 83). O, verbigracia, para entender qué significa hacer una promesa he de entender que debo cumplir la palabra empeñada; pero para explicar mi obligación de ser fiel a la palabra dada debo referirme a que he hecho uso de una institución social llamada, justamente, “prometer” (Anscombe, 1978). Las dudas sobre lo correcto o lo incorrecto, pues, se resolverían si entendiésemos esta ‘gramática’ que subyace a las reglas, autoridad que nos iluminaría independientemente de lo que queramos luego hacer con ellas.

¿Cuál es el principal argumento contra las ‘relaciones internas’ como autoridad metafísica (y como autoridad metafísica que Wittgenstein ansiase defender)? La verdad es que abundan los textos wittgensteinianos en que se defiende como borroso el límite entre lo que entrará y no entrará en una regla al encontrarnos con ella sola (PU. §68, §71 y §99), así que no está ya predeterminado con una relación interna, ni ningún otro súper-mecanismo (PU. §192; Williams, 1991, 102-103) qué es lo que le pertenece ‘gramaticalmente’, rígidamente, y qué no. La propia (y famosa) noción wittgensteiniana de “parecidos de familia” (*Familienähnlichkeiten*)³³ abundaría en esta vaguedad de cualquier regla o concepto por sí solos. Somos los seres humanos, y no una gramática ya dada, quienes decidimos al final como autoridad los límites precisos entre lo correcto y lo incorrecto.³⁴

³³ En torno a las dos principales interpretaciones de esta noción, véase Bambrough (1966) y Packard (1975), por un lado, y Wennerberg (1967), por otro.

³⁴ Puede hallarse un desarrollo más amplio de este apartado 3.5. en el apartado 1.6. de Quintana Paz (2014).

La identidad como autoridad metafísica

Uno de los términos filosóficos con más éxito en la historia de la filosofía es probablemente el de ‘identidad’. Aunque a Wittgenstein no le solía preocupar en exceso confrontarse con sus antecedentes en tal historia y llegó a blasonar de no haber leído jamás una línea de Aristóteles (Monk, 1991, 496), lo cierto es que él tampoco dejó pasar la ocasión de confrontarse con este término para destruirlo siempre que se ansíe usar como referente metafísico.³⁵ Su manera favorita de hacerlo fue, como de costumbre, fijarse en casos concretos de uso de la idea de identidad en las actividades humanas; por ejemplo,³⁶ cuando se le indica a alguien, tras mostrarle unos cuantos casos de aplicación de una regla, que “siga igual” o “haga lo mismo” (PU. § 185; BRB. II, § 4-5). Wittgenstein argumenta que en realidad nunca podemos saber exactamente a qué se refiere ese “lo mismo”, pues evidentemente nunca se trata de “exactamente lo mismo”. Son los demás agentes humanos los que pueden dejarnos claro a qué se refieren cuando pedían “lo mismo”, no una idea metafísica (e independiente de ellos) de “mismidad”. La postmetafísica de nuevo sale pues aquí revalidada.³⁷

La comunidad propia como autoridad metafísica

Otra autoridad metafísica cuyas invocaciones resultan recientemente pujantes tanto desde parajes comunitaristas como relativistas es la de la comunidad humana a que uno pertenece. Y, en este caso, de nuevo nos encontramos con el avatar de que hayan sido no escasos los lectores wittgensteinianos

³⁵ El comúnmente reconocido como el otro gran filósofo del siglo xx, Martin Heidegger, también se ocupó minuciosamente de la noción identidad con aires no muy disímiles a los del propio Wittgenstein: véase Livingston (2003). Y nuestro autor vienés había aportado ya interesantes contribuciones a la noción de identidad, en lógica, durante su “primera etapa”, la del *Tractatus* (Hernández, 2008).

³⁶ Otros ejemplos podrían haber sido el rechazo de Wittgenstein al uso filosófico de la noción de “igualdad” en el sentido de “identidad de algo consigo mismo”, por suponerlo confuso, “inútil” y propenso a la metafísica (PU. § 215-216). Para los numerosos problemas que tiene en general la idea de “lo mismo” según Wittgenstein véase Pitcher (1972).

³⁷ Puede hallarse un desarrollo más amplio de este apartado 3.6. en Quintana Paz (2008b) y en el apartado 1.7.1. de Quintana Paz (2014).

(MacIntyre, 1992) que hayan creído hallar en el filósofo vienés sustento a esta tesis metafísica (metafísica por cuanto, aunque en este caso la autoridad se ubique en un conjunto de humanos, este conjunto de humanos pertinente para ejercer tal autoridad viene predeterminado por el lugar en que se halle o haya nacido uno o ‘pertenezca’; por lo tanto es independiente de lo que cada uno *hagamos*).

Wittgenstein, sin embargo, que personalmente creía que un filósofo debía abstenerse de formar parte de ninguna “comunidad de pensamiento” (z: §455), nos proporcionó merced a su ya citada idea de “parecidos de familia”, o sus dudas sobre la posibilidad de fijar límites exactos (PU: §88), apoyo a la idea de que las comunidades humanas actuales están indefectiblemente abocadas a someterse a lo que Touraine (1978) llamó “sociología permanente”; esto es, a una incesante interpretación y reinterpretación de sus propios límites y contenidos.³⁸ Interpretación y reinterpretación que sin duda efectúan sus propios miembros; por lo que defender que la comunidad como tal puede aspirar a algún tipo de autoridad por encima e independiente de las acciones de estos resulta desdeñable.³⁹

Conclusión

Al ir leyendo, en el anterior apartado 3, cuáles son los diferentes pilares del pensamiento metafísico que Wittgenstein se afanó en destruir, al lector quizá le haya asomado más de una vez la sospecha de que dos o más de ellos se hallaban íntimamente relacionados entre sí; que, por ejemplo, combatir contra las entidades mentales como autoridad epistémica (apartado 3.1.) facilitaba el repudiar también los criterios a los que solo un individuo tiene acceso acaso justo por eso, porque son internos a ese individuo (apartado 3.3.);

³⁸ Véase también, en este mismo sentido, el capítulo 5 de Lyotard (1979).

³⁹ Puede hallarse un desarrollo más amplio de este apartado 3.7. en Quintana Paz (2005c) y en el apartado 1.7.2. de Quintana Paz (2014). También he trabajado sobre una idea de comunidad siempre abierta a su propia reinterpretación en Quintana Paz (2015). En el apartado 1.7.3. de Quintana Paz (2014) aparece otra instancia metafísica, los ‘ideales’, que no nos detendremos a reseñar en este artículo que el lector tiene ahora entre manos por cuanto creemos que no sería difícil verla subsumida en los argumentos ya esbozados en el resto de este apartado 3.

o que estar en contra de una idea metafísica de identidad (apartado 3.6.) se veía facilitado si previamente hemos rechazado que haya cosas ahí afuera “en sí mismas”, independientes de nuestras interpretaciones de cada caso (apartado 3.4.). Tal sospecha no es vituperable como ejemplo alguno de excesiva suspicacia: de hecho, el que los diferentes temas que Wittgenstein aborda se hallen interconectados y unos impliquen a otros no es sino parte de esa “maraña” a que hemos aludido previamente de “presunciones tácitas, intuiciones y metáforas” interrelacionadas que caracterizan a la metafísica. Y que, como tratamos de justificar en el apartado 2, explican el peculiarísimo modo en que Wittgenstein escribe. “Wittgenstein, en efecto, no desarrolló una teoría precisa respecto a su método, como respecto a nada” (Reguera, 1983, 335); en este artículo hemos intentado explicar someramente esa primera teoría a que alude Reguera (una ‘teoría’ de su método ‘destructor’); una teoría más precisa sobre el resto de cosas que preocuparon a Wittgenstein queda, ya, para otros trabajos a los que solo hemos podido ir aludiendo aquí.

Abreviaturas de las obras de Wittgenstein citadas por parágrafo o capítulos numerados (el resto de obras de Wittgenstein, citadas por página, se incluyen en la bibliografía general):

BRB. "The Brown Book". En *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations", Generally Known as the Blue and Brown Books*. Oxford, Basil Blackwell, 1958, pp. 75-185.

BGM. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Remarks on the Foundations of Mathematics* (segunda edición de G. Elisabeth M. Anscombe, Rush Rhees y Georg H. von Wright). Oxford, Basil Blackwell, 1978.

BPP I. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I (edición de G. Elisabeth Anscombe y Georg H. von Wright). Oxford, Basil Blackwell, 1980.

LFM. *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of the Mathematics, Cambridge 1939* (edición de Cora Diamond). Hassocks, Harvester Press, 1976.

LSI. *Letzte Schriften zur Philosophie der Psychologie. Vorstudien zum zweiten Teil der "Philosophischen Untersuchungen" / Last Writings on the Philosophy of Psychology. Preliminary Studies for Part II of "Philosophical Investigations"*, vol. I (edición de Georg H. von Wright y Heikki Nyman). Oxford, Basil Blackwell, 1982.

PU. *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations* (segunda edición de G. Elisabeth M. Anscombe y Rush Rhees). Oxford, Basil Blackwell, 1958.

TLP. *Tractatus Logico-Philosophicus / Logisch-Philosophische Abhandlung*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1922.

VB. *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value* (edición de Georg H. von Wright con la colaboración de Heikki Nyman). Oxford, Basil Blackwell, 1980.

z. *Zettel* (edición de G. Elisabeth M. Anscombe y Georg H. von Wright). Oxford, Basil Blackwell, 1967.

Bibliografía

ALONSO PUELLES, ANDONI, *El arte de lo indecible. (Wittgenstein y las vanguardias)*. Cáceres, Universidad de Extremadura, 2002.

ANÓNIMO, “The Hatreds of Philosophers”, en *The Economist*, 2 (enero), 1960, pp. 15-16.

ANScombe, G. ELISABETH M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Londres, Hutchinson University Library, 1959.

——— “Rules, Rights and Promises”, en Peter A. French-Theodore E. Jr. Uehling-Howard K. Wettstein (eds.), *Studies in Ethical Theory. Midwest Studies in Philosophy*, vol. III. Morris, University of Minnesota, 1978, pp. 318-323.

APEL, KARL-OTTO, “Il problema dell'evidenza fenomenologica alla luce di una semiotica trascendentale”, en Gianni Vattimo (ed.), *Filosofia '88*. Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 5-40.

APEL, KARL-OTTO, “Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs”, en Brian F. McGuinness (ed.), *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen. Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstag von Ludwig Wittgenstein*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, pp. 27-68.

ARRINGTON, ROBERT L., “Sign-Post Scepticism”, en Klaus Puhl (ed.), *Meaning Scepticism*. Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1991, pp. 13-33.

BAKER, GORDON P. y PETER M.S. HACKER, *Scepticism, Rules and Language*. Oxford, Basil Blackwell.

BAKER, GORDON P. y PETER M.S. HACKER, *Wittgenstein, Rules, Grammar and Necessity: An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 1985.

BALDINI, MASSIMO, *Elogio del silenzio e della parola: i filosofi, i mistici e i poeti*. Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2005.

BAMBROUGH, RENFORD, “Universals and Family Resemblances”, en George Pitcher (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*. Garden City, Doubleday, 1966, pp. 186-204.

BLACK, MAX, “Wittgenstein's Language Games”, en Stuart G. Shanker: *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments*, vol. 2. Londres, Croom Helm, 1986.

BLACKBURN, SIMON, *Spreading the World*. Oxford, Clarendon Press, 1984.

BLACKBURN, SIMON, "Wittgenstein's Irrealism", en Rudolf Haller y Johannes Brandl (eds.), *Wittgenstein: eine Neubewertung. Akten des 14. Wittgenstein-Symposiums / Wittgenstein: Towards a Re-evaluation. Proceedings of the 14th International Wittgenstein-Symposium*. Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1990.

——— "Wittgenstein and Minimalism", en Brian Garrett y Kevin Mulligan (eds.), *Themes from Wittgenstein. Working Papers in Philosophy*, n. 4. Canberra, Philosophy Program, Research School of Social Sciences, ANU, 1993, pp. 1-14.

BLOOR, DAVID, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. Londres-Nueva York, Macmillan-Columbia University Press, 1983.

——— "Left and Right Wittgenstenians", en Andrew Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*. Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1992, pp. 266-282.

——— *Wittgenstein, Rules and Institutions*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1997.

BOUVERESSE, JACQUES, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. París, Editions de Minuit, 1987.

BRANDOM, ROBERT B., *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Harvard University Press, 1994.

BRITTON, KARL, "Portrait of a Philosopher", en Kuang T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy*. Nueva Jersey-Sussex, Humanities Press-Harvester Press, 1967, pp. 60-61.

CANFIELD, JOHN V., "Wittgenstein and Zen", en *Philosophy*, 50, 1975. pp. 383-408.

CAVELL, STANLEY, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford-Nueva York, Clarendon Press-Oxford University Press, 1979.

COLLINS, ARTHUR W., "On the Paradox Kripke Finds in Wittgenstein", en Peter A. French-Theodore E. Jr. Uehling-Howard K. Wettstein (eds.), *The Wittgenstein Legacy: Midwest Studies in Philosophy*, vol. xvii. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 74-88.

CRARY, ALICE, "Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought", en Alice Crary & Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*. London, Routledge, 2000.

DAVIDSON, DONALD, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 183-198.

- DERRIDA, JACQUES, *La dissémination*. París, Éditions du Seuil, 1972.
- DIAMOND, CORA, "Rules: Looking in the Right Place", en Dewi Z. Phillips y Peter Winch (eds.), *Wittgenstein: Attention to Particulars. Essays in Honour of Rush Rhees (1905-89)*. Londres, Macmillan, 1989, pp. 12-34.
- "Wittgenstein and Metaphysics", en *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge, The MIT Press, 1991, pp. 13-38.
- "Realism and the Realistic Spirit", en *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge, The MIT Press, 1991, pp. 39-72.
- DRURY, MAURICE O'CONNOR, "Some Notes on Conversations with Wittgenstein", en *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein* (edición de David Berman, Michael Fitzgerald y John Hayes). Bristol, Thoemmes Press, 1996, pp. 76-96.
- "Conversations with Wittgenstein", en *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein* (ed. David Berman, Michael Fitzgerald y John Hayes). Bristol, Thoemmes Press, 1996, pp. 97-215.
- DUMMETT, MICHAEL A. E., *Truth and Other Enigmas*. Londres, Duckworth, 1978.
- EDWARDS, JAMES C., *Ethics without Philosophy. Wittgenstein and the Moral Life*. Tampa, University Presses of Florida, 1982.
- *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*. Tampa, University of South Florida Press, 1990.
- ESPOSITO, JOSEPH, "Lecture 7: Semiosis and the Proof of Pragmaticism", *Peirce's Theory of Semiosis: Toward a Logic of Mutual Affection*. Cyber Semiotic Institute Home Page: The Semiotic Review of Books. <http://www.chass.utoronto.ca/~epc/srb/cyber/esp7.html>, 1999.
- FERRATER MORA, JOSÉ, "Wittgenstein o la destrucción". *Realidad*, 13, 1949, pp. 1-12.
- "Wittgenstein, oder die Destruktion", en AA.VV., *Wittgenstein: Schriften/Beiheft: Arbeiten über Wittgenstein*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969, pp. 21-29.
- FINCH, H. LE ROY, *Wittgenstein: The Later Philosophy. An Exposition of the "Philosophical Investigations"*. Atlantic Highlands, Humanities Press, 1977.
- FOGELIN, ROBERT J., *Wittgenstein*. Londres-Boston, Routledge & Kegan Paul, 1976.

GARCÍA SUÁREZ, ALFONSO, *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid, Tecnos, 1976.

GARVER, NEWTON, "Form of Life in Wittgenstein's Later Works", en *Dialéctica*, 44, n. 1-2, 1990, pp. 175-201.

——— *This Complicated Form of Life. Essays on Wittgenstein*. Chicago-La Salle, Open Court, 1994.

——— "Naturalism and Transcendentality: The Case of 'Form of Life'". En Souren Tegharian (ed.), *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*. Bristol, Thoemmes Press, 1994, pp. 41-69.

GIDDENS, ANTHONY, *Central Problems in Social Theory*. Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1979.

GLOCK, HANS-JOHANN, *The Wittgenstein Dictionary*. Oxford, Basil Blackwell, 1996.

GREWENDORF, GÜNTHER, "Is Wittgenstein's Private Language Argument Trivial?", en *Ratio*, 2, 1979, pp. 149-161.

GRONDIN, JEAN, *Sources of Hermeneutics*. Albany, SUNY Press, 1995.

HABERMAS, JÜRGEN, "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1983, pp. 9-28.

HABERMAS, JÜRGEN, "Wahrheitstheorien", en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1984, pp. 127-183.

——— *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988.

——— "Rortys pragmatische Wende", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 44, n. 5, 1996, pp. 715-741.

HACKER, PETER M.S., *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford, Clarendon Press, 1971.

HAYES, JOHN, "Wittgenstein's Pupil: The Writings of Maurice O'Connor Drury", en Maurice O'Connor Drury, *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein* (ed. David Berman, Michael Fitzgerald y John Hayes). Bristol, Thoemmes Press, 1996, ix-XLIV.

HERNÁNDEZ MÁRQUEZ, VÍCTOR M., "Wittgenstein y la identidad lógica", en Esteban Gasson Lara (ed.), *Encuentros con Wittgenstein*. Chihuahua, Universidad Autónoma de Chihuahua, 2008, pp. 55-87.

- HERTZBERG, LARS, "Primitive Reactions - Logic or Anthropology", en Peter A. French-Theodore E. Jr. Uehling-Howard K. Wettstein (eds.), *The Wittgenstein Legacy: Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 24-39.
- HOLT, ROBIN, *Wittgenstein, Politics and Human Rights*. Londres-Nueva York, Routledge & Kegan Paul-London School of Economics, 1997.
- HUND, JOHN, "Sociologism and Philosophy", en *British Journal of Sociology*, vol. 41, n. 2 (junio), 1990, pp. 197-224.
- HUNTER, JOHN F. M., "Logical Compulsion", en *Essays after Wittgenstein*. Toronto-Buffalo, University of Toronto Press, 1973, pp. 171-202.
- JASTROW, JOSEPH, *Fact and Fable in Psychology*. Boston, Houghton, Mifflin and Co., 1990.
- JOHNSTON, WILLIAM M., "The Vienna School of Aphorists 1880-1930: Reflections on a Neglected Genre", en Gerald Chapple y Hans H. Schulte (eds.), *The Turn of the Century: German Literature and Art 1890-1915*. Bonn, Bouvier, 1981.
- KAMPITS, PETER, "Destruktionen, Hermeneutik und System. Neue Wittgensteininterpretationen des deutschen Sprachraumes", en *Philosophischer Literaturanzeiger*, 31, 1978, pp. 82-92.
- KIERKEGAARD, SØREN, "En første og sidste forklaring / Una primera y última aclaración", en Javier Teira Lafuente, "La pseudonimia en la obra de Kierkegaard", *Cuadernos Azafes*, 1, 1996, pp. 93-105.
- KRIPKE, SAUL A., *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- LATOUR, BRUNO, *Nous n'avons jamais été modernes*. París, La Découverte, 1991.
- LAZEROWITZ, MORRIS, *The Structure of Metaphysics*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1995.
- LIVINGSTON, PAUL, "Thinking and Being: Heidegger and Wittgenstein on Machination and Lived-Experience", en *Inquiry*, vol. 46, n. 3, 2003, pp. 324-345.
- LUKÁCS, GYÖRGY, *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlín, Aufbau-Verlag, 1954.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. París, Éditions de Minuit, 1979.
- MACINTYRE, ALASDAIR, *After Virtue*. Londres, Duckworth, 1981.
- "Colors, Culture and Practices", en Peter A. French-Theodore E. Jr. Uehling-Howard K. Wettstein (eds.), *The Wittgenstein Legacy: Midwest Studies*

in *Philosophy*, vol. XVII. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 1-23.

MACKSOD, S. JOHN, "Ludwig Wittgenstein, Radical Operationalism and Rhetorical Stance". En Donald G. Douglas (ed.), *Philosophers on Rhetoric: Traditional and Emerging Views*. Skokie, National Textbook Company, 1975, pp. 179-191.

MCDOWELL, JOHN, *Mind and World*. Cambridge, Harvard University Press, 1994.

——— "One Strand in the Private Language Argument", en *Mind, Value and Reality*. Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1998, pp. 285-303.

MCGINN, COLIN, *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and an Evaluation*. Oxford, Basil Blackwell, 1984.

MCGUINNESS, BRIAN F., "'Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen', Zu Wittgensteins hundertstem Geburtstag", en Brian F. McGuinness (ed.), *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen. Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstag von Ludwig Wittgenstein*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, pp. 9-19.

MONK, RAY, *Wittgenstein: The Duty of a Genius*. Londres, Vintage, 1991.

MOORE, GEORGE E., "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", en *Mind*, vol. 63, 1954, pp. 1-15, (parte I); 1954, pp. 289-315, (parte II); vol. 64, 1955, pp. 1-27 y 264, (parte III).

MUSIL, ROBERT, *Der Mann ohne Eigenschaften*, vol. 1, 1930, Berlín, Rowohlt; vol. 2, 1933, Berlín, Rowohlt; vol. 3, 1943, Lausana, Rowohlt.

NAGEL, THOMAS, *The View from Nowhere*. Oxford, Oxford University Press, 1986.

NECKER, LOUIS A., "Observations on Some Remarkable Optical Phaenomena seen in Switzerland; and on an Optical Phaenomenon which occurs on viewing a figure of a crystal or geometical solid", en *London and Edinburgh Philosophical Magazine and Journal of Science*, 1, 1832, pp. 329-337.

NEWBOLD, MARK, *Mark Newbold's Animated Necker Cube*. Mark's Home Page: Dogfeathers.com. <http://dogfeathers.com/java/necker.html>, 1996.

ORBÁN, JOLÁN, *Language Games, Writing Games - Wittgenstein and Derrida: A Comparative Study*. The Paideia Project, Twentieth World Congress in Philosophy: Boston University <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lang/LangOrba.htm>, 1998.

PACI, ENZO, "Negatività e positività di Wittgenstein", en *Aut aut*, 9, 1952, pp. 252-256.

——— "Wittgenstein e la nevrosi della filosofia", en *Tempo e relazione*. Turín, Taylor, 1954.

PACKARD, DENNIS J., "A Note on Wittgenstein and Cyclical Comparatives", en *Analysis*, 36, 1975, pp. 37-40.

PEIRCE, CHARLES S., "Manuscript 692", en *The Charles S. Peirce Papers* [32 rollos de microfilmes conservados en la Houghton Library de la Universidad de Harvard, y citados según el catálogo de Robin, Richard S., *Annotated Catalogue of the Papers of Charles Sanders Peirce*. Amherst, University of Massachusetts, 1967 (también accesible en Peirce Edition Project: Indiana University-Purdue University Indianapolis. <http://www.iupui.edu/~peirce/web/ro-bin/robin.htm>., 1998); y Robin, Richard S., "The Peirce Papers: A Supplementary Catalogue", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 7, 1971, pp. 37-57].

PEREDA FALACHE, CARLOS, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona, Anthropos, 1994.

PHILLIPS, DEWIZ., "On Wanting to Compare Wittgenstein and Zen", en *Philosophy*, 52, 1977, pp. 338-343.

——— *Belief, Change and Forms of Life*. Basingstoke, Macmillan, 1986.

——— "Authorship and Authenticity: Kierkegaard and Wittgenstein", en Peter A. French-Theodore E. Jr. Uehling-Howard K. Wettstein (eds.), *The Wittgenstein Legacy: Midwest Studies in Philosophy*, vol. xvii. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 177-192.

——— *Philosophy's Cool Place*. Ithaca, Cornell University Press, 1999.

PITCHER, GEORGE, "About the same", en Alice Ambrose y Morris Lazerowitz (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Philosophy and Language*. Londres-Nueva York, George Allen and Unwin-Humanities Press, 1972, pp. 120-139.

PUTNAM, HILARY, "Why isn't a Ready-Made World?", en *Synthese*, 51, 1982, pp. 141-167.

——— *Realism with a Human Face*. Cambridge, Harvard University Press, 1990.

QUINTANA PAZ, MIGUEL ÁNGEL, "Influencia del pensamiento indio en L. Wittgenstein", en Ana Agud, N. Alberto Cantera Glera y Francisco Rubio Orecilla (eds.), *Actas del II Encuentro Español de Indología*. León, Ceralayn, 1998, pp. 187-197.

QUINTANA PAZ, MIGUEL ÁNGEL, “Dos problemas del universalismo ético, y una solución. O de las curiosas ideas de los drusos sobre los chinos y de sus concomitancias en ciertos filósofos morales contemporáneos”, en Quintín Racionero y Pablo Perera (eds.), *Pensar la comunidad*. Madrid, Dykinson, 2002, pp. 223-264.

——— “Introducción”, en Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*. Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 11-16.

——— “Entimemas y la tortuga de Carroll, o el problema de cómo llegar a ser determinados por reglas racionales”, en AA.VV., *¿Qué Cultura?*, vol. I. Madrid, Ediciones SM, 2005, pp. 145-159.

——— “L’universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)”, en *Filosofia e Questioni Pubbliche*, vol. X, n. 2, 2005, pp. 75-102.

——— “Comunidad”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2005, pp. 71-82.

——— “Máquinas como símbolos: Kant, Wittgenstein y la tesis disposicionalista en torno a la normatividad”, en Ana María Andaluz Romanillos (ed.), *Kant. Razón y experiencia*. Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, pp. 625-636.

——— “No-interpretación”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2005, pp. 427-438.

——— “Wittgenstein 2006. Un proemio sobre el significado del pensamiento wittgensteiniano para nuestros trabajos y días”, en *Volubilis*, n. 13, 2006, pp. 90-118.

——— “De las normas como compromisos prácticos, y de la locura como incumplimiento de tales compromisos”, en *Isegoría*, n. 34 (enero-junio), 2006, pp. 243-259.

——— “A vueltas con la hermenéutica rehabilitación de la filosofía práctica (reflexiones cabe Wittgenstein)”, en Gianni Vattimo, Teresa Oñate, Amanda Núñez y Francisco Arenas-Dolz (eds.), *El mito del Uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica de civilizaciones*, vol. I. Madrid, Dykinson, 2008, pp. 427-448.

——— “Pequeña reflexión de traza wittgensteiniana sobre hermenéutica y educación”, en Joaquín Esteban Ortega (ed.), *Cultura, hermenéutica y edu-*

cación. Valladolid, Universidad Europea Miguel de Cervantes, 2008, pp. 195-202.

——— “¿Era Wittgenstein pragmatista, los pragmatistas son wittgensteinianos o ni una cosa ni la otra?: Sobre reglas, verdades y acciones sociales”, en (*Daímon*). *Revista de Filosofía*, vol. supl. 3, 2010, pp. 275-292.

——— “Interpretar y traducir: en diálogo con la hermenéutica analógica”, en Gabriela Hernández García (comp.), *Hermenéutica analógica: símbolo e imagen*. México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 39-70.

——— *Normatividad, interpretación y praxis. Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*. Valladolid, Universidad Europea Miguel de Cervantes, 2014.

——— “Межкультурная коммуникация за пределами релятивизма и этноцентризма”, en AA.VV., *Actas del II Congreso Internacional sobre Problemas Actuales de la Filología en el Espacio Hispano-Ruso de Investigación “La identidad nacional a través del diálogo entre culturas”*. Rostov del Don, Universidad Federal del Sur (en prensa), 2015.

REGUERA, ISIDORO, *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*. Madrid, Taurus, 1980.

——— “Ludwig Wittgenstein, la razón de la miseria”, en José Manuel Bermudo Ávila (ed.), *Los filósofos y sus filosofías*, vol. 3. Barcelona, Vicens Vives, 1983, pp. 333-380.

——— “Was heißt ‘philosophieren’ für Wittgenstein?”, en Jesús Padilla Gálvez y Raimundo Drudis Baldrich (eds.), *Wittgenstein y el Círculo de Viena / Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998, pp. 183-193.

——— “Dos matones intelectuales” (reseña de David Edmonds y John Eidinow, *El atizador de Wittgenstein. Una jugada incompleta entre Wittgenstein y Popper*, traducción de María Morrás. Barcelona, Península), en *Babelia*, diario *El País*, 13 de octubre, 2001.

——— *Ludwig Wittgenstein: un ensayo a su costa*. Madrid, Edaf, 2002.

RICHTER, DUNCAN, *Historical Dictionary of Wittgenstein's Philosophy*. Lanham, Rowman & Littlefield, 2014.

RORTY, RICHARD M., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979.

- *Consequences of Pragmatism*. Mineápolis, Harvester, 1982.
- “Pragmatism as Anti-Representationalism”, en John P. Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*. Boulder, Westview Press, 1990, pp. 1-6.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, “Per un uso marxiano di Wittgenstein”, en *Il linguaggio come lavoro e come mercato*. Milán, Bompiani, 1973, pp. 11-60.
- RYLE, GILBERT, “Systematically Misleading Expressions”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 32, 1032, pp. 139-170.
- SATNE, GLENDA L., “Construcción y destrucción: las dos caras de la filosofía de Wittgenstein”, en Oscar Nudler, María Angélica Fierro y Glenda L. Satne, *La filosofía a través del espejo: Estudios metafilosóficos*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 1012, pp. 231-258.
- SCHNITZLER, ARTHUR, *Buch der Sprüche und Bedenken. Aphorismen und Fragmente*. Viena, Phaidon-Verlag, 1927.
- SCHWEIDLER, WALTER, *Wittgensteins Philosophiebegriff*. Múnich, Alber, 1983.
- SELMANN, JAMES D., “The Koan: A Language Game”, en *Indian Philosophical Quarterly*, 7, 1979, pp. 1-9.
- SHIBLES, WARREN, *Wittgenstein, Language and Philosophy*. Dubuque, Kendall/Hunt Publishing Co, 1969.
- SCHULZ, WALTER, *Wittgenstein: die Negation der Philosophie*. Pfullingen, Neske, 1967.
- SMART, JOHN J.C., “Wittgenstein, Following a Rule, and Scientific Psychology”, en Edna Ullmann-Margalit (ed.), *The Scientific Enterprise*. Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 123-137.
- STATEN, HENRY, *Wittgenstein and Derrida*. Oxford, Basil Blackwell, 1985.
- STONE, MARTIN, “Wittgenstein on Deconstruction”, en Alice Crary y Rubert Read, *The New Wittgenstein*. Londres, Routledge, 2002, pp. 83-117.
- TOURAINÉ, ALAIN, *La voix et le regard*. París, Seuil, 1978.
- THORNTON, STEPHEN, “Wittgenstein sans the Private Language Argument”, en *Cogito*, vol. 10, n. 1, 1996.
- UEDA, SHIZUTERU, “Schweigen und Sprechen im Zen-Buddhismus”, en Tilo Schabert y Remi Brague (eds.), *Die Macht des Wortes*. Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1996.
- VATTIMO, GIANNI, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milán, Bompiani, 1974.

- “Apologia del nichilismo”, en *La fine della modernità*. Milán, Garzanti, 1985, pp. 27-38.
- *Introduzione a Nietzsche*. Roma-Bari, Laterza, 1985.
- “Metafisica, violencia, secularizzazione”, en Gianni Vattimo (ed.), *Filosofia '86*. Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 71-94.
- “Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers”, en Friedrich W. von Hermann y Walter Biemel (eds), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Fráncfort del Meno, Klostermann, 1989.
- *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma-Bari, Laterza, 1994.
- WEIN, HERMANN, “Le monde du pensable et le langage”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56, 1961, pp. 102-115.
- WENNERBERG, HJALMAR, “The Concept of Family Resemblance in Wittgenstein's Later Philosophy”, en *Theoria*, 33, 1967, pp. 107-132.
- WIENPAHL, PAUL D., “Zen and the Work of Wittgenstein”, en *Chicago Review*, 12, 1958, pp. 67-72.
- WILLIAMS, MEREDITH, “Blind Obedience: Rules, Community and the Individual”, en Klaus Puhl (ed.), *Meaning Scepticism*. Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1991, pp. 93-125.
- WISDOM, JOHN O., *Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford, Basil Blackwell, 1953.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, “The Blue Book”, en *Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”, Generally Known as the Blue and Brown Books*. Oxford, Basil Blackwell, 1958, pp. 1-74.
- *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-1932* (ed. Desmond Lee a partir de las notas de John King y Desmond Lee). Oxford, Basil Blackwell, 1980.
- “Some Hitherto Unpublished Letters from Ludwig Wittgenstein to Georg Henrik von Wright” (con comentarios de Georg H. von Wright), en *The Cambridge Review*, vol. 104 (28 de febrero), 1983, pp. 56-64.
- “The ‘Big Typescript’” (ed. parcial de TS 213 por Heikki Nyman), en James C. Klagge y Alfred Nordmann (eds.), *Philosophical Occasions 1912-1951*. Indianápolis, Hackett, 1993, pp. 160-199.
- ZHOK, ANDREA, *Ética del método: saggio su Ludwig Wittgenstein*. Milán, Mimesis, 2001.

Adiós a los absolutos

Cristina Bosso

Universidad Nacional de Tucumán

Un filósofo es alguien que tiene la cabeza llena de signos de interrogación.

Ludwig Wittgenstein

De lo que no se puede hablar

Desde un comienzo, Wittgenstein se sintió atraído hacia la filosofía por una compulsiva tendencia a resolver cuestiones para las cuales no encontraba respuestas satisfactorias; los dilemas y enigmas filosóficos constituían, para él, cuestiones que literalmente no lo dejaban dormir, que no le permitían seguir adelante con su vida si no los disipaba.¹ Se desprenderá de este sentimiento una nueva propuesta, un nuevo modo de hacer filosofía, que en lugar de elaborar teorías, apuesta a la disolución los problemas, como una terapia.

Desde un comienzo, advertimos en su pensamiento un profundo rechazo por el ejercicio de la filosofía al modo tradicional. Queda claro de entrada en el *Tractatus* que para él, el objeto de la filosofía no puede ser formular teorías ni, a la manera de las ciencias, formular explicaciones. A su juicio, la filosofía nos enfrenta a problemas cuya naturaleza requiere un tratamiento diferente, por eso la concibe como una práctica elucidatoria. Siente, por ello, que lo que está haciendo es radicalmente diferente a lo que se ha hecho en filosofía hasta ese momento, que lo que propone es un tipo de pensamiento al que no estamos acostumbrados.

¹ Relata Russell la profunda impresión que le causa Wittgenstein al presentarse en Cambridge; además de sorprenderse por su inteligencia, encuentra en él una pasión desmedida por los problemas filosóficos, que discute sin tregua, llegando incluso a despertarlo a altas horas de la noche para plantearle cuestiones que no lo dejan dormir. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Barcelona, Anagrama, 1987.



Y es que, en efecto, Wittgenstein nos propone un modo de concebir la filosofía que rompe por completo con la tradición que coincidió en comprenderla como la doctrina de la verdad, como la búsqueda de un sistema de principios y fundamentos indubitables, edificada sobre certezas incommovibles. Encontramos en su pensamiento un profundo viraje, en el que la filosofía cambia radicalmente de cuño, abandonando su destino de infatigable buscadora de la verdad, para transformarse en una empresa mucho más modesta, cuya función consiste en esclarecer nuestro pensamiento y nuestro lenguaje. Relata, asombrado por ello, Moore: “Llegó a decir que ahora la filosofía había quedado reducida a una cuestión de destreza. Por lo que respecta a su propia obra dijo que no importaba que sus resultados fuesen verdad o no; lo importante es que ‘se había encontrado un nuevo método’”.²

La propuesta de Wittgenstein, como sabemos, arranca con un recorte radical, que delimita el espacio del sentido para establecer los límites del lenguaje significativo. Según lo señala en el *Tractatus*, el verdadero método de la filosofía sería propiamente *decir solamente aquello que se puede decir*, y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no le ha dado significado a ciertos signos de sus proposiciones (TLP. 6.53). Esta tensión entre lo que se puede decir y lo que no atraviesa su primera obra y constituye uno de los puntos más sugerentes de su pensamiento, lo que no puede dejar de ser atendido si queremos ingresar en los recovecos de la complejidad de matices que este nos ofrece. A mi juicio, es aquí donde encontramos las bases en las que se asienta la profunda transformación en el modo de concebir la filosofía que Wittgenstein nos propone.

Esta contundente exclusión de la metafísica de los límites del sentido constituye el telón de fondo sobre el cual se desarrolla su filosofía, que se irá concretando a lo largo de su obra bajo el signo de una insistente crítica a la posibilidad de descubrir esencias, postular fundamentos inamovibles, principios generales o certezas indubitables. Pero, ¿cuál es el exceso que comete la metafísica, que para Wittgenstein la conduce sin desvíos al reinado del sin-sentido? Creo que podemos responder que son sus pretensiones de hacer afirmaciones de carácter absoluto las que la llevan a transgredir los límites del mundo y, con ello, los límites del lenguaje significativo.

² Moore, George, *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Madrid, Hyspamérica, 1984, p. 320.

Este corte con el absoluto aparece planteado de manera radical –aunque no explícita– en el *Tractatus*, y va cobrando fuerza a lo largo de su obra y de su vida, marcando la impronta que caracterizará su pensamiento. Esto lo lleva, en un primer momento, a fijar límites para lo que se puede decir con sentido, y luego al rechazo de las definiciones, que nos inducen a creer que podemos captar la esencia de las cosas y representarlas por medio del lenguaje; este es, justamente, el modo de concebir la filosofía contra el que nuestro pensador se enfrenta en incansable lucha. Es por ello que el giro hacia el lenguaje que Wittgenstein nos propone nos instala en una perspectiva diferente, en la que rompe amarras con la metafísica para embarcarse hacia un pensar sin pretensiones de absoluto.

En el proyecto de fijar los límites del pensamiento a partir de los límites del lenguaje, Wittgenstein deja fuera de las márgenes del sentido a las proposiciones de la ética, la estética y la metafísica, puesto que en su aspiración de hablar de los valores y del sentido del mundo, transgreden los límites del significado, ya que pretenden hablar de objetos que no se encuentran en el mundo.

A mi juicio, lo que a Wittgenstein le presenta problemas es la pretensión de estas disciplinas de hacer afirmaciones de carácter absoluto, de hablar de lo Bueno y de lo Bello, de descubrir su esencia y su fundamento. Este es el camino que tempranamente inició Sócrates, quien en su búsqueda no se conforma con ejemplos: quiere descubrir qué es lo bello, qué es lo justo, develar su naturaleza y determinar sus límites, orientando los derroteros de la filosofía hacia la búsqueda de respuestas absolutas, de fundamentos indubitables, de inquebrantables certezas. Wittgenstein nos despierta de este sueño dogmático y nos propone desandar este camino, para mostrar que el absoluto no está a nuestro alcance: no podemos hablar de él porque excede los límites de nuestro lenguaje y de nuestro mundo; se halla, por lo tanto, más allá de los límites del sentido.

Esta es una de las interpretaciones posibles del llamado al silencio con el que abre y cierra el *Tractatus*. Desde este punto de vista, podemos interpretar que lo que Wittgenstein nos prohíbe es hacer afirmaciones de carácter absoluto, que sobre lo que no podemos hablar es sobre objetos trascendentales y fundamentos incondicionados, puesto que estos se encuentran más allá de los límites de nuestro lenguaje.

Le concederemos a Wittgenstein que el Bien, la Belleza o la Verdad en su carácter de absolutos escapan de nuestro alcance. Si pudiéramos conocerlos y expresarlos, resultaría fácil dar cuenta de ellos y ponernos de acuerdo sobre sus características. El *bien absoluto* —dice Wittgenstein—, si es un estado de cosas descriptible, sería aquel que todo el mundo, independientemente de sus gustos e inclinaciones, realizaría *necesariamente*.³ Pero claramente, esto es irrealizable. La experiencia nos ofrece sobradas muestras de las dificultades que se nos presentan en la praxis, en la que permanentemente advertimos la diversidad de escalas de valores, la dificultad de lograr acuerdos o alcanzar un consenso. Por eso, como dice Wittgenstein en la “Conferencia sobre ética”, *no hay un lenguaje que pueda describir los valores absolutos*.

En este escrito, tal vez el único en el que aborda explícitamente el tema de la ética, Wittgenstein pone en marcha el prodigioso mecanismo del *Tractatus* para recortar el espacio de sentido, y nos ofrece interesantes argumentos que ponen en tela de juicio la posibilidad de formular juicios de valor absoluto. Afirma allí que palabras como ‘bueno’ o ‘correcto’ solo tienen significado en la medida en que su propósito ha sido previamente fijado, en que satisfacen un cierto estándar que se ha determinado. Así, afirmar que un hombre es un buen pianista quiere decir que es capaz de tocar piezas musicales con un determinado grado de destreza, un buen vino es el que cumple con determinados criterios de calidad. Se trata de juicios de valor relativo, que no ofrecen problemas puesto que podemos explicitar criterios a partir de los cuales determinar su acierto o desacierto. El problema comienza cuando pretendemos usar estos términos para hacer afirmaciones de carácter absoluto: Wittgenstein nos muestra, de manera bastante convincente, que así como carece de sentido hablar de la “carretera absolutamente correcta”, carece de sentido también hablar del “bien absoluto”. Este sería el que todo el mundo, independiente de sus gustos o inclinaciones realizaría *necesariamente*, o se sentiría culpable de no hacerlo. Este estado de cosas es para él una quimera, ya que ningún enunciado de hecho puede implicar un juicio de valor absoluto, así como ningún estado de cosas tiene el poder de erigirse en un juez absoluto.

³ Wittgenstein, Ludwig, “Conferencia de ética”, en *Ocasiones filosóficas*. Madrid, Cátedra, 1997.

“En la medida en que nos refiramos a hechos y proposiciones, solo hay valor relativo—dice Wittgenstein—y por lo tanto, corrección y bondad relativas”.⁴

Así como no podemos pensar objetos espaciales fuera del espacio, y objetos temporales fuera del tiempo, no podemos pensar ningún objeto fuera de la posibilidad de su conexión con otros, dice Wittgenstein en el *Tractatus* (2.0122). Tampoco podemos concebir un valor que no se encuentre en conexión con determinados criterios y contextos de valoración, podemos agregar ahora.

A mi juicio, esta es una de las consecuencias más notables que trae aparejada la propuesta de Wittgenstein, que nos ofrece la posibilidad de liberar al pensamiento de la búsqueda de entidades inhallables que han desvelado largamente a la filosofía: la ‘cosa en sí’ y sus parientes más cercanos, la ‘realidad en sí misma’, la ‘naturaleza intrínseca’, el ‘fundamento incondicionado’. Todas ellas han orientado interminables disquisiciones filosóficas, en el acérrimo afán de fundamentar el conocimiento sobre terrenos firmes, que nos permitan dejar de lado las acechanzas de la duda, la confusión y el error.

Diferentes caminos se han transitado en este interminable periplo; racionalismo y empirismo se nos aparecen como diferentes caminos tendientes hacia una misma meta: esgrimiendo diferentes argumentos—la luz de la razón o la contundencia de los datos de los sentidos—, ambas concepciones pretenden llegar a un mismo destino: a descubrir el fundamento indubitable de la realidad, dar cuenta de lo que *las cosas son*. El viraje hacia el lenguaje transforma sustancialmente este panorama: si asumimos la insoslayable presencia del lenguaje en nuestro trato con el mundo y la imposibilidad de salirnos de su trama, pierde sentido la búsqueda de cualquier fundamento incondicionado. Wittgenstein nos llama a deshacernos de la búsqueda de estos inaccesibles objetos metafísicos situados por detrás de nuestro discurso, que resultan siempre ininteligibles, y a liberarnos así de un persistente pseudoproblema.

Esta concepción invalida por completo la clase de respuestas a las que la filosofía nos tiene acostumbrados, sus pretensiones de descubrir verdades absolutas y principios universales, para recordarnos nuestros límites. Se desvanece en este análisis la confianza en la posibilidad de encontrar valores absolutos y con ella, las interminables discusiones acerca de la naturaleza del Bien, la Belleza, la Verdad. El *Tractatus* nos provee de una poderosa navaja con

⁴ Op. cit, p. 5.

la que podemos cortar con estas ansias imposibles de satisfacer y romper con el hechizo que nos condenaba a la imposible búsqueda de un inexistente talismán sobre el cuál edificar la fortaleza inexpugnable de la certeza.

La segunda parte de su obra asume esta renuncia para mostrar que solo nos resta movernos en el enmarañado terreno en el que se superponen diferentes significados, sin que ninguno de ellos ostente el privilegio de ser *el significado*. Por eso renuncia a las definiciones con las que creemos poder atrapar la naturaleza de las cosas. Hablaremos, en cambio, de los usos de las palabras, de lo que estas significan en diferentes contextos, no de lo que *las cosas son*. Muy lejos de la concepción platónica de un mundo de Ideas y valores inmutables e imperecederos, el mundo se nos aparece como un conjunto de significados, como un entramado lingüístico. Lejos de cualquier dogma, Wittgenstein nos llama a abandonar la dieta unilateral para ver diferentes aspectos de un mismo problema, a recuperar matices y ver detalles

Es lo que Wittgenstein lleva a la práctica; consecuente con su propuesta, el límite que demarca en el *Tractatus* se respeta a lo largo de toda su obra. A lo largo de sus posteriores escritos concreta su proyecto, en tanto se libera de algunos resabios metafísicos que encontramos en su primera obra, y recorta un ámbito para el sentido que torna innecesaria cualquier apelación al absoluto. De hecho, no encontraremos a lo largo de su obra ninguna versión de lo que es el Bien, la Belleza o la Verdad; solo descripciones de cómo se usan estos conceptos en nuestros juegos de lenguaje. Abandonando la búsqueda de respuestas ideales, para Wittgenstein las raíces del significado se hunden en la praxis, haciendo manifiesta relación del lenguaje con la vida. Vemos, así, a los hombres y a las cosas inmersos en una trama de significados, contingentes, contextualizados en juegos de lenguaje que les dan sentido.

Wittgenstein nos indica a partir de allí una dirección para el pensar: lejos de la metafísica, nos invita a preguntarnos por la esencia de las cosas, por la naturaleza de lo bello, y la definición del bien carece de sentido. Wittgenstein nos muestra los límites del proyecto filosófico tradicional, que pretendió ofrecer respuestas totalizadoras. Nuestros límites son los límites de nuestro lenguaje; como seres humanos, el absoluto nos está vedado. La idea de límites da cuenta así de su especial potencia: el lenguaje es el lenguaje humano, contingente e imperfecto, inscripto en la trama de nuestras acciones, y por ello, limitado, inseguro y provisorio.

La tentación del absoluto

Pero Wittgenstein no se deshace tan fácilmente de lo que se encuentra más allá del límite del lenguaje. Lo no dicho, sabemos, posee una importancia fundamental para él; a lo largo del *Tractatus*, gravita y presiona desde el silencio que él mismo se ha impuesto. Por eso hablamos de una tensión entre lo que puede decirse y lo que no, tensión que no se disuelve a pesar de sus esfuerzos.

Wittgenstein sabe de la seducción que ejerce sobre nosotros el absoluto, de nuestras ansias de totalidad, del deseo de sentirnos absolutamente seguros, de la fascinación de lo *místico*; él mismo lo ha sentido.⁵ La “Conferencia sobre ética” da cuenta de esto, y lo muestra como un aspecto propiamente humano. Dice allí: “Entonces, ¿qué es lo que tenemos en la mente y qué tratamos de expresar aquellos que, como yo, sentimos la tentación de usar expresiones como ‘bien absoluto’, ‘valor absoluto’, etcétera?”⁶ Wittgenstein reconoce la atracción del absoluto que como un canto de sirena nos atrae y nos induce a esperar respuestas definitivas, tal vez con el secreto anhelo de remediar nuestra finitud.

La ética, la estética, la metafísica, se le aparecen como testimonios de la inevitable tendencia del espíritu humano, del deseo de transgredir los límites del mundo de lo material, de buscar algo que está más allá. Religión, magia, metafísica, resultan expresiones que, de diferentes modos, dan cuenta de nuestros sentimientos y necesidades, del insistente deseo de superar nuestros límites. Constituyen diferentes respuestas que el hombre ensaya para conjurar sus temores, para calmar la angustia que provocan la contingencia y la incerteza, apelando a instancias que se encuentran más allá del mundo sensible. Dan cuenta de un aspecto de nuestra complicada forma de vida, nos revelan un modo de ser del hombre, que, encandilado por la búsqueda del absoluto, arremete incesantemente contra las paredes de su jaula.

Su propuesta filosófica nos llama a renunciar a la tentación de estos embrujos, nos conmina a abandonar el sinsentido de las explicaciones absolutas. Wittgenstein advierte la dificultad de esta empresa, puesto que exige una resignación

⁵ “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo: esto es lo místico” (TLP 6.522).

⁶ Wittgenstein, Ludwig, “Conferencia de ética”, en *Ocasiones filosóficas*. Madrid, Cátedra, 1997, p. 6.

de nuestros deseos. En el *Big Typescript* encontramos este significativo párrafo: “Como a menudo he dicho, la filosofía no me conduce a ninguna renuncia, puesto que no me impide decir esto o lo otro, sino que abandono una determinada combinación de palabras como sinsentido. En otro sentido, la filosofía exige una resignación pero del *sentimiento*, no del entendimiento. Esto es, quizá, lo que hace la filosofía tan difícil a muchos. Puede ser tan difícil no utilizar una expresión como lo es contener las lágrimas o un arrebato de ira”.⁷

Nuestro pensador hace gala aquí de una especial sutileza; por detrás del lógico, encontramos un fino analista, que advierte y comprende las paradojas en las que nos movemos los seres humanos, enfrentados permanentemente a la tensión entre lo que deseamos y lo que podemos alcanzar. Wittgenstein advierte el papel de los sentimientos y tendencias, recordándonos su presencia en el plano del conocimiento, tantas veces olvidado en el marco de la filosofía. Manejar los sentimientos resulta una tarea mucho más dificultosa; renunciar a los absolutos se le presenta como una tarea de la voluntad.

La filosofía se nos aparece así como una lucha contra nuestras más arraigadas tendencias, contra el impulso casi instintivo de transgredir los límites del sentido. Se trata, por ello, de una transformación integral que trastoca la tendencia a pensar de una determinada manera; se trata un trabajo sobre nosotros mismos, sobre nuestra propia manera de pensar, sobre la manera en la que uno ve las cosas, y en lo que requiere de ellas.⁸ Wittgenstein señala aquí una de las funciones más productivas de la filosofía, que en su función terapéutica nos permite cuestionar nuestros propios supuestos, ejercer la crítica sobre nuestros propios prejuicios, romper el hechizo, quitarnos las gafas para mirar el mundo de otra manera. Por eso, como señala Víctor Krebbs, la actividad terapéutica de la filosofía va mucho más allá de la disolución de falsos problemas o del esclarecimiento intelectual de confusiones lógicas: ella pretende ahondar nuestra conciencia de las inclinaciones y propensiones contra las cuales debemos estar prevenidos.⁹

⁷ Wittgenstein, Ludwig, “Big Typescript”, sección “Filosofía”, en *Revista de filosofía*, vol. V, 1992, n. 7, Madrid, Editorial Complutense, p. 7 (las cursivas son mías).

⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Aforismos. Cultura y valor*. Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 55 (las cursivas son del autor).

⁹ Krebbs, Víctor, “Comentario a Silvia Faustino”, en *Ensayos de metafilosofía*, Pablo Quintanilla (ed.). Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, 2009, p. 81

Esta pretensión de ir más allá de los límites del sentido es, para Wittgenstein, una empresa totalmente desesperanzada. A pesar de ello, le genera un profundo respeto y *por nada del mundo la ridiculizaría*. No olvidemos que a pesar de haberlas desterrado del lenguaje significativo, la ética y la estética constituyen temas que ocuparon el centro de sus preocupaciones a lo largo de su vida y de su obra; tema recurrente en sus conversaciones, estas son para él, no lo olvidemos, las cuestiones más importantes para la vida del hombre, según lo afirma en innumerables ocasiones. Así lo reconoce en un aforismo del 49: “Los problemas científicos pueden interesarme pero nunca apresarme realmente. Esto lo hacen solo los problemas conceptuales y estéticos. En el fondo, la solución de los problemas científicos me es indiferente; pero no la de los otros problemas”.¹⁰

Wittgenstein es un solitario Quijote en titánica lucha contra los hechizos del lenguaje que a todos nos asedian. Conjurando la tentación de hablar del absoluto, se mantiene de este lado de la línea que ha fijado. Para un hombre como él, para quien no hay distancia entre filosofía y vida, constituye, seguramente, una dura batalla mantenerse de este lado de los límites del sentido, sin apelar a absolutos que puedan redimirnos.

A pesar de su condena de silencio, Wittgenstein se las arregla para decir muchas cosas sobre ética y estética, como afirma Russell en el prólogo del *Tractatus*. Como cuando llegamos a una cima y descubrimos del otro lado un paisaje diferente, se nos aparece un nuevo modo de hacer filosofía: lejos del absoluto, de este lado de los límites, Wittgenstein nos llama a ensayar un cambio en nuestra mirada. Vedados de hablar en términos absolutos, ilumina un nuevo modo de concebir la ética y la estética, y nos permite vislumbrar un nuevo camino para ellas, lejos de las respuestas absolutas y los principios inmutables que tradicionalmente buscaron.

De lo que se puede hablar

Al proponerse examinar el funcionamiento efectivo del lenguaje, Wittgenstein abre una nueva senda en la que la búsqueda de fundamentos últimos se diluye. Ha renunciado a cualquier punto de vista trascendental, a las

¹⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Aforismos. Cultura y valor*. Madrid, Espasa Calpe, 1977, p. 144.

explicaciones últimas, a los grandes sistemas. Lejos de la metafísica y su pretensión de absoluto, deja de lado cualquier respuesta que pretenda apelar a instancias supranaturales. Lejos de la intención de descubrir un fundamento incondicionado, en su filosofía hay formas posibles de ordenar el mundo, familias de significados lábilmente emparentados, conceptos de límites difusos, juegos de lenguaje tan cambiantes como la vida misma. Bajo esta premisa Wittgenstein indaga un sinnúmero de problemas filosóficos, siempre tratados desde su original óptica.

Wittgenstein toma distancia de los planteos tradicionales, que entienden a la ética como una teoría general de los valores, como un conjunto de reglas generales o pautas para la convivencia, como un conjunto de normativas o prescripciones, o como la búsqueda de fundamentos para la moral. La ética no puede ser para él un conjunto de reglas para la acción ni una teoría sobre los valores; se trata más bien de una cuestión existencial, no de una doctrina, de una costumbre sin vida, ni mucho menos de una institución normativa. Lejos de esto, para Wittgenstein la ética es la investigación de lo que hace que la vida merezca la pena de ser vivida, relacionada, por lo tanto, intrínsecamente con la búsqueda de la felicidad. Es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa, la investigación acerca del significado de la vida o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, dice en la “Conferencia sobre ética”.¹¹ Se trata por lo tanto de una tarea personal, relacionada con el sentido de nuestra vida; se trata de darnos nuestras propias reglas. El desafío que nos propone Wittgenstein es, como siempre, el desafío de pensar por nosotros mismos.

Dejando de lado el plano de la teoría y de las abstracciones, su propuesta se orienta hacia otra dirección: la ética, como la filosofía, es una cuestión vital. Por eso lo que le interesa es el aspecto humano de la ética, no las controversias dogmáticas sobre el bien o los valores, ni la búsqueda de reglas, sino la posibilidad de dar cuenta de un aspecto del fenómeno humano, de reflexionar sobre un sentimiento que es íntimo y personal, lejano de cualquier posibilidad de sistematización.¹² Es por eso que la ética es lo más importante, ya

¹¹ Wittgenstein, Ludwig, “Conferencia de ética”, en *Ocasiones filosóficas*. Madrid, Cátedra, 1997.

¹² Muy cerca de la concepción de William James en *Las variedades de la experiencia religiosa*.

que se relaciona con el sentido de nuestra vida, con la decisión de lo que yo quiero para ella. Desde este punto de vista, más que con el deber o con el mandato de seguir una regla, la ética se relaciona con la posibilidad de encontrarnos con nosotros mismos.

La ética se nos aparece así como una cuestión personal; Russell da cuenta de esto en su diario, en el que se refiere a Wittgenstein diciendo: “Abomina de la ética y la moral en general; es una criatura de impulsos y piensa que es así como se debe ser”. Como sostiene Monk, Russell no comprende que el énfasis que Wittgenstein pone en la integridad personal no es opuesto a la moral, sino que constituye un modo diferente de entender la moralidad. Dice Monk: “Era típico de Wittgenstein insistir en la posibilidad de mantenerse incorrupto apoyándose solamente en su propio yo, sobre las cualidades que encontraba en su interior. Si el alma de uno era pura, entonces no importaba lo que le sucediera a uno externamente, nada podía sucederle al propio yo. De este modo, no son las cuestiones externas las que deben causarnos la mayor preocupación, sino las del yo”.¹³

Si la ética consiste en la indagación de lo que hace que la vida merezca vivirse, solo resiste una respuesta personal, que solo podemos encontrar en el interior de nosotros mismos. La acción ética es, así, el resultado de seguir nuestro mandato interior. Por eso se encuentra muy próxima de la felicidad en la concepción wittgensteiniana, tan cerca que parecen ser dos caras de la misma moneda: un acto bueno genera felicidad. Ética y felicidad se identifican en la medida en que el camino que conduce a ambas es el mismo: ser fieles a nosotros mismos.

La acción ética es el resultado de seguir nuestro mandato interior, es la que hará al hombre feliz, es la que hace que la vida merezca ser vivida. El castigo o el premio de nuestras acciones es el sentimiento de vivir o no de acuerdo con nuestras propias reglas; por eso, para Wittgenstein el hombre feliz vive en un mundo diferente al del hombre infeliz. “El primer pensamiento que surge cuando se propone una ley ética de la forma ‘tú debes’ es: ¿y qué ocurre si no lo hago? Pero es claro que la ética no se refiere al castigo o premio en el sentido común de los términos. . . . Sí que debe haber una especie de premio y de castigo ético, pero deben encontrarse en la acción misma” (TLP. 6.422).

¹³ Monk, Ray, *El deber de un genio*. Barcelona, Anagrama, 1994, p. 57.

Como acertadamente sostiene Tomasini Bassols, en el *Tractatus* no existe ni remotamente la posibilidad de recurrir a criterios objetivos, modelos ideales, valores impersonales o principios divinos que puedan garantizar que hemos actuado bien. “La moralidad que nos incumbe es la moralidad de la primera persona, en el sentido más estricto de la expresión”, dice. A causa de esto, una vez que entendemos que de lo que estamos hablando es de la vida de cada quien, requerimientos como los de universalización simplemente resultan irrelevantes o totalmente fuera de lugar.¹⁴

Es por esto, a mi juicio, que no escribe nunca sobre ética, a pesar de que se trata de unos de sus temas predilectos de conversación: porque no tiene recetas ni reglas para darnos, y cada uno las tendrá que buscar por sí mismo; porque no hay un modelo de la virtud o del valor, sino diferentes modos de concebirlos. De esto dan cuenta sus conversaciones con Bowsma, sumamente reveladoras de muchos aspectos de su pensar. Wittgenstein reflexiona allí, entre otras cosas, sobre las dificultades de establecer juicios de valor, y propone recurrentemente el debate acerca de las dificultades que se presentan ante las tentativas de definir el término ‘bueno’. Se desprende de estas conversaciones que esta palabra tiene un uso infinitamente complejo, que solamente puede comprenderse en relación con los otros elementos de un juego de lenguaje; reafirmamos, aquí, que para hablar de lo bueno tenemos que establecer primero los estándares desde donde vamos a juzgar. “El uso de la palabra ‘bueno’ es demasiado complicado –dice Wittgenstein–. Definirlo es algo que queda fuera de lugar”. Y también: “Un principio resulta ético en virtud de sus alrededores” dice Wittgenstein, desprendiéndose así de cualquier posibilidad de encontrar un fundamento trascendente.

Wittgenstein también abre el camino para pensar la estética lejos de modelos ideales y criterios absolutos. Si en el *Tractatus* lo bello comparte con lo bueno el territorio de los absolutos, a lo largo de su obra posterior va abandonando esta concepción para iniciar un nuevo camino en el que la estética también tiene algo para decir con sentido. Esto se manifiesta claramente en las lecciones de 1938, donde la estética se nos aparece como el ejercicio de un

¹⁴ Tomasini Bassols, Alejandro, “Notas sobre la felicidad”, en *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Alfonso Florez, Magdalena Holguín (com.). Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 2003, p. 77.

análisis del lenguaje que usamos para hablar del arte. Con esta crítica del lenguaje Wittgenstein pretende limpiar de telarañas metafísicas absolutos como ‘lo bello’ o ‘la verdad’ para preparar un pensar diferente, dice Isidoro Reguera en el prólogo de la edición española de esta obra.¹⁵

Wittgenstein nos muestra allí que podemos hablar de estética deshaciéndonos del concepto de lo bello como categoría metafísica. Lo que le da significado a la palabra ‘bello’ no es un enlace con una misteriosa entidad metafísica sino su relación con el juego de lenguaje que le da sentido, las ocasiones en las que se dice, con las reglas que determinan su uso. La estética aparece como un juego de lenguaje con reglas particulares en las que somos adiestrados. “Si no he aprendido las reglas, no sería capaz de hacer un juicio estético. Al aprender las reglas consiguen ustedes un juicio cada vez más refinado”, dice.¹⁶

Llegamos aquí al núcleo del asunto: las expresiones que usamos para formular juicios estéticos desempeñan un papel muy complicado; para describirlo hay que describir toda una cultura. “A un juego de lenguaje pertenece una cultura entera—dice Wittgenstein—. En épocas diferentes se juegan juegos completamente diferentes”.¹⁷ Lejos de todo absoluto, los conceptos de belleza—o de bien—dependen del contexto que los legitima.

Esta es la aplicación a la ética de una idea que ya se perfilaba en su obra post tractariana. Dice en el *Cuaderno azul*: “Quiero que recuerden que las palabras tienen el significado que nosotros les hemos dado [...] No olvidemos que una palabra no tiene un significado dado, por así decirlo, por un poder independiente de nosotros, de tal modo que pudiese haber una especie de investigación científica de lo que la palabra *realmente* significa. Una palabra tiene el significado que alguien le ha dado”.¹⁸ Esta parece una afirmación del más básico sentido común: Wittgenstein sabe que, sin embargo, frecuentemente lo olvidamos, sobre todo al hacer filosofía cuando, hechizados por el lenguaje, nos dejamos llevar hacia territorios metafísicos. Por eso retrotrae los conceptos de la estética al campo en donde se originan y que les da sentido: la *praxis* humana transformada en lenguaje. Por eso, “Para aclararse respecto a

¹⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona, Paidós, 1992.

¹⁶ Op. cit, p. 68.

¹⁷ Op. cit, p. 72.

¹⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1993, pp. 66-67.

expresiones estéticas hay que describir modos de vida”.¹⁹ Su pensamiento alcanza así su máxima potencia desmitificadora para develar que en el origen de nuestros conceptos más venerados –*bien, belleza, verdad, conocimiento*– no hay legitimaciones, recursos, ni fundamentos más allá de los que el hombre es capaz de producir por medio de su acción y de su lenguaje. Reconducimos, así, a las palabras, abandonando su uso metafísico, para insertarlas en un juego de lenguaje. También en este sentido la filosofía es una terapia que nos permite liberarnos de la pertinaz tentación de aludir a esencias ocultas.

La filosofía contemporánea comienza a desarrollarse bajo el signo de este viraje. Por eso Umberto Eco –por ejemplo– no se pregunta ya *qué es la belleza*, sino por el *significado* que se le ha otorgado a este concepto a lo largo de la historia; hace, entonces, una historia de la belleza en la que no pretende definirla ni dar cuenta de su naturaleza, sino, por el contrario, mostrar los innumerables matices que no pueden resolverse en una idea de belleza.²⁰

Los problemas de la ética o de la estética abandonan así el terreno de lo inexpresable para ingresar al ámbito de la reflexión filosófica, bajo la condición de renunciar a la búsqueda de respuestas absolutas. Sus problemas se nos aparecen así bajo una luz completamente diferente, que reafirma su concepción de la filosofía como una cuestión vital.

Esta perspectiva nos induce a abandonar la idea de que existe un punto de vista privilegiado desde donde juzgar al otro. Al imperativo de suprimir las diferencias, que da cuenta de la notable intolerancia de la civilización occidental a aceptar lo diferente, Wittgenstein le enfrenta la irreductible multiplicidad. En lugar de un ideal de hombre al cual amoldarse, lejos de cualquier mandato unidireccional, introduce la pluralidad de opciones. “Lo correcto es decir que cada perspectiva es significativa para aquel que la ve como significativa [...]”. Más aún, en este sentido, toda perspectiva es igualmente significativa”,²¹ dice. Esta concepción resulta claramente solidaria con su modo de concebir el lenguaje, más interesada en señalar las diferencias que en encontrar lo común.

¹⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 75.

²⁰ Eco, Umberto, *Historia de la belleza*. Barcelona, De Bolsillo, 2004.

²¹ Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer*. Madrid, Tramara, 1992, p. 71.

Wittgenstein nos otorga, así, un marco para pensar la diversidad sin pretender reducirla a una forzada unidad. Las consecuencias de este proyecto no son menores: nos inducen a pensar al hombre bajo un nuevo enfoque, lejos de una concepción esencialista y de la pretensión de someter sus conductas a un modelo uniforme.

Esta idea, preñada de consecuencias positivas para promover la vida en sociedad, aún hoy resulta difícil de asimilarse en nuestra cultura, marcada tan a fuego por la búsqueda de unidad que le teme todavía a lo diferente y le cuesta aceptarlo. En este sentido la propuesta de Wittgenstein resulta de gran actualidad y nos provee de una poderosa herramienta para interpretar nuestro mundo contemporáneo, escindido en formas de vida diferentes que necesitan esforzarse para construir una convivencia armónica.

Destruir, discutir, ordenar, construir

En los escritos intermedios de Wittgenstein se va consolidando su rechazo por la filosofía entendida como una búsqueda de esencias y fundamentos, como un sistema con definiciones y explicaciones. Su retorno a la filosofía invalida en la práctica su temprana declaración de que la verdad de los pensamientos expresados en el *Tractatus* le parece intocable y definitiva. El alejamiento de los absolutos se va concretando en un pensamiento que ha renunciado a la pretensión de construir esquemas generales, a la búsqueda de respuestas últimas y soluciones definitivas. Lo encontraremos, ahora, a lo largo de su obra en permanente lucha contra ese modo de pensar. Así se lo dice a sus alumnos: “En cierto sentido estoy haciendo propaganda en favor de un estilo de pensamiento y en contra de otro. Sinceramente, el otro me produce aversión”.²² Resulta claro que lo que Wittgenstein rechaza, lo que le produce aversión, es todo aquello que nos compromete con la creencia de que hemos llegado—o que podemos llegar—a un sitio en el que ya no se puede preguntar.²³

²² Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 97.

²³ Alan Badiou sostiene que encontramos en él (al igual que en Nietzsche) una cierta forma de desprecio filosófico por la filosofía. Badiou, Alan, *La antifilosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires, Nous, 2013.

Reniega, por ello, del dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar; tal vez por ello no le gustan las conclusiones, que producen la sensación de que hemos llegado a respuestas definitivas. Significativamente dice, en *Investigaciones filosóficas*: “En filosofía no se sacan conclusiones. ‘¿Tiene que ser así!’ no es una proposición filosófica” (IF: § 599). Y es que las conclusiones, como su nombre lo indica, obturan con la discusión; y esto es, justamente, la síntesis de lo que Wittgenstein rechaza. Tal vez por eso afirma que podríamos escribir un libro de filosofía que conste únicamente de preguntas, sin ninguna respuesta; tal vez a causa de ello después del *Tractatus* no puede terminar ninguna obra; tal vez por ello *Investigaciones filosóficas* es solo un álbum, anotaciones filosóficas, un conjunto de bosquejos de paisajes, en el que no hay conclusiones; tal vez por eso considera que la certeza no es más que un *tono* en el que se constata cómo son las cosas.

Wittgenstein se aleja, así, de las respuestas definitivas y abre a la posibilidad de aceptar que podemos pensar de modo diferente. Por eso, es encantador destruir prejuicios, dice en *Investigaciones filosóficas*.²⁴ Y en aforismo del 31: “Se me ocurrió hoy al reflexionar sobre mi trabajo en filosofía y decirme ‘I destroy, I destroy, I destroy’.”²⁵

Lo que quiere destruir es una interpretación dogmática, un modo unilateral de comprender, pero no para proponer otro –y aquí justamente es donde reside la riqueza de su propuesta– sino para mostrar que existe una multiplicidad de opciones posibles, que el lenguaje –y con él el mundo– no es la unidad que había imaginado. Por eso, como señala von Wright, para Wittgenstein la filosofía no es una constante histórica, como tampoco lo son la ciencia o el arte.²⁶ Su propuesta, por lo tanto, no implica una tentativa de determinar de una vez y para siempre lo que es la filosofía.

La filosofía aparece como un espacio para pensar con libertad: por eso, para él, el filósofo no es ciudadano de ninguna comunidad filosófica: esto es lo que hace de él un filósofo. Abandonando las ansias de generalidad, el filósofo debe aceptar la multiplicidad y la diferencia. Por eso diagnostica: “Una

²⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 92

²⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Aforismos. Cultura y valor*. Madrid, Espasa Calpe, 1977, p. 63.

²⁶ Von Wright, *Wittgenstein et son temps*, citado por Carolina Scotto en “La concepción wittgensteiniana de los problemas filosóficos”, en *Ediciones de UNLa*, Buenos Aires, 2010, p. 21.

sola causa para la enfermedad filosófica: dieta unilateral. Uno nutre su pensamiento de un solo tipo de ejemplos” (IF § 593). Por ello, no hay un único método en filosofía; hay diferentes métodos, como diferentes terapias.

Me atrevo a decir que este es el auténtico propósito wittgensteiniano: mostrar que siempre es posible pensar de otro modo, romper con los rígidos esquemas habituales, liberarnos de los andamios que construimos para transitar por el mundo a fuerza de recorrer siempre los mismos caminos, como si fueran los únicos posibles. De todas las enseñanzas que nos deja Wittgenstein, tal vez esta sea la más importante. Lejos de todo dogmatismo, el Wittgenstein maduro nunca se creyó poseedor de la verdad. Por eso, cuando define su actividad dice: “Todo lo que es estoy haciendo es cambiar un estilo de pensar”.²⁷

El aspecto creativo, que a su juicio la filosofía comparte con la arquitectura, se manifiesta en la medida en que es capaz de construir nuevas maneras de ordenar nuestro lenguaje y nuestro pensamiento. Recordemos que la pregunta por el orden constituye una preocupación constante para Wittgenstein; en *Notebooks* escribe: “El principal problema sobre el que gira todo lo que escribo es, ¿hay un orden en el mundo? Y si es así, ¿en qué consiste?”²⁸ En el *Tractatus*, por medio del análisis del lenguaje, parece haber encontrado una respuesta: no hay ningún orden *a priori* de las cosas (TLP. 5.634), todo lo que vemos podría ser de otro modo, todo lo que podemos describir podría ser de otro modo; el límite está marcado por la posibilidad lógica. En sus posteriores reflexiones esta idea va cobrando fuerza, y comienza a sugerirse la idea de que el lenguaje no revela el orden del mundo, sino que, mucho más allá de eso, lo configura.

En el *Cuaderno azul* encontramos otro ejemplo para defender esta posición. Dice allí: “Imagínate que tenemos que ordenar los libros de una biblioteca. Cuando comenzamos los libros están todos revueltos por el suelo. Habría muchas formas de clasificarlos y ordenarlos en su sitio. Podríamos, por ejemplo, coger los libros uno por uno e ir colocándolos en las estanterías. Pero podríamos también coger varios libros de una vez del suelo y colocarlos en un

²⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 98.

²⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Diario Filosófico 1914-1916*. Barcelona, Ariel, 1982, p. 53.

estante simplemente para indicar que estos libros deberían ser ordenados en esa sucesión. En un siguiente paso de la ordenación de la biblioteca, toda esta serie de libros tendría que ir mudando de sitio. [...] Algunos de los mayores logros en filosofía solo pueden compararse con el logro de haber cogido algunos libros que parecían tener que ir juntos y haberlos colocado en varios estantes; *su posición no era entonces definitiva* [...] El observador que ignore lo difícil de esta tarea, se sentirá tentado a pensar que en este caso no se ha conseguido nada en absoluto”.²⁹

Orientados por este símil, podemos sostener que el trabajo filosófico consiste en poner en orden nuestras nociones relativas a lo que se puede decir del mundo. Más allá de la función clasificatoria a la que nos remite esta metáfora, sugiere también una práctica creativa, ya que los libros no se colocan en el lugar indicado, sino que van siendo colocados en diferentes lugares, pues, como dice Wittgenstein, su posición no es definitiva; sucesivas ordenaciones pueden colocarlos en diferentes lugares. Del mismo modo, la filosofía propone sucesivamente diferentes modos de ordenar nuestros conceptos, ninguno de los cuales resultará definitivo, ya que, como afirma en *Investigaciones filosóficas*, “no existe el orden”; solamente modos posibles de ordenar. Los libros—y como ellos los conceptos—pueden encontrar nuevas ubicaciones. Su propia obra pone en práctica esta idea: el *Tractatus* e *Investigaciones filosóficas* constituyen propuestas diferentes, que dan cuenta del talante wittgensteiniano, que se atreve a ordenar los conceptos de diversas formas. Wittgenstein desarticula el orden vigente para la filosofía y reorganiza la biblioteca al menos de dos maneras diferentes.

Con este cambio de enfoque pierde énfasis la importancia de los resultados, y la filosofía ya no es entendida como la búsqueda de la verdad. La sorpresa de Moore ante las afirmaciones de Wittgenstein da cuenta de la profundidad de esta transformación: “Por lo que respecta a su propia obra dijo que no importaba que sus resultados fuesen verdad o no: lo importante es que se había encontrado un nuevo método”.³⁰ Mucho se ha dicho ya sobre este nuevo método—el análisis del lenguaje—, que sin lugar a dudas constituye el pilar de este nuevo modo de concebir la filosofía. Me interesa en este caso señalar que

²⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1993, p. 44-45.

³⁰ Moore, George, *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Madrid, Ediciones Hyspamérica, p. 320.

la importancia que Wittgenstein le otorga a la discusión en detrimento de la importancia de los resultados no es un dato colateral, sino que anida en el centro mismo de su concepción de la filosofía.

La lectura de su obra nos conduce a advertir que Wittgenstein es consecuente con su propuesta. Su filosofía no es así una teoría; no se plasma en grandes tratados ni en medulosos discursos. Se parece más a una conversación entre amigos, en la que todo puede ser debatido, en la que todo puede ser discutido, porque es una discusión sin término, en la que ningún argumento se libra de ser replicado. Ya se lo había dicho a Moore, al que sorprende al afirmar que la filosofía es una cuestión de destreza, que no puede adquirirse simplemente oyendo conferencias: la discusión es esencial.³¹ Esta importancia que le otorga a la discusión resulta un elemento fundamental para comprender su concepción de la filosofía, que si bien no aparece retratada en el *Tractatus*, cobra relevancia y se instala definitivamente a lo largo del desarrollo posterior de su obra. En efecto: Wittgenstein dedica su vida a la discusión filosófica, al punto de sentir que sus pensamientos desfallecen cuando los quiere plasmar en el papel, como lo afirma en el prólogo de *Investigaciones filosóficas*.

Y es que en la discusión de ideas es donde se encuentra la savia viva del pensamiento en acción, que tanto le gustaba ejercitar. De hecho, esta es la estructura sobre la que se desarrollan algunas de sus obras, en las que anticipa y responde a posibles objeciones de un invisible interlocutor. Por otro lado, gran parte de su obra reproduce las interminables conversaciones y discusiones con sus amigos. Incluso sus clases nunca estaban organizadas en base a la exposición de un texto sino a la discusión de ideas. Es en ellas, en ese ejercicio de pensar en voz alta, interrumpido por las objeciones y preguntas de sus discípulos, en donde siente que saca lo mejor de él. Por eso, a mi juicio, las recopilaciones de sus conversaciones, a pesar de presentar el inconveniente de la posibilidad de incurrir en alguna inexactitud, poseen el especial valor de conservar la vitalidad del pensamiento en acción.

La importancia que le otorga a la discusión revela dos aspectos fundamentales que marcarán su concepción de la filosofía: el profundo rechazo contra todo dogmatismo, y la constante apelación a tener pensamientos propios.

³¹Op. cit., p. 320.

La lucha de Wittgenstein contra todo dogmatismo es una constante que encontramos a lo largo de todo su pensamiento, en el que, abandonando la confianza en la posibilidad de alcanzar una respuesta definitiva, asumimos que toda afirmación puede ser objeto de debate. La filosofía es un juego cuya regla principal consiste en aceptar que todo puede ser debatido, que todo puede ser discutido. No vale aquí la apelación a ningún principio de autoridad, no importa que lo haya dicho Aristóteles o Kant, ni siquiera el mismo Wittgenstein. Tal vez de allí su falta de interés por la obra de los grandes filósofos; esta solo puede ser considerada como una provocación para el pensar.

Es por esta actitud que no se ve a sí mismo como un maestro ni quiere imponer un modo de pensar, por eso dice, en un aforismo de *Cultura y valor*: “Yo debo ser solo el espejo en el que mi lector vea su propio pensamiento con todas sus deformaciones y con esta ayuda pueda corregirlas”.³² Nos encontramos a solas con nuestros propios argumentos para batirnos con nuestras propias preguntas.

Derribando todo criterio de autoridad, Wittgenstein nos convoca a pensar por nosotros mismos. Significativamente, tanto en el prólogo del *Tractatus* como el de *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein alude a esta tarea. El primero comienza afirmando que “solo podrán comprender este libro aquellos que por sí mismo han pensado lo mismo o parecidos pensamientos a los que aquí se expresan”, y en el de *Investigaciones*: “No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar, sino, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios”. Tal vez por ello en alguna ocasión afirma que un tratado filosófico podría constar exclusivamente de preguntas, sin respuestas. Creo que es en este sentido en el que más profundamente advertimos la relevancia de su insistente afirmación de que la filosofía no es una teoría sino una *práctica*. Por eso para él un filósofo es alguien que tiene la cabeza llena de signos de interrogación; y en eso reside su esencia, dice Bowsma.³³

Wittgenstein ha renunciado a cualquier punto de vista trascendental: deja de lado toda respuesta que pretenda apelar a instancias supranaturales para dar cuenta de lo humano desde lo humano. Sin la intención de descu-

³² Wittgenstein, Ludwig, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid. Espasa Calpe, 2007, p.57.

³³ Wittgenstein, Ludwig, Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*. Salamanca, Sígueme, 2004, p. 68.

brir un fundamento incondicionado, en su filosofía hay solo juegos y jugadores, reglas y aplicaciones. Wittgenstein ha renegado del ojo de Dios en el que pretendió colocarse la filosofía tradicional para ubicarse en el modesto punto de vista del hombre. Las consecuencias de esta idea redundan en una transformación que alcanza los supuestos metafísicos: no hay legitimaciones, recursos, ni fundamentos más allá de los que el hombre es capaz de producir por medio de su acción y de su lenguaje.

No se trata entonces de comprender grandes sistemas o de ser capaces de repetir ideas, no importa lo brillantes que estas sean; se trata de una tarea personal: se trata de pensar por nosotros mismos. Por eso, como dice Fann, Wittgenstein era, ante todo, un artista, que creó un nuevo estilo de pensamiento, un nuevo modo de mirar las cosas,³⁴ que rompe con la búsqueda de certezas y la ilusión de encontrar respuestas definitivas para quedarse, siempre, en las márgenes de la sospecha. En esto consiste, quizá, la función terapéutica de la filosofía.

³⁴ Fann, K. T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid, Tecnos, 1992, p. 131.

Bibliografía

- ARREGUI, JORGE VICENTE, *La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein*, <http://es.scribd.com/doc/134402783/02-JORGE-VICENTE-ARREGUI-La-naturaleza-de-la-filosofia-segun-Ludwig-Wittgenstein>
- BADIOU ALAN, *La antifilosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires, Nous, 2013.
- BARALE, GRISELDA, *El kitsch, estilo estético y/o modelo sociológico*. Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 2004.
- BOUVERESSE, JACQUES, *Wittgenstein y la estética*. Valencia, Colección estética y crítica, 1993.
- ECO, UMBERTO, *Historia de la belleza*. Barcelona, De Bolsillo, 2004.
- FANN, K. T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid, Tecnos, 1992.
- FAUSTINO, SILVIA, “O filósofo entre a lógica e a arte”, en *Ensayos de metafilosofía*, Pablo Quintanilla (ed.). Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, 2009.
- KREBBS, VÍCTOR, “Comentario a Silvia Faustino”, en *Ensayos de metafilosofía*, Pablo Quintanilla (ed.). Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, 2009.
- MONK, RAY, *El deber de un genio*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1994.
- MOORE, G. E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Madrid, Ediciones Hyspamérica, 1984.
- SATNE, GLENDA, “La filosofía antes de Wittgenstein y la filosofía después de Wittgenstein: hacia una elucidación de la función de los conceptos filosóficos”, en *Wittgenstein en Español II*, Ediciones de UNLa, 2010.
- SCOTTO, CAROLINA, “La concepción wittgensteiniana de los problemas filosóficos”, en *Wittgenstein en Español II*. Buenos Aires, Ediciones de UNLa, 2010.
- TOMASINI BASSOLS, ALEJANDRO, *Lecciones wittgensteinianas*. Buenos Aires, Ediciones Gramma, 2010.
- , *El pensamiento del último Wittgenstein*. México, Trillas, 1998.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Tecnos, 2003.
- , “Conferencia de ética”, en *Ocasiones filosóficas*. Madrid, Cátedra, 1997.
- , *Aforismos. Cultura y valor*. Madrid, Espasa Calpe, 2007.
- , *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona, Paidós, 1992.

Cristina Bosso

——— *Diario filosófico (1914-1916)*. Barcelona, Ariel, 1982.

——— *Investigaciones filosóficas*. Madrid, Crítica, 1988.

——— *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1993.

——— Oets Kolk Bowsma, *Últimas conversaciones*. Salamanca, Sígueme, 2004.

VATTIMO, GIANNI, *Más allá del sujeto*. Barcelona, Paidós, 1992.

La revolución metodológica de Wittgenstein

Santiago Garmendia

Universidad Nacional de Tucumán

La periodización de la obra del vienés ha oscilado entre los extremos indeseables de ‘uno’ y ‘cuatro’ Wittgenstein. Es, sin embargo, una cuestión insoslayable porque su pensamiento está efectivamente cargado de continuidades y oposiciones que se iluminan mutuamente. Quisiera, sin entrar en todo ese universo de polémicas, trabajar una serie de obras denominadas de la ‘transición’, con especial atención en *El gran mecanograma*,¹ *El cuaderno azul*² y las lecciones de los años 30-33 de los apuntes de Alice Ambrose –denominadas por razones editoriales *Yellow Book*.³ Mi propósito será sostener y argumentar –junto a tantos otros– que hay un solo gran señalador en el conjunto de las obras de Wittgenstein y que se encuentra en este conjunto de trabajos de la década del treinta, lo cual cuestiona en ciertos aspectos importantes el rótulo de ‘transicional’. No es nuestro objetivo dar una ubicación precisa del separador, por la simple razón que no hay tal lugar exacto, sino proponer algunas notas esenciales suyas. Recordemos y retengamos siempre que Wittgenstein está cargado de continuidades y oposiciones. Nuestro énfasis va a estar en la *revolución metodológica* que ha operado en la filosofía de Wittgenstein luego de su regreso a la actividad filosófica y que luego ha ido adquiriendo consistencia hasta romper definitivamente con su herencia fregeana y russelliana.

Dado nuestro acento, no nos interesa decir: acá ya está tal teoría, todavía esta no, esta sigue. Si algo queda claro de la lectura de las obras de los años 30 es

¹ Wittgenstein, Ludwig, *The Big Typescript*, TS 213. Oxford, Blackwell, 2005. En adelante BT.

² Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1984. En adelante BB.

³ Ambrose, Alice, (ed.), *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-1935: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald* (1979). New York, Prometheus, 2001. En adelante YB.

que no es un cambio de contenido, sino una revolución estructural, una que sabemos que tiene un enorme interés porque ha influido no solo en la biografía de Ludwig Wittgenstein, sino en la filosofía completa. El viraje no radica –simple y primordialmente– en tal o cual afirmación, tal o cual concepto, sino en la forma de concebir la búsqueda y el objetivo del conocimiento filosófico.

Si fuese solo por ideas, entonces la discusión podría ser si queda algo de la teoría pictórica, o, por qué no, conectar el *Grundgedanke* tractariano de que hay elementos que no representan con el antirepresentacionalismo de la obra posterior, o buscar protoargumentos del lenguaje privado en el *Tractatus*, o enfatizar su temprana crítica al tiempo como un proceso, o su idea de que la lógica debe cuidarse sola, etcétera.

Vamos a organizar nuestra exposición en torno a una afirmación de los apuntes de clases de los años 30-33 de G.E. Moore. Allí sostiene, con evidente estupor e incredulidad que:

Me quedé muy sorprendido por algunas de las cosas que dijo acerca de la diferencia entre ‘filosofía’ en el sentido en que lo que él hacía podría ser denominado ‘filosofía’ (él lo llamaba ‘filosofía moderna’), y lo que tradicionalmente había sido denominado ‘filosofía’. Dijo que lo él hacía era una ‘disciplina nueva’ y no simplemente un estadio en un desarrollo continuo, que en filosofía estaba teniendo lugar ahora un giro en el desarrollo del pensamiento, comparable al que tuvo lugar cuando Galileo y sus coetáneos inventaron la dinámica; que se había descubierto un ‘nuevo método’. Dijo que la destreza requerida no podía ser adquirida meramente asistiendo a clases: la discusión era esencial. En cuanto a su propio trabajo, dijo que no importaba el que sus resultados fueran verdaderos o falsos: lo que importaba era que ‘se había encontrado un método’...⁴

Compárese esta actitud y afirmación final de Wittgenstein con la suya en el prólogo del *Tractatus*, acerca de haber alcanzado una “verdad intocable y definitiva”. En ese entonces el método, el análisis lógico sintáctico, no era suyo, sino de Frege y Russell, aunque fue Wittgenstein quien lo perfeccionó hasta el límite (al límite de su autocontradicción, podríamos decir). Resaltemos del pasaje de Moore (a) la conciencia del propio Wittgenstein sobre el giro que

⁴ “Las clases de Wittgenstein durante el período 1930-1933”, en Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones filosóficas 1912-1951* (1993). Madrid, Cátedra, 1997, p. 137.

había efectuado y su importancia para toda la filosofía, y (b) lo vital de la práctica de la *discusión* en este método, un punto que vamos a retomar en las conclusiones.

Destacaremos en el nudo del trabajo tres rasgos fundamentales de lo que metafóricamente llamamos ‘el señalador’ que divide las aguas de la filosofía de Wittgenstein. No es de ninguna forma una lista exhaustiva, son nuevas ideas y nuevos estilos que van configurando un cambio con su filosofía temprana. Nos referimos a:

- *La filosofía como trampa*
- *La casuística*
- *Los experimentos gramaticales.*

La filosofía como trampa

Intentaré explicar de un modo iluminador el cambio que ha operado entre la primera y la segunda filosofía *con respecto a la concepción de la filosofía misma*. Simplemente se trata de la idea de que el lenguaje tiende emboscadas para los filósofos, celadas cuya efectividad tiene una *doble* fuente: (a) por un lado el lenguaje mismo que produce la ilusión metafísica, y (b) por otro las fantasías de los filósofos de estar en el ámbito de una ciencia especial. Se trata entonces de una especie de laberinto a medida, una trampa para megalómanos. En el *Big Typescript* hace una afirmación clave: “Los problemas filosóficos siempre tienen la forma ‘no sé cómo salgo’” (BT., 310).

Desde luego que la idea de celada del lenguaje y de trampas conceptuales, donde la mejor solución es simplemente abandonar el vocabulario (o más bien, la ilusión de vocabulario) no es en absoluto ajena al primer Wittgenstein. En el *Tractatus* ha desplegado las grandes dicotomías tradicionales (nominalismo y platonismo, solipsismo y realismo, sentido y referencia, lenguaje y mundo, posibilidad y existencia) y las ha llevado al límite de la identificación y la disolución. Wittgenstein parece jugar en el *Tractatus* de ambos lados de las dicotomías y hacernos reconocer que lo que parece una disputa genuina es una emboscada que lleva a la mutua asfixia conceptual.

Así, el *Tractatus* ha tenido sin dudas conciencia de que hay algo perverso y engañoso en las arenas de la filosofía, donde la mayor parte de las disputas

de los filósofos radica en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje. Pero, a la vez que ha constatado esto, no ha escapado este primer Wittgenstein a la mayor de las tensiones; podríamos decir, utilizando una analogía marxista, que ha simplificado todas las dicotomías en la más crucial, en la tensión final, la de lo oculto y lo manifiesto. Esta es la radicalización del método de análisis “filosófico-químico” de Russell y Frege, que mencionamos al comienzo.

En el Wittgenstein maduro hay algo que llamamos la plena conciencia de este ahogo estructural de la filosofía, incluida la suya anterior, desembarazándose de la idea de lo oculto. Reconoce con total claridad el peligro de las falsas disputas *pero también* lo profundo que se aloja en el templo de los filósofos. Conciencia de que el enigma de la filosofía en sentido genitivo, es decir el enigma de la existencia de la disciplina, se encuentra tanto en el lenguaje como en el filósofo. Lo cual se hace patente en una valoración en los escritos que no había dado antes de la década del '30 al poder tentador del lenguaje.

En el *Tractatus*⁵ y en los diarios pretractarianos⁶ los términos que utiliza para referirse a la relación entre el lenguaje y la filosofía son típicamente los de *incomprensión* (prólogo del *Tractatus* y 4.112), *confusión* (3.324), *clarificación* de pensamientos “opacos y confusos” a los que la filosofía les da sus “límites precisos” (4.112) y la única referencia a la actitud, ‘sujeto ante el lenguaje’, es el cósmico ‘deber’ del *schweigen*, “debemos callar” de 7. La tendencia son metáforas visuales (borrosidad, claridad, precisión) y referencia a actitudes netamente intelectuales, pero no hay una verdadera tematización del poder tentador del lenguaje, por la precisa razón de que no aparece el hablante mismo.

En el Wittgenstein intermedio la formulación sobre la relación entre la filosofía y el lenguaje es muy distinta: se disparan cuantitativamente términos y expresiones como *tentación* (BB., 76), *fascinación* (BB., 56) y aparecen otros como *obsesión*, *irritación*, *ansias de generalidad* y *desprecio* por lo particular (BB., 46), *anhelo* metafísico (BB., 88) e *intranquilidad* (BB., 92), de una búsqueda *nerviosa* (BB., 313 e). Sostiene que en filosofía es necesario remover *escrúpulo*

⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Tierno Galván. Madrid, Alianza, 1979.

⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Diario filosófico 1914-1916*, trad. Muñoz y Reguera. Barcelona, Ariel, 1982.

los porque la empresa filosófica “exige una resignación, pero del sentimiento, no del intelecto. Y quizás esto es lo que la hace tan difícil para algunos. Puede ser tan difícil no utilizar una expresión como lo es contener las lágrimas o dominar un arrebato de furia” (BB., 300e).

En el *Big Typescript* escribe –en lapicera y a un costado de la hoja– un símil implacable sobre la intranquilidad de los filósofos: “la gallina y la línea de tiza”⁷ (BB., 307e). Extraño antepasado de la mosca y su trampa, idéntico en cuanto a su mensaje: nos vemos encantados por el lenguaje y sus usos ‘ultrafísicos’, precisamos de un esfuerzo de voluntad para el reconocimiento del desvarío. Un esfuerzo y un resultado muchas veces imposible.

Lo que remarca es que hay algo allí que nos fascina, algo de nuestra constitución, de *nuestra* naturaleza que nos tienta a implicarnos en un adictivo juego tramposo y a la vez pensar que estamos compendiando el mundo:

Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa (BB., 45).

Esta fascinación, estos delirios de grandeza científica de los filósofos ameritan desde luego la buena pregunta, ¿Por qué? Es así que una referencia al sujeto mismo de la filosofía nos completa el misterio de la eternidad de las disputas filosóficas. Por esto considero que, independientemente del valor y las críticas –¡del propio Wittgenstein!–, a la terapia psicoanalítica, Morris Lazerowitz⁸ ha acertado en al menos dos aspectos en complementar a Wittgenstein con Freud.

(1) Como en la terapia freudiana, es necesario apelar al sujeto que dice la filosofía para entender las razones que laten detrás de las disputas (sus frustraciones, sus sueños diurnos, sus decepciones ante el mundo y su lugar, sus pretensiones mágicas, etcétera). Es en este marco en que cobran sentido la idea de obsesión, fascinación y tentación hacia la metafísica.

⁷ La gallina queda hipnotizada ante el trazo de una línea de tiza. Se puede ver este experimento etológico en cualquiera de los portales de videos de Internet (Youtube, etcétera).

⁸ Ver “The philosopher and Daydreaming”, en M. Lazerowitz y A. Ambrose, *Essays in the Unknown Wittgenstein*. New York, Prometheus, 1984, p. 225.

(2) Al mismo tiempo, y como en la terapia freudiana, es necesario el reconocimiento de su parte de haber hecho usos ilegítimos del lenguaje:

No podemos convencer a otro de los usos a no ser que él reconozca que esta es realmente la expresión de su sentimiento. Solo si la reconoce como tal es la correcta (psicoanálisis).

Lo extraño en el caso de la intranquilidad filosófica y su solución podría parecer que es como el sufrimiento de un asceta que mantiene levantado un pesado globo en medio de gemidos y al que un hombre lo ha aliviado al decirle 'déjalo caer'. Uno se pregunta: si esas proposiciones lo intranquilizan, no sabe qué hacer con ellas, ¿por qué no las has dejado caer antes?, ¿qué es lo que te impedía hacerlo? (BB., 307e).

Para el Wittgenstein que vuelve a Cambridge, el lenguaje no es solo lo que en el *Tractatus*: una tierra de confusiones. Se trata de un laberinto de irresistibles ilusiones para los filósofos. A continuación vamos desarrollar en qué consiste la nueva metodología, que ha liberado a Wittgenstein de la tensión final de lo oculto y lo manifiesto y que hace de contralor a la fascinación filosófica que sentimos por el lenguaje y nuestra tarea, en la que es tan difícil no exagerar.

Casuística

Ejemplos sin ley

En 1930, Wittgenstein tiene clara la forma que va a marcar el trabajo de sus próximos 21 años, y no puede ser más sencilla: “Estoy recolectando proposiciones sobre dolores de muela. Este es el procedimiento característico de una investigación gramatical” (MS. 107, 1930, p. 285, citado por A. Pichler).⁹

La nueva metodología es la recolección de usos, pero como veremos en un tercer punto, no de los usos actuales, sino de los posibles—y a los fines terapéuti-

⁹ Pichler, Alois, “Wittgenstein’s Later Manuscripts: Some Remarks on Style and Writing”, en Paul Henry y Arild Utaker (eds.), *Wittgenstein and Contemporary Theories of Language*. Bergen, 1992, pp. 219-251.

cos, también los imposibles, los experimentos gramaticales. En nuestro énfasis sobre el corte con la etapa tractariana, hay que tener en cuenta en primer lugar que la recolección *no se trata de tener ejemplos a la mano*. Recordemos su autocrítica en el *Yellow Book*:

[En la época del *Tractatus*] Russell y yo ambos esperábamos encontrar los primeros elementos, o ‘individuos’, y por tanto las posibles proposiciones atómicas a través del análisis lógico... ambos aunque de manera distinta dejamos la cuestión de los ejemplos a un lado. No debimos decir ‘no los podemos dar porque el análisis no ha llegado lo suficientemente lejos todavía, pero ya llegaremos con el tiempo’. Las proposiciones atómicas no son el resultado de un análisis a llevar a cabo todavía... no hay proposiciones atómicas ocultas (YB., p. 11).

En el *Tractatus* pensó deliberadamente que los ejemplos no tienen ningún valor (reparemos en la categoría misma de ejemplo). Que no podía haberlos en un tratado de filosofía, porque lo particular, lo casual, no es lo lógico que trata de “toda posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos” (2.0121). La nueva metodología consiste en mostrar a través de una casuística (la expresión es suya), la variedad de usos de los términos y los pseudoproblemas filosóficos. Este es, como dice, el “procedimiento característico” de la investigación gramatical en la cual “no es un solo problema lo que se resuelve, sino, más bien, problemas” (BT., 316e).

No es que ahora considere importante tener ejemplos a la mano, sino que lo que no hay es lo otro, teorías generales que ‘se ilustran’ a través de casos. Como dijo Tomasini Bassols, “se trata del examen detallado de las aplicaciones de las palabras en contextos lingüísticos determinados, particulares, específicos”.¹⁰ La estrategia es entonces iluminar y atacar uno a uno los problemas filosóficos. Se le muestra al filósofo el lugar del desvío gramatical a través de símiles que ayudan a quien padece de la confusión y fascinación conceptual, a soltar la pesada carga inútil, a abandonar su compulsión al ahogo conceptual:

¹⁰ Tomasini Bassols, Alejandro, “La superioridad del método de los juegos del lenguaje y las formas de vida”, en Tomasini Bassols, Alejandro (comp.), *Wittgenstein en español* III. Veracruz, Universidad Veracruzana, 2012, p. 16.

[...] (L)a filosofía, como la ley, debe atenerse a las disputas. Por supuesto que yo no puedo enumerar todas las disputas. Hasta cierto punto nos encontramos comprometidos con una casuística.¹¹

-Jurisprudencia wittgensteiniana

Analicemos algunas célebres jurisprudencias wittgensteinianas, de sus casos más resonantes para entender la revolución metodológica. No es difícil decidir por cuál empezar. En 1930 escribe:

Si no sé cómo comenzar un libro es porque todavía hay algo que está confuso. Porque me gustaría comenzar con los datos originales de la filosofía, con frases escritas y dichas, con los libros por así decir. Y aquí encontramos con la dificultad de 'todo fluye'. Y quizás es en este punto que hay que comenzar.¹²

Para Wittgenstein el viejo asunto del *Panta Rei* constituye la más atávica formulación de un *pseudoproblema*. La pregunta de Wittgenstein va a apuntar a la raíz del asunto, es decir a la razón por la cual se sustenta su antigüedad, su persistencia. La respuesta es que se basa en la ilusoria sensación de inadecuación entre el lenguaje que usamos y la realidad que queremos describir. Este es el hipnótico malentendido que tenemos que sacudirnos. Expliquemos esto.

La cuestión es que no se trata del movimiento o la quietud, de Parménides o Heráclito, sino de la *ilusión de la inexpresabilidad* (una fantasía que no ha sido ajena al propio Wittgenstein). En el *Big Typescript* alude al tema en estos términos:

[...] El lenguaje no puede expresar lo que pertenece a la esencia del mundo. Por lo tanto no podemos decir que todo fluye... que todo está en flujo debe ser inherente al contacto del lenguaje con la realidad... cuando decimos que 'todo fluye' sentimos que algo nos impide mantener fijo lo auténtico, la auténtica realidad. El proceso se nos escapa del lienzo porque es un proceso (BT., 314e).

¹¹ Baker, Gordon (ed.), *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle: Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*, trans. Gordon Baker, Michael Mackert, John Connolly and Vasilis Politis. Londres, Routledge, 2003, p. 490.

¹² Wittgenstein, Ludwig, "Observaciones diversas. Cultura y valor", en *Wittgenstein II*. Madrid, Gredos, 2009, p. 570.

El *quid* es que Wittgenstein intenta en este pasaje (como en tantos otros que podríamos haber citado) caracterizar el sentimiento de que estamos ante una de esas verdades inefables, en uno de esos espacios a los que el lenguaje no llega, donde las palabras no nos alcanzan. Esta es la ilusión que opera en el fondo del “todo fluye” y que es común a ella y a su falso contrario, “el movimiento es una ilusión”.

Así es que algunos filósofos se han adherido a una línea que podemos llamar nietzscheana, para la cual el lenguaje es platónico y no puede asir la realidad que vertiginosamente se nos escapa. Las palabras son falsas—y mentirosas, y violentas—abstracciones que se toman por la realidad, cuando la verdadera realidad no es sino una gran equis amorfa de singularidades. Pero debemos recordar que Platón no se llevaba tan bien con el lenguaje como lo sugiere el autor de *La Gaya Ciencia* y sus discípulos. En el *Crátilo*—texto paradójicamente fundacional de la filosofía del lenguaje— afirma precisamente que “quienes impusieron [los nombres] lo hicieron en la idea de que todo se mueve y fluye” (439e).¹³ Es decir que, no sin ironía, Platón piensa que el lenguaje es heraclitizante y he aquí otra opción para los filósofos.

Observemos entonces con claridad cómo plantea Wittgenstein el doble ahogo, el *sic et non*, para usar la expresión de Alice Ambrose, del asunto. Los filósofos se han extraviado de dos maneras *aparentemente distintas*, pero que desde el punto de vista de las trampas del lenguaje son idénticas: ¿es la realidad platónica y el lenguaje heraclíteo o es que todo fluye y tenemos un lenguaje de permanencias? Cualquiera de las posturas se basa en la premisa de la inadecuación—y la distinción—entre el lenguaje y la realidad.

Para Wittgenstein Heráclito fue un genio (recordemos que pensó en comenzar su libro con la afirmación del flujo), pero confundió su hallazgo. No fue un descubrimiento ontológico sino que se encontró con una gran grieta gramatical donde debió poner un cartel de ‘peligro filosófico’. Porque es una grieta que seguirá abierta mientras:

- (a) El lenguaje produzca la tendencia a realizar la analogía entre el tiempo y el río, y
- (b) Los filósofos tengan un sentimiento de inadecuación entre el lenguaje y la realidad.

¹³ Platón, *Crátilo*. Madrid, Gredos, 2000, p. 453.

Wittgenstein tiene también otros dos ejemplos brillantes que no quiero dejar de cuanto menos mencionar rápidamente: los llamaré *contando gotas y pisando el vacío*. El primero es una suerte de inversión del “argumento ornitológico” de Borges:¹⁴

Siempre que sentimos que nuestro lenguaje es inadecuado para describir una situación, en el fondo habrá un sencillo malentendido... es como decir de las gotas que caen, ‘nuestra visión es tan inadecuada que no podemos decir cuántas gotas vimos, aunque seguramente vimos un número específico’. El hecho es que no tiene ningún sentido hablar del número de gotas que vimos (YB., 63).

El caso del “espacio vacío” es interesante en la medida en que ataca no solo a las pretensiones científicas de la filosofía, sino a las pretensiones filosóficas de la ciencia:

Los científicos vulgarizadores nos han dicho que el suelo sobre el que estamos no es sólido, como le parece al sentido común, ya que ha descubierto que la madera consta de partículas que llenan el espacio tan holgadamente que casi se le puede llamar vacío. Esto puede dejarnos perplejos, ya que naturalmente nosotros sabemos que en un cierto sentido el suelo es sólido, o que, si no lo es, puede deberse a que la madera está carcomida, pero no a que esté compuesta de electrones... decir, sobre este último fundamento, que el suelo no es sólido es usar mal el lenguaje (BB., 76).

En los tres casos tenemos la misma confusión: que nuestro lenguaje no tiene palabras para expresar una experiencia o la ilusión de una nueva experiencia por un cambio terminológico que se presenta como un trastorno a una noción de realidad.

Constatamos entonces en nuestra panorámica que el método descansa en la idea de identificar una falsa analogía, que en la vida cotidiana es inofensiva

¹⁴ Cierro los ojos y veo una bandada de pájaros. La visión dura un segundo o acaso menos; no sé cuántos pájaros vi. ¿Era definido o indefinido el número? El problema involucra el de la existencia de Dios. Si Dios existe, el número es indefinido, porque nadie pudo llevar la cuenta. En tal caso, vi menos de diez pájaros (digamos) y más de uno, pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres, dos pájaros. Vi un número entre diez y uno, que no es nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera. Ese número entero es inconcebible; ergo, Dios existe”, en *El Hacedor*. Buenos Aires, Alianza, 2003.

pero que, al unirse a las pretensiones científicas de la filosofía, que confunde una investigación lógica con una expedición polar (VB., 7), adquiere el falso estatus de problema o enigma filosófico. La casuística muestra el origen el problema y la forma natural de uso de las expresiones:

Cuando formulamos nuestros problemas sobre la vaguedad general de la experiencia sensorial y sobre el flujo de nuestros fenómenos, estamos utilizando exactamente del mismo modo equivocado las palabras ‘flujo’ y ‘vaguedad’, de un modo típicamente metafísico, a saber sin antítesis, mientras en su uso correcto y ordinario vaguedad se opone a claridad, flujo a estabilidad, inexactitud a exactitud y problema a solución. Podríamos decir que la misma palabra ‘problema’ se aplica mal cuando se usa para nuestras dificultades filosóficas. Estas dificultades, en la medida en que se las toma como problemas, son el suplicio del Tántalo y parecen insolubles (BB., 76).

Un suplicio innecesario, un castigo ilusorio. Abordemos por último una técnica de la metodología wittgensteiniana que es clave para su efectividad terapéutica y que hemos considerado clave en el giro de su pensamiento: los llamados *experimentos gramaticales*.

Los experimentos gramaticales

En un conocido pasaje del *Blue Book*, completa Wittgenstein la idea del “procedimiento característico” de la filosofía en lo referente a la recolección de usos:

Nuestro método no consiste simplemente en enumerar los usos actuales de las palabras, sino más bien en inventar otros nuevos de modo deliberado, algunos de ellos a causa de su apariencia absurda (BB., p. 57).

La importancia y posibilidad de esos “usos absurdos” o experimentos gramaticales ha sido tema en numerosos pasajes. En *Cultura y valor* encontramos una reflexión de finales de la década del 30, pero que obviamente se aplica a toda la filosofía desde su vuelta a Cambridge: “Uno de mis métodos más importantes es imaginar un desarrollo histórico de nuestras ideas de

forma diferente a como ha ocurrido” (CV., p. 600) y en las *Observaciones filosóficas*¹⁵ señala:

No solo la teoría del conocimiento no se ocupa de la verdad o falsedad de las proposiciones genuinas, sino que el enfocarse precisamente en aquellas proposiciones cuyo contenido nos parece —desde un punto de vista físico— el más imposible de ser pensado (por ejemplo, que alguien tenga un dolor en la muela de otro) es inclusive un método filosófico (OF., 60).

Dos cosas son muy importantes aquí. Lo primero que debemos remarcar es que no hay que confundir este recurso terapéutico de los experimentos gramaticales, de su crítica a los experimentos mentales. En su ataque a los *Gedankenexperimenten* busca sacudir de la filosofía la concepción de que el pensamiento antecede a la acción, en la *Gramática filosófica*¹⁶ dice con ironía al respecto:

Pensamos nuestras acciones antes de llevarlas a cabo. Nos hacemos imágenes de ellas; pero, ¿para qué? No existe algo así como un ‘experimento de pensamiento’... su resultado es el resultado ficticio de un experimento ficticio (GE., 67 y GE., 106).

Una vez que distinguimos a los experimentos gramaticales, de uso terapéutico, de los experimentos mentales, que son para él un claro exponente de la ‘pseudoexactitud’ de las pretensiones científicas de los filósofos, vamos a hacer una nueva distinción, esta vez con respecto a su primera filosofía. Recordemos que estamos proponiendo un señalador de la obra de Wittgenstein y sostuvimos que los experimentos mentales son claves para la periodización.

La lista de los experimentos gramaticales es exuberante y aparece precisamente a partir de los años 30. Englobamos aquí los ejemplos por todos nosotros conocidos. En las obras que nos conciernen, me refiero a recursos del tipo imaginarse dolores de muelas en la boca de otro, dolores de pelo y uñas (OF., 64), dolores en las teteras o en las mesas (OF., 64). Seres que imaginan pin-

¹⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones Filosóficas*, trad. Tomasini Bassols. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1997.

¹⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Gramática Filosófica*, trad. Felipe Segura. México, UNAM, 1992.

tando (BB., 67) y otros que realizan su pensamiento por ‘apartes’ como en el teatro BB., 73). A cuerpos conectados inalámbicamente (BB., 87), a hombres que recuerdan los días pares solo lo acontecido en los días pares y viceversa (BB., 96), o a los esquizofrénicos regulares que tienen un rasgo según el día (BB., 95). A los memoriosos que recuerdan todas sus impresiones sensoriales (OF., 67), a la gente que cambia su cuerpo mientras sueña (YB., 62), a manos con nombres propios (OF., 68), a filósofos que creen que la esencia del conocimiento solo se puede escribir con rojo (GF., 44) y al estado oriental en el cual el lenguaje se forma con un déspota en su centro (OF., 58).

Pensemos ahora en los usos de contrafácticos en la filosofía temprana de Wittgenstein y los distingamos tajantemente de los experimentos gramaticales. Los casos no son muchos, en (6.1233) propone imaginar un mundo donde el axioma de la reducibilidad no sea válido y, más pertinente, en los *Diarios filosóficos* plantea la cuestión de la voluntad y el mundo fenoménico en estos términos: “Imaginemos un hombre que no pueda utilizar ninguno de sus miembros y que por lo tanto no pudiera, en sentido ordinario, ejercer su voluntad” (21.6.16), luego de lo cual nos invita a pensar si es o no un portador de voluntad en sentido ético alguno.

Sin embargo, resaltemos que en la filosofía del *Tractatus* se emplean estos –muy pocos– recursos a los fines de marcar la distinción entre lo empírico y lo lógico, para afirmar la autonomía del lenguaje (de la lógica sería la expresión correcta) con respecto a la experiencia, la independencia de la voluntad respecto al mundo, de los valores respecto a los hechos. No se está de ninguna manera preguntando por tal o cual proposición en tal o cual situación. Está disolviendo, como remarcamos en un comienzo, un problema filosófico pero en otro, en el gran caldo de la distinción mostrar-decir.

El Wittgenstein intermedio continúa demarcando el *sentido* con respecto a la *verdad*. Lo hace para rechazar toda explicación causal, evolucionista, en suma, científicista, del lenguaje. Pero la idea de los experimentos gramaticales es, pues, diametralmente opuesta a los contrafácticos tractarianos, porque busca mostrar cómo dependen nuestras expresiones de los contextos y las necesidades. Citemos uno de los casos, donde trata el problema de la identidad en el *Cuaderno azul*:

Imaginemos que fuese usual que los seres humanos tuviesen dos caracteres, del siguiente modo: periódicamente, la forma, dimensiones y características de la conducta de las personas sufren un cambio completo. Es lo corriente que una persona tenga estos dos estados y pase repentinamente de uno a otro. Es muy probable que en tal sociedad nos inclinásemos a bautizar a cada hombre con dos nombres y tal vez hablar del par de personas que había en su cuerpo. Ahora bien, el doctor Jekyll y Mr. Hyde, ¿serían dos personas o serían la misma persona que simplemente cambiaba? Podemos decir lo que queramos. No estamos forzados a hablar de una doble personalidad (BB., 95).

Se trata entonces de un ejercicio gramatical a los fines de dislocar una forma ‘entumecida’ de ver el lenguaje, para romper la falsa idea de que hay un solo sentido de identidad, como dice luego “por así decirlo ‘personalidad’ no tiene un único heredero legítimo”. Las situaciones absurdas, los escenarios imaginarios, no son contrafácticos reales ni posibles, porque nada más alejado del segundo Wittgenstein que el vocabulario modal. La última nota metodológica del viraje de Wittgenstein son estos dispositivos que “nos ayudan a ver el asunto de otra forma”.

Conclusiones

Con la caracterización de los experimentos mentales complementamos la cuestión de la casuística, resaltando este recurso que dista de ser mecánico. Surge desde luego la imaginación ‘luciferina’ del propio Wittgenstein. La expresión “imaginación luciferina” es de Vargas Llosa acerca del realismo mágico de García Márquez y es muy pertinente en este sentido, no han faltado las comparaciones fecundas entre realismo mágico y filosofía wittgensteiniana. Pero debemos, antes de aventurarnos a cualquier comparación, comprender la singularidad del origen y la función del desarrollo de este “talento por lo extraño” en Wittgenstein.

Se trata de una imaginación disparada por la necesidad de explicar su filosofía a sus alumnos y discípulos—recordemos la cita de Moore de que la discusión era *esencial*. El Wittgenstein maduro se ha forjado desde la experiencia—con sus idas y vueltas, con sus remordimientos y sus portazos—, de profesor y discutiador en la comunidad filosófica.

Como lo hace notar Alois Pichler, de la Universidad de Bergen, se dispara desde 1929 un estilo de escritura de Wittgenstein que acude constantemente a formulaciones tales como “puedes desde luego decir...”, “puedo decir...”, “tiene desde luego sentido decir”, “no tiene sentido decir tal cosa”, etcétera, además de partículas constitutivas de consenso tales como *gerade, ja, doch, eben* (‘sí’, ‘claro’, ‘desde luego’, ‘precisamente’, etcétera), todos elementos indefectiblemente dialógicos.¹⁷

Pero este fenómeno no es, como sugiere Pichler, la internalización de una incapacidad de Wittgenstein para sostener una discusión pública real. No es en absoluto el consuelo imaginario y literario de un sociópata, sino una extensión del talento filosófico de un obsesivo. Extensión que tiene, según creo, una explicación sencilla a la luz de lo expuesto anteriormente.

La importancia de conferir incluso a sus escritos la esencialidad de la discusión viene unida a la dificultad de expresar una nueva forma de ver a la filosofía, radicalmente diferente y punzante para el canon. Los recursos y las tretas estilísticas wittgensteineanas, que constituyen gran parte del encanto de su lectura, provienen de la necesidad y la obligación de explicar dialógicamente la revolución metodológica, forjada en los años treinta, y que dista de ser una buena nueva para los filósofos. Es una de esas verdades terribles que producen un rechazo proporcional a su profundidad.

¹⁷ A. Pichler, Op. cit.

Bibliografía

- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *The Big Typescript*, TS 213. Oxford, Blackwell, 2005.
- *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1984.
- *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza, 1979.
- *Diario filosófico 1914-1916*. Barcelona, Ariel, 1982.
- “Observaciones diversas. Cultura y valor”, en *Wittgenstein II*. Madrid, Gredos, 2009.
- *Observaciones filosóficas*, trad. Tomasini Bassols. México, UNAM, 1997.
- *Gramática filosófica*, trad. Felipe Segura. México, UNAM, 1992.
- AMBROSE, ALICE (ed.), *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-1935: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*. New York, Prometheus, 2001.
- LAZEROWITZ, M. y AMBROSE, A., *Essays in the Unknown Wittgenstein*. New York, Prometheus, 1984.
- MOORE, GEORGE, “Las clases de Wittgenstein durante el período 1930-1933”, en Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*. Madrid, Cátedra, 1997.
- PICHLER, ALOIS, “Wittgenstein's Later Manuscripts: Some Remarks on Style and Writing”, en Paul Henry y Arild Utaker (eds.), *Wittgenstein and Contemporary Theories of Language*. Bergen, 1992.
- TOMASINI BASSOLS, ALEJANDRO, (comp.), *Wittgenstein en Español III*. Veracruz, Editorial Veracruzana, 2012.
- BAKER, GORDON (ed.), *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle: Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*, trans. Gordon Baker, Michael Mackert, John Connolly and Vasilis Politis. Londres, Routledge, 2003.

El carácter singular de ciertos términos y conceptos generales según Wittgenstein *

Manuel Pérez Otero
Universidad de Barcelona

En esta contribución quiero describir algunas conexiones entre las posiciones mantenidas por Wittgenstein en su segunda época y cierta controversia teórica sobre la cual otros filósofos del lenguaje se han pronunciado más explícitamente. La controversia concierne a las relaciones entre la función *referencial-singularizadora*, supuestamente ejemplificada por los términos singulares, y la función *predicativa* o descriptiva, propia de los predicados o términos generales. En esa disputa, los autores descriptivistas (Frege, Carnap, Quine y otros) sostienen que los nombres propios son semánticamente equivalentes a descripciones; y por tanto, que la función referencial es reducible a la función predicativa (juntamente con las funciones propias del vocabulario lógico). Kripke es quien ha encabezado la tesis opuesta, a la que llamo *particularismo* lingüístico, con antecedentes en Mill y en el primer Russell. Quiero proponer que —contrariamente a lo que se asume a veces— Wittgenstein (en su segunda época) estaría más cerca del particularismo que del descriptivismo.¹

* Este trabajo había aparecido publicado previamente, con algunas pequeñas diferencias, en A. Jimenez Perona y M. Rodriguez Gonzalez (coords.), *Tradición e innovación en Wittgenstein. Actas del Seminario Internacional Complutense (10 y 11 de Abril 2008)*; publicación electrónica: <http://eprints-ucm.es/8468/>, Madrid, 2008, pp. 95-107. Agradecemos a la Universidad Complutense de Madrid la autorización para reproducir el texto en el presente volumen.

¹ Mi propuesta guarda afinidad con la defendida en Acero (1999), pues Acero también rechaza la clasificación usual de Wittgenstein entre los descriptivistas, basada en sus comentarios sobre el nombre 'Moisés' (en *Investigaciones filosóficas*, § 79). Sin embargo, su argumentación y la mía son completamente diferentes.

El plan para mi presentación de la discusión tiene cuatro puntos:

1. Primero resumiré muy esquemáticamente el debate entre descriptivistas y particularistas.

2. Después recordaré –también brevemente– algunas reflexiones de Wittgenstein sobre la noción de parecidos de familia, así como sus críticas a lo que llama el ansia de generalidad. De ellas podemos entresacar una tesis wittgensteiniana: la de que ciertos términos generales, aquellos que expresan conceptos cúmulo (entre cuyos diferentes casos solo existen parecidos de familia), no podrían ser definidos mediante condiciones necesarias y suficientes, al no haber nada común a sus diferentes ejemplificaciones.

3. En tercer lugar presentaré una posible réplica a esa tesis wittgensteiniana. La réplica sugiere que podría proporcionarse una definición precisa (mediante condiciones necesarias y suficientes) de los conceptos cúmulo, incluso asumiendo que las relaciones entre sus diversas ejemplificaciones son como pretende Wittgenstein.

4. Finalmente, ofreceré una contrarréplica que encaja apropiadamente con las ideas de Wittgenstein. Esa contrarréplica alejaría a Wittgenstein del descriptivismo, puesto que implicaría una versión fuerte de la tesis particularista: no solo no es reducible la función referencial-singularizadora mediante la función descriptiva; en el caso de términos generales que expresan conceptos cúmulo, su función descriptiva es dependiente de la función referencial-singularizadora.

Descriptivismo versus particularismo lingüístico

Cuando pretendemos representar la realidad (al escribir, al hablar, seguramente también al razonar) algunos de los signos que utilizamos tienen una función *referencial*: mediante ella singularizamos entidades particulares. Es una función propia de los términos singulares, paradigmáticamente representados por los nombres propios. Esa función referencial o singularizadora contrasta con la función *predicativa* o descriptiva, propia de los predicados.

Una parte importante de las discusiones en filosofía del lenguaje durante el siglo xx ha sido acerca de los vínculos entre la función referencial y la función predicativa. La tradición descriptivista encabezada por Frege, Carnap y

—de forma especialmente radical— por Quine defendió que la función referencial es reducible mediante la función predicativa. Aplicado al caso de los nombres propios: mediante ellos nombramos cosas describiéndolas. Más específicamente: un nombre propio significa lo mismo que alguna descripción definida que identifica unívocamente a su referente.²

Desde los años setenta, sobre todo con la obra de Kripke (Cfr. Kripke 1972), ha ganado peso la tesis contraria, que podemos denominar *particularismo lingüístico*: la función referencial no es reducible o eliminable mediante otras funciones de nuestros sistemas de representación. He aquí un modo más plástico de formular la idea: entre los elementos básicos que adecuadamente combinados configuran nuestras representaciones (los ‘ladrillos’ con los que se construyen nuestras representaciones) hemos de incluir términos que hacen referencia irreduciblemente a entidades particulares.³ Una forma de acomodar esta posición es adoptar una teoría cercana a la de Mill sobre el significado de los nombres propios: estos denotan pero no connotan; no significan lo mismo que una descripción definida que explicita las propiedades supuestamente connotadas; su significado es su denotación. Pero el particularismo lingüístico no implica esa tesis milliana fuerte; implicaría solo que el significado del término referencial no es meramente algo de carácter descriptivo, general, sino que incluye —al menos— un elemento singular.

² La teoría de Searle sobre los nombres propios (Cfr. Searle 1967) comparte con la versión tradicional la tesis de que la función referencial depende de la función descriptiva (pues, no habría nombrar sin describir, usando sus términos). Pero, al sostener (inspirándose precisamente en lo que afirma Wittgenstein sobre el nombre ‘Moisés’) que el nombre no se vincula semánticamente con una única descripción, sino con una familia de descripciones, sin perfiles precisos, se desmarcaría de la posición reduccionista que aquí estoy llamando descriptivismo: la función referencial no sería reducible si esa reducción implica que el nombre es eliminable usando sólo vocabulario descriptivo (y vocabulario lógico).

³ La interpretación de la disputa entre descriptivistas y sus adversarios en términos del particularismo procede de Pérez Otero (2006a y 2006b), donde se resalta la posición característicamente kripkeana: el particularismo lingüístico *modal*, sobre la irreducibilidad de la función referencial en enunciados modales.

Ansia de generalidad y conceptos cúmulo según Wittgenstein

Veamos algunos pasajes del *Cuaderno azul*. Contienen críticas de lo que Wittgenstein denomina “ansia de generalidad”:

Estas ansias de generalidad son el resultado de cierto número de tendencias conectadas con algunas confusiones filosóficas. Hay:

a) La tendencia a buscar algo común a todas las entidades que usualmente incluimos bajo un término general. [...]

En vez de “el ansia de generalidad” podría haber dicho también “la actitud despectiva hacia el caso particular” (*Cuaderno azul*, pp. 45-46).

La idea de que para lograr claridad acerca del significado de un término general haya que encontrar el elemento común a todas sus aplicaciones ha sido una traba para la investigación filosófica [...] hizo además que el filósofo abandonase como irrelevantes *los casos concretos, que son los únicos que podrían haberle ayudado a comprender el uso del término general* (*Cuaderno azul*, pp. 47-48; las cursivas son mías).

Otros fragmentos localizados en las *Investigaciones filosóficas* (§ 65-80) continúan la discusión de esa problemática, emparentándola con la noción de parecidos de familia. A partir de unos y otros textos es razonable atribuir a Wittgenstein las siguientes tesis. Algunos términos generales—como ‘juego’, ‘silla’ y ‘número’—expresan conceptos entre cuyos casos particulares no hay nada común, sino meramente *parecidos de familia*. Clasificamos mediante un único término tales casos porque tienen relaciones de semejanza con algunos casos concretos, paradigmáticos, que ejemplifican especialmente bien el concepto. Pero puede no haber nada común a los diferentes individuos que caen bajo el concepto, los cuales se parecen a uno u otro paradigma en aspectos diferentes (como pasaría con diferentes personas de una misma familia). El término general que tenga esos rasgos no podrá ser definido mediante un conjunto de condiciones necesarias y suficientes.

Una réplica: definiciones precisas de conceptos cúmulo

El propio Wittgenstein menciona una posible objeción a sus posiciones. El objetor parecería conceder (quizá por mor del argumento) que Wittgenstein tiene razón respecto a cómo se relacionan entre sí los casos que caen bajo uno de esos conceptos correspondientes a parecidos de familia. Pero sostiene que esa situación es compatible con la existencia de algo común compartido por todos esos casos (y solo por ellos). La propuesta de ese objetor está contenida en las oraciones que Wittgenstein pone entre comillas en estos párrafos de las *Investigaciones filosóficas*:

§67. “No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión ‘parecidos de familia’; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. —Y diré: los ‘juegos’ componen una familia.

Y del mismo modo componen una familia, por ejemplo, los tipos de números. ¿Por qué llamamos a algo ‘número’? Bueno, quizá porque tiene un parentesco —directo— con varias cosas que se han llamado números hasta ahora; y por ello, puede decirse, obtiene así un parentesco indirecto con otras cosas que también llamamos así. Y extendemos nuestro concepto de número como cuando al hilar trenzamos una madeja hilo a hilo. Y la robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras.

Pero si alguien quisiera decir: ‘Así pues, hay algo común a todas esas construcciones —a saber, la disyunción de todas estas propiedades comunes’— yo le respondería: aquí solo juegas con las palabras. Del mismo modo se podría decir: hay algo que recorre la madeja entera —a saber, la superposición continua de estas fibras.

§68. Perfecto; así pues, el concepto de número se explica para ti como la suma lógica de estos conceptos individuales emparentados entre sí: número cardinal, número racional, número real, etcétera, y del mismo modo el concepto de juego sería la suma lógica de los correspondientes conceptos parciales. —No tiene por qué ser así. Pues *puedo* darle límites rígidos al concepto de ‘número’ así, esto es, usando la palabra ‘número’ como designación de un concepto rígidamente delimitado, pero también puedo usarla de modo que la extensión

del concepto *no* esté cerrada por un límite. Y así es como empleamos la palabra ‘juego’ (*Investigaciones filosóficas*, §§ 67 y 68).

Wittgenstein ofrece ahí dos respuestas ante esa objeción. La primera justo al final de § 67: “aquí solo juegas con las palabras”. La segunda respuesta aparece en el § 68, después de hacer hablar nuevamente a su oponente; Wittgenstein apela al carácter indefinidamente abierto y borroso del concepto: no hay límites precisos que separen las ejemplificaciones del concepto del resto de casos. Por ese motivo —y otros similares— a tales conceptos se les ha denominado conceptos *cúmulo* o *racimo*.

Quiero llamar la atención hacia el hecho de que son dos réplicas diferentes. La primera réplica es independiente de la segunda, como podemos constatar con esta reflexión: si la apelación al carácter indefinidamente abierto y borroso de un concepto cúmulo es apropiada, entonces la pretensión del objetor sería literalmente incorrecta; es conceder demasiado a ese objetor meramente decir que está jugando con las palabras. Siendo así, concentrémonos en esa primera respuesta, dejando de lado la segunda. Por decirlo de otro modo, consideremos la posición de Wittgenstein en la medida en que no necesariamente dependa de si los conceptos cúmulo son o no abiertos y borrosos.

Voy a presentar una versión de esa primera réplica con que el objetor se opone a Wittgenstein. Después, formularé también una contrarréplica, al menos wittgensteiniana en espíritu; esta contrarréplica puede verse como una interpretación de lo que Wittgenstein quiere decir al señalar que el objetor ‘juega con las palabras’.

Sea *F* un concepto cúmulo. Supongamos que X_1, X_2, \dots, X_n son los casos paradigmáticos de aplicación de *F*. Según parece, un caso que caiga bajo el concepto *F* será relevantemente similar a X_1 , o bien será relevantemente similar a X_2, \dots o bien será relevantemente similar a X_n . Si no se cumpliera ninguna de esas condiciones, entonces el caso en cuestión será relevantemente similar a otro caso que es relevantemente similar a X_1 , o bien será relevantemente similar a otro caso que es relevantemente similar a X_2, \dots o bien será relevantemente similar a otro caso que es relevantemente similar a X_n . Y así sucesivamente. Naturalmente, sería muy problemático intentar precisar en qué consiste esa relación de similaridad relevante entre diversos casos. Pero esta dificultad está vinculada con el carácter borroso y abierto del concepto.

Estoy asumiendo ahora que incluso independientemente de tales cuestiones, Wittgenstein pretendería que esa situación no establece realmente que haya nada común a los diversos Fs. Tratándose de un concepto cuyos casos guardan entre sí parecidos de familia, sucederá –aparentemente– que algunos pares de casos no guardarán similitud entre sí: ninguna condición general será común a ambos.

El objetor puede sostener que hay algo común a todos ellos. Comparten la condición que queda expresada por esta definición:

- (P) *X es un F si y solo si X está conectado con alguno de los casos paradigmáticos X_1, X_2, \dots, X_n a través de una cadena de diferentes ejemplificaciones de la relación de similitud relevante.*

La idea es que la propiedad expresada por el lado derecho de ese bicondicional (aplicado a los ejemplos discutidos por Wittgenstein: juego, número, silla, etcétera) es suficientemente natural como para poder afirmar que efectivamente los diversos Fs son similares entre sí.

Conviene hacer una precisión sobre a qué me refiero al hablar de naturalidad aquí; eso nos permitirá también ilustrar qué sería jugar con las palabras, con un ejemplo claro de predicado cuyos casos no tienen nada en común. Debe entenderse ‘natural’ no en contraposición a ‘artificial’, sino más bien en el sentido de ‘simple’, en contraposición al carácter artificioso [*gerrymandered*] del predicado ‘verzul’ inventado por Goodman.⁴ Bajo esa interpretación, el objetor podrá sostener, al menos en principio, que ‘juego’ y ‘silla’ –ejemplos usados por Wittgenstein para ilustrar su idea de parecidos de familia– expresan propiedades naturales (lo cual sería descartable de antemano si ser natural implicara no ser artificial).

Teniendo en cuenta esa matización, la tesis de que mediante (P) (aplicado a los ejemplos discutidos por Wittgenstein) se expresa una propiedad natural, o simple, se apoya en dos supuestos razonables: (a) la relación de similitud relevante es suficientemente natural; (b) cada caso paradigmático será relevantemente similar a algún otro caso paradigmático, o bien estará conectado con

⁴ x es verzul si y solo si x es un objeto verde examinado antes del año 2.000 o es un objeto azul no examinado antes del año 2.000 (Cfr. Goodman 1954).

alguno de ellos a través de una cadena de diferentes ejemplificaciones de esa misma relación. Si alguna de estas dos condiciones, (a) y (b), no se cumplieran, sería legítimo negar que exista algo común entre los diferentes casos que caen bajo F. Eso sucede precisamente con el predicado ‘verzul’ de Goodman. Pero no parece que las reflexiones de Wittgenstein permitan refutar alguno de esos dos supuestos cuando se trata de conceptos como juego, número o silla.

El particularismo lingüístico fuerte wittgensteiniano

Desde mi punto de vista, la definición (P) y la tesis de que su predicado central expresa una propiedad común a todos los casos que caen bajo él es compatible con la motivación fundamental que alienta la réplica de Wittgenstein que estoy considerando. (Aunque (P) estaría en tensión con la tendencia wittgensteiniana contraria a la teorización, motivada principalmente por factores relacionados con su otra réplica, sobre el carácter abierto de los conceptos cúmulo.) Así pues, ¿cómo podría sostener Wittgenstein que *no hay nada común* entre los diversos casos de ese tipo de conceptos?

Es crucial vincular este asunto con su uso de la expresión “ansia de generalidad”. Al negar que compartan algo en común, Wittgenstein se está refiriendo a algo común que tenga carácter *general*. La propiedad caracterizada mediante (P) no es una propiedad general en el siguiente sentido: está definida haciendo referencia esencial a casos particulares (los casos paradigmáticos X_1, X_2, \dots, X_n). No se trata solo de que sea una propiedad extrínseca o relacional (definida por las relaciones de los objetos que la ejemplifican con otros objetos), sino que —además— es una propiedad extrínseca definida por las relaciones de los casos que la ejemplifican con otros casos particulares, los cuales no están caracterizados de forma general (ni intrínseca ni extrínseca).

Tenemos pues una interpretación de por qué sería jugar con las palabras aseverar que mediante una definición como (P) se atribuye algo común a todos los casos: la aseveración es incorrecta bajo el supuesto de que lo común ha de ser general (sin ese supuesto, la aseveración puede ser legítima).

Retomo el planteamiento inicial para destacar que esa contrarréplica wittgensteiniana está vinculada con la disputa entre descriptivismo y parti-

cularismo. La discusión, así como la frase del *Cuaderno azul* que he subrayado (“los casos concretos [...] son los únicos que podrían haberle ayudado a comprender el uso del término general”) apuntan en la misma dirección. Wittgenstein sostendría un particularismo especialmente fuerte o especialmente antidescriptivista. El particularismo lingüístico niega que la función referencial-singularizadora sea reducible mediante la función descriptiva. Wittgenstein iría más allá: en algunos casos, la función descriptiva depende de la función referencial-singularizadora. Si un término general expresa un concepto cúmulo, comprenderlo requiere la identificación singular de casos particulares de dicho concepto.

Bibliografía

- ACERO, JUAN JOSÉ, “Wittgenstein, Kripke y la relación nominal”, en *Episteme* ns, vol. 19, n. 1, 1999, pp. 91-116.
- GOODMAN, NELSON, “The New Riddle of Induction”, en *Fact, Fiction, and Forecast*. Hackett Publishing Co., 1977, 1ª ed. 1954.
- KRIPKE, SAUL, “Naming and Necessity”, en D. Davidson y G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*. Dordrecht, D. Reidel, 1972, pp.253-355 y 763-769.
- PÉREZ OTERO, MANUEL, “Aspectos particularistas en el discurso modal”, en *Theoria*, vol. 21/02, 2006, pp. 213-232.
- *Esbozo de la filosofía de Kripke*. Barcelona, Montesinos, 2006.
- SEARLE, JOHN R., “Proper Names and Descriptions”, en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, 1967, pp. 487-491
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Investigaciones filosóficas*, trad. de García Suárez A. y Moulines, U., Barcelona, Crítica, 1988.
- *Los cuadernos azul y marrón*, trad. de Gracia Guillén F. Madrid, Tecnos, 1968.

Proposiciones, representación lógica y método de proyección en la filosofía del primer Wittgenstein

Sandra Lazzer

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Rosario

§1. ¿Qué es lo que hace que un mero conjunto o agregado de palabras se constituya en una proposición? Esta pregunta, es posible conjeturar, es tan vieja como la filosofía misma, por lo menos en lo que respecta a la practicada en occidente en torno a la reflexión sobre el lenguaje. Platón en *El Sofista* había advertido la dificultad que se yergue en lo que hoy se conoce como el problema de la *unidad de la proposición*,¹ esto es, la tarea de distinguir entre una mera lista de nombres y una oración. Muchos siglos después este tema fue central en las filosofías de G. Frege y B. Russell. El primero, advirtió el valor de la noción de función para explicar dicha unidad a la vez que propuso un análisis composicional de la forma lógica de la proposición. Para el segundo, la proposición, por un lado, no podía ser idéntica al conjunto de sus constituyentes, pero por el otro, tenía que estar compuesta exclusivamente por estos, lo que inevitablemente desencadenaba el famoso argumento de Bradley que conduce a un regreso infinito. Los varios intentos de Russell de superación del regreso de Bradley se ven frustrados con las demoledoras críticas que Wittgenstein le formula en 1913 cuando este se encontraba trabajando en el manuscrito de lo que iba a ser su *Theory of Knowledge*, donde la *teoría del juicio*

¹ Peter Hylton ha bautizado a este problema como el de “la unidad de la proposición” en su artículo, Hylton, P., “The Nature of the proposition and the revolt against idealism”, en R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*. New York, Cambridge University Press, 1984.

como relación múltiple ocupaba un lugar central. La posición oficial de Russell fue, en todas las variantes de la teoría del juicio, que *no hay unidad en lo que se juzga*; esto se debe al hecho de que la relación de subordinación en un juicio complejo no se considera como una relación relativa, sino como un objeto, un término. Un juicio es una relación múltiple entre diferentes objetos: el juzgar, la mente y los constituyentes de la sentencia (los términos-objeto y el término que denota la relación entre los objetos). Aunque ha habido muchas interpretaciones sobre a qué están dirigidas y cuál es el alcance de las críticas de Wittgenstein a Russell,² yo creo que estas apuntan principalmente contra la idea de que no hubiera una unidad en lo que se juzga y en que se diera un tratamiento esencialmente a la par de los elementos (los términos) de una sentencia.

La mayor dificultad estará en que la teoría de Russell abre la puerta a la posibilidad de juicios sinsentido. Para Wittgenstein tener sentido (ser verdadero o falso) es lo que permite que una proposición pueda ser juzgada y para que tenga sentido tiene que estar articulada, tiene que tener unidad y por tanto debe contener algún elemento que funcione de manera distinta a como lo hacen los otros componentes; debe haber algo que funcione como *verbo*, como *forma*. “Lo que es verdadero ya debe contener el verbo”, afirma en *Notes*. Se impone entonces, para poder desarrollar una teoría correcta del juicio, tener ya una correcta visión de lo que es una proposición, de su *naturaleza* y su *articulación*.³ Cree que su objeción a Russell solo podrá ser superada por esta vía. Un correcto análisis de la representación permitirá lograr este objetivo. Es así como la visión y naturaleza del simbolismo aparece en *Notes* como un desarrollo directo de sus reflexiones críticas sobre la teoría del juicio de Russell.

En *Tractatus* 3.141 Wittgenstein sostiene: “La proposición no es una mezcla de palabras (así como un tema musical no es una mezcla de

²Algunas de las más destacadas interpretaciones de las críticas de Wittgenstein son: Griffin, N., “Russell’s Multiple Relation Theory of Judgement”, en *Philosophical Studies*, 47, 1985, pp. 213-247; Hanks P. W., “How Wittgenstein Defeated Russell’s, Multiple Relation Theory of Judgement”, in *Synthese*, 154, 2007, pp. 121-146 y Potter M., *Wittgenstein’s Notes on Logic*, Cambridge University Press, 2009, pp 118-131.

³Wittgenstein, Ludwig, *Notes on Logic*, Op. cit., p. 106.

“The epistemological questions concerning the nature of judgement and belief cannot be solved without a correct apprehension of the form of the proposition”.

tonos). *La proposición está articulada*".⁴ Pero, ¿a qué se refiere con esta articulación? La respuesta wittgensteiniana acabada al problema de la unidad de la proposición en términos de un análisis formal y basado en relaciones referenciales se encuentra tanto en su elucidación del concepto de proposición como en el desarrollo de la llamada *teoría pictórica del lenguaje* contenida en el *Tractatus*.⁵

§2. Wittgenstein va a romper con una visión russelliana del lenguaje al dejar de tratar a los predicados unarios y relacionales como nombres de átomos ontológicos combinadas por una cópula con nombres de los individuos. Esto aparece en una carta que Wittgenstein le envía a Russell en enero de 1913, donde se presenta un abozo preliminar de lo que será su visión acabada en el *Tractatus* y se evidencia la importancia de disponer de una teoría correcta de la proposición. Las críticas a la teoría de Russell junto con el análisis de la naturaleza de la proposición presente en *Notes* serán la semilla sobre la cual germinará la teoría pictórica del *Tractatus*, donde Wittgenstein da una respuesta acabada al problema de la articulación de la proposición. En *Notes* Wittgenstein va a afirmar que:

Toda proposición es esencialmente verdadera o falsa: para entenderlo, tenemos que saber tanto lo que debe ser el caso si es verdadera, y lo que debe ser el caso si es falsa. Es así como, una proposición tiene *dos polos*, el que corresponde al caso de su verdad y el del caso de su falsedad. A esto le llamamos el *sentido de una proposición*.⁶

Entender una proposición conlleva entender su sentido. El sentido de una proposición es independiente de su verdad o falsedad aunque, a su vez, el sentido de la proposición está indisolublemente unido a la *posibilidad* de la proposición de ser verdadera o falsa. Esta es la idea wittgensteiniana de

⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Tomasini Bassols, A. inédita en <http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/TRADUCCIONES/WITTGENSTEIN/TractatusLP.html> (las itálicas son mías).

⁵ Véase para una presentación clara de la cuestión Tomasini Bassols, Alejandro, *Explicando del Tractatus: Una introducción a la Primera Filosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires, Grama, 2011, cap. III.

⁶ *Notes*, pp. 98-99.

*bipolaridad*⁷ crucial para el desarrollo de la teoría pictórica y de la comprensión de la naturaleza de la lógica como un todo. Dos elementos, a los que Wittgenstein llamará ‘indefinibles’ serán esenciales para entender la noción de sentido y con ella la naturaleza y articulación de la proposición; estos son los *nombres* y las *formas*. Para Wittgenstein entender el sentido de una proposición depende de la comprensión de sus indefinibles. Ahora bien, ¿qué está implicado en la comprensión de los indefinibles de una proposición (y por tanto de su sentido)? El siguiente texto de *Notes* es elocuente al respecto:

Si sabemos el significado de ‘*a*’ y ‘*b*’, y si sabemos lo que significa xRy ‘para todo x e y ’, entonces también entenderemos ‘ aRb ’.⁸

De aquí se seguirá que tiene que haber una diferencia sustantiva en la manera en que los componentes de una proposición se simbolizan. La forma de una proposición presupone que los nombres que ocurren en ella tengan significado (representen). Por lo tanto una comprensión previa de cómo simbolizan los nombres parece requerirse antes de que podamos abordar la cuestión de cómo simbolizan formas.

Wittgenstein no discute la noción de significado de un nombre en *Notes*, dado que no veía la relación entre un nombre y referencia como problemática; un nombre simplemente hace referencia a un objeto, es como una suerte de etiqueta. Pero, lo que sí es importante destacar es que para Wittgenstein la *forma* de una proposición simboliza de otra manera: la forma de una proposición no es una etiqueta para una cosa; las proposiciones son símbolos cuya referencias son hechos pero además ellas mismas son hechos (lingüísticos).⁹ La capacidad de simbolizar de la forma de una proposición no está en el signo proposicional complejo sino en el *hecho* de que los nombres se disponen de una manera determinada. Esto quiere decir: de acuerdo con cierta *forma*. Así ‘ xRy ’ es la expresión de la forma de una proposición donde la forma expresada por ‘ xRy ’ discrimina entre los hechos cuyos dos componentes están relacionadas

⁷ *Ibidem.* p. 104. “I understand the proposition “ aRb ” when I know that either the fact that aRb or the fact that not aRb corresponds to it”.

⁸ *Ibidem.* p. 104.

⁹ *Ibidem.* p. 96. “In ‘ aRb ’ it is not the complex that symbolises but the fact that the symbol ‘ a ’ stands in a certain relation to the symbol ‘ b ’”.

por 'R' en un determinado orden, de aquellos cuyos constituyentes no están relacionados en dicho orden. Lo primero corresponde a los *hechos como sentidos*, lo segundo a los *hechos como opuestos al sentido*. Los hechos como sentidos verifican la proposición; los hechos como opuestos a los sentidos hacen falsa a la proposición. En *Notes Dictated to Moore* va a sostener que las relaciones entre las proposiciones y la realidad dependerán de la *convención* que adoptemos para dar significado (referencia) a los nombres y las relaciones. Así que hay un cierto grado de arbitrariedad en la representación; y tal arbitrariedad se aplica tanto a los nombres como a las formas. Una característica importante de la presentación que Wittgenstein hace de lo que es el sentido de una proposición en *Notes* es que no requiere de *identidad de forma* entre las proposiciones y la representación de los hechos. Una relación particular entre los elementos lingüísticos en una proposición que puede representar una relación diferente es la que se da entre los objetos de la realidad. En el corazón de la concepción de lo que es la articulación de una proposición está la diferencia entre el rol que en la representación (simbolización) le cabe a los nombres y a las formas. La idea básica es que los nombres refieren a cosa, objetos pero las formas no.

Esta concepción de una división en dos diferentes categorías de componentes proposicionales, esto es, nombres y formas, marca un contraste con la concepción del juicio de Russell, razón por la cual puede decirse que es un desarrollo de las críticas de Wittgenstein a la teoría del juicio como relación múltiple. Para Russell todos los elementos del complejo aRb , tanto los individuos como la relación, figuran en el juicio compuesto como *términos* (como nombres propios, o como predicado relacional). Son *objetos* en la estructura del juicio, *ítems* que pueden representarse en el lenguaje como *nombres*. Pero a esto es exactamente hacia donde apuntan las críticas de Wittgenstein. En *Notes* observa que:

Cuando decimos que A juzga, etcétera, entonces hay que hablar de que es *toda la proposición* la que A juzga.¹⁰

¹⁰ *Ibidem.* p. 94.

La articulación propia de la proposición debe ser respetada, si el juicio ha de tener sentido. Al tratar a todos los componentes del juicio como si estuvieran a la par, como si fueran todos objetos, Russell fracasa en dar una explicación satisfactoria que filtre la posibilidad de generar juicios sin sentido.

Esta ruptura teórica del joven Wittgenstein con las doctrinas semánticas russellianas que se evidencian en sus críticas a la teoría del juicio como relación múltiple significa, curiosamente, tal como algunos intérpretes han señalado,¹¹ un acercamiento a las ideas de Frege. Se ha observado que es altamente significativo que la carta que Wittgenstein le manda a Russell en enero de 1913 que inicia su serie de demoledoras críticas fue escrita poco después de una visita a Frege. En ella Wittgenstein rechaza un análisis russelliano de complejidad proposicional dada por términos relacionados por una cópula, para cambiar su punto de vista:

He cambiado mi punto de vista sobre los complejos 'atómicos': Ahora creo que las Cualidades, Relaciones (como Amor), etcétera, ¡son todas cópulas! Esto significa que analizo la proposición sujeto-predicado, digamos 'Sócrates es humano' en 'Sócrates' y 'Algo es humano' (que me parece no es complejo).¹²

Es claro aquí que las cualidades (propiedades) y las relaciones funcionan como entidades incompletas (insaturadas) que podrán completarse (saturarse) por los términos (lo que puede ser simbolizado por los nombres propios). Esta idea es claramente de reminiscencia de fregeana y es el origen de distinción wittgensteiniana entre formas y nombres anteriormente discutida.

¹¹ Potter, M., *Wittgenstein's Notes on Logic*. Op. cit., p 113.

"Wittgenstein's breakthrough came when he saw that he could respect the essence of Frege's point by saying that what symbolizes in 'aRb' is not the sign 'R' on its own but the fact that it occurs between the names 'a' and 'b'. From this point on, therefore, he maintained that a proposition is a fact, not a complex. When it was applied at the level of symbolism, the distinction between fact and complex thus allowed him to refine the Fregean insight that what makes a proposition expressive is the structure it has. Frege, let us recall, had conceived of the expressions for concepts and relations as what he called unsaturated, i.e. as containing argument places which have to be completed with names of objects in order to form a complete sentence. What corresponds in Wittgenstein's conception to a saturated expression is what he in 1913 calls a 'name'; what corresponds to an unsaturated expression is what he calls a 'form'. What is expressive is not the complex consisting of the names and form but the fact that they are combined in a certain manner".

¹² Wittgenstein, Ludwig, *Letters to Russell, Keynes & Moore*, von Wright, G (ed.). Oxford, Blackwell, 1974.

§3. Como señalamos antes, la visión de la complejidad proposicional que resulta del análisis presente en *Notes* se basa en la división de los componentes proposicionales en dos diferentes categorías lógicas: *nombres* y *formas*. Los nombres son etiquetas para objetos. Las formas son el elemento relacional (la cópula) que amalgama los nombres en las proposiciones. Las formas son, en la filosofía temprana de Wittgenstein, la fuente de la unidad y del sentido de la proposición. Combinaciones de nombres y formas generan las proposiciones siendo que el punto crucial del análisis consiste en afirmar que ambos elementos necesariamente deben estar presentes en las proposiciones. Otra característica de esta visión temprana es la idea de una *similitud estructural* entre la proposición y lo que representa; una armonía entre el lenguaje y la realidad. Veamos ahora en qué medida y en qué forma estas dos características de la complejidad proposicional sobreviven y se desarrollan en el *Tractatus*, es decir, con aparición de la llamada *teoría pictórica*.

Tal como lo había hecho Frege, Wittgenstein abordó el problema del significado y del lenguaje, en general, desde un punto de vista lógico. Pero diferenciándose de este y también de Russell, en los fundamentos de la teoría de la representación presentes en el *Tractatus* no admitió entidades objetivas platónicas como Frege o universales como Russell, especialmente las relaciones. Para Wittgenstein no hay entidades lógicas, las constantes lógicas no representan entidad alguna, ni particular ni universal.¹³ La lógica, para poder ser la lógica del mundo, no puede ser una realidad independiente de este, sino su límite: la lógica es *trascendental*, esto es, no expresable en el lenguaje mismo.¹⁴ Las formas lógicas, las relaciones, las conexiones lógicas, se *muestran* en la propia estructura lógico sintáctica del lenguaje,¹⁵ que mantiene una relación isomórfica con el mundo en un sentido lógico y amplio de la palabra. En una teoría del simbolismo ideal, como la pretendida por Wittgenstein, las cosas se representan con *signos*, pero las *relaciones* entre cosas *no se representan con signos adicionales*, sino con las mismas relaciones entre signos, esto es, con la *sintaxis*. Un simbolismo ideal solo habla de las cosas; las relaciones entre

¹³ Véase Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Tomasini Bassols, A. inédita 4.0312 y 5.4.

¹⁴ *Ibidem*. 5.5521 y 6.13.

¹⁵ Para un análisis claro de esta noción puede verse Tomasini Bassols, A., "El *Tractatus* y los límites de la significatividad", en Rivera, S. & Tomasini Bassols, A, *Wittgenstein en Español*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús, 2009, pp. 59-104.

las cosas, las estructuras, se muestran en la propia estructura sintáctica del lenguaje que utilizamos al hablar de las cosas. El lenguaje constituye una representación sensible de la realidad, pero no según su estructura superficial o aparente, sino según su estructura lógica.

Es posible afirmar que el giro lingüístico que había sido iniciado por Frege tiene en el *Tractatus* su punto culminante resultando en que una noción clásica en la filosofía moderna como la de *representación mental subjetiva*, será totalmente desplazada por una nueva teoría de la *representación lógica* a través del lenguaje. Para Wittgenstein el modelo de representación se encuentra primariamente en la noción de *representación pictórica* y solo en segundo término, en una forma de *representación simbólica*. Encontramos el fundamento de toda representación en, por un lado, el simbolismo y/o el método de proyección empleado, pero, por otro lado, también en la posibilidad lógica que tengan los propios signos, en función de su estructura, para representar algo determinado bajo la teoría del simbolismo. Los signos constituyen hechos lingüísticos capaces en sí mismos de representar otros hechos no lingüísticos, solo con que se les aplique un *método de proyección*. En los propios signos radica una representatividad, que es la que los hace aptos para ser utilizados como representación de algo determinado, de acuerdo con un método de representación. Gracias a esta representatividad inherente a los signos y conociendo el método de proyección, podemos ver en ellos mismos lo que representan. Wittgenstein usa noción de la *proyección geométrica* como una metáfora para hacer inteligible en qué consiste la relación entre el lenguaje, el pensamiento y el mundo. Con la metáfora es posible ver cómo la forma lógica es posibilidad de cualquier relación pictórica. Pues sin ella no es posible que haya una correlación entre los elementos del retrato y lo retratado.

El carácter lógico de la representación proposicional explica la necesidad de que el sentido de las proposiciones sea comprendido sin explicaciones, pues en la proposición se incluye un conocimiento lógico, *a priori* y autoevidente, que es que logramos al comprender su sentido. En una hipotética elucidación no podemos hacer depender el sentido de una proposición en que otra proposición sea verdadera.¹⁶ La representación proposicional con sen-

¹⁶ Véase Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Tomasini Bassols, A. inédita, 2.0211.



tido es *previa* a la verdad o la falsedad e independiente de ellas.¹⁷ Se puede entender una proposición sin saber si es verdadera o falsa.¹⁸ El sentido de la proposición es independiente de los hechos (*Tatsache*).¹⁹ Con la proposición y con su forma ostensible ya sabemos algo sobre la realidad (independientemente de que la proposición sea verdadera o falsa, o antes de saberlo), aunque solo sea *algo lógico*, que se muestra por sí mismo. La proposición proyecta unilateralmente una forma sobre la realidad, que, por tanto, puede coincidir o no, pero el hecho de que la combinación de signos que realizo en la proposición sea posible, tenga sentido, aunque no sea verdadera, revela algo sobre la lógica o las posibilidades de la realidad: qué se puede combinar con qué y cómo. En esto va a consistir el conocimiento de la sustancia del mundo.²⁰

De todo ello resulta que para explicar la capacidad de captación autónoma o inmediata del sentido, Wittgenstein propone su concepción pictórica de la representación proposicional. “La proposición *muestra* su sentido”,²¹ percibimos las proposiciones, en cuanto signos sensibles, como retratos de la realidad;²² los signos proposicionales son configuraciones de signos elementales que representan configuraciones de objetos en los hechos simples;²³ la recíproca posición espacial de los signos elementales expresa el sentido de la proposición, lo que ésta representa, lo pone de manifiesto.²⁴ La proposición es retrato lógico de la realidad.²⁵ Entre el signo proposicional y el estado de cosas que representa se da una *trasunto*,²⁶ que permite ver ya en el signo, de alguna manera, lo que representa o puede representar. Este se debe a que existe una relación lógica interna de concordancia entre las estructuras del signo complejo y de lo representado. La concordancia de estructuras se expresa diciendo que tienen la misma forma lógica y consiste en que ambos

¹⁷ *Ibidem.* 2.22.

¹⁸ *Ibidem.* 4.024.

¹⁹ *Ibidem.* 4.061.

²⁰ *Ibidem.* 2.011 ss.

²¹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Tomasini Bassols, A. inédita. Op. cit., 4.022.

²² *Ibidem.* 4.012.

²³ *Ibidem.* 3.21.

²⁴ *Ibidem.* 3.1431.

²⁵ *Ibidem.* 4.03.

²⁶ *Ibidem.* 4.012.

complejos tienen las mismas relaciones lógicas entre sus respectivos componentes. De este modo, cuando la proposición es verdadera, quien la usa como representación de la realidad, con solo conocer los significados de las palabras, puede ver ya en ella la configuración lógica del estado de cosas actual que representa.²⁷ La proposición describe la realidad según sus propiedades internas, es decir, según las conexiones lógicas que se dan entre los objetos: sus posibilidades de combinación para formar hechos atómicos.²⁸ Las *relaciones internas no pueden aseverarse*, a su vez, mediante proposiciones aclarativas, sino que se muestran ya por sí mismas en las propias proposiciones que se refieren a los hechos.²⁹ Esto se debe a que, por un lado no son contingentes, sino necesarias, y las proposiciones solo pueden expresar contingencias. La concordancia entre las estructuras no es una asignación arbitraria o convencional que requiera aclaración, sino una conexión lógica, funcional, esencial, necesaria. Constituyen el fundamento o condición trascendental de la representación y, por tanto, no se pueden representar a su vez. La forma lógica que las proposiciones deben compartir con la realidad para poder representarla no puede ser, a su vez, objeto de representación, sino que debe ser ya ostensible por sí misma, se refleja en la proposición: la proposición muestra o exhibe la forma lógica de la realidad. Lo que ya se muestra por sí mismo, ni necesita, ni puede ser explicado, sin caer en mayores confusiones, paradojas o retrocesos indefinidos. La proposición “no puede representar aquello que debe tener en común con la realidad para poder representarla [...] La proposición no puede representar la forma lógica; se refleja en ella. Lo que en el lenguaje se refleja, el lenguaje no puede representarlo. Lo que en el lenguaje se expresa, nosotros no podemos expresarlo por el lenguaje. De todo ello resulta que la proposición muestra la forma lógica de la realidad. La exhibe. ‘Lo que puede *mostrarse* no puede *decirse*’”.³⁰

Cuando entiendo el sentido de una proposición conozco *a priori* cómo serían las cosas, si fuese verdadera, pero también cómo serían en el caso de que fuese falsa. Conozco además, en consecuencia, cómo sabría yo si la proposi-

²⁷ *Ibidem.* 4.022 y 4.023.

²⁸ *Ibidem.* 2.0123, 2.01231, y 4.023.

²⁹ *Ibidem.* 4.122, 4.124 y 4.125.

³⁰ *Ibidem.* 4.1212.

ción es verdadera o falsa, qué debería comprobar para decidirlo. En definitiva, conozco las condiciones de verdad de la proposición o su método de verificación. Para Wittgenstein la proposición es como una línea que divide la realidad en esas dos opciones, atravesando todo el espacio lógico: nada queda indiferente a ello. La proposición representa los estados de cosas sobre el trasfondo de todo el espacio lógico de las posibilidades del mundo.³¹ En cuanto *proyectamos una proposición sobre la realidad*, automáticamente tenemos dos situaciones: aquella en la que las cosas son así y aquella en la que no son así, ambas igualmente posibles. El conocimiento de la forma lógica de la realidad a través de la proposición es un conocimiento de las posibilidades de estructuración o configuración de los hechos y de las proposiciones: qué se puede decir y qué no se puede decir de las cosas. “El sentido de una proposición es su concordancia o no concordancia con las posibilidades de existencia y no existencia del hecho simple”.³² Como signo compuesto, que se introduce por definición, y teniendo en cuenta que las relaciones lógico-sintácticas no necesitan ser explicadas, en definitiva, la comprensión (del sentido) de la proposición solo requiere la fijación del valor de sus signos elementales o indefinibles: todo lo demás queda así determinado, porque el sentido es una función lógica del significado de los signos elementales. En definitiva la unidad de la proposición termina resultando dos modos de significación: los nombres aportan a la proposición, en su contexto, la referencia a la realidad pero a su vez, la proposición aporta a los nombres sentido, es decir, las propiedades, predicados o relaciones que caracterizan a los objetos. Pues la forma de los objetos se concibe como sus posibilidades de combinación en hechos, que son las mismas que las posibilidades de combinación de sus nombres en la proposición.

³¹ *Ibidem*. 2.11, 2.202, 3.42; Cfr. *Notes*.

³² Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Tomasini Bassols, A. *inédita*. Op. cit., 4.2.

Bibliografía

- GRIFFIN, N., "Russell's Multiple Relation Theory of Judgement", en *Philosophical Studies*, 47, 1985.
- HANKS, P. W., "How Wittgenstein Defeated Russell's Multiple Relation Theory of Judgement", en *Synthese*, 2007.
- HYLTON, P., "The Nature of the proposition and the revolt against idealism", en R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*. New York, Cambridge University Press, 1984.
- POTTER, M., *Wittgenstein's Notes on Logic*. Cambridge, University Press, 2009.
- TOMASINI BASSOLS, A., "El *Tractatus* y los límites de la significatividad", en Rivera, S. & Tomasini Bassols, A., *Wittgenstein en español*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús, 2009.
- TOMASINI BASSOLS, A., *Explicando del Tractatus: Una introducción a la Primera Filosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires, Grama, 2011.
- WITTGENSTEIN, L., "Notes on Logic", en *Notebooks 1914-1916*, von Wright, G. & Anscombe, G. (ed.). Harper Torchbooks, 1961.
- Letters to Russell, Keynes & Moore, von Wright, G (ed.). Oxford, Blackwell, 1974.
- *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. A. Tomasini Bassols, Alejandro, inédita en: <http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/TRADUCCIONES/WITTGENSTEIN/TractatusLP.html>

¿La filosofía deja todo como está?

Yolanda Fernández Acevedo
Universidad Nacional de Salta

Existe casi un consenso extendido acerca de que lo que Wittgenstein pensó sobre la filosofía –teniendo en cuenta que este fue uno de sus temas recurrentes–, y parece haber mantenido un tono similar a lo largo de toda su obra. Más allá de las apreciaciones acerca de los quiebres y rupturas que suponen diferencias entre un ‘primer’ y un ‘segundo’ –o, incluso, un ‘tercer’– Wittgenstein, podríamos asegurar que poco se modifica sobre lo que, en momentos muy diferentes de su obra, expresa sobre el tema. Esto permite conjeturar una corriente subterránea de pensamiento que atraviesa toda su bibliografía y que aparece y reaparece en forma casi continua, como una expresión de compromiso y, eventualmente, de contemplación de la propia obra. Está claro que Wittgenstein no vacila en llamar ‘filosofía’ a su quehacer, a su ‘trabajo’, como lo nombra desde los *Geheime Tagebücher*, sus *Diarios secretos*, y sus *Notebooks* (1914-1916), su *Diario filosófico*.

Precisamente al comienzo de sus *Notebooks*, en la entrada correspondiente al 03-09-14, aparece ya su preocupación apasionada sobre el tema: “¿Cómo conciliar con la tarea de la filosofía, el que la lógica deba hacerse cargo de sí misma? [...] Y si no, ¡¡¿cuál es la tarea de la filosofía?!”. Está claro que asume el desafío desde el propio comienzo, como una forma de dar sentido a su ‘trabajo’. O sea que inscribe decididamente su tarea en el ámbito de lo que llamamos filosofía, incluso más allá de los límites impuestos a sus primeras indagaciones. De alguna manera está claro que concibe toda su labor como un despeje cuidadoso del campo, una especie de desmalezamiento, lo que más tarde llamaría ‘clarificación’ del lenguaje. El horizonte de esta actividad es acercarse a preparar el terreno, para lo que usa el término ‘filosofía’.

Pero acercarse a esta búsqueda infiere un trato asiduo y cuidadoso de la ‘lógica’ que “debe hacerse cargo de sí misma” (*Notebooks*, entrada del 22-08-14, aparece luego en el TLP, 5.473). Y este ‘hacerse cargo’ implica la consideración de la gramática, del lenguaje, única forma de atender a las perplejidades de la lógica. Hacia el final del *Notebooks*, su relación con la filosofía aparece claramente definida: “El método justo en filosofía sería el de no decir sino lo que puede decirse, esto es, lo científico-natural, algo, pues, que nada tiene que ver con la filosofía, y luego, cada vez que alguien quisiera decir algo metafísico, mostrarle que no ha dado ninguna referencia a ciertos signos de sus proposiciones”, aseveración que coincide con la manifestada en el TLP. en 6.53. Notemos que, desde estos textos de origen (los *Diarios*) no vacila en proponer el término filosofía para encuadrar sus investigaciones. En el prólogo del *Tractatus*, a la vez que desea ‘procurar deleite’ a quien lo leyera (comprendiéndolo), insiste en pensar el lenguaje como un ‘límite’, aunque una cierta suficiencia le hace exclamar: “La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece... intocable y definitiva...”. Esto no le impide deplorar “cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas” (TLP, p. 13).

El sentido entero del *Tractatus* se refleja en estas palabras. Y también, creo, iluminan su concepción de filosofía. La actividad esclarecedora, clarificadora, es una tarea sin duda importante, necesaria, de hecho agotadora, extenuante, pero conseguir resolver estos ‘puzzles’ no significa, en definitiva, que los verdaderos problemas estén resueltos. ¿Qué quiere decir esto? En el *Tractatus*, justamente, se ven estos esfuerzos, pero también se llega finalmente a una conclusión aparentemente deflacionara. Como todos sabemos, los últimos parágrafos del *Tractatus* fueron motivo de una cierta incompreensión. Una lectura diríamos ‘literal’, asociada a una casi euforia analítica, suele pensar que estas líneas autorizan para señalar que la filosofía no podrá ser una ‘ciencia’ y que toda su actividad queda concentrada en la ‘clarificación’ y el análisis conceptual. Pero, al mismo tiempo, estos singulares aforismos que al cerrar el *Tractatus* adquieren una especie de elocuencia estremecedora, aparecen como significando la impotencia del pensamiento para salir de las trampas de la gramática y las dificultades para establecer, en los límites del lenguaje, el lugar del silencio. Alguna burla solapada establecía que Wittgenstein, que no podía decir nada, se las arreglaba bastante bien para, aún así, escribir sobre filosofía.

Sin embargo, cabe recordar que para muchos filósofos adscriptos a un pensamiento afín al positivismo, en alguna de sus versiones más duras y puras, los párrafos marcados desde el 6.4 al 6.54 resultan manifiestamente molestos al conducir al aforismo 7, “De lo que no se puede hablar hay que callar” (TLP). Lo enigmático de este final para un texto como el *Tractatus* reside en que durante la mayor parte de los aforismos anteriores parece que nos encontramos con un permanente esfuerzo que señala siempre hacia una meta clara, la de establecer los límites del pensar una vez superados los escollos del lenguaje. Pero creo hay que tener en cuenta que de lo que se discute es, sobre todo, de qué clase de actividad es la filosofía. Y eso es algo sobre lo que Wittgenstein parece estar pendiente durante todo el libro. Quizá no de ‘qué’ es la filosofía, sino de ‘cómo’ es posible legitimar la filosofía, de ‘cómo’ es posible hacer filosofía, de ‘cómo’ es ser un filósofo.¹ En muchas reflexiones sobre el contenido del pensamiento wittgensteiniano, y desde filosofías ajenas a su propio entorno teórico, se ha propuesto una visión que exagera con mucho la apelación permanente a ‘lo místico’. Sugiero, como una buena manera de leer a Wittgenstein, evitar las lecturas reduccionistas y también las lecturas que pretenden maximizar, o quizá extremar, lo que el propio autor está buscando al mencionar lo místico. Considero importante recorrer las escasas y difíciles páginas del *Tractatus* desde esta perspectiva: se trata, ni más ni menos, de todo un intento de legitimar el concepto de la filosofía como una actividad presente en todo el trabajo de esclarecimiento conceptual, pero también en las dificultades a que se arriba cuando se despejan ciertas incógnitas. Desde este punto de vista, creo, se puede entender este texto como un desesperado y prometeico intento por derribar los límites del lenguaje. Una tarea sin duda difícil que, por otra parte, está presente en todo el corpus wittgensteiniano.

“Todas las proposiciones valen lo mismo” (TLP. 6.4) resume, sin lugar a dudas, esta situación. En esto coinciden todas las proposiciones del *Tractatus*: se ha llegado a un límite. Establecer este límite es también una parte de la tarea: “...arrojar la escalera después de haber subido por ella” (TLP. 6.54) no hace otra cosa que explicar, en una metáfora exigente, el lugar al que se desea acceder cuando la actividad esclarecedora llega a su fin.

¹ Rabossi, Eduardo, *En el principio era el Canon*. Buenos Aires, Gedisa. 2008, p. 19-20.

De alguna manera, parece claro que la escalera es indispensable, la tarea de subir por ella es dura, aparece como ineludible para el trabajo de la filosofía. El filósofo no es alguien que pueda permitirse abdicar del esfuerzo, más allá de la plena conciencia, como resultado inmediato, de que las perplejidades que motivaron este penoso ascenso no obtienen respuesta, la certeza de que todas las proposiciones 'valen' lo mismo. Este final elusivo del *Tractatus* parece indicar que nada está resuelto, y qué, quizá, nada se ha logrado. Por el otro lado, hay una heroica vocación en señalar que la filosofía *qua* filosofía, mantiene un estatus claramente diferenciado de cualquier ciencia natural y no se confunde con ellas. Es totalmente cierto que el abrupto final del *Tractatus*, con su apelación al silencio, aconseja una cierta actitud deflacionista. Pero, sin embargo, cabe suponer que el 'deleite' que invoca Wittgenstein en el prefacio aventura una forma de lectura diferente. No hay por qué, ni de qué, arrepentirse por el quehacer filosófico. Sin autorizar versiones optimistas, descubrir la situación por la que transita el pensamiento es ya una suerte de compensación por las fatigas.

Siempre me ha desconcertado, como a todos los lectores del *Tractatus*, esta aparente contradicción entre el esfuerzo lúcido de un extremo rigor lógico, y la contemplación serena del fracaso que parece traslucir el final del libro. En toda la literatura filosófica de todos los tiempos, y, muy especialmente del siglo xx, no se encuentra una muestra tan cabal de las miserias y grandezas de la filosofía. Sin temor a equivocarme, creo que estas últimas páginas ilustran más sobre la filosofía y sus límites que cualquier otro trabajo contemporáneo. Muchos, sin embargo, han renegado de estas últimas proposiciones. Se pretende así concluir que *das mystische* no sería una adecuada salida. Creo que no es solo una apelación a lo místico lo que debe leerse en este final, sino una toma de conciencia de lucidez implacable. Filósofos de distintas tradiciones de investigación han brindado explicaciones diferentes sobre los alcances y limitaciones del pensar wittgenstaniano en las últimas proposiciones del *Tractatus*. Pero si recordamos que la demolición wittgensteiniana está orientada a establecer cuidadosos límites entre lo que puede decirse y lo que no puede decirse, entendemos también mejor su convicción de que la verdad de estos pensamientos es intocable y definitiva. No es esto un mero alarde o una formulación infatuada sobre los propios merecimientos: hay aquí una clara conciencia del *métier* de la filosofía, y de la percepción de

haber logrado esclarecer algo de este complicado papel del que hacer filosófico. La noción misma de que la filosofía consiste en una *actividad* está aquí plenamente ilustrada.

Es interesante recordar que el llamado primer Wittgenstein, que podemos señalar como el autor del *Tractatus*—junto a los *Diarios*—no ha vacilado nunca en esta apreciación. Y hay un singular convencimiento acerca del papel de la filosofía, del rol del filósofo, de los límites y dificultades de esa ‘actividad’, pero también de su necesidad y de su importancia. La invocación final a callar es, después de todo, una forma de señalar el camino hacia las últimas dificultades, *mostrar* que no es posible una satisfacción final sino un renovado compromiso para asumir nuevos desafíos.

Estos nuevos modos de hacer filosofía van a estar expresados muchos años después en lo que ha dado en llamarse el ‘segundo Wittgenstein’. Sin pretender que esta divisoria aparentemente nítida entre dos momentos de su filosofar pueda considerarse como una distinción sustantiva, es conveniente a los fines de una mejor comprensión abordar este segundo estadio con algunas consideraciones acerca de la índole de los cambios que reflejan disrupciones a veces más aparentes que reales, así como un cambio de ‘estilo’, una modificación ‘retórica’, quizá resultado de un encuentro más cercano con los mismos problemas que asedian las páginas anteriores.

En *Los cuadernos azul y marrón*, singular texto que presenta lo que podríamos llamar el ‘giro’ entre dos maneras de pensar, nos encontramos con un modelo de escritura que asume cualidades diferenciadas de gran impacto con respecto a la sequedad constructiva del *Tractatus* y a sus apelaciones a un *more geométrico* de encarar la redacción filosófica. Claro está que este texto es un resumen de clases impartidas en su regreso a Cambridge entre los años 1933 a 1935. Carece de un original en alemán, y se trata de un conjunto de reuniones con alumnos en las que predomina un discurso coloquial, interesado, sobre todo, en hacer accesibles refutaciones o ampliaciones al autor del *Tractatus*, que es visto ahora como un texto de referencia para suscitar controversias y modificar criterios. Sin embargo no es, como asevera Rush Rhees en su prefacio, solo “un conjunto de notas”,² sino un destacable esfuerzo por

² Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1984, p. 14.

retomar las cuestiones allí donde habían quedado en su obra anterior. Quizá solo un cambio de ‘método’, pero, ya se sabe, los cambios metodológicos suelen suscitar adscripciones de sentido que terminan por disolver las más cristalizadas opiniones. Tal el sentido en que debemos tomar la primera propuesta: “¿Qué es el significado de una palabra?”. El cambio de esta interrogación por el “¿Cómo es...?” abre un panorama singularmente extenso y provocativo. De pronto las cuestiones sobre el lenguaje adquieren una dimensión capaz de explicitar rincones del habla no supuestos en el *Tractatus*. Y también esbozos de una filosofía de la mente, que aborda problemáticas recién inauguradas, tales los interrogantes sobre “¿puede pensar una máquina?” que tanta fortuna tendrían tiempo después con la metáfora computacional de la mente. O también reflexiones acerca del mecanismo del deseo, cuando exclama “¿...si puedo desear lo que no sucederá nunca?”. También aparecen las dificultades para pensar el color y las primeras versiones acerca de los juegos de lenguaje, ese gran legado del pensar wittgensteiniano. Y, con las nuevas críticas a los modos ‘tradicionales’ de encarar el pensamiento filosófico, una clara asunción sobre las dificultades de sostener una actitud ‘hacia lo general’, que diagnostica como “el ansia de generalidad”³ que deriva de la lógica y del método de la ciencia, y que presupone una actitud ante la reflexión filosófica que ahora –creo que siempre– condena como irrisoria y debilitante, sustrayendo amplias parcelas del conocimiento a toda investigación que pueda realizar la filosofía. Está acá presente, qué duda cabe, una nueva manera de insistir en la noción acerca de lo que podemos llamar filosofía. Su distinción entre ‘síntomas’ y ‘criterios’ redundante en estas nuevas elucubraciones. Estos términos, tomados de la medicina, vienen a ampliar el registro de lo pensable y permiten establecer nuevas modalidades para asumir la tarea filosófica. Su arremetida contra la forma de la pregunta socrática ‘¿qué es?’, parece corresponderse con ‘la gramática de la palabra tiempo’ en su consideración con las contradicciones que dejaron perplejo a Agustín. No olvidemos que “La persona filosóficamente perpleja ve una ley en el modo en que se utiliza una palabra”.⁴ En un momento dado, su indagación se vuelve consciente de una cosa: está haciendo filosofía. “...si nosotros llamamos ‘filosofía’ a nues-

³ Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1984, p. 46.

⁴ Op. cit., p. 56.

tras investigaciones, ese título... parece apropiado, pero por otra, ha confundido a mucha gente”, para luego concluir: “Podría decirse que la materia que estamos tratando es uno de los descendientes de la materia que solía llamarse filosofía”.⁵ Una buena manera de aludir a su propia originalidad, a su vocación por un radical cambio de la perspectiva del filosofar. Muchas veces el cuaderno azul ha sido denostado como meras anotaciones un tanto erráticas, pero considero que, por el contrario, está aludiendo, no solo a un diferente modo de encarar la tarea de la filosofía, sino que está cargando la agenda para los próximos años de su actividad filosófica, y, eventualmente, convocando a trabajar rincones hasta entonces huérfanos de este tipo de quehacer. Siempre es difícil absorber de golpe novedades que, arrancando de comentarios aparentemente triviales, inundan de sentido regiones antes no frecuentadas, ignoradas o despreciadas del comportamiento del filósofo. A mi criterio, aparece aquí en acto la manera de trabajar para el nuevo filósofo, una cierta prescripción que induce a desmontar prejuicios sólidamente asentados que pasan por verdaderos por su venerable antigüedad y que vienen perturbando el quehacer del pensar. Algo así como abandonar supuestos teóricos de ‘sentido común’ para provocar una suerte de ‘extrañamiento’ ante el material filosófico. Wittgenstein realiza acá una especie de *tour de force*: una demolición de la ‘vieja’ manera de pensar la filosofía, buscando una especie de ‘grado cero’ para inducir una tarea que libere al pensar de ataduras fijadas por palabras que, desde sus inicios, han pasado a establecer algo así como fundamentos para todo filosofar. Lo resume el propio Wittgenstein: “... en filosofía... sentimos la tentación de describir el uso de palabras importantes de ‘tarea rara’ como si fueran palabras con funciones regulares”.⁶ Frente a esta ‘dificultad’, Wittgenstein declara: “En filosofía, la dificultad estriba en no decir más de lo que sabemos”.⁷ Esta última aseveración parece recuperar el tono del aforismo 7 del *Tractatus*. Sin duda estamos ante una necesidad de ‘no hablar’, de ‘callar’, cuando aparece algo que sobrepasa aquello que conocemos. Y esa parece una buena tarea para el filosofar, aunque convencionalmente parezca concluir con la posibilidad misma del pensar. Wittgenstein lo advierte

⁵ Op. cit., p. 57.

⁶ Op. cit., p. 75.

⁷ Op. cit., p. 76.

cuando dice: “Viene ahora la respuesta del filósofo del sentido común –que, *nota bene*, no es el hombre del sentido común...”.⁸ Wittgenstein está jugando otro juego de lenguaje, por eso concluye: “No hay respuesta de sentido común para un problema filosófico”.⁹

Lo que nos propone Wittgenstein es, a mi criterio, el destierro de cualquier advocación a tradiciones de filosofía. Se trata de un esfuerzo singular por desconocer viejas soluciones para viejos problemas. Lo que se propone es desmontar la noción misma de ‘problema’ y mostrar que no puede haber una ‘solución’ allí donde no hay ‘problema’. Se trata de promover una actividad para la que hay que olvidar tradiciones y lecturas basadas en compromisos vetustos. La filosofía aparece así como un descarnado ejercicio del pensar ‘*ab novo*’, sin recurrir a fórmulas consagradas. ¿Puede esto ser posible? El vértigo que sentimos ante esta nueva dimensión nos recuerda la acción de tirar la escalera. El Wittgenstein de estas páginas del *Cuaderno azul* en coloquio con sus estudiantes parece recoger el guante del desafío lanzado en el *Tractatus* y, aunque critique expresamente algunas de sus ‘viejas ideas’, está empeñado en continuar con el camino anunciado por las últimas proposiciones del *Tractatus*. Esto confirma una continuidad de su pensar, más allá de las llamativas rupturas y quiebres con este texto. La línea continua está dada por la ‘actividad’ emprendida, que no deja de proseguir la tarea iniciada. Lo que se cuestiona, sobre todo, es la posibilidad misma del filosofar.

Wittgenstein es consciente de esta continuidad subterránea que se viabiliza al enfrentarse “con el contraste y en el trasfondo de mi vieja manera de pensar” (IF, prólogo, p. 13). Es en esta obra donde aparecen expresados los temas y motivos del filosofar, no como algo separado del resto de sus elucubraciones, sino como parte ineludible del propio texto. Si bien es cierto que eso sucede en casi toda la bibliografía de Wittgenstein, aquí esa adhesión se marca de manera absoluta. Toda la obra aparece vinculada a la propia reflexión sobre la filosofía, sus límites, su posibilidad o su fracaso. “Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace *fiesta*” (IF, 38). Le preocupan los ‘extraños usos’ del lenguaje que solo aparecen en el filosofar. Quizá una figura

⁸ Op. cit., p. 80.

⁹ Op. cit., p. 90.

que “nos tuvo cautivos” (IE, 115) es justamente aquello que estas páginas quieren desmitificar: el lenguaje de la vieja filosofía, del viejo modo de pensar. Estas figuras que mantienen nuestro pensamiento prisionero. La obcecación de los filósofos por usar palabras que pretenden dar con la *esencia* y que hace que nos debamos preguntar si tal palabra es usada así en la comunidad lingüística de que provienen. “Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano” (IE, 116). Todo el talante del libro parece mostrarse en estas proposiciones, una manera también de criticar todo uso metafilosófico de la voz ‘filosofía’: “...si la filosofía habla del uso de la palabra ‘filosofía’ entonces tiene que haber una filosofía de segundo orden”. (IE, 121). La preocupación por lo que quiere decir hacer filosofía adquiere, podemos observarlo, una especie de dramático giro, al encontrarse vinculada a la cuestión del lenguaje y al no encontrar la manera de escapar a este singular hechizo. Si bien esto aparece en momentos anteriores de su obra, es en estas investigaciones donde asoma una singular manera de tomar conciencia de los límites de toda reflexión, de los cercos y ataduras de toda expresión del pensamiento. “La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada” (IE, 126). Esta conclusión negativa en su redacción críptica parece estar señalando una suerte de desaliento ante la misma ‘actividad’ filosófica. Y no se aclara con el enigmático pasaje en que supone “El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada” (IE, 127). ¿Cuál es esa finalidad? No aparece claro que la filosofía pueda, en ese momento del pensar wittgensteiniano, darse a sí misma algo así como un fin. Hasta que nos encontramos con “El filósofo trata una pregunta como una enfermedad” (IE, 255). O bien con: “¿Cuál es tu objetivo en filosofía? –Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas” (IE, 309). Esta famosa metáfora de la botella cazamoscas explicita el atolladero a que conduce toda pretensión de búsqueda. Y entonces volvemos al *dictum* más famoso de Wittgenstein: “La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje” (IE, 109). De ahí el enfoque ‘terapéutico’ que adquiere el filosofar. Hacer desaparecer la enfermedad implica que vamos a intentar una ‘terapia’ consistente en desmontar los llamados ‘problemas’ filosóficos, al mostrarlos como pseudoproblemas derivados del mal uso del lenguaje. En este sentido, el quehacer filosófico radica en permitir que esta suerte de demolición del propio pensar ilumine el camino de salida para la

mosca. Realizar esta terapia resulta de aplicar procesos de clarificación conceptual —recordar el final del *Tractatus*— y parece brindar una imagen singularmente idiosincrásica de la actividad de pensar. Por momentos esta imagen no condice con la que esperamos de la filosofía. No se resuelven problemas, no hay problemas, se disuelven en el marco de esta empresa terapéutica. Por momentos tenemos la impresión de que esto no es filosofía. Hay aquí un aspecto negativo que parece alejarnos de lo que se buscaba, la indagación llega a sus límites y muestra que no había nada que encontrar. Pero lo que se ha hecho no es poca cosa: se ha descubierto que la enfermedad ha desaparecido, al encontrar de qué manera esta era solo una engañosa manera de embrujar nuestro intelecto con argucias del lenguaje.

Mucho tiempo después el propio Wittgenstein supone que “Si hubiera una solución a los problemas lógicos (filosóficos), solo deberíamos pensar que en un tiempo no tuvieron solución (y también entonces se debió poder vivir y pensar)” (CV, 26). En estos aforismos se repiten algunas apreciaciones sobre temas ya tratados en otros textos, pero, cosa curiosa, con un cierto dejo de ironía, como si el autor se distanciara de su propia obra y no tomara demasiado en serio sus elucubraciones anteriores, siempre algo más intensas. Si bien estos aportes pertenecen a épocas muy diferentes, parecen reflexionar de parejo modo sobre los asuntos más urgentes de las obras principales. No así en las compilaciones tales como las *Observaciones filosóficas*, donde el tono y el talante recuerdan más de cerca las versiones de los principales textos. Es notable que reitere “La complejidad de la filosofía no reside en su temática, sino en nuestro enredado entendimiento” (PB., 2), que parece complementar en seguida con una ciertamente irónica frase: “¿Acaso desde siempre han emitido los filósofos únicamente sinsentidos?” (PB., 9). Está claro que estas preocupaciones solo corroboran búsquedas y aparecen como enmarcadas en una continuidad discursiva evidente con planteos anteriores, obsesiones que repiten una y otra vez la misma preocupación. “En cierto sentido, en el tratamiento de los errores filosóficos, toda cautela se queda corta, de tanta verdad que contienen” (Z., 460). Es interesante destacar cómo, en otro momento, aparece coincidiendo “Me gustaría eliminar del discurso filosófico las proposiciones a las que volvemos una y otra vez como hechizados” (ÜG., 31) repitiendo algo ya dicho, ahora en una forma que asume cierta liviandad, una forma algo moderada de acentuar cosa ya sabida.

Se puede de alguna manera conjeturar que en las últimas recopilaciones del pensar de Wittgenstein, ciertas urgencias provistas por las perplejidades atormentadoras con que se presentan los llamados 'problemas' filosóficos parecen algo atenuadas. No se habla ya de 'molestias', 'aflicciones intelectuales', 'enfermedad mental' y otras metafóricas alusiones a las dificultades de la filosofía, sino de una suerte de tranquila confirmación de las limitaciones inherentes a toda 'actividad' filosófica. No se habla ya de 'calambre mental' o 'tormento mental'. Es como si la 'terapia filosófica' recomendada hubiera cumplido su cometido, y se encontrara ante una disposición, ante un talante, menos dramático, quizá una especie de asunción relativista de la capacidad del pensamiento para disolver —a lo mejor sin dejar huellas— el tormento de la mosca en la botella, la sensación de no poder salir del atolladero, la conciencia de estar atrapado en el lenguaje. Sorprende y, en cierta manera, aparece como una forma contradictoria de concebir el pensar filosófico, cuando expresa que la filosofía "Deja todo como está" (IF, 124), en un momento todavía temprano de su quehacer, y en medio de la noción de que los problemas filosóficos tienen la forma de no saber cómo salir de la famosa botella que aprisiona la mosca.

Una manera de entender algunos de estos cambios y modificaciones, que aparecen más como transformaciones de talante y de humor antes que como rupturas o discontinuidades abruptas del modo de pensar, sugiere que la consideración de aspectos tales como la admisión de la diversidad de los 'juegos de lenguaje' implica una dosis de tolerancia epistémica, una suerte de nueva mirada sobre la forma de disolver problemas superior a todo intento de resolverlos. Hay dos aforismos algo extraños hacia el final de su obra: uno que expresa "¿Solo yo no puedo fundar una escuela o nunca lo puede hacer un filósofo? No puedo fundar una escuela, porque de hecho no quiero ser imitado. Cuando menos no por aquellos que publican artículos en revistas filosóficas" (CV, 352). En este caso, está clara la independencia que desea para su pensamiento y una suerte de abominación por la labor profesional y académica. Es cierto que para Wittgenstein la empresa de la filosofía no se reduce a una carrera universitaria, ni se puede encorsetar en los límites de publicaciones estándar. Y su voz resuena como deseando que esto sirva para todo filósofo, más allá de su autorreferencial deseo de no ser imitado. El otro aforismo: "Solo cuando se piensa mucho más locamente que los filósofos se pueden resolver sus problemas" (CV, 430) parece ironizar sobre la labor filosófica, pero también sobre la filosofía. Pero, más allá de estos

exabruptos, aparece claro el lugar siempre conflictivo, a veces marginal, de lo que el pensar filosófico supone. Un lugar en el que Wittgenstein se siente cómodo o, al menos, un espacio al que no es ajeno ni quiere serlo.

En las últimas páginas que escribió, en *Sobre la certeza*, y en el contexto de una disputa con las proposiciones de Moore, hay algo así como una vuelta a la figura de Descartes, a quien realmente dirige sus dardos, y con quien parece empeñado en medirse. La imagen del sueño, que ya en algunas ocasiones había aparecido en momentos muy diferentes de su pensamiento, alcanza en estas líneas una nueva dimensión. Al dar un giro de 180° a las proposiciones cartesianas alrededor de la certeza, insiste en la búsqueda de un *locus* para el pensar filosófico y, al no encontrarlo, la metáfora del sueño se apropia del pensar de Wittgenstein. Dos días antes de su muerte anota: “Podríamos hablar de los principios básicos de la investigación humana” (ÜG., 670), aunque en seguida exclame: “... pueden creer que lo he soñado o que un encantamiento me lo hace imaginar” (ÜG., 671). Extraña forma de concluir con su trabajo. Y más, si leemos: “Quien, soñando, dijera ‘Sueño’, por mucho que hablara de un modo inteligible, no tendría más razón que si dijera en sueños ‘Llueve’ cuando está lloviendo en realidad. Aunque su sueño estuviera en realidad relacionado con el ruido de la lluvia”. Ciertamente, podríamos acotar que estas palabras finales inundan de un acento trágico toda su obra. Pero también ilustran de un modo muy peculiar la profundidad con que asume su tarea Wittgenstein.

Me gustaría ingresar, a partir de este particular *racconto* de la disputa wittgensteniana acerca de la filosofía y del quehacer del filósofo, en algunas reflexiones que parecen interesantes para ilustrar aspectos de esta particular batalla para salir de la botella cazamoscas. Rorty sugiere en Wittgenstein un singular escepticismo ante lo que podríamos denominar temas centrales de la filosofía. No vacila en decir que Wittgenstein sostiene lo que denomina ‘quietismo’, una suerte de posición sobre la que argumenta a partir de varias discusiones contemporáneas. Escuchemos a Rorty: “En los últimos tiempos se ha adjudicado a este tipo de escepticismo la etiqueta de ‘quietismo’... divide el mundo filosófico anglófono en torno a dos grupos: el de los ‘naturalistas’ y el de los ‘quietistas’ wittgensteinianos”.¹⁰ Se trata, en el caso de los ‘quietistas’, de

¹⁰ Rorty, Richard, *Escritos filosóficos* 4. Barcelona, Paidós, 2010, p. 261.

considerar a la filosofía como una suerte de ‘terapia’, siempre en la tónica de intentar ‘disolver’ los problemas filosóficos antes que intentar resolverlos. La idea que se sostiene aquí es la de considerar a Wittgenstein meramente como un ‘terapeuta’, alguien que no defiende ninguna tesis filosófica, sino que trata de desmenuzar proposiciones hasta mostrar su irrelevancia y, eventualmente, mostrar que se trata de ‘sinsentidos’. Decir que toda la actividad wittgensteiniana se sostiene en la ‘elucidación’ y radica en una práctica que implica sostener que muchos filósofos no han logrado dar cuenta del significado por el uso incorrecto del lenguaje, es, sin duda, una parte del pensar wittgensteiniano, pero no lo agota. Considero importante remarcar que muchos de quienes piensan este único sentido para la obra de Wittgenstein, insisten en una lectura sesgada del *Tractatus*, sin considerar los aportes posteriores. Desde el llamado período de ‘transición’, hasta las *Investigaciones*, está claro que hay modificaciones de estos puntos de vista, pero, sobre todo, considero que se amplía la perspectiva desde la que se considera la ‘actividad’ filosófica. Toda simplificación acá puede resultar atentatoria contra un pensamiento que no resulta simple, y que aborda las dificultades filosóficas con un talante que muchas veces no coincide con sus propias prescripciones ‘terapéuticas’. El hecho de que mucho de lo que se ha escrito en filosofía consista en proposiciones que no son falsas, sino simplemente absurdas, vendría a corroborar el tratamiento ‘quietista’. Pero el hecho de que Wittgenstein no abandone su trabajo y lo prosiga hasta llegar a la extenuación, parece validar que hay algo más en esta tarea que la mera ‘elucidación’ o la caza de ‘sinsentidos’. En este sentido estaríamos hablando, siguiendo a Rorty, de los ‘pragmáticos’ wittgensteinianos, que, si bien concuerdan con los ‘terapeutas’ en algunos aspectos, sobre todo en encontrar vínculos entre el llamado primer Wittgenstein y el que se expresa en las últimas obras, consideran que esa relación está dada por una suerte de tentativa deflacionaria de la realidad. En un primer momento, Wittgenstein parece estar abocado a considerar las rígidas condiciones que deben cumplir las proposiciones para ser consideradas candidatas a valores de verdad, pero en un segundo momento solo busca encontrar una manera de sustraer las palabras de un supuesto ‘uso metafísico’ para volverlas al ‘uso cotidiano’. En las *Investigaciones* muestra de qué manera un uso ‘confuso’ de las proposiciones puede ser, para algunos casos, tan relevante como un uso preciso. Los ‘juegos de lenguaje’ han venido a establecer criterios diferentes para

cada uno de ellos, y esto puede considerarse una singular experiencia epistémica que modifica sustancialmente la noción de que los errores filosóficos provienen de una mala comprensión de la sintaxis lógica del lenguaje.

Es oportuno observar que Rorty intercala en su discusión sobre Wittgenstein las notables pero a veces algo irrelevantes consideraciones expuestas por los autores que se expresan en *The new Wittgenstein*, especialmente Conant, Cray, Diamond, entre otros. Pero lo más interesante de este trabajo es reconocer que estos filósofos, en su mayoría, y según lo expresa el propio Rorty, consideran al *Tractatus* como “un artefacto destinado a agotarse en sí mismo”.¹¹ Esta perspectiva puede darse por cierta ya que, por lo menos la mayor parte de este texto, cumpliría acabadamente con esa descripción. Lo verdaderamente impresionante de Wittgenstein es que, una vez lograda esta tarea, no va a proseguir llevándola adelante, no va a continuar por esta ruta, ya que los caminos de su segunda etapa difieren de los aconsejados por las prescripciones del *Tractatus*. Es interesante asomarse a esta perspectiva si queremos comprender cabalmente la empresa wittgensteiniana. Si bien puede asociarse al llamado ‘quietismo’ la afirmación de que la filosofía deja todo como está, la consideración de la misma como ‘actividad’ parece contradecir este *dictum*. Después de todo, “subir por la escalera” aunque solo sea para después arrojarla implica una suerte muy activa de compromiso. Sugiero que esta concepción sobre la filosofía que parece acogerse a una versión deflacionara no está necesariamente vinculada al pensar de Wittgenstein. Me parece interesante conjeturar que no hay tal cosa como un abandono de la actividad, sino una suerte de radical empeño en no dejar, en ningún momento, la acción de pensar. La aparente contradicción tiene que ver con que no hay un término acotado para la filosofía, en verdad no hay ningún fin, cuando hemos llegado ‘arriba’ y estamos en condiciones de arrojar la escalera, esto solo quiere decir que se ha cumplido con una etapa, con un momento de la reflexión, con la empresa clarificadora, esclarecedora, tarea que, una vez cumplida, abre nuevos ámbitos al filosofar. Entiendo que no implica abandonar la búsqueda. Por otra parte, está claro que esta búsqueda no es algo que pueda tener fin. No hay tal cosa como un fin. Creo que sobre esto hay numerosos equívocos. Suponer que la actividad filosófica concluye cuando se han

¹¹ *Ibidem.*, p. 294.

agotado las instancias de desmalezaje, de limpieza del terreno, es quizá abandonar la idea misma de filosofía wittgensteiniana. Wittgenstein, supongo, nunca pensó tal cosa. Recordemos: la filosofía no es una ciencia. El estatus de un problema filosófico no es el de la ciencia. Cuando asevera: “Debe superar estas proposiciones; entonces verá el mundo correctamente” (TLP., 6.54), está marcando, entiendo que claramente, la forma de la acción en filosofía. Está diferenciando lo que es el pensar, lo que lo separa, lo distingue, de toda ciencia: “La filosofía no es una de las ciencias naturales” (TLP., 4.111). También entiendo que esta aseveración no significa, de ningún modo, disminuir la relevancia del pensamiento filosófico o considerarlo imposible. En esas líneas finales del *Tractatus* reconoce que la filosofía está por arriba o por debajo de la ciencia, no importa, pero es otra instancia. La filosofía guarda su espacio permanente de riesgo, de búsqueda, de compromiso insobornable con esa indagación que no cesa, más allá de los resultados parciales que aporten las ciencias o la misma lógica.

Es por este motivo que la famosa polémica que recoge el volumen conjunto de M. Bennett, D. Dennett, P. Hacker y J. Searle, *Neuroscience & Philosophy, Brain, Mind & Language*, aparece como una discusión insuperable cuando se trata de abordar la naturaleza del pensar filosófico en medio de una disputa sobre la forma de contribuir a la conceptualización que requieren los descubrimientos científicos en un área tan floreciente como son las neurociencias actuales. La confusión permanente que circula en las páginas de la polémica radica en no distinguir entre ‘juegos de lenguaje’ tan diferentes como los que corresponden a las ciencias, por un lado, y la indagación filosófica, la filosofía, por el otro. Aunque a veces se solapan territorios, cuando se abordan límites y dificultades, restricciones y compromisos entre teorías, ingresamos a un ámbito que excede el quehacer científico. Y, en este sentido, una vez cumplida la labor de esclarecimiento, debemos ser capaces de ‘arrojar la escalera’.

Wittgenstein no rehúye, en ningún momento, las dificultades de la labor filosófica. En este sentido, es interesante revisar, con Tomasini Bassols, el lugar de este pensador en la historia de la filosofía. Dice este notable estudioso de Wittgenstein: “Un pensador no solo sumamente original, sino, en cierto sentido, trágico”,¹² al mostrar de qué manera su lugar en el pensar equivale a una descarnada y solitaria empresa, ajena a los llamados ‘problemas filosóficos’

¹² Tomasini Bassols, Alejandro, *Lecciones wittgensteinianas*. Buenos Aires, Grama, 2010, p. 146.

tradicionales—que se disuelven en una adecuada tarea de clarificación lógica—pero alerta a aquello que se puede ver cuando se ha subido a lo más alto y se ha arrojado la escalera. Pero, atento a todo lo que se ha recorrido hasta aquí, es posible considerar que su concepción de la filosofía remite a situar este pensamiento justamente allí donde concluye toda tarea de esclarecimiento, todo trabajo de análisis y limpieza conceptual. Podemos conjeturar que ese momento se encuentra marcado por el reconocimiento y la remoción de obstáculos, por la toma de conciencia de los límites del lenguaje y por la solidaria disolución de los llamados ‘problemas’ de la filosofía, aquellos que marcaron la agenda de miles de años de empeñosa búsqueda. El aporte de Wittgenstein está claro: desengañarse de los embrujos del lenguaje, pero también de los pseudoproblemas que surgen de caer ingenuamente bajo su hechizo. El nuevo filósofo que parece anunciar Wittgenstein es aquel capaz de avanzar sin término en esta actividad, pero de alguna manera supone para este momento una capacidad para ver correctamente el mundo: “Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo” (TLP, 6.54).

Se trata así de un pensador ‘trágico’ que avanza en una permanente demolición de la filosofía tradicional, de los supuestos básicos en que coincide todo el pensamiento occidental. Es una manera nueva de filosofar. Wittgenstein está inaugurando un camino nunca recorrido. Una nueva manera de pensar. Pero, es bueno recordarlo, reserva para esta ruta inédita el término filosofía.

Al llegar a este punto, resulta adecuado reconocer, en primer lugar, esta importancia, esta reafirmación de la filosofía. Y no estaremos cometiendo una equivocación si observamos que, pese a los cambios, quiebres y rupturas de su pensamiento a lo largo de varias décadas de ejercicio filosófico, en todos sus textos se conserva idéntica una concepción de base para situar este tipo de pensar. La clave, entiendo, se encuentra en la palabra ‘actividad’. La filosofía no es conocimiento, sabiduría, es solo una actividad. Por los esfuerzos de Wittgenstein, sabemos que no está exenta de dificultades. Aprendemos con él a desconfiar de todo lenguaje, a desmontar todo andamiaje tradicional, a abandonar la ingenua posición de que existe tal cosa como ‘problemas’ de la filosofía. Por eso no toma parte en debates filosóficos que preexisten a su tarea: más bien construye las herramientas para disolverlos. Consecuente

con esta empresa, nos convoca a revertir las ‘ansias de generalidad’ de la filosofía tradicional, con un talante antisocrático que busca poner la descripción allí donde tradicionalmente buscábamos la explicación. Construir ‘recordatorios’, reconocer diferentes ‘juegos de lenguaje’, forma parte del empeño del nuevo filósofo.

Pero entonces, ¿deja la filosofía todo como está? Este potente *dictum* wittgensteiniano, a pesar de su apariencia ‘deflacionara’, creo no está formulando una pesimista concepción de esta actividad. Podemos reconocer que, en todo caso, luego de este poderoso impulso de dismantelamiento de las cómodas concepciones basadas en la sucesión de diferentes ‘filosofías’ en la larga historia de esta disciplina, las cosas no quedan como estaban. Ya nadie podrá pensar filosóficamente desde una confortable apelación a conclusiones estables, como quien se halla en territorio conquistado definitivamente. Cada nuevo pensador deberá proseguir su tarea desde sus nuevas perplejidades e incertidumbres. No hay, después de todo, mejor definición de la actividad filosófica que esta que propone Wittgenstein.

Bibliografía

- BENNETT, M., DENNETT, D., HACKER, P. y SEARLE, J., *Neuroscience & Philosophy. Brain, Mind & Language*. New York, Columbia Press, 2007.
- CRARY, A. y READ R., *The new Wittgenstein*. London-New York, Routledge, 2000.
- FANN, K. T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid, Tecnos, 1992.
- HACKER, P., *Wittgenstein*. Norma, Bogotá, 1998.
- RABOSI, E., *En el principio Dios creó el Canon*. Buenos Aires, Gedisa, 2008.
- RORTY, R., *Escritos filosóficos 4*. Madrid, Paidós, 2010.
- TOMASINI BASSOLS, A., *Lecciones wittgensteinianas*. Buenos Aires, Grama, 2010.
- WITTGENSTEIN, L., *Diario filosófico (1914-1916)*. Barcelona, Planeta Agostini, 1986.
- *Diarios secretos*, ed. W. Baum. Madrid, Alianza Universidad, 1991
- *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza Universidad, 1987.
- *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1984
- *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, UNAM-Crítica, 1989.
- *Zettel*. México, UNAM, 1979.
- *Aforismos cultura y valor*. Madrid, Austral, 1977.
- *Observaciones filosóficas*. México, UNAM, 1997.
- *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 1988.

Hume y Wittgenstein: dos concepciones afines de filosofía

Susana Maidana
Universidad Nacional de Tucumán

Introducción

El propósito de este trabajo es mostrar cómo la concepción de filosofía de David Hume se anticipa a la misión terapéutica que Wittgenstein le otorgará a la filosofía en el siglo xx.

Uno de los ejes clave de esta forma de entender la filosofía es el lenguaje, por ello antes de incursionar en el tema en cuestión, haré unas referencias previas a la relación entre filosofía y lenguaje.

Si bien el lenguaje ha sido una preocupación central de la filosofía contemporánea, este no estuvo ausente ni en la filosofía griega, ni en la medieval y estuvo muy presente en la modernidad con Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley y Hume, entre otros. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que el lenguaje se coloque en el centro de la escena filosófica en los siglos xx y xxi?

Una serie de transformaciones políticas, económicas, sociales produjeron una fuerte sacudida a las aspiraciones universalistas y homogeneizadoras de la razón, que creía que sus leyes iban a dar cuenta de la realidad del universo, de la naturaleza y del mundo. Pero también contribuyeron los cambios de los paradigmas científico-tecnológicos que pusieron en jaque a las nociones tradicionales de la ciencia: su carácter analítico, objetivo, buscador de certezas y de determinismos causales. En realidad, todo lo sólido parecía desvanecerse en el aire, al mismo tiempo que se agrietaba el suelo firme en que se apoyaban las creencias en la verdad, en la ciencia y en las consecuencias benéficas que traerían a la humanidad.

A fines del siglo XIX y principios del XX, Karl Marx sostuvo que los hombres no tenían acceso a la realidad sino que su conocimiento de ella estaba mediatizado por la ideología. A su voz se sumó la de Ferdinand de Saussure, padre de la lingüística moderna, que tuvo la virtud de distinguir entre lenguaje, lengua y habla y que percibió el carácter social del lenguaje.

Sigmund Freud, contemporáneo del ginebrino y padre del psicoanálisis, aportó lo suyo al plantear que los hombres estamos atravesados por el lenguaje, que nos hechiza y provoca malos entendidos. Fue precisamente Freud quien recuperó de la *Poética* de Aristóteles el antiguo sentido de *catharsis* para definir la actividad terapéutica. El análisis del lenguaje se convertirá en uno de los ejes de su propuesta metodológica, anticipándose a la terapia filosófica de Ludwig Wittgenstein.

El giro lingüístico alude precisamente al hecho de que la filosofía no tiene más remedio que analizar el lenguaje si quiere afirmar algo con sentido.

La importancia que adquiere el lenguaje se debe a que la definición del hombre como animal racional o como *res cogitans* mostró su insuficiencia para caracterizar al ser humano, que es fundamentalmente alguien que produce símbolos, que está en un lenguaje, que construye lenguajes y, a su vez, es construido por ellos. Pero, al mismo tiempo, el lenguaje se convirtió en un instrumento fundamental para cuestionar otras entidades metafísicas que comenzaron a ponerse en duda.

Precisamente, David Hume, en el contexto de la Ilustración, se propuso depurar a la filosofía de las abstracciones y supersticiones. Este afán crítico y terapéutico es el engranaje que vincula al pensador vienés con el escocés.

Considero que, según ambos autores, la meta de la filosofía es lograr la liberación de prejuicios, supersticiones y embrujos producidos por el lenguaje. A la pregunta por la meta de la filosofía, Wittgenstein responde: “Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas” (IE, 309).

Si bien David Hume no es un filósofo del lenguaje, procede a analizar los términos para desocultar las ensoñaciones metafísicas. En el caso de Wittgenstein la botella está constituida por el lenguaje. Ahora bien, no intento establecer una correspondencia isomórfica entre ambos filósofos, sino mostrar —en términos wittgenstenianos— ciertos aires de familia que los acercan.

La concepción humeana de la filosofía

Hume distingue la verdadera de la falsa filosofía en el *Treatise* y la verdadera y la falsa metafísica en el *Enquiry*, con el fin de discernir las argumentaciones abstractas y abstrusas del discurso metafísico respecto de la verdadera filosofía, que se atiene al estudio de la naturaleza humana. El filósofo escocés es escéptico respecto de los alcances de la razón en su posibilidad de conocer la sustancia, el yo, las ideas abstractas, la noción de causa efecto y también los valores éticos y estéticos. Sin embargo, criticó duramente al escepticismo pirrónico porque lo confundía con el académico por no haber leído las fuentes sino sus interpretaciones.

Hume entiende a la filosofía según dos formas: como conocimiento que pretende fundar científicamente el saber sobre la naturaleza humana, siguiendo los pasos de Newton, y como una actividad liberadora.

La historia de la filosofía se valió de varias metáforas para referirse a su particular quehacer: eros, topo, pájaro, artista y cazador fueron algunas de las formas en las que se caracterizó a esta peculiar actividad.

El hombre busca respuestas respecto del mundo, de la naturaleza y de sí mismo porque es un ser deseante y porque permanentemente aspira a conquistar algo que no tiene. Ese deseo es el impulso que lo lleva a construir la ciencia, la filosofía y la cultura toda y esa aspiración inagotable por saber es lo que bellamente expresó Platón en el mito de Eros.

El filósofo es un transgresor, va siempre más allá de lo convenido, es un inadaptado respecto de las tradiciones y su meta fundamental es escapar de los cerrojos mentales.

Sócrates, por ejemplo, fue un hombre rebelde que prefirió tomar la cicuta en lugar de renunciar a sus principios y dejar de filosofar.

Francis Bacon pretendió despojarse de los prejuicios y prenaciones que traían consigo los hombres desde su nacimiento, aquellos que provenían de su educación, los que se originaban a partir del lenguaje y los que se gestaban a través de los sistemas filosóficos. Descartes, por su parte, dudó de los saberes escolásticos, de los conocimientos del paradigma renacentista y de todas las creencias propias de su tiempo. Locke, el padre del liberalismo moderno, también puso en tela de juicio la noción de sustancia y Berkeley se anticipó a la crítica humeana de las ideas abstractas. Por cierto, David Hume, imbuido

por el espíritu escéptico que signó a la modernidad, entabló una batalla en contra de las nociones clave de la metafísica.

La filosofía es el escenario de un combate entre opiniones contradictorias, faltas de acuerdo y plenas de disenso sobre qué sean el hombre, la razón, el ser, la verdad, la justicia. Cada pensador planteó, de una forma u otra, la crisis de la filosofía y de este modo, la tarea terapéutica se tornó inescindible del quehacer filosófico.

La filosofía de Hume es precursora, en algunos aspectos, del positivismo lógico o del neoempirismo, al sostener que el conocimiento verdadero es aquel cuyas proposiciones se refieren a relaciones entre ideas o a cuestiones de hecho, o sea el que concierne a la Matemática, la Lógica o la Física, destinando a la hoguera todo otro tipo de saber, tal como lo recomienda al finalizar el *Enquiry*. Las ideas metafísicas han sido las causas de las enfermedades por sus vanas pretensiones ontológicas.

Un hilo invisible recorre las propuestas de Hume y de Wittgenstein: ambos urden diferentes formas de analizar y destruir los viejos *ídola* que están entretejidos en la trama del lenguaje, en la trama de la metafísica o en la naturaleza humana.

Si bien en Hume las metáforas médicas no son explícitas, la función terapéutica de la filosofía está siempre presente. La superstición es la enfermedad y el remedio es la propia filosofía humeana.

“Una importante ventaja que proporciona la filosofía —comenta Hume— consiste en el eficaz antídoto que ofrece contra la superstición y la falsa religión. Cualquier otro remedio contra esta perniciosa enfermedad es inútil o, cuando menos, de resultados inciertos. El simple buen sentido y la experiencia mundana, que por sí solos bastan para satisfacer muchos de los propósitos de nuestras vidas, resultan aquí ineficaces”.¹

Hume tuvo la valentía —en un tiempo signado por la racionalidad— de cuestionar la legislación universal de la razón y de criticar su papel de fundamento exclusivo de la antropología, la ética, la estética y la religión, al otorgar carta de ciudadanía a la naturaleza humana, fundamento único de todas las ciencias.

¹ Hume, David, “Of Superstition and Enthusiasm”, en *The philosophical Works of David Hume*, volume III, Essay X. London, TH Green, TH Grose, 1826, p. 90.

La concepción de naturaleza humana del filósofo escocés abrevia en la impronta científica newtoniana al definir a los hombres por su condición natural y no por su carácter espiritual o por poseer un alma. Ahora bien, que Hume siga el método de Newton no significa que suscriba la visión del mundo del físico inglés, ni tampoco los fundamentos teológicos en los que este se apoyaba.

La tradición metafísica, desde Platón, concibió a la filosofía como una preparación para la muerte por su aspiración a despojarse de la materia, del cuerpo, de las pasiones y de la sensibilidad. Hume, por el contrario, optó por la vida, anticipándose a ciertas posiciones nietzscheanas.

Los aires de familia Wittgenstein y Hume

El primer rasgo que comparten es el sentido del discurso. Aunque hay grandes diferencias de estilo entre la fluida prosa de Hume y la enigmática y aforística de Wittgenstein, ambos filósofos construyen relatos antidogmáticos.

Desde su posición de ilustrado, Hume se opuso a la coerción de una razón que dogmáticamente pretendía normatizar el conocimiento y la acción humanos. Cuestionó a quienes aspiraban erigirse en maestros de vida de los hombres según el pasado, guiándose por una razón absolutizadora. “Hay —comenta Hume—, un primer momento en que la razón parece estar en posesión del trono: prescribe leyes e impone máximas con absoluto poder y autoridad”.²

A propósito del estilo de Wittgenstein, Manuel Cruz dice en la Introducción a la *Conferencia sobre ética* que: “La mayoría de sus escritos se asemejan mucho a un pensar en voz alta, hasta el punto de que parecen intentar reproducir el movimiento mismo del pensamiento sin esforzarse en fingir ninguna unidad argumentativa superior. Método de investigación químicamente puro, hubiera dicho Marx. Preocupaciones en crudo, podríamos decir con un lenguaje más llano”.³

² Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid, Tecnos, 1988, p. 275.

³ Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre ética*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 11.

El lenguaje es referencial, es un instrumento de descripción de la realidad porque tiene la misma estructura del mundo y, en esa medida, es su representación pictórica. El *Tractatus* afirma: “El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de tal modo, que por la forma externa del vestido no es posible concluir acerca de la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del vestido está construida con un fin completamente distinto que el de permitir reconocer la forma del cuerpo” (TLP., 402).

La filosofía está llena de confusiones que vienen del uso de términos cuyo significado no ha sido aclarado. Si bien la concepción de la filosofía como terapia está explícitamente formulada en las *Investigaciones filosóficas*, en el *Tractatus* puede rastrearse el mismo papel de la filosofía, aun cuando de un modo latente

Ni Hume ni Wittgenstein definen la filosofía por las teorías o por los contenidos doctrinarios sino por ser una actividad con fines terapéuticos, un permanente plantear y replantear problemas, que no siempre hallan solución, o mejor, cuya solución no importa. Soy consciente de que Hume no le otorga a la filosofía –al menos de modo explícito– la función de aclarar el significado de las palabras, y sin embargo se desprende dicha función de sus textos. Así, por ejemplo, tras analizar la legitimidad o ilegitimidad de las ideas de causalidad y del yo, Hume reconoce que tales teorías se reducen a meras disputas de palabras. Cuando muestra que la causalidad de la naturaleza como la que establece la unión entre motivos y acciones obedece a determinaciones de la mente, concluye sosteniendo que: “Y como en aquello que denominamos evidencia moral existe la misma constancia y la misma influencia, ya no me haré más cuestión de ello. Si algo queda, no podrá ser más que una disputa sobre palabras”.⁴

Cuando critica la identidad del yo, dice: “Toda esta doctrina nos lleva a una conclusión de gran importancia para el asunto presente; a saber, que todos esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y que deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos. Y finalmente: “Todas las disputas acerca de la identidad de objetos

⁴ Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid, Tecnos, 1988, p. 549.

que están conectados entre sí no son sino verbales.”⁵ Lo cierto es que Hume y Wittgenstein cuestionan las abstracciones y complejidades del lenguaje de la metafísica tradicional, lo que no significa que condenen toda la metafísica. Ambos plantean la necesidad de que la filosofía emprenda una actividad liberadora sobre sí misma

Según Wittgenstein, las proposiciones éticas y estéticas no son falsas sino sentido, y se disuelven a partir de la actitud terapéutica de aclarar su significado. Afirma que: “La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido. No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sinsentido. La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje. (Son de esta clase de cuestiones de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello.) No hay que asombrarse de que los más profundos problemas no sean propiamente problemas” (TLP, 40).

La filosofía en el primer Wittgenstein desarrolla también una función terapéutica, estrechamente ligada con la actividad crítica. Pero, mientras en Wittgenstein hace una crítica del lenguaje, Hume cuestiona las facultades cognoscitivas humanas y, al mismo tiempo, analiza al lenguaje. Insiste en la finitud y falibilidad del entendimiento, limitaciones que hacen patente la imposibilidad de ir más allá de la experiencia.

Esta actividad terapéutica y crítica de la filosofía nos instala en otra característica compartida por Hume y por Wittgenstein: el método. En el caso de Hume, la física newtoniana requiere del análisis como instrumento metodológico; en el caso del vienés, la terapia, en un sentido freudiano del término, requiere del análisis del lenguaje y de la clarificación de los términos.

Según Hume, la falsa filosofía o falsa metafísica es producto –como ya vimos– de una tendencia de la razón humana que en vano pretende conocer lo incognoscible. Pero, por otro lado, está la verdadera filosofía o verdadera metafísica que valiéndose del método de la ciencia depura al pensamiento de sus recorridos abstrusos.

Resulta sorprendente que Hume hable de una metafísica verdadera ya que de ningún modo hay lugar para el conocimiento de entes metafísicos tras

⁵ *Ibidem.* p. 369.

la aplicación del principio de correspondencia entre ideas e impresiones. La pregunta ¿qué impresión corresponde a la idea de Dios? carece de respuesta. Es indudable que lo que Hume llama “verdadera metafísica” alude a su propia filosofía moral—la que se refiere a todo lo que concierne al hombre en sus aspectos morales, metafísicos, sociales— que hubo de ser depurada por la crítica.

Por su parte, Wittgenstein sostiene: “El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son ‘proposiciones filosóficas’, sino el esclarecerse de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo opacos y confusos” (TLP, 4.112).

Recordemos que para el autor del *Tratado* la parte destructiva de la filosofía es aquella que manifiesta su actitud escéptica y que recomienda atenerse a los hechos empíricos, dispuesto a desechar como vano todo aquello que los trascienda. La parte constructiva es aquella que propone arribar a una ciencia de la naturaleza humana y en ella se revela su naturalismo.

En el caso de Wittgenstein, el aspecto negativo es el que aconseja no decir lo que no puede ser dicho. El aspecto positivo se manifiesta en la importancia que asigna a aquello que no puede ser dicho y que solo puede mostrarse, al punto que ha debido reconocer que lo más importante de su libro es lo no dicho.

Tomemos nota de que no es casual que sobre Hume y sobre Wittgenstein pesa la acusación de que ambos intentan poner fin al filosofar. Dice Fann: “Todo el objetivo de su filosofar en el *Tractatus* consiste en poner fin al filosofar. Wittgenstein lo logrará poniendo un límite al pensamiento o, mejor, a la expresión de los pensamientos, es decir, al lenguaje”.⁶

En el caso de Hume, Armando Plebe —entre otros— considera que Hume tiene la meta de poner fin al filosofar. “Para Hume, la filosofía en cuanto tal, tendría que morir porque no le es posible explicar nada”.⁷ Pero, ¿cuál es el sentido de hablar del fin del filosofar? ¿Se trata del fin de la actividad de filosofar o del fin de una forma de concebir la filosofía?

⁶Fann, K. T., *El concepto de Filosofía en Wittgenstein*. Madrid, Técnos, 1992, p. 23.

⁷Plebe, Armando, *Qué es verdaderamente la Ilustración*. Madrid, Doncel, 1971, p. 151.

Pienso que en ninguno de los dos casos se intenta poner fin a la actividad de filosofar sino de poner fin a la filosofía que queda atrapada en la red de los razonamientos abstrusos y que usa términos no clarificados.

Hume pretende poner fin a la falsa metafísica o falsa filosofía para dar lugar a la verdadera, o sea a la que opera terapéuticamente. Además, considero que Hume no suscribe la idea de que la filosofía no pueda explicar nada sino que, en todo caso, no está en condiciones de explicar aquello que trasciende la experiencia.

Basándonos en la misma argumentación: ¿diríamos acaso que la filosofía kantiana está imposibilitada de explicar algo porque reconoce a la experiencia como límite del conocimiento? Hume da cuenta de cómo surgen, no por medio de la razón, sino a partir del hábito y de la creencia las nociones clave de la metafísica. Dice: “estoy convencido de que pueden realizarse provechosos descubrimientos a partir de la crítica de las ficciones de la filosofía antigua relativas a sustancias, formas sustanciales, accidentes y cualidades ocultas, pues por irrazonables y caprichosas que estas ficciones sean, tienen una conexión muy íntima con los principios de la naturaleza humana”.⁸

La dificultad que debe enfrentar la actividad terapéutica es precisamente que tales ficciones o pseudoproblemas surgen de una tendencia de la naturaleza humana. De allí que podamos dudar de la posibilidad de una cura total. De todas formas, la actividad terapéutica se justifica como prevención de las enfermedades que acechan a los hombres.

Pretender una cura total sería ubicarse en una perspectiva no humana. Si tomamos el término ‘cura’ en su sentido etimológico como ‘ocuparse en’ o ‘preocuparse por’ podríamos afirmar que Hume reconoce que la filosofía tiene la misión permanente de preocuparse por reconocer los límites del conocimiento humano.

Pears compara a Wittgenstein con Kant porque ambos critican a la metafísica. Por un lado, Kant se propone una crítica del conocimiento, en tanto Wittgenstein se propone una crítica del lenguaje. Hume impide que el entendimiento humano se extienda más allá de las impresiones.

La actividad terapéutica se desarrolla siguiendo un proceso analítico. Mientras Hume actúa como un anatomista, separando y distinguiendo los

⁸ Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid, Tecnos, 1988, p. 315.

contenidos de la mente, Wittgenstein analiza el lenguaje. El resultado de la tarea analítica conduce a Hume a sugerir en el último párrafo de la *Investigación* que: “Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia? No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería o ilusión”.⁹

Por su parte, Wittgenstein reconoce en el último párrafo del *Tractatus* que: “Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo.)” (TLP, 6.54)

Algunos intérpretes han llegado a la conclusión de que si Hume y Wittgenstein fueran consecuentes, debieran haber arrojado sus propios libros al fuego o haber arrojado la escalera. Considero que esta observación se debe a una interpretación errónea del sentido de la filosofía en ambos pensadores. Hume y Wittgenstein intentan demarcar los ámbitos de la filosofía y de la ciencia. Pero, llegados a este punto cabe hacer una salvedad: Hume intenta que la filosofía abandone las sendas metafísicas de la falsa filosofía para acceder al seguro camino de la ciencia. Wittgenstein, en cambio, sostiene que: “La filosofía no es una de las Ciencias Naturales. La palabra ‘filosofía’ debe significar algo que está sobre o bajo, pero no junto a las Ciencias Naturales” (TLP, 4.111).

Wittgenstein demarca una frontera en el seno mismo de la filosofía: entre la filosofía como actividad terapéutica y la filosofía como doctrina o teoría. Recordemos que Wittgenstein pretende separar lo que se puede decir de lo que se puede mostrar. Al mismo tiempo, tampoco Hume desconoce que haya una tendencia de la mente humana que de un modo sutil engaña al entendimiento con el canto de las sirenas de las afirmaciones absolutizadoras.

El análisis es el instrumento terapéutico por excelencia. Refiriéndose a las engorrosas cuestiones metafísicas, dice Hume: “La única manera de liberar el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del en-

⁹ Hume, David, *Investigación sobre el Conocimiento Humano*. Madrid, Alianza, p. 1992.

tendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidades que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos”.¹⁰ Observemos que Hume no abre juicio sobre su existencia, sino que tras analizar las facultades cognoscitivas, constata que no son cognoscibles.

Hume y Wittgenstein reconocen la existencia de una enfermedad metafísica que los lleva a plantear la necesidad de una terapia, entendida como cura o, al menos, como toma de consciencia de la enfermedad. Y la terapia consiste fundamentalmente en la crítica y en el análisis que operan como catárticos.

Hume afirma: “Por tanto, si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna tenemos que preguntarnos de qué impresión se deriva la supuesta idea, y si es imposible asignarle una, esto servirá para confirmar nuestra sospecha”.¹¹

Si bien reconozco que los dos filósofos sostienen que la filosofía es una actividad terapéutica, en el autor del *Treatise* el análisis es propio del científico de la naturaleza; mientras que en el autor del *Tractatus* el análisis es de tipo psicoanalítico. Esto último significa que mientras Hume analiza el contenido de la mente y descubre átomos de percepciones tal como procedería un anatomista, Wittgenstein intenta hacer consciente lo que está latente en el lenguaje mismo, esto es, descubrir las trampas del lenguaje, emulando al psicoanalista.

Pero en ninguno de los dos casos, el objetivo de la terapia es acceder a la salud, entendida como un estado completo de bienestar, sino lograr un equilibrio inestable. Si se puede estar sano es porque, en cualquier momento, se puede enfermar y porque la enfermedad forma parte de la condición humana. Hume y Wittgenstein saben que hay un límite: la experiencia, el lenguaje o la naturaleza humana y reconocen que hay una tendencia de los hombres a traspasarlo, aun cuando sean dolorosamente conscientes de que es un afán inútil. Saben que es imposible traspasar los límites y, al mismo tiempo, saben que es imposible refrenar el impulso por trascenderlos. Hay algo en la naturaleza humana que mueve a la reflexión metafísica y, desvíos mediante, es imposible erradicar.

El valor de las propuestas de estos autores radica en su actitud de permanente resistencia a los dogmatismos y, en especial, a las concepciones

¹⁰ *Ibidem.* p. 26.

¹¹ *Ibidem.* p. 37.

sustancializadoras acerca de la naturaleza humana, que impiden dimensionar lo paradójico y dinámico de la condición humana. Desde marcos teóricos muy diferentes, Hume y Wittgenstein separan los ámbitos de la ciencia, de la filosofía y de la metafísica

Que determinados términos metafísicos carezcan de significado en Wittgenstein, y que determinadas ideas carezcan de correlato en la impresión, en Hume, no significa que deban rechazarse, sino que pertenecen a otro ámbito, sea de la creencia, sea de la mística, sea de la fe. “Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar causas”.¹²

De la consideración del *Cuaderno azul* de Wittgenstein y de la tematización de las ideas abstractas en el Libro I, Parte I, Sección VII del *Tratado* se desprende un claro posicionamiento cuestionador a la metafísica, que hermana a los dos autores. Hablar de la función terapéutica de la filosofía implica reconocer una demarcación entre enfermedad y cura. Precisamente tanto Hume como Wittgenstein plantean la enfermedad de la filosofía tradicional que cae en planteos metafísicos, así como la consiguiente necesidad de la permanente actividad terapéutica

El uso ordinario del lenguaje embriaga a los hombres y los sumerge en un ‘sopor mental’, dando lugar a confusiones y embrollos lingüísticos, de los cuales emergen los problemas de la metafísica. El ansia de generalidad es, según Wittgenstein, la causa de las confusiones filosóficas. Este afán de generalizar se manifiesta en primer término en la tendencia a buscar lo común. La propiedad común permite aplicar un término general que englobe a los casos particulares, y es así como “...la belleza es un ingrediente de todas las cosas bellas como el alcohol lo es de la cerveza y el vino, y que, por tanto podríamos conseguir la pura belleza no adulterada por ninguna cosa bella”.¹³ La crítica se dirige, pues, al platonismo y a su tendencia a buscar entidades inexistentes que se incluyen bajo un término general.

El segundo indicio del ansia de generalidad que envuelve al lenguaje en una red de confusiones es pensar que quien comprende un término general posee una imagen general de algo, contrapuesto a las imágenes particulares.

¹² *Ibidem*. p. 57.

¹³ Wittgenstein, Ludwig, *Los Cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1989, p. 45.

Wittgenstein explica que: “Cuando aprendió el significado de la palabra ‘hoja’ le fueron mostradas diferentes hojas; y el hecho de mostrarle las hojas particulares fue solo un medio para él de producir ‘en él’ una idea que pensamos es de algún tipo de imagen general. Decimos que él ve lo que es común a todas estas hojas; y esto es cierto si queremos decir que, al ser preguntado, puede describirnos ciertas características o propiedades que tienen en común” (IF, 45-46). El tercer indicio del ansia de generalidad es confundir la “idea general” con un estado mental, un “hipotético mecanismo mental”.

El cuarto y último afirma que el ansia de generalidad se manifiesta en la tendencia a aplicar el método de la ciencia, esto es, a tratar de explicar los fenómenos naturales según un escaso número de leyes. “Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad la filosofía es puramente descriptiva” (IF, 45).

Una de las principales raíces de las proposiciones metafísicas es precisamente el ansia de generalidad, de buscar las causas últimas, de desentenderse de lo empírico, de lo individual; de despreciar lo particular, lo incompleto y lo concreto. Estas ansias de generalidad conducen a las categorías generales, a las ideas abstractas que pueblan los tratados metafísicos. Y si la filosofía es terapéutica lo es por su virtud de curar de esos enredos lingüísticos, producto del “embrujo del lenguaje”. Se propone, como el terapeuta, volver patente lo latente, mediante la clarificación lingüística.

Tanto en el *Tratado* como en *la Investigación* Hume insiste en plantear los límites de la razón humana y demarcar el ámbito del conocimiento científico, hasta el punto de condenar a la hoguera a los libros que no contengan proposiciones relativas a cuestiones de hecho o relaciones de ideas.

Hume, siguiendo el camino abierto por Berkeley, sostiene que las ideas generales no son más que ideas particulares unidas a un término que extiende su significado a un ámbito mayor. Reconoce el uso que se hace de tales ideas generales, tan caras a la metafísica, y emprende la tarea de explicar cómo se originan. Las ideas abstractas representan a las cosas de dos modos: o bien representando simultáneamente a todas las cantidades y cualidades posibles, lo que es absurdo porque implica una mente infinita; o bien no representando a ninguna de ellas, lo que también es absurdo. Esta última afirmación

se fundamenta en tres argumentaciones: 1) basándose en el principio de que lo diferente es distinguible y lo distinguible es separable por el pensamiento, concluye que no pueden ser abstraídas las cantidades y cualidades de la idea; 2) se apoya en el principio de correspondencia y concluye que ninguna impresión puede hacerse patente sin estar determinada en cantidad y cualidad; 3) las cosas naturales son individuales y "...es por completo absurdo el suponer que un triángulo realmente existente no tenga una proporción determinada de lados y ángulos" (IF, 65).

Y si es absurdo en los hechos, lo es también en la idea. Sin embargo, es inevitable ese impulso de los hombres a pensar que existen tales ideas generales. Por ello, de lo que se trata es de ser conscientes de cómo se forman y de cómo adquiere generalidad aquello que es particular. Y este es el procedimiento habitual de Hume.

A su vez, Wittgenstein se pregunta en las *Investigaciones filosóficas* qué aspecto tiene la figura de una hoja que no tenga ninguna determinación o qué configuración ha de tener el color verde o el azul o el ocre. Son ejemplos que se relacionan con el planteo de Locke y de Hume, quienes sostienen que no puede haber un triángulo en general que no sea escaleno, equilátero o isósceles

Según Hume, las ideas son particulares, imágenes individuales y lo general es el término que es, en última instancia, lo que permite cierto grado de universalidad al lenguaje y lo que posibilita la comprensión intersubjetiva.

La explicación humeana de cómo se forman, gracias a la costumbre, las ideas generales, las nociones del yo, de la sustancia y de la causalidad pone en evidencia las formas catárticas con la cuales la filosofía se purga, liberándose de la interpretación ontológica de la metafísica racionalista.

Hume y Wittgenstein se enfrentan a las vanidades de la razón humana que pretende traspasar sus límites. Cuestionan la afición por lo general y el consiguiente desprecio a lo particular, que caracterizan a la tradición metafísica y que la llevan a postular realidades transempíricas

Notemos que Hume concibe a la ideas como imágenes particulares, mientras Wittgenstein cuestiona, como ya señalamos, a la asociación entre el significado de una palabra con la imagen de ella, porque está pensando en una imagen general y no en una particular. Además está cuestionando la 'mitología de la mente' que vincula todo acto mental con un mecanismo oculto y misterioso de un sujeto sustancial de tales acciones. También Hume cues-

tiona la idea de un yo como una sustancia en la que inhieran las diferentes percepciones. Por su parte, Wittgenstein afirma que hay una relación estrecha entre significado y uso, significado y formas de vida.

La idea de la filosofía como cura de las enfermedades metafísicas está latente en Hume porque cree que en las opiniones populares anida la superstición, cuyo efecto es perturbar las ideas y las conductas de los hombres. La superstición es proclive a usar términos oscuros y opacos al entendimiento humano. “El mayor obstáculo de nuestro progreso en ciencias morales o metafísicas, es la oscuridad de las ideas y la ambigüedad de los términos”.¹⁴

En las *Investigaciones filosóficas*, el pensador vienés produce un salto que va desde la concepción semántica del lenguaje a una concepción pragmática, que deja de lado la relación isomórfica entre lenguaje y mundo y la idea de un lenguaje universal. “Llamaré también ‘juego de lenguaje’ al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado”.¹⁵

Sin embargo, este salto no significa una ruptura total entre el primer y el segundo Wittgenstein porque la teoría pictórica constituye un juego de lenguaje más. La principal diferencia entre ambas posiciones es que el uso es el que determina el significado de los términos en el segundo Wittgenstein. Usa tres metáforas para referirse a la noción de juego de lenguaje. La primera lo compara con una caja de herramientas que contiene tenazas, martillos, cola, clavos, cada una de las cuales tiene funciones distintas, pero todas comparten aires de familia. La segunda lo compara con los manubrios de una locomotora: uno frena, el otro acelera, otro es una bomba o una válvula, cuyas funciones son diferentes una de otra, pero todas comparten aires de familia. Por último, la tercera dice: “Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas con anexos de diversos períodos; y está rodeada de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes”.¹⁶ De este modo, el lenguaje está constituido por diversos géneros de oraciones y en él surgen nuevas palabras y aparecen nuevos juegos de lenguaje.

¹⁴ *Ibidem.* p. 85

¹⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Los Cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1989, p. 25.

¹⁶ *Ibidem.* p. 31.

Mientras Aristóteles sostenía que los hombres conocemos porque estamos munidos de facultades cognoscitivas que nos permiten hablar y conocer, Wittgenstein afirma que hablar es del mismo rango que comer, beber, jugar porque todas ellas son funciones que satisfacen nuestras necesidades vitales.

En el aforismo 38 de las *Investigaciones filosóficas*, afirma que nombrar es una actividad como bautizar, rotular, poner marcas y así establecer una conexión entre una palabra y un objeto.

Y los problemas filosóficos vienen precisamente del mal uso del lenguaje, manteniendo de este modo la misma concepción de filosofía del *Tractatus*. No hay una función del lenguaje sino múltiples funciones del lenguaje ligadas con acciones humanas. Los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace fiesta, cuando va más allá de su uso. Esta idea nos retrotrae al pensador escocés por su pretensión de depurar a la filosofía del influjo de la falsa filosofía. La filosofía es una lucha en contra de los embates del entendimiento que conduce a falsas cosificaciones.

En el aforismo 118, el filósofo vienés compara a la filosofía con los castillos en el aire, metáfora que nos recuerda a Hume cuando, en el *Treatise*, caracteriza a la filosofía como un campo de batalla en el cual los músicos y no los guerreros son quienes definen el resultado de la contienda. Según Wittgenstein, la filosofía es un conjunto de chichones que el entendimiento se inflige al chocar con los límites del lenguaje. En el caso del filósofo escocés, los chichones se producen cuando el entendimiento trasciende los límites de la experiencia.

Es indudable que Wittgenstein conocía muy bien a Freud, quien lo condujo a valerse de metáforas médicas. “Una causa principal de las enfermedades filosóficas (dieta unilateral): uno nutre su pensamiento solo de un tipo de ejemplos” (IF).

Si bien según Wittgenstein no existe un solo método, es indudable que la terapia constituye una actividad eficaz. Al respecto comenta Kenny: “Es especialmente con el psicoanálisis, y con la psicoterapia en general, que Wittgenstein compara su filosofía. A Wittgenstein lo impresionó y fue crítico de la obra de Freud: pensó que su propio método era un método de análisis”.¹⁷

¹⁷ Kenny, Anthony, *El legado de Wittgenstein*. México, Siglo XXI, 1990, p. 74 (en adelante se cita por autor, fecha y página).

Esta cercanía no significa desconocer que mientras Freud valoraba a la ciencia, el filósofo vienés la cuestionaba; además Freud seguía concibiendo la existencia de la mente como un mundo privado. Pero el papel terapéutico del lenguaje fue un engranaje muy importante que los unió.

Ahora bien, en relación con las teorías metafísicas, Hume y Wittgenstein sostienen que son enfermedades pero necesarias para vivir e imposibles de erradicar. La siguiente cita del *Treatise* nos sirve para reforzar esta similitud: “Esta duda escéptica con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo, sino que permanentemente está al acecho, por más que la ahuyentamos a veces y ocasionalmente podamos parecer libres por completo de ella”.¹⁸ Hume piensa que la superstición se apodera de la mente y perturba nuestra conducta y que el remedio es la verdadera filosofía, atendida al principio de correspondencia o de la copia entre impresiones e ideas porque separa lo que el conocimiento puede aprehender de lo que lo traspasa.

A modo de síntesis, siguiendo a Kenny, decimos que “Wittgenstein insistía en que todas nuestras búsquedas intelectuales dependían, para la posibilidad de su existencia, de todo tipo de impulsos simples, naturales, inexplicables, originales de la mente humana; pero también, por razones muy similares, lo hacía David Hume”.¹⁹

¹⁸ Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid, Tecnos, 1988, p. 314.

¹⁹ Kenny, Anthony. *El legado de Wittgenstein*. México, Siglo XXI, 1990, pp. 99-100.

Bibliografía

- FANN, K.T., *El concepto de Filosofía en Wittgenstein*. Madrid, Técnos, 1992.
- HUME, DAVID, "Of Superstition and Enthusiasm", en *The philosophical Works of David Hume*. London, TH Green, TH Grose, 1826.
- *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid, Técnos, 1988.
- *Investigación del Conocimiento Humano*. Madrid, Alianza, 1990.
- KENNY, ANTHONY, *El legado de Wittgenstein*. México, Siglo XXI, 1990.
- PLEBE, ARMANDO, *Qué es verdaderamente la Ilustración*. Madrid, Doncel, 1971.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Conferencia sobre ética*. Barcelona, Paidós, 1990.
- *Investigaciones filosóficas*. México, Crítica, 1989.
- *Tractatus Logico Philosophicus*. Madrid, Alianza, 1973.
- *Los Cuadernos azul y marrón*. Madrid, Técnos, 1989.