

## Wittgenstein: a propósito de la naturaleza o forma de un problema filosófico

Carlos Alberto Cardona Suárez<sup>1</sup>

Recibido: 19 de septiembre 2022 / Aceptado: 29 de noviembre de 2022

**Resumen.** Wittgenstein defiende que los problemas filosóficos son ilegítimos. Sin embargo, no resulta del todo claro qué se entiende en general por *problema filosófico*, cuál es, pues, su naturaleza. El presente artículo intenta elucidar la observación de Wittgenstein que sostiene que la forma de un problema filosófico se puede presentar con la expresión “Yo no sé salir del atolladero” (IF § 123). En el artículo se elige, a manera de ejemplo, el escándalo kantiano, que demanda que demos con el uso de la razón que la proposición “hay objetos físicos” es verdadera. Sin renunciar al ejemplo, se explora en qué sentido la expresión de Wittgenstein caracteriza en buena medida la naturaleza misma de la dificultad filosófica. En el ejercicio se atienden recomendaciones formales del *Tractatus*, terapias desplegadas en *Sobre la Certeza* y el recurso de distinguir entre sentido primario y sentido secundario de una expresión insinuado en las *Investigaciones Filosóficas*.

**Palabras claves:** problema filosófico; objeto físico; atolladero; límites del lenguaje; significado secundario.

### [en] Wittgenstein: about the form of a philosophical problem

**Abstract.** Wittgenstein argues that philosophical problems are illegitimate. It is not clear, however, what is generally meant by a *philosophical problem*, and what is its nature. This article attempts to elucidate Wittgenstein’s observation that a form of a philosophical problem can be presented with the expression “I don’t know my way about” (PI § 123). The article chooses, as an example, the Kantian scandal, which demands that we prove by the use of reason that the proposition “there are physical objects” is true. Without renouncing the example, the article explores how Wittgenstein’s expression adequately characterizes the very nature of philosophical difficulty. The exercise uses, first, formal recommendations from the *Tractatus*, second, therapies deployed in *On Certainty*, and, finally, the resource of distinguishing between the primary and secondary sense of an expression insinuated in the *Philosophical Investigations*.

**Keywords:** philosophical problem; physical object; difficulty; limits of language; secondary sense.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. «No sé salir del atolladero» (IF § 123); 3. El escándalo kantiano; 4. Significado secundario de “Hay objetos físicos”; 4. Significado secundario de “Hay objetos físicos”; 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Cardona Suárez, C.A. (2024): “Wittgenstein: a propósito de la naturaleza o forma de un problema filosófico”, en *Revista de Filosofía* 49 (1), 167-182.

---

<sup>1</sup> Universidad del Rosario, Colombia  
carloscardona1959@gmail.com

El mundo no está hecho para pensar en él  
(pensar es estar enfermo de los ojos),  
sino para mirarlo y estar de acuerdo...  
Fernando Pessoa<sup>2</sup>

## 1. Introducción

Es ampliamente conocido el gesto de Wittgenstein de negarse a defender tesis filosóficas. No obstante, si insistimos en ofrecer una declaración que, primero, podamos llamar *tesis filosófica* y, segundo, convoque el consenso entre intérpretes y especialistas, me animo a pensar que la siguiente máxima constituye un buen ejemplo: “los llamados por la tradición *problemas de la filosofía* no son legítimos, ellos son seudoproblemas que surgen porque nos hace falta una comprensión perspicua del lenguaje”. Concedamos que esta máxima resume la orientación más básica de la filosofía wittgensteiniana en su conjunto. Esta filosofía puede concebirse como el despliegue de una abigarrada colección de terapias que, una vez dirigidas hacia un problema particular que concita el interés de una larga tradición de pensadores y que también agobia al filósofo que adelanta el ejercicio terapéutico, provoca en el asistido la sensación de que el problema se ha tejido en un punto oscuro de la gramática en la que brota la dificultad. Si el ejercicio tiene éxito, debe llevar al pensador a un lugar en el que siente que la dificultad filosófica ya no lo fustiga más; a un punto en el que la inquietud filosófica descansa como si hubiese sido domada transitoriamente. Ahora bien, ¿cómo identificar al tipo de dificultad que reconocemos como *filosófica*? El presente artículo es un intento por ofrecer una caracterización de aquello que en la filosofía wittgensteiniana suele llamarse *dificultad o problema filosófico*.

No es necesario advertir por qué fracasaríamos en el intento si procuramos ofrecer un ejercicio analítico que estipule de antemano las condiciones suficientes y necesarias para identificar un problema como filosófico; es decir, para ver el problema como una instancia que se ajusta a cierta exigencia universal. Es conocido el frecuente rechazo del filósofo austríaco a propósito de aquellos métodos que pretenden emular o transponer el espíritu de la indagación científica a la arena de las pesquisas filosóficas. No insistiré en la condena que Wittgenstein ha hecho a propósito de quienes desprecian el caso particular por el prurito de rendirle culto a la caracterización universal. Ahora bien, allí donde una estipulación de condiciones suficientes y necesarias no llena las expectativas de una aclaración filosófica, puede resultar de gran utilidad ofrecer agrupaciones por *parecidos de familia*. Si nos situamos en este polo estratégico, tendríamos que ofrecer ejemplo tras ejemplo con el ánimo de que al final podamos resumir el ejercicio con la declaración: “estos y muchos casos más que se le parecen forman una familia de problemas filosóficos”. El primer método [establecer rasgos suficientes y necesarios para identificar un problema como filosófico] puede resultar infructuoso y dejar sólo como ganancia una fauna inacabable de sofisticados contraejemplos que obligarían a afinar más y más, en una u otra dirección, la colección de condiciones suficientes y necesarias ofrecidas como definición provisional de *problema filosófico*. El segundo método [reconocer parecidos de familia] puede conducirnos a una insatisfacción endémica, toda vez que podemos sentir que el simple listado de ejemplos, uno tras otro, no logra

<sup>2</sup> Pessoa, F. (1914-25/1997), p. 49.

por sí solo dejar patente el aire de familia que nos gustaría entrever. Ni definiciones con posibilidades de ajuste *ad infinitum*, ni un listado inabarcable de ejemplos *ad nauseam*.

Tomaré una afirmación central de las *Investigaciones filosóficas (IF)* que presenta una forma de aprehender la naturaleza de la dificultad filosófica. Intentaré ofrecer una elucidación de tal afirmación. Para ello, me dirigiré a un problema filosófico particular (el escándalo kantiano) y examinaré la naturaleza peculiar de la dificultad propiamente filosófica a la luz de la propuesta de Wittgenstein. Entre las alternativas para adelantar el ejercicio, acogeré una estrategia de interpretación usada por Cora Diamond para dar cuenta de algunos movimientos adelantados por Wittgenstein en su *Conferencia de ética (CE)*. Finalmente, evaluaré el estado alcanzado en la elucidación.

## 2. «No sé salir del atolladero» (*IF* § 123)

En una entrada de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein propone lo que parece ser una caracterización básica: «Un problema filosófico tiene la forma “No sé salir del atolladero”» (*IF*, § 123). En alemán: «Ein philosophisches Problem hat die Form “Ich kenne mich nicht aus”» (*PU*, § 123). Una traducción más literal diría “no conozco el camino” (“no veo la salida”).<sup>3</sup> Me propongo explorar en qué sentido “No sé salir del atolladero” puede insinuar la forma de un problema filosófico.

Esta entrada pertenece a la familia de aforismos §§ 89-133 en la que el filósofo hace una extensa digresión acerca de la naturaleza de la filosofía. Ella se encuentra también en el *Big Typescript (BT)* en la parte que se ocupa de la filosofía, en el apartado dedicado a la representación perspicua. Citaré en extenso el entorno en el que surge la propuesta en el *BT*:

Si alguien cree que ha encontrado la solución al “problema de la vida” y quisiera decirse a sí mismo que todo es ahora completamente liviano, lo único que necesitaría para refutarse a sí mismo sería acordarse de que hubo un tiempo en que esa “solución” no se había encontrado; pero en *aquel* tiempo el hombre tenía también que poder vivir, y con referencia a aquel tiempo la solución encontrada sería como una casualidad. Y esto es lo que nos sucede en la lógica, si hubiese una “solución” a los problemas lógicos (filosóficos), entonces solo tendríamos que reprocharnos que hubo un tiempo en que no estaban solucionados (y que también entonces uno tendría que poder vivir y pensar).

Todas las reflexiones pueden realizarse más sencillamente de lo que yo solía hacerlas en tiempos anteriores. Y por ello no se necesita usar palabras nuevas en filosofía, sino que las viejas son suficientes.

[...]

Un problema filosófico tiene la forma: “simplemente no sé salir del atolladero”.

[...]

Si digo: aquí están los límites del lenguaje, suena siempre como si aquí fuese necesaria una renuncia, mientras que, al contrario, se produce una satisfacción completa, puesto que ya no queda ninguna pregunta. (*BT*, § 89, pp. 309-310)

<sup>3</sup> La traducción realizada por Elizabeth Anscombe al inglés reza así: «I don't know my way about» (*PI*, § 123).

Imaginemos un matemático que lleva mucho tiempo tratando de resolver un problema clásico. Por ejemplo, ha querido hallar un procedimiento de construcción de un heptágono regular valiéndose solo de regla y compás. Después de varios intentos que comparte con un colega, escribe: “No sé salir del atolladero”. Esta declaración no hace parte de la forma lógica del problema. En el mejor de los casos, es una expresión que acompaña el sentimiento de frustración concomitante con los múltiples esfuerzos realizados. Algo parecido puede decirse de quien complete mucho tiempo tratando de resolver un problema de las ciencias naturales. Cuando este matemático descubra que hay una prueba que muestra que la construcción de tal heptágono no es posible con los instrumentos mencionados [regla y compás], ya no lo intentará más, logrará aplacar las demandas iniciales y entenderá por qué no lograba salir del atolladero. El problema ya no le fustigarán más. Ahora bien, queremos indagar por qué, en el caso de una dificultad reconocida como filosófica, la anotación “No sé salir del atolladero” no es simplemente una expresión emocional, sino que está arraigada en la forma lógica de la dificultad. Esta forma lógica admite una confesión en primera persona [“Yo no sé...”]; como veremos, señala hacia un horizonte en el que participa la voluntad. Tenemos la esperanza de aclarar por qué, si alguien [como Wittgenstein, por ejemplo] muestra que el problema filosófico que nos atormenta surge de un falso dilema, aun así, sentimos que el asunto todavía nos fustiga, que no logramos sosiego alguno a pesar de advertir la ilegitimidad de la demanda inicial.

Un problema de las ciencias naturales puede tener una entre muchas formas lógicas. Podemos preguntar, por ejemplo, “¿Por qué ocurrió *E*?”. En este caso, demandamos una explicación del *explanandum E*. También podemos preguntar “¿Qué va a ocurrir después de *C*?”. Pedimos que se arriesgue una predicción (una anticipación). Igualmente podemos preguntar “¿Cómo podemos incrementar nuestra confianza en *T*?”. Lo que se pide es una confirmación de una teoría. En cualquiera de los casos, podemos volver de nuevo a las mismas preguntas cuando, con herramientas más sofisticadas, pedimos explicaciones más detalladas, predicciones más precisas o confirmaciones más contundentes. Este regreso a las mismas preguntas es contingente, no forma parte de la esencia de las preguntas, sino del devenir de la investigación. Ahora queremos entender por qué, en el caso de las reconocidas demandas filosóficas, el eterno retorno a las mismas preguntas es co-sustancial y no contingente.

Al final del *Tractatus Logico Philisophicus (TLP)*, en el preámbulo a la máxima que invita a callar a propósito de aquello que no se puede expresar, Wittgenstein ofrece lo que podemos tomar como una vaga caracterización de un enigma filosófico. Dice el autor: «Para una respuesta que no se puede expresar, la pregunta tampoco puede expresarse. No hay enigma. Si se puede plantear una cuestión, también se puede responder» (*TLP*, 6.5). Si admitimos, después de seguir con atención el *Tractatus*, que las pretendidas proposiciones de la filosofía carecen de sentido y que, en el mejor de los casos, intentan vanamente presentar lo inexpressable, tenemos que concluir que la dificultad que nos condujo a ellas tampoco se puede expresar. Es decir, que allí no había un enigma legítimo. Una idea semejante se repite en el *Big Typescript*: «Donde puede preguntarse, puede también buscarse y donde no puede buscarse, tampoco puede preguntarse. Ni tampoco puede encontrarse una respuesta» (*BT*, p. 430). Al aclarar el sentido de esta anotación, señala el filósofo: «allí donde la solución de un problema sólo puede esperarse de una especie de revelación, no hay ni siquiera una pregunta» (*ibid*).

El corolario anterior se asemeja a la máxima que concibió David Hilbert para los programas de investigación en matemáticas. Señalaba Hilbert, tomando prestada una máxima del fisiólogo Emil du Bois-Reymond: «No hay ignorabimus en matemáticas» (1926/1983, p. 200).<sup>4</sup> No hay asuntos que en matemáticas resulten *por principio* inexpugnables. «Esto es lo que yo exijo, [complementa Hilbert en otro artículo], en los asuntos matemáticos no debe existir en principio ninguna duda; no debe haber espacio para que existan verdades a medias o verdades de una clase fundamentalmente diferente» (1922/1998, p. 198). En una suerte de paráfrasis podemos agregar: “No hay *ignorabimus* en filosofía; en los asuntos filosóficos no debe existir en principio ninguna duda, tampoco hay métodos filosóficos que demuestren que hay problemas filosóficos que no se pueden resolver”. De la elucidación que hemos tomado de *TLP*, desprende Wittgenstein en forma inmediata una descalificación de las pretensiones escépticas y agrega: «la duda sólo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta, sólo cuando hay una respuesta, y ésta únicamente cuando se puede decir algo» (*TLP*, 6.51). Esto es: sólo llamamos “pregunta”, “problema” o “dificultad” a aquello para lo cual existe –o puede existir– una respuesta o un método claro que nos conduzca a ella. Si hay un método que muestra que a propósito del problema X pretendo pronunciarme acerca de algo que trasciende los límites de lo que se puede expresar de manera inteligible –el *Tractatus* es un método con esa pretensión–, he de concluir que no hay respuesta para la pregunta y con ello habré mostrado también que no había problema *ab initio*.

En ese orden de ideas, si quiero saber si X es un problema legítimo, he de preguntar primero si hay respuesta posible para X en el marco de aquello que se puede expresar. [Pensemos en paralelo en la demanda del matemático: “Construir un heptágono regular con regla y compás”]. Supongamos por ahora que no contamos con un método (tipo *Tractatus*) que trace límites para lo indecible en el marco de lo que sí se puede expresar e imaginemos que queremos saber de la legitimidad o ilegitimidad de X. [En el caso paralelo: no contamos aun con un método para estipular qué polígonos regulares son construibles]. Si no conocemos la respuesta, ni método para llegar a ella, podemos conservar para X, a pesar de lo paradójico y mientras avanza la investigación, la categoría de *candidato a problema*. [Durante mucho tiempo los matemáticos intentaron infructuosamente encontrar un método para la construcción del heptágono regular que hiciera uso solo de regla y compás; este era un claro candidato a problema legítimo de las matemáticas]. Si hallamos un método para llegar a una respuesta, aunque la desconozcamos, diremos que X es un legítimo problema. [En el caso paralelo, el método fue aportado por el teorema de Gauss-Wantzel: el polígono es construible si el número de lados satisface cierta condición numérica].<sup>5</sup> Y, finalmente, si, después de un tiempo, hallamos una terapia que muestra que la pretendida respuesta trasciende los límites de aquello que se

<sup>4</sup> En el artículo titulado: *Problems of the grounding of mathematics*, Hilbert expresaba la misma idea en estos términos: “Cantor dijo: la esencia de las matemáticas consiste en su libertad, y a mí me gustaría agregar para los escépticos y los pusilánimes que en las matemáticas no hay *ignorabimus*. Al contrario, nosotros podremos siempre responder cuestiones significativas. Y es confirmado, como tal vez Aristóteles ya había previsto, que nuestro entendimiento no practica ningún arte secreta, sino que más bien siempre procede de acuerdo a reglas bien determinadas y presentables [*aufstellbar*].” (1929/1998, p. 233).

<sup>5</sup> Un polígono de  $n$  lados es construible si y solo si  $n$  es el producto de una potencia de 2 (que puede ser  $2^0 = 1$ ) y un número (posiblemente cero) de primos de Fermat distintos. Un número primo se dice de Fermat si tiene la forma  $2^{(2^k)} + 1$  para un determinado entero  $k$ .

puede expresar, agregaremos a X al listado de los problemas aparentes. [En el caso paralelo: se demostró que 7 (el número de lados del heptágono regular) no satisface la condición numérica que impone el teorema de Gauss-Wantzel]. Aquel método mostraría cómo traducir la inquietud perturbadora en sosiego [Después de la prueba de Gauss-Wantzel nadie más quiso intentar la construcción del heptágono regular en las condiciones planteadas por el problema clásico].

El *Tractatus* buscaba para la filosofía una aclaración gramatical al estilo de un teorema tipo Gauss-Wantzel; esta tendría que cerrar las puertas para quienes quisieran insistir en ofrecer una solución a las llamadas dificultades filosóficas. Las múltiples averías que Wittgenstein identificó posteriormente en el *Tractatus* le llevaron a desistir de la estrategia. No obstante, el autor insistía en sacar a la luz la naturaleza ilegítima de las dificultades reconocidas como filosóficas. Wittgenstein, en *Investigaciones Filosóficas*, despliega una serie compleja de terapias, cada una de las cuales intenta mostrar que ciertos problemas filosóficos son confusiones que se tejen en nodos de nuestra gramática (*IF*, § 119). Estos problemas son del estilo: ¿cuál es la relación que debe darse siempre entre el nombre y lo significado? ¿Cómo puedo saber de los estados mentales de otro? ¿Cómo sé qué reglas debo seguir cuando ya conozco el significado de un término? etc. Las terapias adelantadas conducen a puntos decisivos en los que el autor (y el lector que le acompaña) advierte qué analogía mal planteada o qué conexiones ignoradas al principio son las que hacen posible la emergencia de las preguntas filosóficas. Estas terapias, sin embargo, parece que no lograran su cometido en forma definitiva, pues el autor vuelve una y otra vez a los mismos problemas.

### 3. El escándalo kantiano

Consideremos un ejemplo particular. En el prefacio de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant califica de escándalo de la filosofía y del conocimiento humano el tener que aceptar solo por fe la existencia de objetos exteriores a nosotros (Kant 1787/1993, B. XXXIX (n. k)). De dicho escándalo se infiere una demanda que podríamos animarnos a considerar como ejemplo clásico de un problema filosófico, a saber, presentar una demostración rigurosa de la verdad de la proposición “Hay objetos físicos”. En el espíritu del *Tractatus*, en el que el autor intenta distinguir entre aquello que se puede expresar mediante el lenguaje y lo que tan solo se puede mostrar, Wittgenstein sostuvo que *objeto* es un concepto formal; con ello quería sugerir que es un pseudo-concepto (*TLP* § 4.1272). Me abstengo de explorar en detalle los argumentos. A diferencia de los conceptos genuinos, no está entre las posibilidades lógicas aseverar mediante una proposición el que algo caiga bajo un concepto formal. Wittgenstein aclara el asunto mediante una ilustración: «Así, por ejemplo, no se puede decir “hay objetos”, como se dice “hay libros”» (*TLP*, § 4.1272). La aclaración supone la distinción previa entre propiedades ordinarias de un objeto y propiedades internas. Una propiedad se dice interna cuando es impensable que su objeto no la posea (*TLP*, § 4.123). Además, el darse de una propiedad interna no se expresa por medio de una proposición, sino que se muestra en sí en la proposición (*TLP*, § 4.124). Así las cosas, mientras que es pensable tanto que haya como que no haya libros en el estante de una biblioteca, no es pensable que no haya objetos en el mundo, nuestro lenguaje los presupone; que hay objetos se muestra en el hecho de

que nuestro lenguaje dispone de variables. En el sentido que hemos explorado acerca de la legitimidad de un problema, podemos concluir con la elucidación siguiente: «La cuestión acerca de la existencia de un concepto formal es ininteligible, pues ninguna proposición puede responder a tal cuestión» (*TLP*, § 4.1274). Así entonces, la demanda de Kant es ilegítima. ¿Se logra con esta respuesta algún sosiego? El decurso de las pesquisas wittgensteinianas muestra que no.

Al final de su vida, Wittgenstein volvió a ocuparse del problema al recordar las discusiones que antaño sostuvo con George Moore a propósito de su célebre texto *Defensa del sentido común*. Moore defendió en una conferencia pública que, si se probaba que, en esa ocasión, había una hoja de papel y una mano humana, se habría probado que había cosas fuera de nosotros (1958/1983, p. 155). Para probar lo primero, Moore agitaba su mano frente al auditorio al tiempo que afirmaba dos cosas: “Aquí hay una mano humana” y “Yo sé que aquí hay una mano”. El filósofo llamaba la atención sobre ciertos predicados que son tan obvios a primera vista que da la impresión de que no vale la pena siquiera enunciarlos. Entre tales enunciados, conocidos como *Proposiciones tipo Moore*, puede listarse: “la Tierra tiene más de cinco minutos”, “otros seres humanos han existido con anterioridad a mi nacimiento”, “aquí hay una mano humana” proferida mientras firmo un cheque, sostengo un artefacto o agito mi mano ante un auditorio, por ejemplo.

Las anotaciones recogidas bajo el título *Sobre la certeza (SC)* presentan los movimientos terapéuticos realizados por Wittgenstein al tratar de elucidar el papel de las proposiciones tipo Moore. Sin detenernos en los argumentos, la conclusión central se puede resumir en estos términos: las proposiciones tipo Moore no son *stricto sensu* proposiciones. Wittgenstein muestra que, al afirmar en los contextos de Moore “Yo sé que aquí hay una mano”, llevamos al límite y alteramos la gramática que demanda el uso de “sé que...”. Para aseverar “Yo sé que...”, es preciso demostrar que no es posible error alguno (*SC*, § 15). Ahora bien, para demostrar que no es posible error alguno habría que concebir previamente a qué llamaríamos incurrir en un posible error. Me gustaría decir, por ejemplo, “Sé que la Tierra tiene más de cinco minutos”; tendría que mostrar, en este caso, que no es posible error alguno. Para ello, tendría que concebir previamente qué significaría estar en un error al respecto. ¿Qué me podría llevar a pensar que estoy en un error cuando afirmo con convicción “La Tierra tiene más de cinco minutos”? Cualquier argumento que pretenda aducir resulta más frágil que el compromiso que adquiero cuando asumo que la Tierra tiene más de cinco minutos. Si afirmo, como le gustaba insistir a Russell (1921/1989, p. 132), que es posible que Dios haya creado el mundo apenas hace cinco minutos con todo y mis recuerdos, tendría que darle crédito a una posibilidad más débil que la declaración inicial. En ese caso, tendría que admitir que todas mis creencias y todas mis expectativas carecen de horizonte. Tendría que asumir, por ejemplo, que la abuela de la que me despedí para siempre hace cinco años era un fraude.

La siguiente secuencia de pasajes tomados de *SC* exhibe un ejemplo de los movimientos terapéuticos del autor a propósito del enredo que estamos tratando de domar:

20. “Dudar de la existencia del mundo externo” no significa, por ejemplo, dudar de la existencia de un planeta que puede ser probada después por medio de la observación. —¿O Moore quiere decir que el saber que aquí está su mano es de un tipo distinto al de saber que existe el planeta Saturno? Si no fuera así, podríamos mostrar a los que dudan el

descubrimiento del planeta Saturno y decirles que su existencia ha sido establecida y, con ella, también la existencia del mundo externo.

24. La pregunta del idealista podría formularse, más o menos, del siguiente modo: “Qué derecho tengo a no dudar de la existencia de mis manos?” (Y la respuesta a ella no puede ser “Sé que existen”). Pero quien hace tal pregunta se olvida de que la duda sobre la existencia solo tiene lugar en un juego de lenguaje. En vez de comprenderla sin más, deberíamos preguntarnos antes: ¿cómo sería una duda de semejante tipo?

35. Pero, ¿no es posible imaginar que no hay objetos físicos? No lo sé. De cualquier modo, “Hay objetos físicos” no tiene sentido”, ¿sería una proposición empírica?

37. ¿Es una respuesta satisfactoria al escepticismo del idealista o a las aseveraciones del realista (decir que la proposición) “Existen objetos físicos” no tiene sentido? Para ellos, obviamente no es un sinsentido. Una respuesta podría ser: tal aseveración, o su contraria, no es sino un intento frustrado de expresar lo que no puede expresarse de ese modo. Es posible mostrar que no tiene éxito, pero con ello no se resuelve el caso. Debemos advertir que lo que se presenta como la primera expresión de una dificultad, o de una respuesta a la dificultad, todavía podría ser una expresión completamente incorrecta [...]

54. No es verdad, pues, que lo único que sucede, al pasar de una consideración sobre un planeta a otra sobre la propia mano, es que el error se convierte en algo más improbable. Al contrario, cuando llegamos a cierto punto ya no es ni siquiera concebible.

Esto ya nos lo indica con claridad el hecho de que, en caso contrario, sería concebible que nos equivocáramos en todos los enunciados sobre objetos físicos, que todos los enunciados que hiciéramos fueran incorrectos.

55. Así pues, ¿es posible la hipótesis de que no existe ninguna de las cosas que nos rodean? ¿No sería como si nos hubiéramos equivocado en todos nuestros cálculos?

56. Si decimos: “Es posible que estos planetas no existan y que el fenómeno luminoso se produzca de un modo diferente”, todavía nos falta el ejemplo de algún objeto que sí exista. Tal cosa no existe –como, por ejemplo existe... (SC, §§ 20, 24, 35, 37, 54, 55, 56).<sup>6</sup>

Recapitemos el asunto y el punto final al que nos conducen las terapias wittgensteinianas. Al admitir con vergüenza la demanda que se sigue del escándalo de la filosofía señalado por Kant, podemos animarnos a demostrar, como lo hace Moore, que la proposición “Hay objetos físicos” es verdadera. Antes de empezar nuestros movimientos en calidad de investigadores, procedemos a buscar una visión sinóptica que nos permita entrever la legitimidad del problema mismo. ¿Hay métodos que pudiesen llevar a una solución? O ¿pretendemos decir algo a propósito de aquello que se divisa como inexpresable? Las terapias de Wittgenstein, bien sea las que se valen de las herramientas del *Tractatus* o las que se valen del escrutinio de los juegos de lenguaje de SC, llevan al mismo punto, la aseveración “Hay objetos físicos”

<sup>6</sup> Avrum Stroll resume así la cadena de terapias wittgensteinianas a propósito de la prueba de Moore: (i) al pasar del caso de la existencia de un planeta al de mi mano, la presencia de un error llega a ser más y más improbable; (ii) la hipótesis de que todas las cosas alrededor de nosotros no existen, implica que estamos completamente equivocados a propósito de cada declaración que hacemos acerca de objetos físicos; (iii) esta hipótesis sería similar a la hipótesis según la cual hemos incurrido en error en cada uno de nuestros cálculos; (iv) pero esta segunda hipótesis es inconcebible porque para sostener que nos hemos equivocado en todos los cálculos, necesitamos del paradigma de un cálculo correcto; (v) sobre la misma base podemos afirmar que carece igualmente de sentido aseverar que hemos estado equivocados acerca de la existencia de objetos físicos; (vi) en consecuencia, aseverar que los objetos físicos no existen carece de sentido; (vii) La negación de “Ningún objeto físico existe” es “Hay objetos físicos”. Pero si *p* carece de sentido, ocurre lo mismo con *no-p*; luego “Hay objetos físicos” carece de sentido (1994, pp. 109-110).

carece de sentido. No obstante, los impecables movimientos del filósofo parece que no conducen al sosiego. Nos resistimos a admitir que fallamos al expresar “Hay objetos físicos”. No se trata de dejar abierta la tensión provocadora del escéptico, se trata más bien de resistirnos a admitir que no podamos expresarnos a propósito de algo que encontramos tan básico.

El matemático que conoce la prueba de la imposibilidad de la construcción, con regla y compás, de un heptágono regular ya no se atormenta más con dicha demanda; entiende cabalmente por qué estaba extraviado y se vanagloria de contar ahora con un método más poderoso que le permite divisar de antemano qué polígonos son construibles y cuáles no lo son. ¿Por qué no logra el mismo tipo de sosiego el pensador que ahora reconoce que “Hay objetos físicos” carece de sentido? En otras palabras: ¿por qué insiste en su investigación después de advertir que pretende pronunciarse acerca de aquello que queda al margen de cualquier posibilidad legítima de expresión? Decía Wittgenstein en *SC*: «Me gustaría eliminar del lenguaje filosófico las proposiciones a las que volvemos una y otra vez como hechizados» (*SC*, § 31). ¿Por qué nos hechiza una y otra vez la aseveración “Hay objetos físicos”? ¿Por qué no logramos acallar para siempre el escándalo kantiano?

Permitamos de nuevo que nos guíe el pasaje inicial que tomamos del *BT*. Admitamos que las terapias sugieren con fuerza que “Hay objetos físicos” carece de sentido. La aseveración aparece como un grito desesperado del filósofo que pretende decir algo a propósito de lo que él mismo reconoce allende lo expresable. Quizá hemos usado las palabras (los conceptos) inadecuadas. Quizá “objeto físico” no deba usarse de la misma manera que usamos “libro”. Así, “Hay libros” tiene sentido, mientras que “Hay objetos físicos” no lo tiene. El escándalo podría atenuarse si le damos a “Objeto físico” un significado diferente al que solemos atribuir cuando imaginamos que hay una transición legítima al pasar de hablar de libros (o planetas) para luego, en virtud de una abstracción profunda, hablar de “objetos físicos”. De ser así, bastaría con introducir un nuevo vocablo, una especie de *noúmeno*.

Entre los pasajes en los que introduce Kant el término “noúmeno” hay una bella metáfora que puede ilustrar también el giro que damos ahora a nuestra exploración:

Este territorio [el del entendimiento puro] es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad [el territorio de lo expresable, diríamos siguiendo a Wittgenstein] –un nombre atractivo– y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. (1787/1993, B 295)

Animados por la estrategia kantiana, podríamos pensar en reorientar el significado de “Objeto físico” para hablar de un *ente inteligible* (B 306) diferenciándolo del significado que, anclados a los reportes sensibles, atribuimos a los términos que aluden a objetos ordinarios (libros, planetas). A pesar de lo sugestiva que pueda ser la recomendación [la voz de la seducción, diría Stanley Cavell (1995)], atendamos la insistencia de Wittgenstein [la voz de la corrección, siguiendo a Cavell]: no necesitamos nuevas palabras en filosofía, las viejas son suficientes (*BT*, § 89, p. 309). Entendemos la dificultad, que tiene su raíz en la forma como usamos las palabras,

pero nos negamos a resolverla creando nuevas palabras. Lo que intentamos decir (o gritar), aun reconociendo la dificultad que provocan las viejas palabras, hay que decirlo con ellas mismas. De vuelta a terreno áspero.

#### 4. Significado secundario de “Hay objetos físicos”

¿Conseguimos algún sosiego al resignificar (sin cambiar) las viejas palabras, al dar un nuevo uso a viejos conceptos? En un agudo artículo, Cora Diamond sugiere una interesante interpretación de la distinción propuesta por Wittgenstein en su *Conferencia de Ética* entre el sentido relativo y el sentido absoluto dado a las expresiones que hacen uso de vocablos como “bueno”. Cora Diamond defiende que lo que Wittgenstein llamó el uso en sentido absoluto de ciertas expresiones en el discurso ético y religioso está emparentado con lo que el autor reconocía como el uso de una expresión en un sentido secundario (1966/1995, p. 225). Acogiendo la estrategia de Diamond, exploremos ahora si aquello que intentamos decir con “Hay objetos físicos” puede interpretarse acudiendo a un sentido secundario de términos ordinarios.

Revisamos primero, en forma muy breve, los movimientos terapéuticos de Wittgenstein en la *Conferencia de Ética*; a continuación, describimos lo que Wittgenstein quiere recoger con la alusión al uso de una expresión en un sentido secundario y, finalmente, evaluamos si es posible extender la estrategia para el caso del carácter anómalo de la expresión “Hay objetos físicos” formulada en contextos similares a los de Moore.

En la Conferencia de ética (*LE*), Wittgenstein primero distingue entre el sentido relativo y el sentido absoluto de las expresiones que contienen valoraciones como “bueno” o “bello”. En el sentido relativo, las valoraciones se reconocen en función de ciertos estándares establecidos de antemano. Así, un buen atleta es aquel que puede completar una carrera de 100 m. en un tiempo inferior a cierta marca. La reformulación del juicio en términos de los estándares permite renunciar al uso de la palabra “bueno”. Ese tipo de sustitución que elimina el uso de la valoración “bueno” no puede llevarse a cabo cuando el juicio comporta el sentido absoluto. El uso absoluto de “bueno” no puede sustituirse por expresiones descriptivas que presentan estados de cosas en el mundo. Ahora bien, cuando en filosofía queremos expresarnos acerca del bien, queremos hacerlo en sentido absoluto, queremos expresarnos acerca de algo no contenido en forma alguna en los hechos. El lenguaje descriptivo que atiende a los hechos, y solo a los hechos, no puede hacer brotar valor absoluto alguno. Esto lleva a Wittgenstein al siguiente dilema: «¿qué es lo que tenemos en la mente y qué tratamos de expresar aquellos que, como yo, sentimos la tentación de usar expresiones como “bien absoluto” “valor absoluto” etc.?» (*LE*, p. 40). En forma paralela, ahora preguntamos: “¿qué es lo que tenemos en la mente y qué tratamos de expresar aquellos que, como nosotros, sentimos la tentación de usar expresiones como ‘Hay objetos físicos?’”

Los tropiezos que experimenta Wittgenstein en la Conferencia le llevan a intentar un giro en la disertación: «Quiero convencerles ahora de que un característico mal uso de nuestro lenguaje subyace en todas las expresiones éticas y religiosas. Todas ellas parecen, *prima facie*, ser sólo similares. Así, parece que cuando usamos, en un sentido ético [absoluto], la palabra “correcto”, si bien lo que queremos decir no es correcto en

un sentido trivial, es algo similar» (*LE*, p. 42). La estrategia de Wittgenstein consiste en mostrar que, dado que un símil debe serlo de algo, aquello que se describe mediante un símil podría describirse también sin valerse de él. Cuando queremos abandonar el símil con el que nos expresamos acerca del bien absoluto, pronto notamos que no hay descripción posible que substituya al pretendido símil. Para ilustrar el caso, Wittgenstein explora tres experiencias en las que se siente plenamente inclinado a usar expresiones en un sentido absoluto [superlativo]. Una de estas experiencias consiste en que en ocasiones nos gustaría decir: “Qué extraordinario que las cosas existan” (*LE*, p. 41). Ante la dificultad que deviene del hecho de querer expresar con palabras corrientes aquello que no podemos expresar de esa manera, queremos gritar que la misma existencia del mundo se nos aparece como un milagro. Ahora bien, si nos inclinamos a considerar un hecho como milagroso y, a pesar de ello, intentamos someterlo a las leyes de la física, es porque queremos renunciar a verlo como milagroso. Después de las terapias wittgensteinianas, queda claro que no es esto lo que ocurre cuando nos maravillamos ante la existencia de los objetos físicos, no esperamos que la física nos auxilie. Sorprendernos frente a un hecho, considerarlo un milagro por lo sorprendente (v. *gr.*, admirarse porque haya surgido la vida en la Tierra) y procurar que la física de cuenta de él, es utilizar la palabra “milagro” en un sentido relativo. Decir que la existencia del mundo se nos aparece como un milagro es darle, ahora, un sentido absoluto a la palabra. Así concluye Wittgenstein: «Voy a describir la experiencia de asombro ante la existencia del mundo diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro. Me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo –a pesar de no ser una proposición en el lenguaje– es la existencia del lenguaje mismo» (*LE*, pp. 43.44).

La interpretación que propone Cora Diamond consiste en sugerir que, si bien las expresiones éticas y religiosas no funcionan como símiles, estas sí guardan cierto parecido lógico con lo que Wittgenstein más tarde llamó el uso de una expresión en un sentido secundario (1966/1995, p. 225). ¿Qué tiene en mente Wittgenstein cuando alude a un sentido secundario de una expresión? Wittgenstein introdujo la distinción entre los significados “primario” y “secundario” de una palabra en la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* (*IF*, II, § xi, p. 495). Lo hizo a partir de un ejemplo que exploró cuidadosamente en el *Cuaderno Marrón* (*BBB*). El ejemplo procede de la siguiente manera. Se le enseña a alguien, *B*, el uso de las palabras “más claro” y “más oscuro”. Se le enseñan muestras de colores y se le entrena en el ejercicio de traer un objeto más claro o más oscuro que otro determinado. Cuando *B* ya es diestro en el juego, se le pide que traiga, a su gusto, una serie de objetos organizados en virtud de su grado de oscuridad. Entre las series que organiza *B*, sorprende que presente las vocales en el orden: *u, o, a, e, i*. Ante la aclaración que pide el instructor, *B* anota que las vocales están organizadas de la más oscura “*u*” a la más clara “*i*”. La situación puede llevarnos a creer que *B* usa el vocablo “más oscuro”, cuando lo emplea para organizar vocales, de una manera diferente a como lo hace cuando organiza manchas de color. Es como si usara instrumentos diferentes para contrastar ora oscuridad de vocales ora oscuridad de manchas de color. Wittgenstein imagina el caso pensando en alguien que encuentra razonable la transición sin tropiezos de un caso al otro y descalifica así la interpretación que sugiere un cambio de instrumento: «Por el contrario, deseamos decir, *B* dispone tanto los sonidos como los colores mediante las lecturas de un único instrumento (órgano sensorial) (en el sentido

en que una placa fotográfica registra rayos de una banda que nosotros solamente podríamos cubrir con dos de nuestros sentidos» (BBB, p. 138). Al resistir la hipótesis de los dos instrumentos diferentes, Wittgenstein se niega a admitir que la situación sugiera necesariamente un uso metafórico en la transición que va de los colores a los sonidos.<sup>7</sup> La respuesta que ofrece Wittgenstein al caso en *IF* invoca la distinción que hemos mencionado:

Aquí se podría hablar de significado ‘primario’ y ‘secundario’ de una palabra. Solo alguien para quien la palabra tiene el primer tipo de significado, la emplea en el segundo. [...]

El significado secundario no es un significado ‘metafórico’. Si digo “La vocal *e* para mí es amarilla”, no quiero decir: ‘amarilla’ con significado metafórico –pues lo que quiero decir no lo puedo expresar de otro modo que mediante el concepto ‘amarillo’–» (*IF*, II, § xi, p. 495).

Veamos otro ejemplo que ilustra el uso de la distinción sin acudir a un caso que podríamos considerar esotérico. En las *Conferencias y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (*LC*), Wittgenstein menciona el nuevo uso que solemos dar al concepto de identidad ‘=’ cuando reconocemos que un actor en escena se nos antoja idéntico al personaje que representa: «Todos han aprendido el uso de “=”». Y de pronto lo usan de un modo peculiar. Dicen “Este es Lloyd George”, a pesar de que en otro sentido no hay similitud. Una igualdad que podríamos llamar “igualdad de expresión”. Hemos aprendido el uso de “el mismo”. De pronto, automáticamente, usamos “el mismo” cuando no hay semejanza de longitud, ni de peso, ni de nada por el estilo» (*LC*, IV, §6, p. 32). “El mismo” adquiere, de pronto, un significado secundario, que solo podría dominar quien ya ha adquirido el significado primario.

Un ejemplo más. Una persona que consume drogas informa de sus experiencias por medio de la expresión “He tenido un viaje”. Es claro que no nos cuenta que se ha desplazado desde un lugar físico a otro. Podemos creer que ahora usa el lenguaje de manera metafórica. Sin embargo, aunque podemos describir las posibles alteraciones físicas y químicas de su sistema nervioso sin usar términos como “un viaje”, estas explicaciones no dan cuenta de la experiencia fenoménica. Así que “un viaje” no se usa de manera metafórica. Podemos pensar, entonces, que las palabras han adquirido un significado secundario que solo domina quien ya usa “un viaje” en el sentido primario y quien, además, suele valerse de narcóticos para “viajar”.

Volvamos al caso de las vocales. Wittgenstein sostiene que solo puede dar un significado secundario a un término, quien ya domina el significado primario. Solo quien domina el juego de lenguaje que consiste en organizar colores, podrá dar el

<sup>7</sup> Todo parece indicar que Wittgenstein invoca una propuesta que, para la época, estaban formulando algunos estudiosos de los rasgos fonológicos del lenguaje. A propósito, véase la propuesta de Roman Jakobson, presentada en 1939: «Igual que las sensaciones visuales, los sonidos de la lengua son claros u oscuros, y pueden ser según los casos, cromáticos o no. Cuando su cromatismo (plenitud de sonido) disminuye, la oposición claro-oscuro se acentúa. Cuanto más abiertas son las vocales, más cromáticas y menos afectadas se ven por la oposición claro-oscuro» (1939/1974 p. 106). El autor insiste en que el cromatismo es la característica fenoménica específica de las vocales, a diferencia de las consonantes que se consideran acromáticas (p. 108); de manera semejante a como los colores se diferencian por su croma (colores puros) o su acromaticidad (gama de grises). Como nota al margen, Jakobson menciona la influencia de Carl Stumpf, quien introdujo en la lógica la noción *estado-de-cosas* [*Sachverhalt*], de vital importancia en el *Tractatus*.

significado secundario a los términos “más claro” y “más oscuro” para organizar vocales sin necesidad de crear nuevos términos. Nada impide, sin embargo, que imaginemos comunidades que proceden en orden inverso: primero dominan los términos “más claro” y “más oscuro” en juegos de lenguaje asociados con la clasificación de vocales, luego adelantan juegos de lenguaje en el que dichos términos se emplean para clasificar también colores. Se puede tratar de comunidades que se valen con más fuerza de informaciones auditivas. Así, “más claro” se asocia con más sonoridad; luego, en forma secundaria, se asocia con más vivacidad cromática. De cualquier manera, el sentido secundario (cualquiera que sea) está subordinado, por decirlo de alguna manera, al sentido primario.

Si bien advertimos la emergencia de significados secundarios en los ejemplos explorados [*vocales, identidad, viaje*] no se ve con claridad que ocurra lo mismo con “Hay objetos físicos”. Imaginemos una comunidad de hablantes que coincide con nosotros en todos nuestros juegos de lenguaje, salvo que no cuenta con usos para la expresión “objeto físico”. Sus miembros, por ejemplo, recogen y organizan piedras por peso o por color, cuentan animales, intercambian vegetales, construyen universos ficticios, etc., pero no se valen de términos que pudiéramos emparentar con nuestra noción abstracta de *objeto físico*. Filósofos de estas comunidades no podrían advertir la emergencia del significado secundario que pretendemos entrever en nuestra expresión “Hay objetos físicos”. Aunque se valen de objetos ordinarios, en sus juegos no se da el fulgor de un aspecto que los lleve a aprehender el sentido secundario que intentamos darle a “objeto físico”. Presentemos el caso valiéndonos del poema de Fernando Pessoa citado como epígrafe. Los hablantes de esta comunidad no piensan en el mundo, solo lo miran y están de acuerdo. Ellos actúan, coordinan entre sí sus acciones y son, digámoslo, exitosos. A ellos no les atormenta el escándalo kantiano. Ellos no están enfermos de los ojos. La vida de estos hablantes avanza sin los tropiezos nuestros. El uso secundario de “vocal más clara”, en el primer ejemplo, no deviene de una ilusión; tampoco lo es el de “un viaje”, por más que quien se vale de “un viaje” esté enajenado. En el caso de los hablantes (nosotros) que parecen advertir el fulgor de un aspecto del que emana el uso secundario de “objeto físico”, ellos están bajo el influjo de una ilusión. Estos hablantes serían la expresión precisa, siguiendo la recomendación del pasaje de *BT* que citamos al comienzo de este escrito, de que podemos pensar un marco de acción en el que los problemas que nos atormentan no están solucionados y, sin embargo, podemos vivir y pensar. En otras palabras, explicar el concepto “objeto físico” como la emergencia de un sentido secundario, solo aclara la conducta de investigación en el marco de una comunidad que, sin necesitarlo, ha dado un uso impreciso a los términos que usa en su vida cotidiana. La comunidad de hablantes en la que no se da el fulgor del aspecto “objeto físico”, es una comunidad en la que no anidan los paralogismos.

Imaginemos que el recurso al significado secundario resuelve nuestro embrollo filosófico: entendemos que carece de sentido pedir una prueba de la verdad de la proposición “Hay objetos físicos”, pero hemos advertido el fulgor de un aspecto nuevo. Ahora contemplamos con atención a los hablantes paralelos y los vemos como una comunidad que aún no ha encontrado la solución. Nos sorprende que puedan vivir sin haber advertido algo fundamental. Cuando en realidad somos nosotros quienes se han sumergido en la patria de la ilusión.

#### 4. Significado secundario de “Hay objetos físicos”

Nos hemos puesto la meta de aclarar en qué sentido “No sé salir del atolladero” captura parte del perfil o de la naturaleza de una dificultad filosófica. Hemos decidido navegar por una dificultad reconocida en la tradición y explorar *in situ* aquello que se insinúa con la expresión “No sé salir del atolladero”. Elegimos el escándalo kantiano que demanda de la filosofía aportar una demostración de la verdad de la proposición “Hay objetos físicos”. Invocamos el método del *Tractatus* que muestra que la proposición es una figuración fallida. Lo que ella quisiera decir, ya se muestra en el lenguaje. Así las cosas, la demanda de Kant es ilegítima porque pretende que nosotros usemos el lenguaje descriptivo para expresarnos acerca de algo que el *Tractatus* nos obliga a reconocer allende los límites del lenguaje. No obstante, el riguroso ejercicio de aclaración analítica no logra producir sosiego alguno. Invocamos, entonces, los movimientos terapéuticos realizados en *Sobre la Certeza* y advertimos, de nuevo, que la aseveración “Hay objetos físicos”, formulada en los contextos de Moore, no es una proposición empírica, sino un enunciado que se ha solidificado y funciona ahora como un canal para que fluyan las proposiciones empíricas (SC § 96). Vuelta a terreno áspero. El enunciado es un intento frustrado por expresar algo que creemos natural, pero que se resiste a ser presentado en el lenguaje ordinario. Encaramos de frente ciertos profenómenos y nos desconcierta el hecho de que no podamos valernos del lenguaje ordinario para su reconocimiento. Quisiéramos pensar que todavía nos asiste cierto derecho para expresarnos de esa manera, aun cuando advertimos que sobrepasamos los límites del lenguaje. Dado que no logramos salir del atolladero, intentamos hacer de “Objeto físico” un nómeno en el sentido kantiano, es decir un ente inteligible. Si este giro curioso resolviera el problema, solo tendríamos que reprocharnos que hubo un tiempo en que el problema no estaba resuelto y, aun así, podíamos vivir y pensar (BT, § 89, pp. 420-21). Insistimos, entonces, en que no necesitamos palabras nuevas, las viejas son suficientes. Intentamos ver en “Hay objetos físicos” un uso metafórico emparentado con el uso recto que damos a proposiciones como “Hay libros en la biblioteca” o “Hay planetas en el sistema solar”. El ejercicio hermenéutico que Cora Diamond adelantó con la *Conferencia de ética* nos llevó a pensar que “Hay objetos físicos” no expresa lo inexpresable valiéndose de una metáfora. Sugerimos, entonces, que en el uso de la declaración “Hay objetos físicos”, damos un significado secundario a “objeto físico”, un significado que solo puede aprehender quien domina el significado primario en juegos de lenguaje en los que nos valemos de ordenes como “hay libros en la estantería, alcánzame uno”. Sin embargo, a diferencia de los ejemplos que examinamos de significados secundarios, en el caso de “Hay objetos físicos” no divisamos el fulgurar de un aspecto nuevo.

La demanda de Kant se ofrece en el horizonte como un problema del cual debemos avergonzarnos por no haberlo resuelto. Pero, ¿hay allí realmente un problema? Hemos visto que se trata del llamado de una voz seductora que invita a expresarnos con palabras del lenguaje natural en territorios que rebasan los límites del lenguaje. Hemos dado varios rodeos. “Hay objetos físicos”, ¿invoca fallidamente esta expresión conceptos formales (pseudo-conceptos)? ¿Es una proposición tipo Moore? ¿Es un enunciado-bisagra articulado en nuestra imagen-del-mundo [*Weltbild*] (SC, §§ 152, 93-97) ¿Se vale de un nómeno? ¿Es una expresión cuyo significado es provisto por una metáfora? ¿Introduce un significado secundario que solo puede aprehender

quien domina otro significado primario? No logramos salir del atolladero, la filosofía nos pide que nos expresemos acerca de un territorio que ella misma estipula allende los límites del lenguaje. Arremetemos contra estos y aunque reconocemos que dicho territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables, aun así, nos resistimos a guardar silencio. Somos como marineros que, reconociendo que nos seducen los cantos de sirenas, preferimos atarnos al mástil de nuestras embarcaciones para escuchar embelesados los llamados de la ilusión. La pretendida dificultad filosófica parece exigir de nosotros una estrategia salvadora; la tragedia consiste en que ninguna solución puede presentarse como una revelación. Esto último se expresa en el hecho de que volvemos una y otra vez a la dificultad como si nada nos hubiera salvado. Para decirlo con una de las múltiples metáforas del autor: «Es como cuando alguien tiene un pelo en la lengua, uno le sigue el rastro, pero no puede cogerlo y, por tanto, no puede librarse de él» (*BT*, § 87, p. 409). Kierkegaard captura con la misma fuerza la tragedia de la razón: «la pasión suprema de la razón es desear el choque, aun cuando el choque se torne de uno u otro modo en su pérdida. Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar» (1844/2007, p. 51)

“Hay objetos físicos” parece una expresión descriptiva, la tratamos así y pronto nos vemos envueltos en aporías que explotan nuestras capacidades imaginativas: «No poder evitar –cuando nos entregamos al pensamiento filosófico– decir esto y aquello, estar irresistiblemente inclinado a decirlo, no significa estar obligado a hacer una suposición o intuir o conocer de modo inmediato un estado de cosas» (*IF*, § 299).

Cuando se trata de un problema filosófico que, como hemos visto, entraña una forma profunda de inaprehensibilidad, nos gustaría contar con visiones de nivel superior que muestren todas las conexiones entre los conceptos del nivel básico para así advertir por qué esos problemas no pueden ser atacados en dicho nivel. [Así como las matemáticas proveen un sistema que contempla con herramientas algebraicas qué polígonos son construibles con regla y compás]. Ahora bien, todas las reducciones wittgensteinianas concluyen en la sedimentación de ciertas prácticas primitivas, más allá de las cuáles no podemos ir. Ver sinópticamente demanda que nos pongamos por encima de esas prácticas y ello implica ya un ámbito de ininteligibilidad. En ese sentido, cada problema filosófico entraña un *ignorabimus* y por eso, precisamente, no constituye, de suyo, un problema.

Queremos hallar los fundamentos del lenguaje (la estructura profunda de la razón); nuestros intentos por dar con una contemplación sinóptica no logran imponernos las piezas que debemos inmovilizar para conseguir que el engranaje despegue; tan sólo advertimos que toda inmovilización yace ya como una forma de vida o una práctica compartida; no nos satisface la respuesta y por eso queremos seguir indagando. Volvemos una y otra vez a las mismas preguntas. Queremos ver nuestros ojos cuando ven. La disolución de un problema filosófico debe llevarnos a una renuncia. Sin embargo, la voluntad no se doblega: nos resistimos a acoger la renuncia a la que nos vemos avocados. Wittgenstein narró la siguiente anécdota que da buena cuenta de la situación: «La última vez que vi a Frege, cuando esperábamos mi tren en la estación, le dije “¿No adviertes una gran dificultad en tu teoría al admitir que los números son objetos? Él respondió: “Algunas veces me parece ver una dificultad –pero, entonces, de nuevo no la veo» (Citado por P. Geach 1961, p. 128). Frege no lograba salir del atolladero.

## 6. Referencias bibliográficas

En paréntesis cuadrados se presentan las abreviaturas con las que se citan las obras de Wittgenstein.

- Cavell, S. (1995). “Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein’s Investigations”. En *Philosophical Pasages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida* (pp. 125-186), Oxford: Blackwells.
- Diamond, C. (1966/1995). “Secondary Sense”. En *The Realistic Spirit, Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, (pp. 225/241), Cambridge (Mass): The MIT Press.
- Geach, P. (1961). “Frege”. En G. E. M. Anscombe y P. T. Geach (eds.) *Three Philosophers*, (pp. 128-162), Oxford: Blacwell.
- Hilbert, D. (1922/1998). “The new grounding of mathematics”. En P. Mancosu (ed.), *From Brouwer to Hilbert*, (pp. 198-214), New York: Oxford University Press.
- Hilbert, D. (1926/1983). “On the infinite”. En P. Benacerraf & H. Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics* (pp. 183-201), Cambridge U.K: Cambridge University Press.
- Hilbert, D. (1929/1998). “Problems of the Grounding of Mathematics”. En P. Mancosu (ed.), *From Brouwer to Hilbert* (pp. 227-233), New York: Oxford University Press.
- Jakobson, R. (1939/1974). *Lenguaje infantil y afasia*; Madrid: Editorial Ayasu. Trad. Esther Benítez.
- Kant, I. (1787/1993). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara. Trad. P. Ribas.
- Kierkegaard, S. (1844/2007). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Editorial Trota. Trad. R. Larrañeta.
- Moore, G. (1958/1983). *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Barcelona: Ediciones Orbis. Trad. C. Solís.
- Pessoa, F. (1914-25/1997). *Poesías completas de Alberto Caeiro*. Madrid: Pretextos. Trad. A. Campos.
- Russell, B. (1921/1989). *The Analysis of Mind*. Londres: Routledge.
- Stroll, A. (1994). *Moore and Wittgenstein on Certainty*. New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1922/1973). [TLP]. *Tractatus Logico Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial. Trad. E. Tierno Galván.
- Wittgenstein, L. (1929/1993). [LE]. “A Lecture on Ethics”. En J. Klagge y A. Nordmann (eds.), *Ludwig Wittgenstein Philosophical Occasions 1912-1951* (pp. 37-44), Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Wittgenstein, L. (1934/1969). [BBB] *The Blue and Brown Books*, ed. R. Rhees. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1937/2013). [BT]. *The Big Typescript TS 213*. Oxford: Wiley-Blackwell. Ed. y Trad. C. G. Luckhardt y M. A. E. Aue.
- Wittgenstein, L. (1938/1966). [LC]. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. C. Barrett, Berkeley: University of California Press.
- Wittgenstein, L. (1953/1958). [PI]. *Philosophical Investigations*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall. Trad. G. E. M. Anscombe.
- Wittgenstein, L. (1953/1984). [PU]. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Wittgenstein, L. (1953/1988). [IF]. *Investigaciones Filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Trad. A. G. Suárez.
- Wittgenstein, L. (1969/1988). [SC] *Sobre la certeza*, ed. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright. Barcelona: Editorial Gedisa. Trad. J. Ll. Ptades y V. Raga.