

Wittgenstein: la filosofía como phármakon del encantamiento del lenguaje

Yolanda RUANO DE LA FUENTE
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen

El propósito de este artículo es abordar la concepción de la filosofía en la obra de Wittgenstein desde el sentido ambivalente del término *phármakon*. Perfilará así un juego de paradojas entre la salud, la cordura, la seguridad adaptativa que proporciona la racionalidad occidental materializada en ciencia, de un lado, y la enfermedad, la locura, el mundo de las perplejidades, del deseo y de la muerte, esencial a la filosofía, de otro. Desde la perspectiva del último Wittgenstein, entenderemos el *Tractatus* a la vez como crítico de las deficiencias de la Razón occidental y como preso de ellas. Pero el poder “encantador” de la Razón que lleva a identificar en esa obra racionalidad y científicidad se verá conjurado en el último Wittgenstein con la apertura de plurales ámbitos de racionalidad y de discursos. Quedarán así rescatadas del silencio y del absurdo las cuestiones filosóficas.

Palabras clave: Filosofía, Metafísica, lenguaje, gramática, ética, estética, fármaco, encantamiento, significado, silencio, racionalidad occidental, técnica, racionalidad instrumental.

Abstract

The purpose of this article is to explore the concept of Philosophy within the works written by Wittgenstein if we take into account the ambivalent sense of the term *phármakon*. Thus, it will be outlined a contest of paradoxes between, on the one hand, healthiness, sanity, and the adaptable confidence

produced by western rationality materialized into objective science, and, on the other hand, sickness, insanity, the world of perplexities, and the realm of desire and death, essential to philosophical thought. Bearing in mind last Wittgenstein's approaches, we will understand the *Tractatus* both critical to the deficiencies of western Reason and imprisoned within them. But the "enchanting" power of western Reason, conducting to identify rationality and scientificity in that work, will be conjured in the last Wittgenstein through the opening of plural realms of rationality and of discourses. In this way, philosophical questions will be rescued from silence and absurdity.

Keywords: Philosophy, Metaphysic, language, grammar, ethic, aesthetic, "pharmakon", enchantment, meaning, silence, western rationality, technique, instrumental rationality.

1. Invitación a la locura filosófica

El título propuesto para este trabajo delata su objetivo, nuestro interés en señalar los cambios y permanencias que el concepto de "filosofía" experimenta en la evolución de la obra de Wittgenstein. Nos situaremos en la perspectiva de sus últimos escritos; desde aquí creemos es posible rescatar mejor cuáles son los referentes criticados bajo el concepto "filosofía" en toda su obra, así como determinar las razones por las que el pensamiento de las *Investigaciones filosóficas* sólo se deja comprender desde la autocrítica del quehacer de la filosofía asignada en el *Tractatus*.

Para empezar, es obvio que jugaremos aquí con el doble sentido del concepto "filosofía" expresado en la propia ambivalencia del término *phármakon*, ambivalencia expuesta con bastante frecuencia en Homero: en la *Iliada* y en la *Odisea*. Pero el vocablo abunda también en distintos diálogos de Platón: en la *República* III 406 a-d; 407 d-e 408a-b; en el *Gorgias* 467c; en el *Fedón* 67a, 115a; en el *Teeteto* 2.48; en el *Fedro* 274e; 275a; en *Cármides* 155e; *Crátilo* 394 a; *Protágoras* 354a; *Timeo* 89c; o en las *Leyes* 649a., entre algún otro texto¹ Pues bien, *phármakon* significa cualquier sustancia, poción,

¹ También en algunos textos de los trágicos clásicos aparece el término *phármakon*, como en el caso de Sófocles, *Las Troyanas* 685, donde tiene el significado preciso de "veneno". Pero la ambivalencia que buscamos está claramente expuesta en ciertos pasajes de la *Iliada* y la *Odisea*, y en diferentes diálogos de Platón, como hemos señalado. En nuestros días, Jacques Derrida ha visto cómo la escritura –los discursos transcritos en hojas (*bibliois*) es tomada en los diálogos platónicos como fármaco. La ambigüedad del sentido de ese término recorre todo

ungüento, bebedizo, licor o raíz que altera la naturaleza de un cuerpo, que perturba por mor de sus virtudes crípticas las leyes naturales o habituales. Refiere tanto un remedio curativo, alivio de males, liberador de enfermedades, de encantamientos, como un filtro mágico que produce, a su vez, toda suerte de “hechizos”, o un pérfido veneno que llega a ocasionar la muerte. Así se relata en el canto 4. 230 de la *Odisea*, cómo la nacida de Zeus, Helena, adquirió conocimiento de ciertas drogas, “cuyas mezclas sin fin son mortales las unas, las otras saludables”. Es quizá verdad que el doble rostro que el término muestra, como liberador y causante de males, queda recogido con extrema claridad en esa obra de Homero, en 10. 213, donde menciona el uso por parte de Circe –conocida como “la rica en venenos” (10.276)–, de un “mal bebedizo”, “perverso licor”, que deja “hechizados” a los hombres, haciéndoles olvidar su patria, su gente, su origen, y convirtiéndoles en bestias. Ciertamente los hombres de Ulises son transformados en cerdos, mas el maléfico hechizo les hace conservar su mente de hombres, su autoconciencia. Asimismo en 10. 292 es referido también el uso de un “antídoto” o tríaca que Hermes proporciona a Ulises como “remedio” para neutralizar el hechizo de Circe y no caer él mismo en él. Y con idéntico sentido positivo, la propia Circe utiliza un nuevo filtro mágico –convencida por Ulises– para liberar a sus hombres del funesto encantamiento relatado.

Hemos de ver cómo queda manifiesta esta ambivalencia de sentido en el concepto mismo de filosofía. En 1944 Wittgenstein señala que “el filósofo es aquel que debe curar en sí muchas enfermedades del entendimiento, antes de poder llegar a las nociones del sano entendimiento común”². El método para ello: la propia filosofía, terapia entonces de una insana razón o, mejor, de una razón que se vuelve insana porque impulsada por una tendencia insoslayable a preguntarse por el sentido, arremete una y otra vez contra los límites del lenguaje. El saber que la ciencia proporciona no puede evitar, no puede proteger a la razón de su querencia a autotranscenderse, a ir más allá de “la gris y oscura ceniza”, en que consiste el saber científico, hacia las “brasas” cubiertas por ella: hacia la vida y su sentido. En un tono que recuerda al Husserl de la *Krisis*, y que remite a Goethe, Wittgenstein apunta que la abstracción científica encubre la vida, que ésta, lo que más nos importa, se le escapa a las frías y descarnadas manos del racionalismo científico, por decirlo con ecos

su estudio (*La farmacia de Platón*, En “La diseminación”. Madrid, Fundamentos, 1975, pp. 91-262).

² *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977 (Trad. cast.: *Observaciones*, México, FCE, 1981, pág. 84).

weberianos³. Pero apunta algo más, algo que nos interesa rescatar para el juego conceptual propuesto aquí entre vida y muerte, entre salud y enfermedad tal y como queda encerrado en la noción de filosofía como fármaco. Lo que parece sugerir es que ésta, la filosofía, consiste ella misma en la pócima exigida por nuestra razón, una razón constitutivamente lanzada hacia la “locura”, hacia el absurdo, a fin de librarnos –cabe decir– de la “sinrazón” producto de la ausencia de “razones”, producto de la “nada” abierta por la Razón occidental devenida en ciencia⁴. Contra la “sinrazón” que germina en la carencia de razones, de sentido de la ciencia, el embarco a la “locura filosófica”; contra la vida saludable, la muerte, tan vinculada tradicionalmente a la filosofía. Ésta es, la filosofía, entonces, la pócima cuyo hechizo permite traspasar el espacio de la salud y de la vida –celosamente acotado por la Razón, pero que no hace sino “adormecer” al hombre en el estado acríptico de la adaptación– y conducirlo hacia un nuevo ámbito, el ámbito, por contraposición, de la vigilia, es decir, de la plena conciencia crítica⁵ en el que los problemas vitales sí tienen cabida, en el que el asombro, el temor y la perplejidad hacen acto de presencia. Pero este despertar del “sueño de la ciencia” por obra de la filosofía consiste, no obstante, en un despertar al terreno allende la salud y la vida, en un desperezarse para entrar en el espacio de la enfermedad y de la muerte. Enfermedad y muerte de las que la filosofía, fármaco encantador y desencantador, a la vez, habrá de rescatarnos. Estamos, sin duda, ante un juego de paradojas en el que va tejiéndose el concepto de filosofía wittgensteiniano que queremos perfilar en estas páginas.

“Filosofía” tiene, según esto, para Wittgenstein dos sentidos diferentes,

³ La sabiduría sólo te encubre la vida (la sabiduría es como una ceniza oscura y gris que cubre las brasas) Cfr. *Observaciones*, ed. cit., (1947), pág. 102. “La sabiduría es gris”. En cambio, la vida y la religión son multicolores” (O.c., (1947), pág. 112). En el *Fausto*, Mefistófeles se encarga de señalar: “Toda teoría es gris, caro amigo, y verde el árbol de oro de la vida”(Goethe, J.W. *Fausto*, Cátedra, Madrid, 1987, pág.159).

⁴ Nietzsche ya señaló esta “nada” del sentido de la ciencia. El nihilismo, lugar de destino de la razón occidental, está en germen en la voluntad de objetividad de la ciencia, en el hecho de que quiera limitarse –dice Nietzsche– a ser espejo, en el rechazo de toda teleología, en su negativa a oficiar de juez, en no afirmar ni negar nada, en hacer constar, “describir”... “Todo esto es ascético en alto grado; pero a la vez, en un grado más alto todavía, nihilista (...) Aquí hay nieve, aquí la vida ha enmudecido; las últimas cornejas cuya voz aquí se oye dicen: ¿Para qué?”, “En vano”, “¡Nada!” –aquí ya no florece ni crece nada, a lo sumo metapolítica petersburguesa y “compasión” tolstoiana” (*La genealogía de la moral*. § 26. Trad. cast: Alianza, Madrid, 1972, pág. 179).

⁵ “Es verdad que el *espíritu* con el que trabaja hoy la ciencia no puede unirse al temor” . La ciencia es un medio de adormecer al hombre, y para poder asombrarse tiene que despertar (Cfr. *Observaciones*, ed. cit. pág. 20 1948).

uno negativo y otro positivo –por así decir. En sentido negativo, la filosofía resulta, es precisamente el fruto de un “embujo” (*Verhexung*): el embujo al que queda sometido el pensamiento por obra del lenguaje. Pero además la filosofía representa también una forma de “lucha” (*ein Kampf*) contra ese “embujo” que nuestro entendimiento experimenta por la acción del lenguaje (P.U. § 109)⁶, esto es, por nuestro modo de expresarnos. Este es su sentido positivo. Entender a la primera esta sentencia de las *Investigaciones* no es fácil, y esperamos que su comprensión no resulte del poder de “encantamiento” del propio lenguaje wittgensteiniano. Encierra, en efecto, varias dificultades y requiere ser precisada en el contexto del giro pragmático del “último” Wittgenstein.

La “Filosofía” como conjunto de problemas supuestamente “profundos”, de enigmas fruto de un encantamiento lingüístico, no es otra, para el primer Wittgenstein, que la metafísica tradicional. Constituida está por proposiciones “absurdas” (*unsinnig*), por preguntas que no pueden resolverse –porque en realidad son malas formulaciones–, por supuestos “enigmas” derivados de una mala construcción lingüística. “La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo sino sólo constatar su condición de absurdos. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística” (T 4.003). La filosofía así surge del intento de traspasar los límites de lo decible con sentido, representa el salto hacia la “sofistería y de la ilusión” (por emplear la conocida expresión de Hume)⁷. Frente a la filosofía, sólo las proposiciones que “dicen algo de la realidad”, esto es, que representan, describen un “estado de cosas” posible (*Sachverhalt*), o situación (*Sachlage*) (T 4.031), sólo ellas tienen sentido y sólo ellas son expresables con legitimidad. Ellas son justamente las propo-

⁶ Acotaremos entre paréntesis y abreviadamente las obras de Wittgenstein por lo general así citadas, dada su distribución en párrafos o en la famosa numeración del *Tractatus*. En el caso concreto de esta cita, la abreviatura obviamente corresponde a *Philosophische Untersuchungen*. (*Investigaciones filosóficas*). Utilizamos la versión bilingüe de la ed. Crítica, Barcelona 1988. En caso de modificar la traducción se señalará en cada momento.

⁷ La conocida sentencia forma parte de este apasionadísimo texto, tan cervantino: “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 e ilusión” Hume, David, *Enquiry concerning the human Understanding*. L.A. Selby-Bigge, Oxford, 1975, pág. 165.

siciones de las ciencias naturales: las que abren el ámbito de la posibilidad, en el que algo puede ser o verdadero o falso, en el que pueden darse las condiciones de verdad. Sólo entonces la ciencia natural (pues en este contexto no hay estrictamente otra ciencia) tiene sentido. Las cuestiones filosóficas no son más que el fruto de malentendidos lingüísticos, el resultado de que el lenguaje hace pasar algo por lo que no es, engaña, no es válido para comunicar, como reza el escepticismo lingüístico de Karl Kraus, crítico del siglo XX muy presente en Wittgenstein⁸.

Es evidente que el joven Wittgenstein denuncia esta forma de encantamiento de la Razón en virtud del modo de ser del lenguaje, de su limitación y de nuestro empeño en ver lo que no hay. De ella resultan esa serie de proposiciones de la metafísica tradicional que no representan nada de la realidad, no hablan de cómo es el mundo, de lo que acontece. No son más que signos lingüísticos vacíos de significado: preguntas sin respuesta, porque ni siquiera son propiamente preguntas (T 6.5). En este sentido, expresa con toda dureza en el *Tractatus* el rechazo de ese tipo de filosofía y la necesidad de que adopte el modo de decir de la ciencia, su forma lógica, si es quiere realmente decir algo, si es que quiere que sus enunciados *puedan* ser verdaderos o falsos:

El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía–, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, probarle que en sus proposiciones no ha dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio – no tendrían el sentimiento de que le enseñásemos filosofía–, pero sería el único estrictamente correcto. (T 6.53)

Y acota Wittgenstein en el “Prólogo” al *Tractatus*, que esta obra trata de problemas de *filosofía* y muestra que la “formulación de estos *problemas des-*

⁸ Kraus en *La tercera noche de Walpurgis*, Barcelona, Icaria, 1977, pág. 20 se lee: “mis propósitos y mis fatigas, comparados con la grandeza de lo indecible, no serán apenas más que una expresión de un impedimento”. La crítica del lenguaje del Karl Kraus maduro, como instrumento cargado de ideologías, y su escepticismo son elementos que acercan a este autor con Wittgenstein. Por otro lado, la idea del lenguaje y medios de expresión vinculado a la idea de representación (*Darstellung*) o imagen (*Bild*) era un lugar común en el debate cultural vienés. Cfr. Toulmin, S.E., y Janik, A., *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1974, pág. 35. El influjo de Karl Kraus en Wittgenstein es abiertamente confesado por éste en los apuntes del autor, en buena parte autobiográficos, recogidos y ordenados por G.H. Wright. *Observaciones*, ed.cit. En p. 42 (1931) dice: “Así, han influido sobre mí Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa”.

cansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje".

Hasta aquí quedan recogidas varias afirmaciones. De un lado, se expone el sentido negativo de la filosofía, de otro, se identifican todas las proposiciones con sentido con las ciencias naturales, y, por último, se esboza el sentido positivo de la *filosofía como pura lógica*. La filosofía no realiza entonces enunciados sobre el ser ni aún menos sobre el deber ser, no dice cómo son las cosas ni cómo deberíamos actuar. Es ontológica y valorativamente neutral. Es un mero *órganon*, método para luchar contra los encantamientos del lenguaje. Como las tautologías y las contradicciones no dice nada (PU §125), como ellas, muestran las propiedades lógicas del lenguaje y del mundo (T 6.12). Pese a no hablar del mundo, a no "representar" nada y ser, por ello, carentes de sentido (*Sinnloss*), no son absurdos como las proposiciones metafísicas (*Unsinn*). La filosofía entonces no deja de tener un sentido positivo cuando se convierte en lógica: su tarea consiste en mostrar la estructura del lenguaje, la forma de figuración, la esencia de toda proposición. Y, al mostrar esto, deshace los encantamientos del lenguaje, saca a la luz las ilusiones de la filosofía tradicional.

¿Cuál es la condición de posibilidad de que la lógica, la filosofía, pueda servir de conjuro contra los embrujos del lenguaje? Es el supuesto isomorfismo lógico entre lenguaje, pensamiento y mundo la condición que hace posible que la "filosofía" pueda descubrir, desvelar, lo que bajo un aspecto "encantado" quedaba oculto, o lo que parecía ser pero en realidad no es. Sólo porque Wittgenstein presupone la existencia de una comunidad estructural, de un esqueleto lógico o forma recorriendo el pensamiento y el lenguaje, y el mundo, la filosofía puede ser considerada como una actividad contra todo "encantamiento" lingüístico, del que resulta precisamente toda otra forma de filosofía, la tradicional, con pretensiones cognitivas. Porque la filosofía no puede ser ya más que Lógica⁹.

⁹ La caracterización de la filosofía como actividad es algo que Husserl hace en un sentido muy similar al de Wittgenstein, con el que guarda más de una afinidad, en cuanto críticos de la razón occidental. Para Husserl la fenomenología es también actividad, no es un cuerpo de enunciados, no habla del mundo, no dice nada. Es propiamente una tarea consistente en clarificar; y esto es un fin en sí mismo: "*la fenomenología procede visualmente, determinando y distinguiendo el sentido*. (...) No construye teorías ni matematiza; no lleva a cabo, en efecto, explicaciones en el sentido de la teoría deductiva. Al aclarar los conceptos y las proposiciones fundamentales que, como principios, señorean la posibilidad de la ciencia objetivadora (pero haciendo, finalmente, objeto de aclaración reflexiva sus propios conceptos y principios fundamentales), *termina allí donde comienza la ciencia objetivadora*" (*Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana, II, M. Nijhoff Publ., La Haya, 1973. Trad. cast. *La idea de la fenomenología*. F.C.E., Madrid, 1982, pág. 71-72. Como señaló Wittgenstein, la filosofía se distingue de lo que la ciencia hoy es: como nuestra civilización se

Los problemas filosóficos tradicionales emergen, en suma, del modo de ser del lenguaje, de su limitación. Parece ser esta la causa última de los “encantamientos” lingüísticos en toda la reflexión wittgensteiniana. Arraiga en nosotros un afán de trascender el lenguaje, responsable de la serie de preguntas que constituyen la filosofía. “El hombre tiene el impulso de embestir los límites del lenguaje”. Al embestir contra el límite, al tratar de superarlo, conseguimos algún pensamiento absurdo y “abolladuras” (PU§ 119). Es este afán el que lleva a idealizar el lenguaje, a verlo de un modo incorrecto, a dejarnos “hechizar” por él, y a creer en un conjunto de ilusiones, tales como las expresadas en la existencia de una esencia en el “el lenguaje” que hay que desvelar, una forma lógica que permite señalar también una relación entre las imágenes mentales y las palabras, descifrable en términos semánticos. Estas son las ilusiones que fundamentan el propio *Tractatus* (creadoras del isomorfismo lógico, de la trascendentalidad de la lógica, y de una teoría semántica de la verdad) contra las que arremeten *Las Investigaciones filosóficas*. Los “encantamientos” en el último Wittgenstein no se descubren en proposiciones carentes de significado, sino en proposiciones que no se ajustan a las reglas de uso.

Por otra parte, la noción de “encantamiento” del lenguaje nos lleva a una dificultad. Lo primero que parecen traducir esas palabras es que no puede haber una identificación completa entre el pensamiento y el lenguaje; no pueden ser la misma cosa, porque, de lo contrario, se hablaría de un auto-hechizo del pensamiento. Pero quien produce aquí los encantamientos, perturbando las “buenas” maneras de pensar, es siempre el lenguaje; quien tiene la capacidad de “ocultar”, “disfrazar” el pensamiento es una cierta gramática, una cierta manera que tenemos de hablar o expresarnos que pone “trampas” o perturba la manifestación de ideas. Así en una carta a Russell de 1919 dice Wittgenstein que el pensamiento no consiste en palabras, sino en constituyentes psíquicos desconocidos para él. Pero en cualquier caso, entre esos supuestos “constituyentes psíquicos” y el lenguaje –continúa– existe una relación de *correspondencia estructural*¹⁰, un isomorfismo lógico. Esta es la creencia que será rechazada por él mismo con el paso del tiempo, como una suerte de “encantamiento” más del lenguaje. En las notas que Rush Rhees, como estudiante, toma de las *Lecciones sobre estética* que Wittgenstein

dirige a producir algo, a construir cosas, a progresar, a emplear medios para conseguir fines. “Podría decir que si el lugar al que quiero llegar estuviera al final de una escalera, renunciaría a alcanzarlo. Pues allí donde quiero llegar verdaderamente debo estar ya de hecho”. (Wittgenstein, *Observaciones* (1930), o.c., pag. 1930) .

¹⁰ La carta está escrita desde el cautiverio de Wittgenstein en Italia, Casino, y es del 18/8/1919.

imparte en 1938 en Cambridge, puede leerse en ese sentido que es un error creer que el “significado o el pensamiento es sólo algo que acompaña a la palabra y que la palabra no importa, que es una simple ilusión la creencia en la relación entre proposición y objeto, y una relación de tal tipo, que ese objeto sea considerado el sentido mismo de la proposición¹¹. La crítica al *Tractatus* es explícita. Rechaza su teoría del significado y su isomorfismo lógico. La perspectiva semántica esbozada en esa obra primera entiende que pensar es tener “imágenes mentales”, imágenes que acompañan a las palabras, que esas imágenes son universales y que, por tanto, el lenguaje también lo será. De este modo, algo idéntico ocurre en la mente de todos los hablantes al pronunciar una sentencia en cualquier idioma. Se cree, en suma, que las palabras producen un efecto mental, éste consiste en imágenes mentales universales que representan algo (objetos, estados de cosas, hechos), y así enlazan con la realidad. A esta creencia subyace el supuesto de la existencia de una idéntica estructura lógica, condición de posibilidad de la representación. Captar esa “forma” trascendental de toda representación, esto es, de todo decir con sentido, y del sentido mismo de toda proposición es el objetivo del *Tractatus*. Descubirla comportaría encontrarnos ante la esencia del lenguaje, del pensamiento y del mundo, estar ante un supuesto “orden divino en las cosas”. Pretensión ésta que será vista por el último Wittgenstein como una desmedida idealización del lenguaje, como un resquicio de la tradición metafísica platónica. El *Tractatus* comienza a aparecer ahora como una tarea errada.

2. Cuando Dios se hace gramática. El *Tractatus*: ¿Lógica o Metafísica?

En *Notebooks* 21.1.15, resume el objeto del quehacer filosófico expresado en el *Tractatus*: “Toda mi tarea consiste en clarificar la esencia de la proposición”. “Esto es, aducir la esencia de todos los hechos de los que la proposición es figura”. “Dar la esencia de todo ser”.

Con este texto nos centramos en el segundo sentido, “positivo”, de la filosofía. Se trata de ese *sentido terapéutico*, propuesto como el objetivo del propio *Tractatus*: determinar las condiciones de posibilidad de lo pensable mediante el análisis de las estructuras lógico-formales de lo decible. La filo-

¹¹ *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Basil Blackwell, Oxford, 1966, pág. 29. Hay traducción castellana en Paidós, Barcelona 1992, por Isidoro Reguera, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Cito por la edición original inglesa.

sofía adopta aquí, como tantas veces se ha dicho, una perspectiva trascendental y una dimensión *crítica*, aclaratoria, clarificadora, delimitadora. Tiene por única tarea la clarificación *lógica* del pensamiento (T 4.112) mediante el análisis de las proposiciones. En la línea de Karl Kraus, Wittgenstein sentencia que “toda la filosofía es crítica del lenguaje” (*Sprachkritik*) (T 4.0031). El uso de un tal método analítico-crítico del lenguaje traza con nitidez definitiva los límites entre lo que puede y no puede expresarse con sentido, y así entre lo que puede pensarse y lo que no es más que producto del “embrujo” de nuestro modo real, natural, cotidiano, de expresarnos. Este es el problema cardinal de la filosofía que el *Tractatus* trata, por tanto; problema que Russell, a juicio del joven Wittgenstein, no supo captar:

El punto fundamental es la teoría de lo que puede ser expresado (*gesagt*) mediante proposiciones –esto es, mediante el lenguaje– (y, lo que es lo mismo, lo que puede ser pensado) y lo que no puede ser expresado mediante proposiciones, sino sólo mostrado (*gezeigt*); creo que esto es el problema cardinal de la filosofía.¹²

Resulta ser, pues, *la filosofía una actividad*. No es ni una doctrina, ni una ciencia. Ni habla de los valores ni de los hechos, ni es normativa ni descriptiva. Debe “significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales” (T 4.111) (P.U. §108), en otro plano, precisamente el de la mostración de las condiciones de posibilidad de las mismas ciencias, el de la indicación clarificadora de las estructuras *a priori* posibilitantes del sentido de todo decir. Esta tarea de mostración será un instrumento crítico-disolvente de los problemas filosóficos como simples extravíos lingüísticos. A partir de ahora hemos de acostumbrarnos a vivir con la idea de que los acotados por la tradición como “los más profundos problemas *no* sean problema alguno” (T 4.003).

Es sabido que el *Tractatus* retoma la vieja cuestión de la filosofía moderna de la conciencia dirigida a fundamentar el conocimiento, si bien aborda esta cuestión desde una teoría del significado. Cómo es posible el conocimiento – siendo conocimiento en esta tradición lo que queda estrictamente identificado con ciencia–, para Wittgenstein sólo puede ser respondido dando un rodeo por la esfera lingüística. La pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico queda convertida en las condiciones de posibilidad del lenguaje significativo¹³. Apela aquí a un lenguaje bien for-

¹² *Briefe*, ed. cit., págs. 88 y 252.

¹³ Si la modernidad puede entenderse por instaurar la conciencia como la única y última

mado, ajustado a las reglas de la lógica. Marcar los límites entre el discurso con sentido y el discurso “sin sentido” (*unsinning*), entre lo expresable y lo inefable, entre lo decible y lo mostrable, y, con todo ello, entre lo racional y lo a-racional, ésta –y no otra– es la tarea de la filosofía genuina. Ella “significará lo indecible presentando claramente lo decible”(T 4.115).¹⁴ Deberá delimitar desde dentro lo impensable, es decir, determinando lo que puede ser pensado (T. 4.114). El escueto “Prólogo” del año 18 al *Tractatus* expresa este giro lingüístico de la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento legítimo, identificado sin ambages con lo científico, y lo científico con lo pensable, con lo que se deja pensar.

El libro quiere trazar, pues, un límite al pensar, o mejor, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable).

Así pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside al otro lado del límite será simplemente absurdo (*Unssinn*).

instancia de sentido, si era la conciencia el punto de partida del filosofar y resultó ser también el punto de llegada (toda vez que la condición de posibilidad del mundo fue el poder ser “representado” por una conciencia), la contemporaneidad puede entenderse a su vez por reemplazar la conciencia por el lenguaje. Será ahora el lenguaje la nueva categoría explicativa que dé razón *a priori* del pensar y de lo real. Y si en la modernidad todo “lo que hay” quedaba a la postre convertido en representación, la contemporaneidad tiende a convertir todo en lenguaje, en un puro texto donde se disuelven sujeto y objeto. Habermas expresó hace ya tiempo este giro lingüístico de la filosofía: “Hoy los problemas en torno al lenguaje han tomado el lugar de los tradicionales problemas de la conciencia: la crítica trascendental del lenguaje releva a la de la conciencia” (Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pág. 220).

¹⁴ Es interesante señalar cómo Wittgenstein reprocha a Russell no haber entendido propiamente lo que por aquellos años consideraba el objeto genuino de la filosofía y, por tanto, de su *Tractatus*. Y aquí queda incluido Frege (Cfr. carta del 6 de octubre de 1919 a Russell). En la “Introducción” al *Tractatus*, hace hincapié en el propósito del libro: ocuparse de las condiciones “que se requieren para conseguir un lenguaje lógicamente perfecto”. Pero Wittgenstein en T 5.5563 dejó dicho: “Todas las proposiciones de nuestro lenguaje corriente están de hecho, tal como están, ordenadas desde un punto de vista lógico”. La cuestión no será entonces construir un nuevo lenguaje perfecto, como creyó Russell, sino comprender la lógica oculta del nuestro. En una carta a C.K. Ogden (primer traductor al inglés del *Tractatus*) señala que lo que quiere decir en 5.5563 es esto: “las proposiciones de nuestro lenguaje natural no son de ningún modo lógicamente *menos correctas* o menos exactas o *más confusas* que las proposiciones escritas, digamos, en el simbolismo de Russell o en cualquier otro “Begriffsschrift”. (Sólo es más fácil para nosotros atrapar su forma lógica cuando están expresadas en un simbolismo apropiado) (Wittgenstein, L., *Letters to C.K. Ogden with Comments on the English Translation of the Tractatus-Logico-Philosophicus.*, ed. G.H. von Wright, Blackwell, Oxford, 1973, pág. 50).

De manera que el objetivo último del libro quedaría expresado en la tan conocida afirmación: "lo que se deja decir, se deja decir claramente; y de lo no se puede hablar, se debe callar" (*muss man schweigen*).

¿Por qué cree poder conseguir esto? La respuesta viene dada por el presupuesto fundamental que esa obra asume, la coincidencia estructural entre lenguaje y pensamiento, por la que el primero no es más que la materialización o expresión (*Ausdruck*) del segundo. En virtud de una común estructura lógica entre ellos, el lenguaje no es más que el pensamiento objetivado, hecho visible en el signo proposicional: "Al signo mediante el que expresamos el pensamiento, lo llamo el signo proposicional" (T 3.12). De modo que en "la proposición, el pensamiento se expresa perceptiblemente por los sentidos" (T 3.1).

Pero a ese presupuesto hay además que allegar otro para entender el sentido que Wittgenstein confiere a la filosofía: la creencia en la identificación estructural también entre el pensamiento y el mundo. Identificación estructural ¿por qué? Porque pensamiento y mundo comparten una misma forma lógica, que posibilita la representación lógica perfecta del mundo por parte del pensamiento y de su materialización, del lenguaje. Hay entonces "una conexión esencial"(T4.03),"una relación interna figurativa (*abbildende interne Beziehung*) que se mantiene entre lenguaje y mundo" (T 4.014). Y aun cuando a primera vista no parezca que los signos proposicionales sean una figura (*Bild*) o un modelo (*Modell*) de la realidad tal como la pensamos (T 4.01), sin embargo, para comprender la esencia de todo lenguaje, incluido el musical, tomemos –dice Wittgenstein– como referente (genético) de la escritura alfabética la escritura jeroglífica, "que figura los hechos que describe" (T 4.016). Y precisamente porque los figura, "dice algo" (T 4.03). Y, porque "dice algo", expresa un posible acontecimiento o modo de ser las cosas, esa escritura tiene un sentido. La supuesta estructura *a priori*, la común forma lógica o forma figurativa de lenguaje-pensamiento (*Logik oder Form der Abbildung* (T 4.015; T 2.17)) es la condición misma de posibilidad del sentido de una proposición y de la comprensión de ese sentido.

Habla aquí Wittgenstein de un completo isomorfismo estructural, elabora así una metafísica en la que los elementos constituyentes de lo figurado (mundo) se combinan de la misma manera que los elementos constituyentes de la figura (la proposición), pudiéndose reflejar mutuamente hasta el punto de disolverse el uno en el otro (T 4.014) "La proposición es una figura (*ein Bild*) de la realidad" (T 4.01), y en 4.021 continúa "la proposición es una figura de la realidad, pues yo conozco la situación (*Sachlage*) que representa si yo entiendo el sentido de la proposición. Y yo entiendo la proposición sin

que me haya sido explicado su sentido”¹⁵.

Este presupuesto remite a una creencia arraigada firmemente en la tradición occidental: la creencia en un orden *a priori* en el mundo que la razón humana puede aprehender y expresar mediante un método adecuado. Se trata del orden divino creador: del orden que queda inscrito en el acto de creación y que muestra el modo divino de operar. Orden que –como decimos– queda perfectamente aprehendido en el discurso racional: el *logos* se expresa a sí mismo, se muestra en el discurso. Así, pensamiento, lenguaje y realidad comparten unas idénticas estructuras de racionalidad que fundamentan una concepción reproductivista del conocimiento y una concepción de la verdad como correspondencia entre pensamiento-realidad. Hans Blumenberg aclara que estamos ante un resquicio teológico, ante una perspectiva que da la espalda a la des-divinización del mundo emprendida en la modernidad¹⁶. Y, en este mismo sentido, viene al caso la sentencia de Nietzsche del *Crepúsculo de los ídolos*: “temo que no nos libremos jamás de Dios pues creemos todavía en la gramática”. Ella se ajusta a esta idea de la seudosecularización del mundo y de la filosofía, que se refleja en esa peculiar inmanentización de lo divino, ya en el lenguaje (forma lógica), ya en el sujeto pensante (estructuras universales de pensamiento), ya en el objeto(esencia del mundo), todos como condiciones trascendentales de toda posible aserción. Sin ese *logos* que recorre lenguaje, pensamiento y mundo la aserción con sentido no sería posible, la ciencia, pues, carecería de fundamento. No me resisto tampoco, a propósito del mismo presupuesto, a traer ahora un texto de alguien del que Wittgenstein tomó una metáfora para designar justamente a la lógica como un “cristal purísimo”¹⁷. Es de Jan Lukasiewicz, quien al preguntarse por la lógica dice así, en un espíritu similar al que transita el *Tractatus*:

Siempre que me ocupo de problemas lógicos... me enfrento con una construcción

¹⁵ Este es uno de los puntos en los que Wittgenstein cambia. Porque, ¿qué sujeto es ese que entiende la proposición *a priori* por virtud de su forma lógica? ¿Es un sujeto empírico concreto, o es más bien un sujeto no empírico, transhistórico, desinteresado, descorporeizado? ¿No está hablando aquí de una comprensión sin sujeto? El cambio viene dado en esta dirección. Si el sujeto entiende una proposición ello se debe a que maneja por adiestramiento el uso de los signos lingüísticos, si entiende es porque el sujeto participa en una forma de vida portadora de las reglas de uso de esos signos. No es, pues, la forma *a priori*, la sintaxis lógica, la que permite la comprensión.

¹⁶ Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1966. Ver también Rorty, Richard, “The Contingency of Language”. In *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pág. 21.

¹⁷ PU § 97.

de rigidez y complejidad inmensa... No puedo cambiar nada en ella; mediante un intenso trabajo sólo encuentro nuevos detalles en ella, y obtengo inmutables y eternas verdades. ¿Dónde y qué es este ideal de construcción? Un filósofo católico diría, es Dios, es el pensamiento de Dios.¹⁸

Según esto, si la Modernidad puede ser entendida como el momento de trasposición antropológica de las cualidades divinas o, dicho de otro modo, como el espacio de instauración del sujeto pensante en la única y última instancia constituyente del sentido de la verdad y de lo real, el giro lingüístico de la filosofía rescata esas cualidades divinas para el lenguaje, transido ahora de una sintaxis lógica oculta inmutable portadora y donadora de todo sentido. Esta estructura lógica, como las proposiciones matemáticas, “habla la naturaleza de los signos esencialmente necesarios”, es la condición del pensar mismo, y, con ello, de la verdad y de lo real. La lógica toma el relevo del *logos* eterno, divino saber ahí ya prefijado, *a priori* dado, como antaño estuvo dado en los Textos Sagrados o en el Libro de la Naturaleza.

Recapitulando, habría, según esto, una filosofía, fruto del “encantamiento” o “embrujo” (*Verhexung*) del lenguaje: el lenguaje “hechiza” nuestro entendimiento, haciéndonos transgredir las propias leyes internas del pensar y producir cuestiones “profundas” que llenan las páginas de la Historia de la filosofía, una historia entendida así como “falsa y adulterada” –por citar de nuevo a Hume¹⁹. Y habría otra clase de filosofía dirigida al análisis lingüís-

¹⁸ Lógico y filósofo contemporáneo de Wittgenstein que tomó parte decisiva en la fundación y desarrollo de la escuela polaca de lógica. Texto citado por P.T. Geach in Cooper T. Potts, and R. White *A Wittgenstein Workbook*, Blackwell, Oxford, 1970, pág. 22.

¹⁹ Hume, David, en *A Treatise on Human Nature: An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*. L.A. Selby-Bridge, Oxford, 2nd ed., 1978. Ha habido quien ha visto en Hume anticipar ciertas ideas contenidas, si no tanto en el propio texto del *Tractatus*, sí en la interpretación que del mismo realizan por esos mismos años 20 los autores del neopositivismo lógico: el rechazo de la metafísica como absurdo; el criterio empirista de significado (derivable de la aplicación del principio de copia de Hume, enunciado en distintas partes de la obra arriba citada como el primer principio de la ciencia de la naturaleza humana que él pretende (LI, T, 3-4; T-7, T 72). Si, de acuerdo con este principio, “todas nuestras ideas están copiadas de nuestras impresiones”, preguntarse por el significado de un concepto, de una palabra y de una proposición de la que forma parte, consistirá en lanzar la pregunta por la impresión de la que deriva la idea expresada en la palabra, concepto o proposición en cuestión. Pues bien, en nuestro país este paralelismo fue realizado hace tiempo por Martínez Roca, J., *Positivismo e Ilustración: la Filosofía de D. Hume*. Universidad de Valencia, 1981. Otro principio con resonancias neopositivistas es el principio atomista, que según Gilles Deleuze *Empirisme et subjectivité*, París, 1973, 3ª ed., pág. 93, es el principio básico del empirismo. Se enuncia como “todo lo separable es distinguible y todo lo distinguible es también diferente (T, 18) y nos recuerda al modo de descomposición de lo representado por el

tico y al establecimiento crítico de los límites de lo pensable, de lo decible y, junto a ello, de lo posible. En este sentido, la filosofía aunque quiere ser pura lógica, es sin remedio metafísica a un tiempo. Los presupuestos lógicos y ontológicos del *Tractatus* dibujan un perfecto isomorfismo entre lenguaje-pensamiento y mundo, de manera que la determinación de las condiciones de posibilidad de lo decible, de un lenguaje bien formado, de una proposición con sentido, indican también lo que puede pensarse y, con ello, lo que *realmente hay*, lo que “es” el mundo. Recuérdese (T 5.6): los límites del lenguaje son los límites de mi mundo. Esta tarea terapéutica, asignada a la Filosofía en su sentido “positivo”, consistirá en aplicar las armas de la lógica para disolver y así dar por resueltos los problemas filosóficos; en dejar ver que son creaciones del poder encantador del lenguaje.

3. El *Tractatus*: Un acto ético, que se muestra. De sus grandezas y miserias

Cabe aún una pregunta: el *Tractatus*, ¿dónde se coloca entre estas dos formas de filosofías señaladas? La respuesta parece que ya ha sido dada: esta obra representaría la filosofía-*phármakon* que deshace los encantamientos de la razón o entendimiento, mediante el análisis lógico-lingüístico, el análisis de las estructuras de lo expresable, pensable y posible. Y así parece ser en el Prólogo al *Tractatus*, cuando dice –con la arrogancia intelectual que le caracteriza– que “la “verdad” de estos pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber resuelto definitivamente, en lo esencial, los problemas”²⁰.

Ahora bien, el *Tractatus* se cierra con una citadísima sentencia, la 6.54, que señala que él en su totalidad está compuesto de pseudo-proposiciones carentes de sentido (*unsinnig*), “que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, cuando, a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas, él tiene (el lector), por así decirlo, que tirar la escalera después de haber subido por ella. Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo”. ¿Es, según esto, el *Tractatus* una “sofistería e ilu- lenguaje, en objetos o cosas (*Dinge*), hechos (*Tachsache*), situaciones (*Sachverhalten*), mundo (*Welt*).

²⁰ Expresa aquí Wittgenstein con esta contundencia lo que sería el precipitado último de 6 años de trabajo previo (los *Tagebücher* 1914-17, Notas sobre lógica (1913); Notas dictadas a G.H. Moore en Noruega (1914); el *Prototractatus*. El 13 de marzo de 1919 escribe a Moore: “creo que he solucionado definitivamente nuestros problemas. Puede que esto resulte arrogante, pero me resulta imposible no creerlo” (*Briefe*, ed.cit., págs.. 85 y 251).

sión”, producto del encantamiento del lenguaje, pero ilusión que encierra, a la vez, una verdad intocable y definitiva? ¿Hay aquí una paradoja como han querido Russell y Ayer?

En primer lugar, cuando Wittgenstein dice que el pensamiento encerrado en el *Tractatus* es verdadero y definitivo y, al tiempo, que ese *pensamiento verdadero* queda expresado en seudo-proposiciones sin-sentido, lo que señala es lo siguiente. Indica que efectivamente las proposiciones no son ni verdaderas ni falsas, no hablan del mundo, no dicen “así y así son las cosas”, no son, en fin, proposiciones científicas, que representen isomórfica o figurativamente el mundo, sino filosóficas. Y lo sabemos. Y, en cuanto tal, son seudo-proposiciones que hablan de las condiciones de posibilidad de toda esa representatividad: de toda ciencia y de todo mundo existente (lo que acaece). Responden a la cuestión de qué debe cumplirse para que un enunciado esté bien formado, sea correcto, y exprese cómo es el mundo. Pero claro está: adoptar esta perspectiva trascendental, hablar de las condiciones de toda representatividad o figuración, (Cfr. *P.U.* § 109) de la estructura cristalina *a priori* del lenguaje y del mundo, sólo puede hacerse desde el límite mismo de eso que llamamos el “lenguaje” y el “mundo”. Tal perspectiva trascendental supone ese conocido ejercicio de desdoblamiento de la razón para llegar a pronunciarse acerca de algo que está fuera de ella constituyéndola, como su condición de sentido. Aquí está la presunta paradoja: que el *Tratatus* y, por tanto, la filosofía analítica del lenguaje descrita, habla justamente de lo que sus páginas enseñan “no debe hablarse”, porque simplemente se “muestra sin más” siempre que se enuncian proposiciones con sentido. “Lo inexpresable, más bien, está *contenido* –inexpresablemente– en lo expresado”²¹. Tratar de explicar lo que de suyo se muestra en cualquier enunciado bien formado, esto es, esa necesaria lógica trascendental, condición de sentido de ese enunciado, lleva a proposiciones carentes de sentido. La ciencia sabe decir la verdad, pero no sabe decir por qué es verdad lo que dice; esto es algo que a ella no le compete, aunque sí a la filosofía; mas al hacerlo no puede sino verse enredado en la paradoja del *Tractatus*. La paradoja está en esa contorsión de la razón para mantenerse en la perspectiva allende el lenguaje y el mundo, allí donde alberga lo que le hace ser propiamente lenguaje. Traspasar el límite de lo decible para hablar de las condiciones del decir: algo imposible. Pues ¿desde dónde hablar de estas condiciones del decir sino desde el decir mismo? ¿cómo no hacer uso de las condiciones del decir para nombrar esas condiciones?

²¹ Carta a su amigo Paul Engelmann. En *Briefe*, ed.cit., pág. 78.

No hay que olvidar, con todo, que el *Tractatus* tiene un carácter meramente *instrumental*, es un método “ilegítimo” desde sus internos presupuestos que hay necesariamente que usar para acometer esa función delimitadora que persigue entre lo pensable-decible y el silencio. Es un ejercicio de desdoblamiento de la razón, en el que la razón da un salto abismático más allá de sí misma, de su propio límite, para determinar su fundamento de validez. Colocado en el más allá de la razón, las proposiciones del *Tractatus* no pueden ser sino eso, carentes de sentido (*unsinnig*), proposiciones que hay que descartar una vez cumplida su función instrumental. Tienen el sentido de indicar que carecen de sentido²².

Sin embargo, diríamos –para concluir con esto– que estamos ante *importantes proposiciones sin sentido*, lo que no deja de ser tan paradójico como cierto desde la perspectiva del primer Wittgenstein²³. Tan importantes y tan sin sentido, tan fuera de lo que en nuestro mundo se ha constituido como lo racional (y razonable, incluso), tan allá de lo acotado como lo decible, pensable y posible: del ámbito, en fin, de la objetivación y objetividad científica. Lo inefable, el silencio es, sin duda, lo más importante: en él habita el “sentido” de la vida, de toda “praxis vital”, aquello que resta una vez contamos con la información que la ciencia puede aportarnos. La investigación lógico-trascendental del *Tractatus* encierra así una “metafísica del silencio”,

²² Russell se resiste desde el Prólogo mismo del *Tractatus* a aceptar esta idea de Wittgenstein. Cree que hay una vía de escape a su “teoría de que la sintaxis sólo puede mostrarse, pero no expresarse con palabras”. Esta vía de escape no es otra que la jerarquía de (meta) lenguajes, empleada en el mismo momento por Tarsky y por Carnap. En su teoría de los tipos está implícita para solucionar las paradojas, el distinguir entre “lenguaje-objeto” y “metalenguaje”, o entre “uso” y “mención”. Cfr. *Significado y verdad*, Ariel, Barcelona, 1983, pág. 67.

²³ Esta paradoja vista con perplejidad y escepticismo por A.J. Ayer (Wittgenstein, Weidenfeld and Nicolson, London, 1985, págs. 19-20) es la misma que recorre grandes páginas de la obra de Hume que una vez más citamos aquí. Así en los *Dialogues concerning Natural Religion*, concluye en una clave paradójica –si se quiere– idéntica a la usada por Wittgenstein, que la filosofía sería aquello que con tozudez se nos impone atrapando nuestra razón insatisfecha con las resoluciones científicas, y ésta no puede sino considerarlos absurdos importantes: “¿Cuántas cuestiones oscuras no plantean acerca de la naturaleza de ese divino Ser, de sus atributos, sus decretos y su plan de providencia? Tales cuestiones siempre han sido objetos de disputas entre los hombres; y, por lo que se refiere a ellas, la razón humana no ha alcanzado ninguna determinación cierta. Sin embargo, estos temas son tan interesantes que no podemos reprimir la inquietud de tornar a investigar sobre ellos?” (in *Philosophical Works*, T.H. Green&T.H.Grose, vol 2, 1964, pág. 378). He aquí muestras en Hume y en Wittgenstein de que aún la Razón (Vernunft) asoma entre la razón (Verstand); he aquí aún, en la imagen intelectualista del mundo sin sitio para las cuestiones del sentido, cómo el inerradicable interés metafísico del espíritu (al decir de Kant y Weber) se hace hueco.

postula un ámbito de objetos de lo indecible, lo místico (ética, estética, religión, todas ellas cuestiones referentes al sentido), que son inabordables por vía científica²⁴. Pero ¿habla de un trasmundo o simplemente del mundo como un todo? Esta segunda opción parece ser la expresada en la proposición 6.45: “el sentimiento (*das Gefühl*) del mundo como un todo es lo místico”. El mundo tomado como un todo, el mundo visto *sub specie aeterni* provoca todas esas cuestiones perseguidas por la metafísica tradicional, las cuestiones del sentido del ser y del hacer. Wittgenstein señala en *Observaciones*²⁵ que el estilo, los modos del pensamiento son sobrevolar el mundo y dejarlo tal cual es, contemplarlo “desde arriba”, como un todo, desde el límite mismo del mundo. Frente a este modo de hacer del pensamiento, de la teoría, se instala el propio de la ciencia, pura técnica que dispone los hechos que componen el mundo para producir y construir algo nuevo dentro de él. El no tiene su interés puesto en levantar construcciones, sino en traer ante sí las “bases de las construcciones posibles”²⁶. No son, por tanto, las cuestiones de la ciencia natural las que aquí la razón quiere resolver (T 6.4312), sino las cuestiones eternas del sentido, no las de un espacio y un tiempo concretos, sino las de todo espacio y todo tiempo. Vemos cómo ciencia y filosofía tienen caminos separados. La primera, expresión de la racionalidad de fines, estaría dirigida al mundo de los hechos con el objeto de explicarlos para transformarlos, para levantar en ese inmenso “taller” en que consiste ahora el mundo –como señaló Gadamer–²⁷ nuevas realidades; no sería sino pura *técnica*, como decimos. La segunda no es una actividad de empleo de medios para conseguir fines²⁸, ella es un fin en sí misma, pues no pretende explicar nada para construir (para proveer, que diría Comte) nada, no quiere sino aclarar, poner *ante sí misma lo que de hecho ya está dado*, el fundamento último de sentido de toda actividad, incluida claro está el de la ciencia. Por eso, del lado del pensamiento, confesando Wittgenstein su interés por la filosofía y no por la ciencia, sentencia:

Podría decir que si el lugar al que quiero llegar estuviera al final de una escalera, renunciaría a alcanzarlo. Pues allí donde quiero llegar verdaderamente, debo

²⁴ Cfr. Reguera, I., *La miseria de la razón*. Taurus, Madrid, 1980, pág. 31-32. También *Ludwig Wittgenstein: un ensayo a su costa*. EDAF, Madrid, 2002.

²⁵ *Observaciones*, o.c., pág. 19.

²⁶ *Observaciones*, o.c., pág. 23.

²⁷ Gadamer, H.G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1976.

²⁸ *Observaciones*, o.c., pág. 23.

estar ya de hecho(...) Todo lo que yo pueda alcanzar con una escalera, no me interesa.²⁹

Ahora bien, este ámbito de sentido al que dirige su mirada la filosofía, el pensamiento, ¿es una suerte de trasmundo, en cuanto hemos quedado en que el mundo no es más que la totalidad de cosas o situaciones existentes (T 2.04)? Creemos que Wittgenstein pretende fundamentalmente separar órdenes ontológicos y esferas de racionalidad, dando ya un paso hacia delante en este punto en dirección a su última filosofía. Disocia el mundo de los hechos y mundo del sentido, delimita con nitidez el ámbito de lo racional, de lo expresable, que sería el ámbito de tratamiento científico de los hechos, respecto del ámbito del sentido, de los valores, de los ideales, de las decisiones vitales, de la ética y de la estética, de la erótica y de la política como ámbitos extra-científicos, en los que la racionalidad científica (para el joven Wittgenstein identificada con la racionalidad) no tiene ningún juego: es muda. No hay vía científica (racional) para pasar del ser al deber ser. Y si racionalidad –cientificidad – discursividad quedan identificadas, la vía de acceso a esa esfera que daría cuenta del sentido de nuestras acciones, no es sino el silencio mismo. En esta disociación queda expresada, por tanto, la idea de que los valores no se encuentran en las cosas: no son propiedades de las cosas, sino atribuciones subjetivas. Lo que meramente hay son valoraciones subjetivas de los hechos, porque el sentido del mundo reside fuera de él, se le escapa a las esqueléticas manos del intelectualismo centrado en determinar lo que meramente acontece, diría Weber recordando a Nietzsche. Dios no se manifiesta en el mundo (T 6.432). Así cuando todas las “posibles” cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. En un tono similar Marianne Weber señaló: “Por más que la luz de la razón continúe abriéndose paso, *el reino de lo cognoscible seguirá estando rodeado por un misterio insondable*”³⁰

Dada esta separación entre mundo de hechos y de valores, de la ciencia y del sentido, de la racionalidad y de lo místico, la salida hacia este otro lado representa la única vía de superación redentora del encorsetado y limitado racionalismo. Esta salida dibujada en el *Tractatus* es lo verdaderamente relevante del mismo, como tantas veces se ha dicho. Relevante por varias razo-

²⁹ *Vesmischte Bemerkungen* (1930), En *Culture and Value*, edited by G.H.von Wrighth, Oxford Basil Blackwell, Oxford, 1980 (edición bilingüe), pág.70.

³⁰ Marianne Weber, *Max Weber*. Una biografía. Alfons El Magnànim, Valencia, 1995, pág. 493.

nes: porque expresaría una gran verdad, después recogida y ampliada en las *Investigaciones filosóficas*, a saber, que las cuestiones éticas no pueden ser reducidas a cuestiones científicas, que las respuestas al qué debemos hacer no pueden derivar de la investigación científica, limitada a los hechos, que la dignidad y trascendencia de los problemas del sentido no pueden ser degradados al tratamiento de la ciencia moderna, de una ciencia que no se ocupa ya de la fundamentación de la acción. De este modo, el *Tractatus* mismo tendría una pretensión ética: reservar la dignidad de estas cuestiones, preservarlas de su disminución a problemas técnicos o estratégicos, a cuestiones de hecho. Toulmin ha dicho así que esa obra no es sólo un *tratado de ética*, sino un *acto ético* (que muestra la esencia de lo ético). Ese sería el motivo último de Wittgenstein: separar la ética de toda suerte de basamento intelectual³¹. El valor de esa obra residiría pues en postular efectivamente la necesidad de velar por la integridad de las cuestiones del sentido, de eso otro a lo que la ciencia ni llega ni debe llegar, de eso que no puede ser pensado ni expresado, pero que es propiamente la condición de posibilidad y el espacio de donación de sentido de todo lo pensable y expresable, de la ciencia misma. Cabe preguntar, puesto que es su condición de sentido, ¿está contenido en el mundo? La respuesta podría ser que pese a no *manifestarse* en el mundo, queda indicado, mostrado en él como su condición. Se muestra en silencio, como un sentimiento característico para todo aquel que contemple el mundo como un todo: el sentimiento de que lo que *sea* el mundo no es algo que pueda ser tratado por la ciencia (atareada en resolver el cómo son de hecho las cosas, el cómo acontece lo que acontece); el sentimiento de que la razón última de todo cuanto hay y sucede en el mundo queda entre paréntesis para la razón científica. Es conocida “la confesión” que Wittgenstein hace a L.von Fickner, editor de *Der Brenner*, en medio de las negociaciones para publicar el *Tractatus* en esa editorial; le revela en una carta – arriesgándose a frustrar esas conversaciones, lo que obviamente ocurrió– que el verdadero sentido de su obra es de carácter ético, que ese sentido no se dice, pero se muestra, como lo hace la lógica, porque ambas son condiciones de posibilidad del nombrar y del actuar, respectivamente³².

³¹ Toulmin S. E. y Janik, A., *La Viena de Wittgenstein, o.c.*, pág. 26 y 27.

³² Lo hace saber con la arrogancia que caracterizaba a Wittgenstein, arrogancia que le llevaba a sentir que nadie (y Russell menos que nadie) entendía el contenido del *Tractatus*: “Y quizá le sirva de ayuda que le escriba unas cuantas palabras sobre mi libro: creo firmemente que no sacará usted demasiado de su lectura. Pues no lo comprenderá; la materia resultará completamente extraña. En realidad no le es extraña, porque el sentido del libro es ético. Quise en tiempos poner en el prólogo una frase que no aparece de hecho en él, pero que se la escribo a usted ahora, porque quizá le sirva de clase: quise escribir, en efecto, que mi obra se com-
LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica 316
 Vol. 35 (2002): 297-330

La grandeza del *Tractatus* consiste, por tanto, en apuntar lo siguiente: que tras la cura de la razón de “sus encantamientos” lingüísticos nos topamos de lleno con la pura opacidad de la misma razón para dar cuenta de *lo más importante*, la cuestión del sentido del ser y del hacer. Tienen su lugar aquí estas palabras de Wittgenstein de 1929: “No es posible guiar a los hombres hacia lo bueno; sólo puede guiárseles a algún lugar. Lo bueno está más allá del espacio fáctico”³³. Somos testigos de la reducción de la racionalidad a racionalidad de fines, quizá como consecuencia del recelo del mundo a mostrarle a la razón sus “secretos”, su sentido último. Y en cuanto testigos de la experiencia de la finitud de la razón, reservamos un espacio a las cuestiones del sentido, un espacio de privilegio más allá de su restringido operar analítico y mesológico, más allá del hablar de lo que de hecho acontece, del conjunto de situaciones en las que estamos, y más allá de su intervención productora y reproductora. Pero ese “más allá” acotado ahora por el primer Wittgenstein no es sino la muda contemplación, el silencio. Creo que aquí, con todo, la grandeza del *Tractatus* se torna en miseria, miseria que sin duda es el reflejo de la miseria de la razón tal y como se ha constituido en la Historia de Occidente: como la historia del eclipse de una Razón última y única dadora de sentido. Una historia en la que la Razón queda reducida a racionalidad científica y que no puede sino condenar al silencio las cuestiones fundamentales que mueven tradicionalmente a la Razón filosófica: las cuestiones éticas, políticas, estéticas, religiosas...³⁴. Más allá del “sentido”,

pone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que no he escrito. Y precisamente esta segunda a parte es la importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que, *estrictamente*, SOLO puede delimitarse así. Creo, en una palabra, que todo aquello sobre lo que *muchos* hoy *parlotean* lo he puesto en evidencia yo en mi libro guardando silencio sobre ello” *Briefe, ed.cit.*, pp. 96-97. En textos como este se apoya la argumentación de Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, quien mantiene esta tesis del objeto ético del *Tractatus*. En este sentido, resulta interesante pensar que el objetivo ético consiste en mostrar que la ética no puede ser reducida a racionalidad científica; que ella merece un espacio propio. El error fue creer que ese espacio era el silencio. Pero si lo racional y discursivo era lo científico, no había más remedio que habilitar el silencio como el lugar de la ética. El último Wittgenstein, partiendo de esta idea vio con claridad que, en efecto, la ética no puede ser sometida a la lógica científica, ni derivada de ella, y que sus cuestiones son propias de una esfera autónoma con unas legalidades propias. En este punto, Wittgenstein estaría más cerca de Weber.

³³ *Observaciones*, o.c., pág. 16

³⁴ En este punto estaría más bien del lado de Russell, cuando objeta a Wittgenstein, pensando desde la posibilidad de una jerarquía de lenguajes, el haber podido hablar de aquello que sólo se podría –según él– mostrar en silencio. Así confiesa su disconformidad cuando Wittgenstein “encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir” (...) “Toda ética, por ejemplo, la coloca Wittgenstein en la mística, región

estrictamente descubierto y delimitado –se nos enseña– está la verdad, más allá del lenguaje, el silencio, más allá de “el mundo”, otra realidad, con la que la subjetividad silenciosa entra en un diálogo íntimo dando solución al problema general de la vida. Pero ¿por qué en el silencio? ¿No hay ningún lugar para el ideal de búsqueda de alguna otra forma de racionalidad no identificable con la Racionalidad que se perfila como “válida”, como la única válida según las coordenadas del *Tractatus*? ¿Por qué suponer que porque los enunciados éticos, estéticos, eróticos, religiosos, políticos no se dejen someter a la lógica científica, deban ser condenados al silencio? ¿Es entonces el espacio del pensamiento, que “vuela sobre el mundo contemplándolo desde arriba” sin el interés de construir nada en él, un espacio no discursivo? ¿Es que si la ética, la política, la religión no son “discurso científico”, al ser éste el único discurso legítimo, no pueden sino ser barridas por el silencio místico? ¿Es que la alternativa a la racionalidad científica no es otra que el enmudecimiento contemplativo? ¿No cabe otra forma de racionalidad que acoja y regule estos otros discursos, que efectivamente no hablan de cómo son de hecho las cosas, de cómo actuamos como actuamos, que no pretende producir nada (¿) que no sean las condiciones de la libertad? Creemos que la apertura hacia plurales formas de racionalidad, plurales discursos y ámbitos de validez de los mismos es la dirección tomada en el último Wittgenstein. De este modo, habría vislumbrado el error de identificar sin más racionalidad con científicidad, racionalidad con discursividad. Esa obra es pues crítica de la Razón occidental, a la vez que presa de ella: es su más pura expresión.

Preguntábamos antes si el *Tractatus* era una “sofistería e ilusión”. Y toca decir ahora que como “ilusión” ciertamente serán vistas la mayor parte de sus proposiciones desde la nueva concepción del último Wittgenstein.

4. Las falsas ilusiones del *Tractatus*: buscar la esencia de todo ser

Las *Investigaciones* consideran el *Tractatus* como representante paradigmático de un particular tipo de permanente “enfermedad” o “hechizo” de la Razón. La nueva filosofía que está ahora Wittgenstein pergeñando mantiene su talante crítico en cuanto *destructora de ídolos*, si bien ahora la mayoría

inexpresable. A pesar de ello es capaz de comunicar sus opiniones éticas. Su defensa consistiría en decir que lo “místico” puede mostrarse, pero no decirse. Puede que esta defensa sea satisfactoria, pero por mi parte confieso que me produce una cierta sensación de disconformidad intelectual. Decir que lo ético, religioso, estético... están condenados al silencio, porque sus cuestiones no son objetos propios de la ciencia, significa caer en el error de identificar sin más racionalidad con científicidad, lo pensable y “discutible” con lo científico.

de las ilusiones filosóficas por desbancar son las aglutinadas en el propio *Tractatus*. Desde el párrafo 89 al 133 éste es su objetivo en esta obra madura de Wittgenstein. Toda ella tiene como referente esa famosa obra redactada en las trincheras de la Gran guerra. No en vano debe recordarse que en 1950 Wittgenstein manda acabar con todos los manuscritos redactados en la época de germinación del *Tractatus*. De esa “quema” se salvaron algunas notas (*notebooks*) que por accidente habían quedado en casa de su hermana más pequeña, la señora Stonborough, y que quedan recogidas en *Notebooks 1914-1916*³⁵. ¿Cuáles son estas cautivadoras ilusiones, estos males de la razón que producen los ídolos que la filosofía está encargada de derrumbar? Una de las mayores ilusiones que recorren esos párrafos es la siguiente: *suponer que la lógica rige la unidad del lenguaje*. O, de otro modo, creer en una *forma lógica general de la proposición*, una estructura formal, condición de toda posible aserción, de todo nombrar, condición del lenguaje y del pensamiento. A esto se refiere Wittgenstein cuando habla de un mecanismo de “sublimación de la lógica de nuestro lenguaje”. Esta ilusión presupone que hay una esencia del lenguaje o de la *gramática lógicamente correcta*, un “superorden” (*Überordnung*) ideal, *oculto* tras nuestras formas de expresión cotidianas, gracias al cual ellas tienen sentido, es decir, pueden significar, orden ideal que el filósofo está, por lo demás, destinado a desenterrar. Desvelar ese orden oculto que –recordemos– el lenguaje disfraza, enmarcara, y la lógica desoculta, desenmascara, es el objetivo de la filosofía. Al hacer esto, el filósofo podrá determinar la forma general de la proposición, el aspecto que habrá de tener toda proposición correcta, bien formada, significativa, toda vez que cuenta con las condiciones de significatividad, de representación del lenguaje. Pero desvelar la esencia del lenguaje significa contar con la esencia del pensamiento, de la racionalidad, y del mundo. Ese es el destino precisamente que Wittgenstein asumió en el *Tractatus*, como sabemos: penetrar, traspasar los fenómenos hasta dar con la esencia subyacente del lenguaje, del pensamiento y del mundo, mediante un análisis lógico-lingüístico-trascendental, que establece el fundamento de todas las ciencias (*der Grund aller Wissenschaften*)³⁶.

Al tomar esa tarea como destino de la Filosofía, el joven Wittgenstein estaba cegado por la obsesión de que la supuesta *esencia del lenguaje es algo*

³⁵ Basil Blackwell, 1961

³⁶ Véanse los minuciosos y exhaustivos estudios de M.S. Hacker y G. P. Baker, realizados en conjunto o por separado. Para este asunto, principalmente el vol 1 de *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford University Press, Oxford, 1980.

que se oculta, por la convicción de que es “humanamente imposible extraer sin mediación (*unmittelbar*) la lógica del lenguaje” (T 4.002) ¿Por qué esa obsesión por una estructura ideal subyacente, oculta en nuestras formas de expresión? La respuesta parece, por una parte, dada en la continuación de la cita iniciada del *Tractatus*: no es posible captar de forma inmediata la estructura lógica del lenguaje y del pensamiento, porque el propio “lenguaje disfrazado (*verkleidet*) el pensamiento. Y tanto es así que por la forma externa del vestido no se puede inferir la forma del pensamiento revestido; porque la forma externa del vestido está construida con fines completamente distintos que el de permitir reconocer la forma del cuerpo”. Cuáles sean esos fines, no lo sabemos, a no ser que sean simplemente engañar siempre, enmascarar siempre el pensamiento. Lo que sí sabemos es que se produce un conflicto, del que son más conscientes las *Investigaciones* entre dos gramáticas: entre esa presupuesta gramática lógica, forma pura y “cristalina”, *a priori*, de las posibilidades de la realidad misma, y la gramática de nuestras formas de expresión cotidiana, que no sólo no coincide con ella sino que tiende por sistema a enmascararla, a dificultar siempre la aprehensión del orden *a priori* del “lenguaje”, esto es, de todo lenguaje. El conflicto, que en la época del *Tractatus* era responsable de la ambigüedad de nuestras formas cotidianas de expresión, de su impotencia en muchos casos para construir discursos con sentido (lo que justificaba el propio análisis lógico-lingüístico de esa obra, en los últimos años de Wittgenstein), se “vuelve insoportable, y la exigencia de búsqueda de una gramática lógica, absurda (Cfr. *P.U.* § 107). Las investigaciones filosóficas enseñan el vacío que se descubre en ese intento de aprehender una supuesta lógica trascendental de todo lenguaje.

Pero además, esta obsesión por la esencia oculta, ideal, del lenguaje queda vinculada con la superstición de que el pensamiento es, según § 102, §110, §93-§95, un *intermediario puro* entre los signos proposicionales y los hechos. Intermediario que sabemos mantiene el mismo tipo de relación con la realidad que con las palabras³⁷, hasta proyectar uno sobre otro (Cfr. *P.U.* § 95 y §96). Pero, con todo, es un intermediario en el que quedan ocultas “las reglas estrictas y claras de la estructura lógica de la proposición” (*P.U.* § 102). Ser un intermediario supone, según esto, que el pensamiento es el alma de la sentencia; el signo proposicional, el cuerpo, la envoltura vacía (*flatus vocis* - que diría Bacon), que le acompaña. Sólo en cuanto material externo puede enmascarar el pensamiento. Objetiva el pensamiento y, sin embargo, parece que al hacerlo, el propio lenguaje sigue algún tipo de regla de objetivación

³⁷ Recuérdese la carta citada a Russell 18/8/1919 nota 10.

que genera falsas realidades y apariencias de sentido : mitos e ídolos que sólo un análisis (conjuro) lógico –según la letra del *Tractatus*– puede destruir. No se limita, pues, el lenguaje a ser la pura “expresión” (*Ausdruck*) del pensamiento; quizá no puede simplemente serlo; o quizá a ese proceso de expresión sensorial del pensamiento pertenece la propia distorsión del mismo. Distorsión que parece entonces profundamente arraigada en nosotros, porque surge de nuestra propia forma de representación, de nuestra gramática cotidiana, por el hecho de no coincidir con esa supuesta gramática lógica subyacente tan buscada.

En cualquier caso, justamente porque el pensamiento es considerado un medio entre el lenguaje y la realidad, tenemos otra falsa seguridad: la de *captar* sin más la realidad a través del pensamiento. Nos engañamos creyendo así que el acto de *comprender* consiste en “atrapar la realidad en nuestra red”, en capturar el hecho en nuestro pensamiento. Pero es esto un espejismo, levantado por una concepción representacionista del conocimiento y por una visión denotativa del lenguaje, a ella vinculada. Todo ello conduce a la ilusión de perfilar el lenguaje y el pensamiento como algo único (*Die Sprache oder das Denken muss etwas Einzigartiges sein*), singular, misterioso” (Cfr. *P.U.* §95 y § 110), el misterio que consiste en poder encerrar en sí la esencia de la cosa (*P.U.*, pág. 113). Se cree que la esencia se expresa en la gramática profunda del lenguaje y que el lenguaje significa la cosa misma.

“Pues es así” –me digo uno y otra vez. Siento como si hubiera de captar la esencia de la cosa con sólo fijar mi mirada con absoluta nitidez en ese hecho, con sólo poder enfocar bien” (*P.U.* § 113).

Hay, en este sentido, una sentencia del *Tractatus* que equivocó a Wittgenstein, la 4.5. Allí señalaba que la forma general de la proposición es esencial a ella, es justamente la forma *a priori* de toda proposición. Ella es algo probado. Y continúa: “La forma general de la proposición es: las cosas son así y así”, se comportan de tal y tal modo. El lenguaje es pensado como una figura o representación, y se presupone que tiene que darse la posibilidad de lo representado. El equívoco es reconocido en las *Investigaciones* cuando indica en *P.U.* § 109: “Cada proposición dice: “esto es como son las cosas”. Esta es una forma que puede desorientarnos, y que me desorienta”. Parece que estos fantasmas de su obra temprana son generados en el *Teeteto* 189 a. Lo dice en *Zettel* § 69 (Papeletas) –fragmentos, recortes de textos de su última época (1945-48). Sócrates le pregunta a Teeteto:

Sócrates: “el que opina, ¿no opina sobre una cosa? Teeteto: Necesariamente.

Sócrates: Pero el que opina sobre una cosa, ¿no opina sobre algo que es?

Teeteto: Sí, estoy de acuerdo.

Sócrates: Luego, quien opina sobre lo que no es, opina sobre nada”.

Esta ilusión representacionista, esta creencia en que los enunciados *corresponden* a ocurrencias extralingüísticas profesa una caduca teoría de la verdad como correspondencia, que permite el salto del lenguaje al mundo. Se trata de un realismo dogmático, metafísico que será desacreditado a lo largo de las *Investigaciones filosóficas*, fundamentalmente criticando la posibilidad de un lenguaje privado, esto es, de un lenguaje que reclama verdad no en función de su coherencia con el resto de los enunciados admitidos como verdaderos en la comunidad en la que se habla, sino en función de un criterio extracomunitario, de un criterio universal que incluso pudiera llegado el caso enfrentarse al de la comunidad. Es el criterio del punto de vista del ojo de Dios el que se busca. Pero ha sido desalojado ya en esta obra del maduro Wittgenstein, en la que se cierra la salida del lenguaje al mundo, para el horror de un realista como Russell³⁸.

Existe asimismo en el *Tractatus* la fantasía de que el análisis de esos elementos estructurales esenciales y eternos al que el filósofo está destinado, es un análisis *exacto, completo y de una vez y para siempre* que la experiencia futura no puede alterar, por tanto. ¿Cómo alterarse lo que es una forma *a priori*, condición de todo decir, de todo representar, y de toda ordenación del mundo de los hechos?

A ello se añade la irresistible persistencia en definir de forma fija, entonces, lo que sea *el* lenguaje, lo que sea la proposición. Evidentemente en el *Tractatus*, “lenguaje”, “proposición” y términos relacionados eran concebidos como *conceptos formales* con una validez *transhistórica*. El Wittgenstein maduro alude a la dimensión histórica del análisis filosófico y subraya la idea de que la tarea de la Filosofía no tiene fin³⁹. Y no lo tiene *porque no es, desde*

³⁸ Wittgenstein va alejándose de Russell. Éste creyó que “las propiedades pueden ayudarnos a comprender la estructura del mundo...que, en parte por medio del estudio de la sintaxis, podemos adquirir un conocimiento digno de consideración acerca de la estructura del mundo” (*Significado y verdad*, Ariel, Barcelona, 1983, pág. 342. Combatió durante toda su vida el anticognitivismo mediante un “realismo analítico”, cuyo fundamento lógico era la comunidad estructural entre las proposiciones básicas (*atomic sentences*) y los hechos del mundo (*atomic facts*) a los que aquéllas podían referirse. El isomorfismo lógico impedía cualquier camino hacia un relativismo lingüístico, que él consideraba nefasto por dejar abierto el camino para que la realidad y la verdad pudieran ser impuestas a “voluntad” o, mejor, por la arbitraria voluntad del poder (o la fuerza) de turno. La mentira (consensuada) convertida en verdad universal.

³⁹ Cfr. *Zettel* § 447 B. Blackwell, Oxford, 1981 (2ª), trad. cast. UNAM, México, 1979.

luego, posible una definitiva definición esencialista del Lenguaje. La filosofía no se interesa ya por una nada (*Unding*), por un absurdo inespacial e intemporal, *sino por el fenómeno espacial y temporal del lenguaje* (Cfr. *P.U.* § 108). Interesarse ahora por él significa, en este sentido, describir las *reglas de su uso*, reglas que son expresión de las distintas formas de vida que las van constituyendo. De manera que el lenguaje no es, sin duda, inmune al cambio, como no lo es ningún artefacto, instrumento, o herramienta humana. Eso justamente es el lenguaje para el último Wittgenstein: no más que un *utensilio* que cumple una función del tipo que sea, con unas reglas por virtud de las cuales, por virtud de su aplicación, la función prefijada se satisface o fracasa.

5. Del esencialismo al instrumentalismo lingüístico

Pasemos a ver cómo deshace Wittgenstein estos malentendidos filosóficos del *Tractatus*.

Wittgenstein deshace el malentendido primero: la idea de que la Filosofía investiga las posibilidades de los fenómenos “penetrando en ellos”, descubriendo sus últimos componentes inmutables y eternos. Lo erróneo del *Tractatus* (y así lo denuncia del parágrafo 98 al 107 en las *Investigaciones Filosóficas*) fue *pensar que es preciso un orden para poder determinar el sentido del lenguaje*. Para Wittgenstein el lenguaje corriente tiene sentido, con todas sus vaguedades, y teniendo en cuenta la variedad de proposiciones no sólo asertivas, sino normativas, desiderativas, imperativas, creenciales, etc. que lo componen. Es decir: “toda proposición de nuestro lenguaje “está en orden como está”. No aspiramos –dice ahora– a un ideal: “como si nuestras proposiciones cotidianas, vagas, aún no tuviesen un sentido totalmente irreprochable y hubiera primero que construir un lenguaje perfecto” (*P.U.* § 98). No aspira a ese ideal oculto, a esa esencia por desvelar, porque ha descubierto ya que la “esencia está abiertamente manifiesta”; reside en las estructuras particulares de la gramática: en las *reglas de uso* de nuestro lenguaje y en las *prácticas de aplicación de esas reglas*. Es la praxis –dijo en 1950– la que da sentido a las palabras⁴⁰ La pregunta “¿qué es realmente una palabra?” es análoga a “¿qué es una pieza de ajedrez?” (*P.U.* § 108). Esto es, ¿cómo funciona? ¿cómo se usa este signo-herramienta dentro de un juego lingüístico determinado para conseguir lo propuesto?

⁴⁰ *Observaciones, o.c.*, pág. 150.

La “proposición” y el “lenguaje” no son, en fin, super-conceptos; no tienen una *unidad formal*, no hay *una forma general de la proposición*, sino que consisten en conceptos emparentados entre sí, con un mero parecido de familia que los unifica en un sentido, pero impide definirlos. Sólo podremos describirlo, como veremos: “Reconocemos que lo que llamamos “proposición” y “lenguaje” no es la unidad formal (*formelle Einheit*) que imaginé sino que es la familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí” (*P.U.* § 108)

El segundo malentendido general mencionado es la concepción representacionista. En *P.U.* §115 dice: “Una *figura (Ein Bild)* nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues residía en nuestro lenguaje y éste parecía repetírnosla inexorablemente”. Cuando establece en el *Tractatus* que la forma general de la proposición es “las cosas son así y así”, se cree seguir la naturaleza, pero en realidad lo que ocurre es que “se predica de la cosa lo que reside en el modo de representación” (*P.U.* §104). Es decir, lo que sucede es que *proyectamos sobre la realidad los rasgos de nuestra gramática*. Asimilamos el mundo a nuestros modos de intelección, de categorizar y de expresar esa realidad⁴¹ Así para Wittgenstein la doctrina de la simplicidad del alma, de la transparencia de la mente y la concepción de un “sentido interno” son atribuibles a una mala interpretación del uso del pronombre de primera persona. Llegados a este punto, preguntamos con Wittgenstein:

¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (*wichtige*)... Pero son castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan. (*P.U.* §118)

Hay que entender que “importante” en este contexto significa lo que la filosofía tradicional ha considerado como su objeto propio: lo universal, esencial, necesario y eterno, frente a lo contingente, lo mudable... Esto tradicionalmente “importante”, tan buscado siempre, es reconocido como simples “castillos en el aire”, que se desvanecen con facilidad. Pero ¿cómo? Parece evidente que pretendemos ahora hablar de la terapia ofertada para luchar contra el embrujo de nuestro propio lenguaje, de estas ilusiones causadas por la proyección sobre la realidad de nuestro modo de representar, y por la idealización del pensamiento y de los signos lingüísticos. La terapia consiste sólo en esto: en “reconducir las palabras desde su empleo metafísico a su empleo cotidiano”, a lo que normalmente llamamos “conocimiento”, “ser”, “objeto”,

⁴¹ Este parece ser el mal que aqueja a la filosofía de la conciencia y, con ella, a la del lenguaje, su heredera.

“proposición”, “signos”, “yo”, etc. (Cfr. *P.U.*, § 116), toda vez que el uso metafísico de las palabras comporta removerlas de sus contextos cotidianos y elevarlos al *status* de grandiosos super-conceptos (*P.U.* §108). Reconducir las palabras a su uso cotidiano, eliminar la pretensión filosófica de captar esencia alguna, hacer trabajar al lenguaje con sus reglas de uso, rescatarle de sus “perturbadoras vacaciones”⁴² “El *prejuicio* de la pureza cristalina sólo puede apartarse dándole la vuelta a todo nuestro examen”. Debemos aprehender la lógica desde la posición ventajosa de una visión clarificadora del lenguaje corriente, en vez de mirar el lenguaje corriente a través del marco de *una lógica pura, cristalina preconcebida*, exigida, pero nunca dada en la experiencia (*P.U.* § 107) Esto comporta justamente rotar los ejes de la investigación alrededor del punto que necesitamos, que es el punto de vista lógico correcto.

La terapia, en suma, para las ilusiones generadas por el uso metafísico no es otra que *examinar el uso corriente* de las palabras. Se hará pronto evidente que hemos simplemente hecho un mal uso de las mismas. Así entiende Wittgenstein que el primer paso hacia el *saber* es darse cuenta de que “palabra” y “proposición” en filosofía del lenguaje tienen un uso mundano; de que la “filosofía de la lógica no habla de proposiciones y palabras en ningún sentido distinto de aquel en que lo hacemos en la vida corriente” (*P.U.* § 108). No debemos, por todo ello, abandonar el pensamiento cotidiano y extraviarnos con la exigencia de que es imprescindible “describir sutilezas extremas” porque, en realidad esta tarea nos está vedada. El único medio de descripción que poseemos es nuestro lenguaje cotidiano. Cfr. *P.U.* § 106). Esa extrema “sutileza” de la que hemos hablado aquí, el sueño al que la razón “hechizada” aspira y no alcanza: la unidad formal del lenguaje.

¿Qué es ahora la Filosofía? Es un análisis no de estructuras profundas, sino de *índole gramatical*: examina, pues, el uso de nuestras formas habituales de expresión (Cfr. *P.U.* § 91). No es ahora, como tampoco antes, una ciencia (Cfr. *P.U.* §109), y, por tanto, no resulta de ella teoría⁴³ alguna. Pero tampoco trata de *explicar*; en el sentido de construir un *modelo general*, de encontrar un “super-mecanismo” que dé cuenta de la naturaleza del lenguaje bien formado. El *Tractatus* sí se afanó en ello, elaborando una metafísica ato-

⁴² Remedamos aquí la conocida sentencia de Wittgenstein de que “los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje está de vacaciones” (*P.U.* § 38), vinculada a la recomendación de la filosofía en sentido positivo: retrotraer los términos filosóficos a sus uso cotidiano (*P.U.* § 116).

⁴³ Utiliza *Theorie* en este contexto de las *Investigaciones filosóficas*, mientras que en el *Tractatus* usa *Lehre*.

mista ilustradora del juego de espejos entre lenguaje, pensamiento y realidad. Y en este sentido, le cuadra bien a esta obra temprana el calificativo de “cientificista”, de ajustarse –aún sin quererlo– al modelo de explicación científico. El cambio es sustancial cuando en las *Investigaciones filosóficas* leemos: “Toda explicación (*Erklärung*) tiene que desaparecer y sólo la descripción (*Beschreibung*) ha de ocupar su lugar” (*P.U.* §109), esto es, la descripción de los hechos lingüísticos y de sus usos cotidianos. Sigue siendo la filosofía una actividad destinada a solventar problemas conceptuales, malentendidos filosóficos generados por el poder de “encantamiento” que nuestras formas de expresión poseen. Pero tales “encantamientos” pueden ahora ser exorcizados no mostrando la forma general de la proposición, sino mediante la pura descomposición y reordenamiento de los hechos lingüísticos familiares. Se llega, en definitiva, al fondo de la cuestión de los problemas filosóficos cuando queda descrito el lenguaje tal y como es. Puesto que *la gramática es autónoma*, no es más que un conjunto de reglas de uso, no puede haber ninguna explicación, y la búsqueda de cualquier explicación es un extravío.

En *Zettel* § 314 menciona que un fenómeno característico de cualquier investigación filosófica en general consiste en negarse a reconocer como “la solución” a un problema filosófico lo que de hecho ya lo es, en resistirse a aceptar que “ya lo hemos dicho todo” (...); que “precisamente ¡ya está la solución dada!” La razón de esta negativa es querer seguir en filosofía el canon explicativo propio de la ciencia, cuando resulta que la solución del problema filosófico planteado no es más que una pura descripción. El error está en la tozuda voluntad de traspasar los propios límites de nuestras formas de expresión. En suma, la dificultad no está en dar con la solución de los problemas filosóficos, sino en saber reconocer que la solución la tenemos delante: “La dificultad está aquí en hacer alto (*Halt zu machen*)”.

Así parece ser: que la naturaleza de la razón occidental que tanto ansía y tanto cree, a la par, poder alcanzar, no encuentra en su camino sino resistencias a sus pretensiones, no encuentra sino la opacidad irracional del mundo. A propósito de este ansia irrefrenable de la razón por autotranscenderse, y del irremediable fracaso – vertido en la metáfora beim *Anrennen an die Grenze der Sprache* –, transcribimos un aforismo de Karl Kraus casi idéntico a lo expresado por Wittgenstein en el párrafo § 119 de las *Investigaciones*. Dice así:

Si no puedo ir más allá es porque mi cabeza se da contra el muro del lenguaje. Entonces, con mi cabeza ensangrentada, me retiro. Y quiero continuar.

6. Una razón aminorada. La tensión entre el pensamiento y la ciencia

La separación que en el *Tractatus* se da entre el ámbito de los hechos, que constituye propiamente el Mundo en cuanto espacio de lo pensable y decible, respecto del ámbito del sentido, de lo inefable, pero que constituye el trasfondo sobre el que adquiere sentido todo lo pensable y decible, lleva a Wittgenstein a concluir la ausencia de fundamentos racionales de la decisión. Los valores no se encuentran en el mundo. El sentido no se manifiesta en el mundo –decía en el *Tractatus*. Sólo hay hechos en él, que no son ni buenos ni malos, y el conocimiento de hechos no puede deducirse el deber ser: “lo bueno está más allá del espacio fáctico”, por lo que “no es posible guiar a los hombres hacia lo bueno”⁴⁴. La razón científica no es guía de acción, es pura racionalidad de fines, incapaz de justificar, de fundamentar nuestra decisión práctica:

Nada de lo que uno hace puede defenderse finalmente, sino sólo en relación con algo distinto ya establecido. Es decir, no puede darse ninguna razón de por qué debe obrarse así (o debió obrarse así), como no sea que por ello se hizo surgir esta situación, que de nuevo deberá tomarse como meta (...) Las reglas de la vida se disfrazan con imágenes. Pero estas imágenes sólo pueden servir para describir lo que queremos hacer, no para *fundamentarlo*.⁴⁵

La obra de Wittgenstein se inscribe en ese momento de crisis de fundamentos que ha retratado a la perfección Toulmin, y que Karl Kraus bautizó como “los últimos días de la humanidad”⁴⁶. La traducción intelectual de este clima apocalíptico de postguerra es lo que se ha dado en llamar la “crisis de las ciencias”, entendiéndola por ella no la puesta en duda de su científicidad, sino de su sentido, de su valor para el conjunto de la humanidad. La crisis lo es, no de las ciencias, sino de la fundamentación de las ciencias: de las instancias tradicionales rectoras de las mismas. Por tanto, la crisis es la que experimenta la razón filosófica tradicional. Pero esta noción de crisis menciona la desvinculación definitiva de la racionalidad científica respecto de la filosofía. La ciencia positiva no precisa de los “servicios” que tradicionalmente la “reina de las ciencias” le prestaba, y ésta, por su lado, queda redu-

⁴⁴ *Observaciones* (1929), pág. 16.

⁴⁵ *Observaciones* (1931), pág. 38 y pág. 60.

⁴⁶ Ese es el título de una de sus obras, comenzada en 1915 y publicada cuatro años después, en la que realiza un mosaico de citas de periódicos, libros, conversaciones que muestran la sinrazón de la época bélica: “he asumido una tragedia compuesta por escenas de la humanidad en proceso de desintegración”, ed. Tusquets, Barcelona, 1991, pág. 473.

cida a “lógica” o metodología científica, o a historia de las ideas”⁴⁷ Ha rebajado, pues, sus pretensiones: deja de ser fundamentadora, deja de ser instancia normativa, abandona la pretensión de elaborar una imagen ético-metafísica del mundo. Este es el concepto de ciencia que Wittgenstein asume, y de sus límites da cuenta. Incluso las palabras de ese último texto citado (“las reglas de la vida se disfrazan con imágenes”) nos hace recordar la crítica husserliana de la ciencia moderna, la idea de que su ropaje lógico-formal oculta y suplanta el mundo de la vida. Esa cubierta de “gris teoría” que pese a surgir de la vida, acaba desprendiéndose de ella como de su raíz nutriente de sentido y sigue su propia ley, y al seguirla se vuelve cada vez más ajena a toda cuestión vital, a toda pregunta por el fundamento de la decisión práctica, incluida –claro es– la referente a la razón última del propio proceder científico. En la matematización del mundo por parte de la ciencia, acontece para Husserl el olvido del fundamento de la ciencia, su razón de ser, dirección y posibilidad de sentido: “el mundo que nos es dado permanentemente como real en nuestra vida mundanal concreta”. Y así lo que era un medio para la vida, aquello que determinaba los fines a los que debía servir en cuanto instrumento suyo, queda convertido en fin en sí. El mundo matemáticamente cimentado de las idealidades pasa por ser el único mundo real, el mundo de la experiencia real y posible. Sustitución o desplazamiento éste que propicia a la postre que el desprecio teórico por ese “mundo de la vida” transite hacia un desprecio práctico hacia el mismo⁴⁸.

En cualquier caso, eso que permanece oculto tras el ropaje de la ciencia y que es el ámbito de sentido de la propia actividad científica, para Wittgenstein permanece silenciado, es lo inefable, lo que no puede ser accesible por vía racional, discursiva: “Para los hombres, lo eterno, lo importante, está cubierto con frecuencia por un velo impenetrable. Saber que allí abajo hay algo, pero no lo ve. El velo refleja la luz del día”⁴⁹. El ropaje de la ciencia, además de encubrir la vida (“la sabiduría es como una ceniza oscura y gris que cubre las brasas (...) La sabiduría es gris. En cambio, la vida y la religión son multicolores”⁵⁰), no logra erradicar la tendencia a plantearnos las

⁴⁷ Cfr. Lyotard, JF., *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1984, pág. 78.

⁴⁸ Husserl, Edmund, *Die Crisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie* (1934/37), Martinus Nijhoff Publishers B.V., La Haya, 1976, trad. cast. J. Muñoz y S. Más, *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*. Ed. Crítica, Barcelona, 1991, pág. 358 Sin embargo, Husserl no estaría de acuerdo con Wittgenstein en considerar que ese trasfondo sobre el que adquiere significado la ciencia quede recluso en el silencio. En ese caso, la fenomenología no tendría lugar.

⁴⁹ *Observaciones* (1949), pág. 141.

⁵⁰ *Observaciones* (1947), pág. 112.

cuestiones que más nos interesan, los problemas acerca del sentido del ser y del hacer. Así nos dice Wittgenstein:

Las cuestiones científicas me pueden interesar, pero nunca cautivar realmente. Este efecto sólo me lo producen cuestiones *conceptuales y estéticas*. La solución de problemas científicos en el fondo me resulta indiferente; pero no la de aquellas cuestiones” (...) “Crear que la aclaración de la ciencia puede superar el asombro, el hecho de sorprenderse, que causan fenómenos como el nacimiento, la enfermedad, la muerte, el delirio... es un error. El conocimiento científico de una civilización “altamente” desarrollada no puede protegernos de él.⁵¹

Según esto, Wittgenstein parece postular, como señalamos al comienzo, una *necesidad de trascendencia* que nos empuja a plantearnos estas cuestiones. Necesidad de ir más allá de la información de la ciencia, necesidad de traspasar los límites mismos del mundo y del lenguaje hacia el otro lado del entendimiento. Y para esta tarea sólo contamos con el lenguaje que tenemos, el cotidiano, creado para movernos en la “superficie”, en la descripción y explicación que acomete la ciencia. Más no puede –ni debe–, y, sin embargo, lo forzamos, lo mal-usamos generando toda suerte de absurdos. He aquí el origen de toda confusión: querer construir un discurso (el de la filosofía) con las piezas lingüísticas de otro discurso (precisamente el de la ciencia)⁵². Y sólo jugadas absurdas pueden salir cuando al bridge queremos jugar con las fichas (y reglas) del ajedrez. Pero no es sólo esto. Es que es esa necesidad instalada en nosotros mismos a la que alude Wittgenstein la que impulsa los extravíos lingüísticos, la que nos lleva siempre a las mismas preguntas, hacia enigmas que no lo son en realidad, porque no se trata más que de enunciados desprendidos de sus genuinas reglas de uso. Llevados de esa necesidad echamos mano de las piezas lingüísticas que tenemos y les hacemos jugar a un juego que no es aquel para el que están diseñadas, definidas. Así: “Mientras exista un verbo “ser” que parezca funcionar como “comer”, “beber”, mientras existan adjetivos como “idéntico”, “verdadero”, “falso”, “posible”, mientras hablemos del flujo temporal y de una expansión espacial, etc. etc., tropezarán los hombres siempre de nuevo con las mismas dificultades y

⁵¹ *Vermischte Bemerkungen*, ed.cit., pág. 151 y *Observaciones*, pág. 20

⁵² Justamente Wittgenstein cae en la cuenta de que las aporías del *Tractatus* se generan por ese afán occidental de racionalizar hasta el final: porque las tareas de legitimación de la filosofía se realizan con las “exigencias” de verdad de la ciencia (positiva). Algo que, por lo demás, ya vio Nietzsche al señalar que el nihilismo europeo resulta de la autoaplicación de la exigencia científica de verdad a la tarea fundadora asumida por la filosofía (Cfr. Lyotard. J.F., o.c.).

mirarán absortos algo que de ninguna aclaración parece poder disipar”⁵³. Una vez más estamos ante el sentido “negativo” de filosofía como conjunto de absurdos, producto de las trampas del lenguaje, de la red de caminos que el lenguaje abre para que el filósofo transite por ellos, sin rumbo, porque de caminos equivocados, sin salida se trata. Mas hemos de decir que no por equivocados dejan de ser caminos necesarios, si es que responden a esa tendencia a autotrascendernos, a ese querer desmedido de la razón que le empuja a golpear una y otra vez las barreras del lenguaje, a intentar quebrar la superficie, porque la superficie, terreno conquistado por la razón occidental devenida en ciencia, ha desalojado de sí las cuestiones vitales.

Wittgenstein perfila, en definitiva, una interesante tensión entre la salud del entendimiento, de la ciencia, y la enfermedad lingüística en la que se sumen las preguntas filosóficas. Reproduce así la tradicional pugna entre la voluntad y la inteligencia, entre el anhelo de la razón a dar respuesta a sus perplejidades persiguiendo un ideal, un deber ser, y las seguridades del entendimiento previsor, calculador, productor y reproductor que nos ata a la necesidad, a la adaptación, a lo que hay y a lo que es. Mantenerse en esta tensión entre las seguridades de la ciencia, la salud del entendimiento, y las perplejidades de un pensamiento “insano” que interroga al mundo por su sentido, es *seña de la condición humana*. Lo humano se distingue por ese interpelar a su mundo desde los imperativos de la razón práctica. Porque nos atraviesa el mundo de lo apolíneo y de lo dionisiaco, el de la luz –de las formas, de la adaptación a lo que hay– y el de las sombras –de la insatisfacción y el deseo por lo que debería ser–. Porque el filósofo ejemplifica a ese ser intermedio que somos, ese ser que quiere correr el velo de luz que le ciega para ver lo que se oculta tras él; y baja al caos, y se instala en él, porque sabe bien que “si en la vida estamos rodeados por la muerte, así en la salud del entendimiento por la locura”(filosófica)⁵⁴.

⁵³ *Observaciones* (1931), pág. 36.

⁵⁴ *Observaciones* (1944), ed.cit. pág. 84.