

# *Ludwig Wittgenstein y la idea de una concepción científica del mundo*

Jacobo MUÑOZ  
(UNIVERSIDAD COMPLUTENSE)

El temprano uso con afán autodefinitorio por parte de algunos miembros prominentes del Círculo de Viena de la expresión “concepción científica del mundo” - el “manifiesto” de ese título, firmado por Otto Neurath, Hans Hahn y Rudolf Carnap, data de 1929—, resulta cualquier cosa menos obvio, dados el origen, la carga conceptual y la funcionalidad inicial del concepto de “visión del mundo”. De acuerdo con la tradición ontológica y metodológicamente dualista de las *Geisteswissenschaften* en las que este concepto es acuñado, una tradición tendente, como es bien sabido, a tipificar mecanismos *comprendidos* “desde dentro” de lo espiritual-humano y de sus objetivaciones, una *Weltanschauung*, una “concepción del mundo”, no es saber, no es conocimiento en el sentido en que lo es la ciencia positiva, cuyos productos teóricos tienden más bien a *explicar* “desde fuera” hechos y eventos del mundo “físico”.

Las concepciones del mundo son, en efecto, construcciones especulativas de funcionalidad diversa, (a veces incluso historiográfica, tras su conveniente estilización e identificación, como en el caso de Dilthey), estrechamente relacionadas con la sociedad y la cultura a la que en un momento dado pertenecen orgánicamente, en la medida, claro es, en que cumplen funciones expresivas y organizativas de consciencia. Toda cultura entraña, en efecto, afirmaciones acerca de la naturaleza del mundo físico y de la vida, códigos

de estimación de la conducta y propuestas de fines cuyo lugar de vertebración son —precisamente— las concepciones del mundo vigentes en ellas. De ahí que las concepciones del mundo articulen, sin que todos estos elementos afirmen en ellas su presencia de modo igualmente explícito, creencias y piezas cognitivas de naturaleza teórica, principios tendentes a dar razón de la conducta de los sujetos, valores y asertos teleológicos. Solo que del único modo en que dada su naturaleza pueden hacerlo: con escasa consciencia de la obligada distinción entre el modo de validez de los conocimientos positivos y el de las estimaciones globales.

Tal circunstancia, constitutiva y no accidental, les priva, ciertamente, de la fuerza cohesionadora de la teoría positiva, que deja paso en ellas a instancias retóricas de fuerza y vigencia sin duda variables, pero que no dejan por ello de ser las únicas capaces de conferirles “vertebración”. A través de cuestiones como la del sentido de la vida humana y de la muerte, la de la finitud e infinitud del universo, la de la existencia o inexistencia de un principio ideal o espiritual que sea causa del mundo o de un Dios ordenador, incluyendo entre ellas la del sentido o sinsentido de estas mismas cuestiones, que no son resolubles, obviamente, por los medios decisorios del conocimiento positivo, los elementos teóricos de las concepciones del mundo entran en relación con su parte práctica. Y lo hacen con mayor o menos fortuna, ciertamente. Pero muy cerca siempre del parallogismo de la falsa deducción. Las constricciones ontoepistémicas son, por suerte o por desgracia, tozudas. Y una cosa es, a su luz, ciencia y otra muy distinta consciencia del mundo. De ahí que las concepciones del mundo se presenten, por lo general, como sistemas presuntamente deductivo-sistemáticos y a la vez omnicomprendivos de la experiencia, difícilmente asumibles por todo ello de otro modo que como “síntesis especulativas de incierta validez teórica con valoraciones pragmáticas no explícitas como tales, con pasos decisivos en que la argumentación aparentemente teórica desliza juicios de muy otra naturaleza”, por decirlo al modo de Manuel Sacristán.

Pero dejemos la palabra, con ánimo simplemente ejemplificador, a Karl Jaspers: “¿Qué es una concepción del mundo? Algo total y universal, cuando se habla, por ejemplo, de saber, no de saber particular, sino de saber como una totalidad, como cosmos. Pero concepción del mundo no es meramente un saber, sino que se manifiesta en valoraciones, conformación de la vida, destino, en la jerarquía vivida de los valores. O ambas cosas en una forma de expresión distinta. Cuando nosotros hablamos de concepciones del mundo, queremos decir ideas, lo último y lo total del hombre; tanto subjetivamente,

como vivencia y fuerza y reflexión, como objetivamente, en cuanto mundo conformado externamente". Imposible decirlo de modo más claro. Y con mejor recorte de las *sombras* del concepto.

Con su recurso a este concepto y su recualificación del mismo mediante el predicado de "científica", el Círculo de Viena dió, ciertamente, una nueva vuelta de tuerca en su historia. Una vuelta de tuerca poco plausible en principio, dada la naturaleza del concepto como tal y de los presupuestos metafísicos y metacientíficos del Círculo de Viena. Aunque tal vez tuviéramos que entender aquí "concepción *científica* del mundo" en el sentido de la apreciación —obvia, por otra parte— de que el conocimiento positivo y, sobre todo, sus necesidades metodológicas, abonan o hacen más plausible una determinada concepción del mundo que otras. Estaríamos así tal vez ante la concepción del mundo abonada, según sus intérpretes y caracterizadores como "científica", por el nivel científico y las correspondientes exigencias metódicas de nuestro siglo.

¿Es ésto realmente así? ¿Con qué rectificaciones y remodulaciones, en su caso, del concepto?

\*\*\*\*\*

Lo que caracteriza la concepción científica del mundo propugnada y colectivamente elaborada (en proceso de construcción abierto siempre a revisiones y reformulaciones y, por ello, inacabado e inacabable) por el Círculo de Viena no es un conjunto de tesis "materiales" propias, sino una actitud fundamental: unos puntos de vista, un programa de investigación multidisciplinar, una línea de trabajo. Y un objetivo, la *ciencia unificada*, asumible como aspiración a interrelacionar y, por tanto, en cierto modo a *integrar*, los resultados de las investigaciones efectuadas o en trance de efectuación en los diferentes ámbitos de la ciencia. Y al hilo de esta aspiración, y como consecuencia de ella, el énfasis en el trabajo colectivo, la insistencia en los intersubjetivamente captable, asumible o comprensible, la búsqueda de un sistema de fórmulas neutral —o lo que es igual, de una notación simbólica libre de los fallos y deficiencias de los lenguajes históricos—, y, en fin, la búsqueda también, o sobre todo, de un sistema general de los conceptos.

Un objetivo "filosófico", desde luego. Pero propio de un filosofar opuesto a todo "irracionalismo" y decidido a autoconcebirse como científico, esto es, a operar y tomar cuerpo desde la perspectiva y sobre la base de esa

*Wissenschaftlichkeit* que permitió a las ciencias particulares convertirse, a diferencia de las filosofías tradicionales pseudo-sistemáticas, en disciplinas pujantes en las que el progreso cognitivo se revela como posible. De un filósofo que sabe que el conocimiento debe tener —y en definitiva tiene, si es tal “conocimiento”— una base empírica (o un contenido informativo), a la vez que lo asume como corporeizado, en cuanto tal conocimiento, en proposiciones significativas, cognitivamente cargadas, susceptibles de ser verdaderas o falsas, a diferencia de las proposiciones meramente aparentes, o pseudoproposiciones, de la vieja filosofía especulativa, carentes de significado cognitivo y, en consecuencia, de valor de verdad.

Desde esta perspectiva, que inauguró largas, complejas y todavía abiertas discusiones en torno a un “criterio empirista de significado” asumible y vinculante, como efectivamente operante, no hay lugar, por supuesto, para juicios sintéticos *a priori*, al modo kantianos. Y las proposiciones de la lógica se resuelven, digámoslo wittgensteinianamente, en tautologías o contradicciones. Lo que lleva a la consecuencia, inspiradora de críticas internas a este mismo filósofo tan estimulantes como la de Quine, de la obligada decidibilidad del valor de verdad de las proposiciones genuinas (sintéticas y/o analíticas; empíricas o lógicas) con medios —o bien lógicos o bien empíricos. Así como de la no-significatividad de cuantas proposiciones no resulten de este modo decidibles en lo que afecta a su valor de verdad.

Significatividad, valor de verdad y decidibilidad en el sentido apuntado se dibujaron así como criterios definitorios —, por lo menos, instrumentales— de un programa de unificación de la ciencia de acuerdo con el que las diferentes disciplinas científicas tenían que formular sus proposiciones (o enunciados) en *un* lenguaje cuyas expresiones no lógicas, globalmente consideradas, o consideradas en su totalidad, si se prefiere, se refirieran a lo inmediatamente experimentable o pudieran retrotraerse a una “base” de este tipo. La realización de este programa de unificación —o de reconstrucción racional de las ciencias desde el punto de vista de la unificación lingüística de sus fundamentos y del monismo metodológicos— venía, pues, a exigir, en primer lugar una *base de reducción*, o lo que es igual, un conjunto de conceptos fundamentales y referidos ya a lo inmediatamente experimentable, y, en segundo, una *relación de reducción* en orden a la que poder determinar unívocamente cuando un término no perteneciente a la base de reducción podía ser, no obstante, reducido a ella. Como relación de reducción oficiaba la *definibilidad*, entendiendo como concreciones de ella no solo las definiciones explícitas, sino también enunciados de reducción para la definición

parcial de predicados disposicionales.

Lo que en esta vertiente *positiva* del programa estaba originariamente en juego no era, pues, el designio de retrotraer todas las leyes de las ciencias a las de una ciencia privilegiada o modélica, como la física, pongamos por caso, sino la ambición, simplemente, de hacer posible la expresabilidad de las proposiciones de todas las ciencias en *un* lenguaje, cuerpo unitario así de la ciencia adjetivable como “unificada”.

Ambición normativa que conoció, ciertamente, muchas y muy diferentes formulaciones concretas según las alternativas iban siendo sometidas a crítica radical (y a eliminación, por sus consecuencias “solipsistas”, por ejemplo, o de cualquier otro tipo inaceptable). Entre ellas, la algo ulterior de esa *Dingsprache* elemental a la que, según Carnap, tenía que retrotraerse el lenguaje de la física, a la vez que el de la biología se retratraía al de la física y el de la psicología al de la biología.

\*\*\*\*\*

No necesitaré subrayar que este programa, largamente debatido en sus detalles concretos y no menos profundamente reformulado una y otra vez en alguno de sus aspectos centrales, como el de la naturaleza de ese mismo lenguaje integrador o “unificador”, o el de la relación teoría/experiencia, y que es, en definitiva, el programa de una tradición que se pretende rigurosa, científica y racional, “ilustrada”, en fin, se doblaba también —como todo de programa de “ilustración”, de la Sofística al del XVIII— de consecuencias *crítico-negativas*.

Porque a la luz de este empeño de “integración enciclopédica”, por decirlo con expresión de Neurath, las concepciones metodológicas tendentes a facilitar a algunas disciplinas recursos para evadirse de la obligada búsqueda del fundamento de sus (presuntos) conocimientos en material empírico, todo lo en última instancia que se quiera, en *Erfahrung* intersubjetivamente, observacionalmente controlable, resultaban, ciertamente, inaceptables. Y no se trata solo del rechazo puntual de toda especulación sin freno que (inútilmente) pretenda dar de sí “conocimiento”, o de toda concepción dualista de las ciencias (al modo de la que traza una tajante línea divisoria, de naturaleza tanto metódica como ontológica, entre “ciencias de la naturaleza” y “ciencias del espíritu”), o de todo intuicionismo, a cuya luz el ser humano pretenda ser asumido como capaz de cognición directa no sensible, no posibilitada ni necesitada de fundamentación discursiva alguna, sino de algo más. De algo

que afecta al nivel de *radicalidad* de las actitudes metodológicas, filosóficas y metacientíficas básicas. Una radicalidad que en el caso de Círculo de Viena se confunde con la postulación de una actitud racionalista, en el sentido — precisamente — de *radicalmente racional*. O lo que es igual: en diálogo constante con los planteamientos de las ciencias contemporáneas, abierta a la crítica intersubjetivamente operante y a la autocrítica, precisa y unívoca en sus concreciones y rendimientos, consciente de la necesaria contrastación pública de tesis y resultados...

Pero dejemos la palabra, en este punto autodefinitorio, a los tres inspiradores del manifiesto del que hemos partido:

“Se aspira a nitidez y claridad. Se rechazan las profundidades abismáticas y las oscuras ultimidades. En la ciencia no hay “profundidades”; todo es superficie. Todo lo experimentado forma una red complicada, no siempre abaricable, a veces solo aprehensible punto a punto, nudo individual a nudo individual. Todo es accesible al ser humano. Y solo el hombre es la medida de todas las cosas. Se hace aquí evidente un parentesco con los sofistas, no con los platonicos; con todos los que representan la naturaleza terrena y la cismundaneidad. La concepción científica del mundo no conoce enigmas irresolubles. La clarificación de los problemas filosóficos tradicionales lleva a que éstos sean desenmascarados en parte como pseudoproblemas y en parte reformulados como problemas empíricos, con lo que pasan a verse sometidos al juicio de las ciencias positivas. La tarea de la filosofía consiste en esta clarificación de problemas y enunciados, no en la formulación de enunciados “filosóficos” propios. El método de esta clarificación es el del *análisis lógico*”.

Es evidente —independientemente del notable optimismo filosófico y epistemológico de este manifiesto, inseparable, por lo demás, de su condición de documento de una empresa de “ilustración” y de la naturaleza técnica de esta misma empresa, que es la de la génesis de la metaciencia contemporánea en términos de autoconsciencia lógica y epistemológica de la ciencia— que la “concepción científica del mundo” aquí sustentada no tiene vocación sistemática (o pseudosistemática) alguna, ni privilegia otra vía de integración (y, a la vez, de autoconstitución) que la de la reconstrucción racional lingüística y metódica de piezas teóricas. Y ello, además, siempre en algún sentido precisable y debatible.

En eso se aleja radicalmente, claro es, de la concepción tardorromántica de las *Weltanschauungen*, a la vez que coincide con ese precedente explícito suyo que es la concepción dieciochesca ilustrada del mundo, para la que la

ciencia era la “suprema fuerza del hombre”. Por no aludir ya a la notable coincidencia en lo que afecta a los aspectos formales del propio concepto de “concepción del mundo”. O a su compartida condición de momentos de un común *Geist der Aufklärung*, si es que se nos permite, por una vez, licencias transhistóricas.

De acuerdo con la concepción ilustrada del mundo, lo que puede ejercer de eje vertebrador de haceres y saberes no es el espíritu metafísico de sistema, ciertamente, sino un método. En su caso, que es el de los grandes ilustrados del XVIII, el método “resolutivo-compositivo” propio de la ciencia a ellos contemporánea y extensible, a sus ojos, a todo saber *überhaupt*. Un método que era, con todo, en sus manos y en sus mentes ---o pretendía ser--- algo más que un método científico. Era, como subraya Cassirer en su gran obra sobre la Ilustración a propósito de Voltaire, “el bastón que la bondadosa naturaleza ha colocado en las manos de ese ciego (que es el hombre, ser limitado y finito). Apoyado en él puede caminar a tientas entre los fenómenos, darse cuenta de su sucesión, tener la certeza de su orden. Y es todo lo que necesita para su orientación espiritual, para estructurar su vida y su conciencia”.

Recordemos ahora las palabras con las que Carnap, Neurath y Hans Hahn cerraron su *Manifiesto*: “La concepción científica del mundo sirve a la vida y la vida la hace suya”.

La ciencia y su método, la racionalidad teórica, en suma, como instrumento para la *configuración consciente* (Cassirer: “estructuración”) de la vida y de la conciencia (de la moral: de la razón práctica)... No necesitaré subrayar una vez más el optimismo de este enfoque, que da, en cierto modo por obvia esa conexión positiva entre ciencia y vida que la propia concepción científica del mundo asume, además, como uno de sus frutos centrales. Solo que más allá, y a la vez más acá, de los problema de orden lógico y epistemológico que plantea esta apresurada conexión que con muy diferentes rostros ha ido apareciendo una u otra vez en el decurso histórico del pensamiento humano --- desde mucho antes, en cualquier caso, de que diera Hume en denunciar una de sus variantes en términos de “falacia naturalista” ---, dibuja su presencia otro problema. Tal vez incluso “el” problema (al menos en este universo de discurso). Un problema de cuyo latido más recóndito tomó buena nota Kurt Lewin: “La nostalgia del sentido y unidad de la vida no debe buscar una falsa satisfacción en la errada idea de una unificación filosófica de la ciencia”.

Esa nostalgia conformaba, empero, entre otros rasgos, el mundo espiri-

tual y cultural en el que el Círculo de Viena creía poder operar *sin* presupuestos ni hipotecas, a la sola luz, vivida como auroral, de un programa de transformación radical de la filosofía en clave científicista elevado a la (imposible) condición de “concepción del mundo”. Una cosa es, ciertamente, ciencia. Y otra muy diferente consciencia del mundo...

\*\*\*\*\*

En un peculiar momento de su vida Hölderlin manifestaba su intención de escribir unas *Nuevas cartas sobre la educación estética del hombre* destinadas a ayudarle a “encontrar el principio que me explique las separaciones en las que pensamos y existimos, pero que sea capaz también de hacer desaparecer las contradicciones entre el sujeto y el objeto, entre nuestro yo y el mundo, o incluso entre la razón y la revelación”. Destinadas, por tanto, a ayudarle a recomponer las mil formas y los mil polos antitéticos concretos de la Gran Escisión: individuo/totalidad; razón/realidad; forma/alma; vida/cultura; sociedad/comunidad; capital/trabajo; identidad/in-identidad; finitud/infinitud; lógica del pensar/lógica del alma; interioridad/exterioridad; cálculo/vivencia; metáforas/conceptos; libertad/ley; sentimiento/razón...

Años después, y hundido definitivamente el último gran proyecto de síntesis racional de las grandes escisiones que cruzan —quebrando toda voluntad de articulación integradora y de sosiego en un fundamento último capaz de actuar como foco totalizador de sentido— la vida moderna ya casi desde sus primeros pasos histórico-efectivos, Nietzsche sacó el oportuno balance. Y más allá del sueño hölderliniano, que tantos ecos tendría, y al que tantos espíritus darían voz renovada hasta casi ayer mismo, decretaba la ruptura del todo.

La vida no vive ya, efectivamente, en el todo. Y no puede, en consecuencia, ser pensada ni vivida ya, en su invertebración e inconclusión ilimitada, sino como *enruciada* jamás reduce a contornos fijos y nunca resoluble en términos de una totalidad jerarquizada, orgánica y completa, de múltiples voces y rostros (metafísicos, epistemológicos, teológicos, éticos, estéticos, socio—antropológicos...) Desertizada y vaciada en su sentido último, la *Kultur*, entendida como “una gran organización que atribuye a cada uno de sus miembros un puesto en el cual puede trabajar en el espíritu del todo, y su fuerza puede justamente medirse con el resultado en el espíritu del todo”, cedía a la *Zivilisation*. O lo que es igual, al espacio inhóspito de la fragmen-

tación, del dominio del mero cálculo egoísta de medios y del desinterés respecto de los valores últimos, de la proliferación de valoraciones encontradas, del atomismo social, de la invertebración y de la desagregación...

Entre la constatación devoradora de este proceso y el intento de restituir por uno u otro camino la arruinada "unidad humana", calmando así esa nostalgia del sentido y unidad de la vida de que hablaba Lewin, la cultura vienesa del final de siglo ---final datable, en realidad, al hilo de la Primera Gran Guerra y de la subsiguiente posguerra--- dió de sí, como es bien sabido, un nivel de creatividad y autoconsciencia epocal activa literalmente irrepetible. En su espíritu y en sus frutos. Producto de esa autoconsciencia crítica vivida en el gozne ardiente de dos épocas fue *también y a pesar de todo* ese raro intento de recomposición de una totalidad que Carnap, Neurath y Hahn cobijaron en su manifiesto, dando en argumentarlo en los imposibles términos de una "concepción científica del mundo" garante, sin mayores problemas, de la funcionalidad lineal de la ciencia para la vida.

\*\*\*\*\*

Wittgenstein jamás se hizo tales ilusiones, desde luego.

Y en unas famosas líneas del *Tractatus* no dudó en llevar, con la implacabilidad que siempre le caracterizó en materia de pensamiento, la escisión entre las cuestiones teóricamente decidibles y cuanto afecta al ámbito de las decisiones prácticas, entre lo *decible*, en fin, y lo *indecible*, a sus últimas consecuencias: "Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta".

Coherentemente con unos determinados supuestos metafilosóficos y meta-científicos, pero también sustantivos, en los que el Wittgenstein del *Tractatus* y los grandes representantes del *Wiener Kreis*, tan influidos por otra parte por él, podrían --- con cuantas matizaciones hayan de hacerse --- coincidir, estaríamos, pues, ante una versión *fuerte* de la ya vieja tesis de la imposibilidad de fundamentar teóricamente, en el genuino sentido del término, la razón práctica. Y su vasto dominio. Una imposibilidad que, sin entrar a fondo en el tema, el Círculo de Viena intentó compensar en términos de esa funcionalidad de la ciencia para la vida que, partiendo a la vez de ella, propone la "ciencia unificada" elevada a "concepción científica del mundo". Y cuyas

consecuencias, contrariamente, elevó Wittgenstein a estremecida consciencia: “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno y si lo hubiera carecería de valor”.

Inútil razonar una vez más esta diferencia en el nivel de consciencia del problema. Su naturaleza hunde sus raíces en cuanto separaba a Wittgenstein del Círculo de Viena, que no era poco, desde luego. Limitémonos, pues, sin ánimo de agotar ni clarificar el tema de manera siquiera mínimamente aceptable, a recordar el anti-cientificismo de Wittgenstein, tan vivo a pesar de su talante no menos “ilustrado” —aunque ilustrador o clarificador *de otro modo* y con otros objetivos—. O su escasa estima por el Progreso. O su creencia más o menos spengleriana en la decadencia de nuestra civilización. O su consciencia positiva de lo místico... Rasgos, en cualquier caso, desde los que difícilmente hubiera podido ver en el manifiesto del Círculo de Viena otra cosa que lo que vio: *Grosssprecheri*. Grandilocuencia pretenciosa. Vacía grandilocuencia.

Y, sin embargo, tenemos elementos para suponer que ni unos ni otro entregaron la razón práctica a deriva irracional alguna, bien disolviéndola en el magma de una imposible concepción unificante del mundo, bien relegándola a los vastos páramos sin aurora del absurdo. Tomando pie, en efecto, en la distinción entre las cuestiones de hecho y las cuestiones puramente de valor y en la denegación —consecuente con los supuestos centrales del Círculo de Viena— a los enunciados de valor del *status* de aserciones teóricas, con su consiguiente vaciamiento de contenido cognitivo, Carnap no dudó en elaborar desde los supuestos del manifiesto una (sin duda esquemática, pero esa es otra cuestión) teoría de las decisiones prácticas en la que tales decisiones son orientadas o “plausibilizadas” de acuerdo con las valoraciones propias del “humanismo científico” del que se reconocía. O lo que es igual, *una ética pública de la configuración consciente de la vida social*.

Wittgenstein, por su parte, elaboró con el más intenso de los laconismos lo que tal vez cabría llamar *una ética privada de la integridad personal*, de la fidelidad al deber para con uno mismo. Para con lo que uno realmente es como *condición de la (propia) felicidad*. Una felicidad —el imperativo máximo de la ética— entendida, claro es, en clave estoica. “Mi ideal”, escribiría Wittgenstein mucho después, “es una cierta indiferencia: un templo que cierre el paso a las pasiones, sin ser afectado por ellas”. ¿Un ideal spinoziano en el que la beatitud y el júbilo, el “contento”, dejan, sin embargo, paso como consumación y final desiderativo de todo un *itinerarium mentis* sencillamen-

te al desasimiento? ¿Una ética demasiado deudora acaso del ideal de la identidad personal, del repudio puritano y aristocratizante de toda in-identidad?

Entre ambas éticas, la del “humanismo científico” carnapiano y esa ética personal wittgensteiniana que tanto supo alimentarse de ecos tolstoianos y de lecturas de los Evangelios y cuya detallada formulación habría entrado, por decirlo al modo del *Tractatus*, en el imposible reino de lo absurdo, de lo *unsinnig*, ese reino que es, a la vez, el más silencioso y decisivo de los reinos: el de la vida deseada, hay, sin duda, muchas diferencias. Pero por caminos diferentes, con diferentes niveles de consciencia, ambas coinciden en postular el primado de la razón práctica, a pesar del aparente peso superior, en el caso del Círculo de Viena, de la dimensión teórica de la racionalidad, que se incorpora y presuntamente da de sí su dimensión práctica, y a pesar, también, de esa lúcida e infranqueable frontera que entre ambas traza Wittgenstein. Y que no deja de ser la frontera entre lo accidental y lo esencial. Entre el espacio a transitar y el hogar a demorarse...

¿Dos caras de una misma desmesura en la ambición de coherencia o dos formas aparentemente opuestas de verbalizar una misma lucidez? Dejémoslo así. En definitiva, en ese marco aporético se juega el sentido de nuestra condición de animales no solo simbólicos, sino también éticos. Y éticos precisamente por simbólicos.