

T A U L A

quaderns de pensament

Groc

Vermell



Blau

Verd

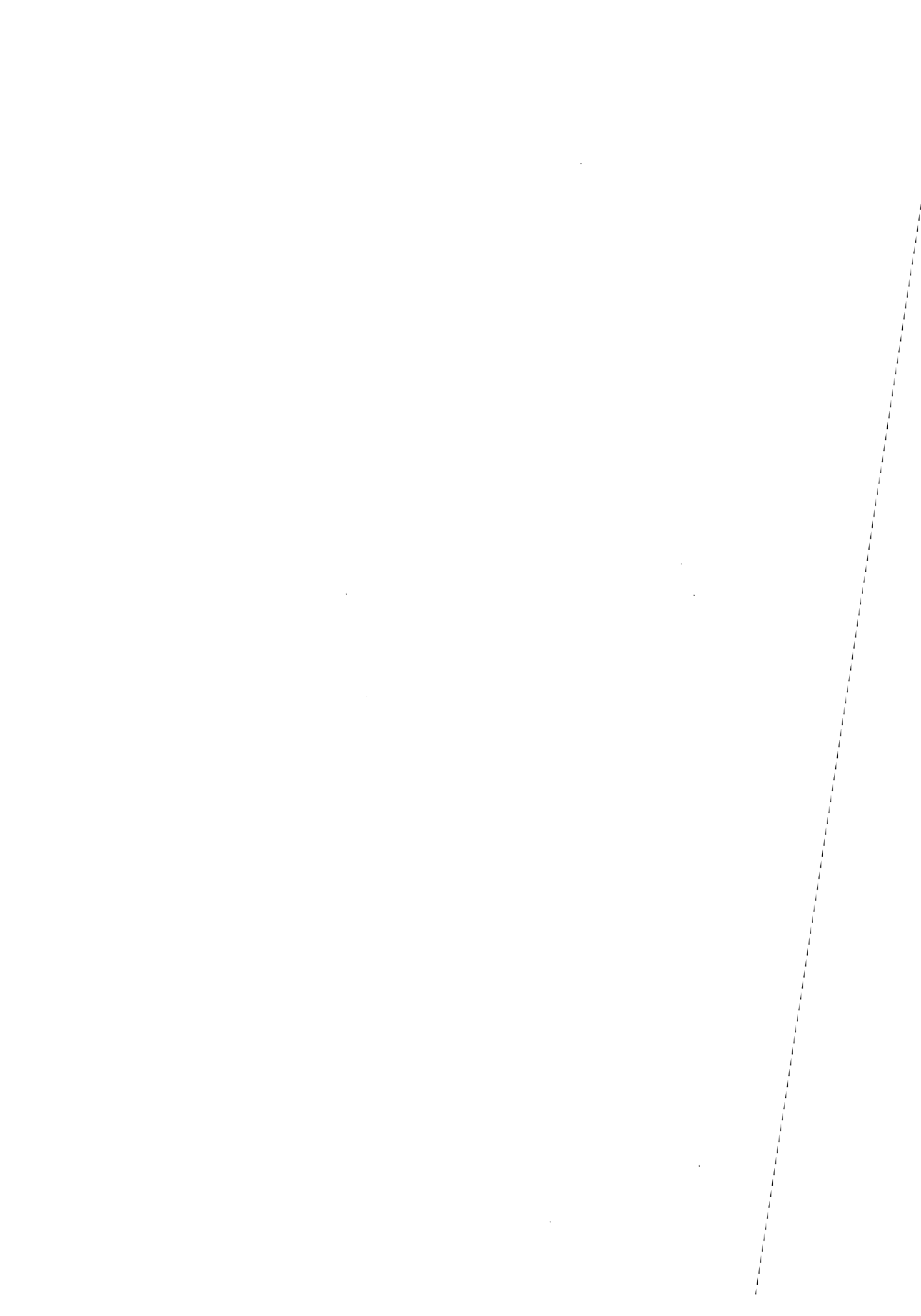
núm. 29-30 / 1998

Universitat de les Illes Balears

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5105023259



Taula

Quaderns de pensament

29-30

(gener-desembre 1998)

Palma, 1998

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia

Taula. Quaderns de pensament, núm. 29-30 1998
Revista del departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears

Director: Gabriel Amengual

Secretari de redacció: Bernat Riutort

Consell de redacció: Adelaida Ambroggi, Gabriel Amengual, Andreu Berga, Camilo J. Cela Conde, Bartomeu Mulet, Juan M. Piquer, Bernat Riutort, Diego Sabiote, Albert Saoner, Francesc Torres, Juan L. Vermal.

Col·laboracions, intercanvi, llibres per a recensions (2 exemplars)
Dept. de Filosofia. Campus universitari. Cra. de Valldemossa km 7.5. 07071 Palma

Coberta: Jaume Falconer

© del text: els autors, 1998

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 1998

Es prega als autors que enviïn un abstracte de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, si és possible, també en anglès.

Els articles que s'enviïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en disket, assenyalant el programa en què ha estat processat.

ISSN: 0214-6657

Dipòsit legal: PM 373-1982

Impremta: ESMENET. C/ den Bosc, 1. 07002 Palma

INDICE

ACTAS DE LAS JORNADAS DE FILOSOFIA '97 (Palma, 17-19 setiembre 1997)

LUDWIG WITTGENSTEIN

<i>Presentación</i>	7
GABRIEL AMENGUAL	

PONÈNCIES

<i>La recepció escindida de la filosofia de Wittgenstein</i>	13
JOSEP LLUÍS BLASCO (València)	
<i>Anthropologie et culture: sur une dette possible</i>	
<i>Wittgenstein envers Goethe et Spengler</i>	27
JACQUES BOUVERESSE (París)	
<i>Wittgenstein. Estética y ética. Mística</i>	43
ISIDORO REGUERA (Cáceres)	
<i>Lo místico en Wittgenstein</i>	57
JAVIER SÁDABA (Madrid)	
<i>Racionalitat, llenguatges privats i ontologia</i>	65
ANTONI DEFEZ I MARTÍN (Girona)	
<i>Wittgenstein inédito</i>	75
JOSEP-MARIA TERRICABRAS (Girona)	

COMUNICACIONS

<i>Las reglas y las condiciones epistémicas del saber-cómo</i>	91
JESÚS VEGA ENCABO	
<i>Jo, Ludwig Wittgenstein</i>	103
ANTONI GOMILA BENEJAM	
<i>¿Qué estamos haciendo aquí?</i>	111
LLUÍS PUJADES	
<i>Tractatus logico-philosophicus interactivo</i>	123
RADAMÉS MOLINA i DANIEL RANZ	
<i>Inventar Wittgenstein? Sobre la identitat filosòfica de L. Wittgenstein</i>	135
SALVADOR RUBIO MARCO	
<i>La estética de Wittgenstein a la sombra de Kant</i>	155
MATEU CABOT	
<i>Wittgenstein ante la revolución conservadora de Weimar</i>	167
IGNACIO AYESTARÁN	
<i>Ciencia y religión. De Frazer y Wittgenstein al neointelectualismo</i>	183
ALEJANDRO BLANCO	

RESENYES BIBLIOGRÀFIQUES	193
--------------------------------	-----

PRESENTACIÓ

“Cuando me reuní con Wittgenstein me di cuenta de que las advertencias de Schlick estaban plenamente justificadas. Ahora bien, su comportamiento no tenía por causa arrogancia alguna. En general era simpático de temperamento y muy agradable, sólo que hipersensible y pronto a la irritación. Cualquier cosa que dijera era siempre interesante y estimulante. El modo de expresarse era frecuentemente fascinante. Sus puntos de vista y su actitud respecto a la gente y a los problemas, incluso respecto a los problemas teóricos, se parecían mucho más a los del artista creativo que a los del científico; se podría decir que eran semejantes a los del profeta religioso o al visionario”.

El que de este modo se expresa, afirmando cómo sintió la fascinación de Wittgenstein, es Rudolf Carnap, ciertamente nadie dado a los entusiasmos y sentimentalismos.

Quizás también nosotros hemos sentido algo de esta fascinación que ejerce Ludwig Wittgenstein. El pensador vienés es un pensador de una larga y rica trayectoria, pero que de repente aparece como alguien que hace filosofía totalmente desligado de la tradición filosófica. En cierta medida, y bajo este punto de vista, el otro extremo respecto del otro gran filósofo de este siglo XX que acaba, Martin Heidegger, cuya obra viene a ser comentario de textos clásicos, de filósofos y poetas. Wittgenstein ejerce una fascinación por su creatividad innovadora, incluso se le puede tildar de antiacadémico, antiacademismo que en modo alguno va ligado a lo snob o a la ligereza, sino que se trata en todo momento de un pensamiento que se caracteriza por la seriedad y el rigor con que aborda y plantea las cuestiones.

Wittgenstein se le ha ido descubriendo poco a poco. Siendo difícilmente clasificable, empezó por ser encuadrado dentro del “Círculo de Viena” y su positivismo. Al pasar a Cambridge, a la sombra de Moore y Russell, se le consideró como un típico representante de la filosofía analítica del lenguaje. Sólo más tardíamente, ya entrando en la década de los 70, empezó a ser estudiado en sí mismo y a ser entendido en sus propias dimensiones. De esta historia de las interpretaciones de Wittgenstein trató el Prof. Blasco, abriendo las Jornadas. El ponente que las concluyó, el Prof. Josep M. Terricabras, fue uno de los primeros en dar una visión de la complejidad del pensamiento de Wittgenstein, dando una visión completa de su obra en su estudio titulado *Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation*, obra publicada en 1978.

Se podría afirmar que la obra de Wittgenstein, de alguna manera, recorre todo nues-

tro siglo. En el *Tractatus* Wittgenstein pretende dar solución a los problemas de la filosofía. En una carta, sin fecha, probablemente de finales de octubre o principios de noviembre de 1919, a su amigo Ficker le comunica que “se trata propiamente de la exposición de un sistema [...]. La obra es estrictamente filosófica y a la vez literaria, pero en ella no se divaga”. Y sin embargo, veinte años más tarde reinicia una nueva andadura filosófica, aunque con los mismos objetivos, pero con otros métodos. Esta nueva andadura en muchos aspectos es la “destrucción” de la primera obra. Se trata de las *Investigaciones filosóficas*, en las que se toma el lenguaje como es y no cómo se le quiere construir -o reducir- en la lógica.

El conocimiento del trasfondo del *Tractatus* lo ha situado mejor en sus propias pretensiones y al mismo tiempo traza puentes de conexión con la obra posterior. En efecto, como afirma en su prólogo, el *Tractatus* no es ningún manual (“kein Lehrbuch”), no contiene ninguna doctrina hecha y acabada, se trata más bien del intento de aclarar pensamientos y proposiciones, a fin de que uno pueda ver correctamente el mundo. Por este carácter más aclaratorio que constructivo de un sistema, afirma que “quizás este libro sólo puedan entenderlo aquellos que por sí mismos hayan pensado los mismos o parecidos pensamientos a los que aquí se expresan”.

Y sin embargo, el *Tractatus* es un torso, algo que apunta más allá de él, su intención última es ética, es sólo la primera parte de la exposición, cuya segunda se queda en el silencio. Como afirma en la misma carta a su amigo Ficker “el sentido del libro es ético. En un momento quise poner en el prólogo una frase, que de hecho no figura en él, pero que ahora se la escribo a Vd., porque quizás le sea una clave: en efecto, quise escribir que mi obra consta de dos partes, de la que aquí se presenta, y de todo lo que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante”.

De este intento de hacer filosofía más bien de modo aclaratorio que constructivo, además de la multiplicidad de interpretaciones, se han dado ya muchas aplicaciones a diversos campos, dentro de lo que podríamos llamar ciencias sociales.

El programa de las Jornadas de Filosofía '97 intentó mostrar la investigación sobre Wittgenstein, tal como hoy se desarrolla. Se quiso ofrecer -éste fué el objetivo que nos propusimos- una visión panorámica de cómo hoy se estudia a Wittgenstein. En una palabra, quisieran ofrecer lo que los alemanes denominan el “Forschungsstand”, el estado en que se encuentra la investigación wittgensteiniana.

Empezamos con una visión retrospectiva de la historia de la recepción de Wittgenstein. Tiene ya una larga historia que presenta vueltas y rodeos, en los se han presentado diferentes imágenes del pensador austríaco. Y concluimos con una mirada de no menor amplitud al horizonte: la última ponencia versó sobre el Wittgenstein inédito, inédito no sólo por los textos aún no publicados, sino especialmente porque su propuesta acerca del modo de hacer filosofía sigue siendo una propuesta de la que no se han realizado todas sus virtualidades. Y entre estas dos visiones panorámicas se sitúan las otras cuatro ponencias sobre cuatro ámbitos en los que el pensamiento de Wittgenstein se está mostrando muy fecundo: 1. Antropología y cultura, 2. Ética y estética, 3. Religión y mística, y 4. Razón y racionalidad. Creemos que son los cuatro ámbitos más importantes, aunque ciertamente se hubiera podido añadir alguno más o incluso subdividir alguno de los propuestos. En todo caso, con ello se pretende mostrar la vitalidad de un pensamiento que cada vez está mostrando más capacidad de aplicación a diversos campos. Cada ámbito temático fué tratado en una ponencia, encargada a uno de los reconocidos investigadores sobre L. Wittgenstein, y en las diversas comunicaciones que se presentaron.

Este material, que generaron las Jornadas de Filosofía '97, compuesto por las ponencias y las comunicaciones, es lo que se reúne en este número de *Taula*.

Además de tratar de estética, se intentó que se gustara el arte. A ello respondió la idea de organizar un concierto para la noche del primer día. Se seleccionó música de piano, con algunas obras que se enmarcan claramente dentro de la época vienesa de L. Wittgenstein, como la Sonata, op. 1, de Alban Berg (1885-1935) y Dos piezas, op. 9, de Alexander Scriabin (1872-1915), otras proceden de un marco más amplio, como los Tres Impromptus, op. 92 núm. 3, op. 142 núm. 2 y núm. 3 de Franz Schubert (1797-1828), Tres Intermezzi, op. 117, y Dos Rapsodias, op. 79 de Johannes Brahms (1833-1897), y Blues gaucho de Jaume Mas Porcel (1909-1993). Para dicho concierto contamos con las interpretaciones de uno de los mejores, no sólo de las Baleares: Joan Moll, y la presentación del Prof. Juan Luis Vermal.

Finalmente, en nombre de la Associació Filosòfica de les Illes Balears (AFIB) y del Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears (UIB), organizadores de las Jornadas, me es grato cumplir el deber de gratitud para con las instituciones que dieron alguna ayuda para la realización de las Jornadas de Filosofía '97. En primer lugar a la Direcció General d'Educació, de la Conselleria d'Educació i Esports del Govern Balear; la Fundació 'La Caixa', que nos acogió en el hermoso edificio del 'Gran Hotel'; el Col·legi de Doctors i Llicenciats de Balears; a la Direcció de Aeropuertos Españoles de Navegación Aérea (AENA) de Palma; la empresa Transportes Ramis Sastre; a los ponentes, comunicantes y a todos los participantes. Por su colaboración personal hemos de hacer mención especial de Jaume Falconer, por el diseño del cartel, y al Prof. Josep M. Terricabras, con quien pudimos contar desde principio con sus sugerencias sobre la organización de las Jornadas.

Gabriel Amengual i Coll

Taula
núm. 29-30, 1998

PONENCIAS

LA RECEPCIÓ ESCINDIDA DE LA FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN

Josep L. Blasco

EXTRACTE: Aquesta ponència pretén retre compte de les primeres interpretacions de la filosofia de Wittgenstein, tant en el pensament alemany com en l'anglès. Després d'exposar breument les dificultats per entendre'l adequadament, s'especifiquen les línies claus de la interpretació des de la tradició alemanya (fenomenologia i Heidegger), i les mancances d'aquesta interpretació. El mateix cal dir de les primeres interpretacions angleses (Russell, Ayer...). Finalment es fa una breu referència a la seua introducció en el context espanyol.

ABSTRACT: This lecture intends to rehearse the initial interpretations of Wittgenstein's philosophy. After a brief exposition of the difficulties to understand his work accurately, I specify the key lines of the interpretation coming from the German tradition (Phenomenology and Heidegger) and its drawbacks. And similarly with the first English interpretations (Russell, Ayer...). Finally a short note is included about the reception of Wittgenstein's philosophy in Spain.

Abans de començar vull agrair molt sincerament als organitzadors d'aquestes Jornades de Filosofia, dedicades a Wittgenstein, l'amabilitat d'invitar-me a participar-hi. Del que tinc seriosos dubtes és de si és d'agrair, o no ho és, haver-me proposat per a obrir aquestes jornades i amb un tema tan global com la "recepció de la filosofia de Wittgenstein"; en qualsevol cas, com he tingut la debilitat d'acceptar, tractaré de sortir-m'en el millor possible presentant, encara que d'una manera parcial, fragmentada i sintètica, la comprensió que del seu pensament ha tingut i té la filosofia occidental.

Fa ja quasi cinquanta anys que va morir Wittgenstein, en la nit del 28 d'abril de 1951 després de dir-li a la persona que l'acompanyava que digués als seus amics que venien l'endemà per veure'l "que la meua vida ha estat meravellosa". Aquest és l'últim misteri que ens ha deixat una persona angoixada, de molt difícil tracte i amb sovintejades reflexions pessimistes sobre el sentit de la seua pròpia vida. Tanmateix, i malgrat els anys, l'interès tant per la seua persona com pel seu pensament no decreix, constantment és repensat i amb molt diverses perspectives i propòsits.

Fins i tot ha esdevingut personatge de novel·la, el que posa de manifest que l'interès per la seua vida (i en algun cas pel seu pensament) ha transcendit les fronteres de la filosofia mateixa. De les diverses novel·les en les quals apareix Wittgenstein (*El anillo de*

los filósofos, El sobrino de Wittgenstein, etc...),¹ la darrera que he llegit m'ha semblat particularment interessant, a més de ser un excel·lent relat per als qui ens agrada el gènere policíac; es tracta de la novel·la de Philip Kerr *Una investigación filosófica* (Anagrama, 1996), una novel·la policíaca que fa honor al seu nom (una investigació sobre uns assassinats en sèrie en la qual la personalitat de Wittgenstein i les investigacions de la inspectora s'entrecreuen en la recerca d'un assassí que assumeix, per dir-ho així, aspectes de la biografia de Wittgenstein i reflexions wittgensteinianes). En aquesta novel·la hi ha una observació al meu parer rellevant per a reflexionar sobre la recepció "escindida" (al llarg de l'exposició es clarificarà el sentit d'aquest mot) del pensament del filòsof austríac, que és l'objecte d'aquesta ponència.

L'acció de la novel·la s'esdevé cap a l'any 2010. En un moment donat de la investigació la inspectora de policia decideix anar al Trinity College per indagar qui era Wittgenstein. El professor que l'atén li diu: "... Wittgenstein fué miembro de este College. ¿Y que le interesa saber de él? ¿Que era un genio pero estaba equivocado? No, eso es injusto. Pero esto me resulta sumamente fascinante, inspectora jefe. Como a todo hijo de vecino, me encanta leer en los periódicos esas teorías sobre conspiraciones. Pero no irá usted a decirme que le asesinaron, ¿verdad? Que alguien se lo cargó hace sesenta y tantos años. ¿Sabe?, por lo que he leído sobre él, era un tipo tremendamente puntilloso e irritante. *Un candidato ideal para ser asesinado*".² I com en Wittgenstein pensador i pensament són difícilment destriables podríem afirmar que la filosofia de Wittgenstein és també una bona candidata per a l'assassinat. Quelcom de semblant passa sovint: les recepcions del pensament de Wittgenstein són d'alguna manera assassinats.

D'una forma menys novel·lesca i més pròpia d'un discurs filosòfic, Wellmer en un article sobre les dificultats de la recepció de la filosofia de Wittgenstein afirma que "cuando, por otra parte, los filósofos han tratado de hacer suyas, no solamente ideas de Wittgenstein, sino su forma de pensar, ello no ha conducido en muchos casos sino a malas imitaciones".³ A aquestes males imitacions és al que podem anomenar, metafòricament, assassinats (l'assassí de la novel·la reflexiona amb "raons" wittgensteinianes sobre els seus crims). Rebre el pensament de Wittgenstein hauria d'ésser tant rebre les seues idees com la seua forma de pensar-les, i açò no és possible: es poden repetir, amb més o menys fortuna, les idees formulades en els seus escrits, però no es pot repetir (ni imitar) Wittgenstein. Hom podria pensar que aquesta impossibilitat és general, tanmateix el distanciament objectiu que es dóna en els escrits filosòfics de Russell no es dóna en els escrits de Wittgenstein: els seus pensaments estan vinculats d'una forma un tant misteriosa a la idiosincràsia de la ment pensant.

Segueix dient Wellmer: "Sin embargo, el contenido de la filosofía de Wittgenstein no puede simplemente disociarse de su forma de pensar, al igual que la contundencia de sus ideas tampoco pueden separarse de su modo de exponerlas.... Y aquí es donde radica la dificultad de una recepción *adecuada*. Adecuada sería una recepción que ni diso-

¹ Wellmer cita una "novela documental" que desconec: Bruce Duffy, *The World as I Found It*, Nueva York, Ticknor & Fields, 1987.

² Ph. Kerr: *Una investigación filosófica*, Anagrama, 1996, p. 198.

³ Albert Wellmer: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Cátedra-Universidad de València, 1996, p. 225.

ciase las ideas de su contexto, por así decir, del lugar que tienen en la forma de pensar de Wittgenstein, ni tampoco se limitase simplemente a imitar esa forma de pensar. Pero eso significa que la recepción productiva de Wittgenstein ...(solo se reconoceria) por la radicalidad y fuerza con que sepa proseguir su pensamiento".⁴

Per comprendre millor aquesta tesi potser resulte útil recordar les paraules de Bacon amb les que Kant obri la *Crítica*: "De nobis ipsis silemus,..." (sobre nosaltres mateixos callem...); el discurs kantianista s'autocomprén com un discurs objectiu, del qual *el subjecte que el construeix* no en forma part; així la "biografia de les idees" kantianes no és més que una clau hermenèutica per a comprendre millor el seu origen i la seua gestació, però no està involucrada en les seues argumentacions o fins i tot "intuïcions" (en el sentit habitual del terme).

El cas de Wittgenstein és ben diferent. Sols cal parar esment en dos textos dels Pròlegs del *Tractatus* i de les *Investigacions*. Wittgenstein comença el *Tractatus* afirmant "aquest llibre potser només l'entendrà el que, alguna vegada, ja hagi pensat pel seu compte els pensaments que s'hi expressen - o bé pensaments semblants. No és, doncs, cap manual. Aconseguiria el seu objectiu si agradés a una sola persona que el llegís tot comprenent-lo" (és a dir, afegeix, pensant-lo per ell mateix) (Pròleg). En el Pròleg a les *Investigacions* diu: "Les lliuro a l'opinió pública amb sentiments plens de dubtes. Que a aquest treball, en la seua precarietat i en la tenebror d'aquesta època, li hagués de ser concedit de projectar llum en un cervell o altre, no és pas impossible. Però, certament, tampoc no és probable. Amb el meu escrit no vull pas estalviar a d'altres que pensin, sinó, si fos possible, estimular algú a tenir pensaments propis".

Els dos textos citats, tot i correspondre a dos períodes diferenciats (malgrat que no sé si *diferents*) del pensament de Wittgenstein, venen a dir el mateix: filosofar no consisteix a establir tesis filosòfiques, sinó a pensar ú mateix els problemes; el pensament d'un altre reïx si aprofita d'estímul per al pensament propi. Aquest és, al meu parer, el rerefons del conegut aforisme del *Tractatus* (4.112) "la filosofia no és cap doctrina, sinó una activitat... El resultat de la filosofia no són <<proposicions filosòfiques>>, sinó l' aclariment de les proposicions". Kant advertia que callaria respecte d'ell mateix, Wittgenstein afirma que exposarà els pensaments propis per a "estimular algú a tenir pensaments propis".⁵

Tanmateix, com a que aquesta recepció *adequada*, com dia Wellmer, no és possible, la primera *escissió*, el primer trencament, es produeix en separar un pensament abstracte, al marge de la personal manera de viure la reflexió intel·lectual de l'autor que el produeix, d'una biografia que queda així reduïda a uns avatars mes o menys pintorescs que

⁴ Loc. cit., p. 256.

⁵ Aquesta pregona diferència coexisteix amb una pregona coincidència: al final del Pròleg al *Tractatus* afirma Wittgenstein que "la *veritat* dels pensaments que es comuniquen aquí em sembla intangible i definitiva. Opino, doncs, que en l'essencial, he resolt els problemes definitivament". Qualsevol lector de la *Crítica* sap que Kant expressa aquesta convicció repetides vegades: la *Crítica de la raó pura* no té caràcter hipotètic sinó apodíctic i en ella la *Metafísica* arriba a la seua solució definitiva: "tiene la *Metafísica* la rara fortuna... que consisteix en que, una vez que se la encauce, mediante esta *Crítica*, en las vias seguras de la ciencia, abarcará por completo todo el campo del conocimiento que le pertenece, dando término a su obra, que transmitirá después a la posteridad, a manera de patrimonio que no es ya susceptible de incremento" (B XXIII-XXIV). Tanmateix no és aquest el tema d'aquesta ponència i no entraré en ell, simplement en deïxe constància.

mostren a un ésser turmentat que igual escriu el *Tractatus* que se'n va al front en la primera guerra mundial o que se'n va a Noruega a viure tot sol. Cal esmentar, de passada, que de totes les biografies que conec la de Ray Monk⁶ constitueix l'intent més seriós d'imbricar pensament i biografia.

En definitiva, en la comprensió de Wittgenstein, el que podríem anomenar "jo que reflexiona filosòficament", el subjecte del pensar, però no com a subjecte metafísic, ni com a subjecte transcendental, sinó com a subjecte individual que possibilita i constitueix la reflexió filosòfica (no la realitat), és indefugible, altrament aquesta perd tota autenticitat: aquesta irreductible presència del jo és una mostra del fons romàntic de la personalitat i del pensament (o millor, "la manera de pensar") wittgensteiniana. L'autenticitat del pensar ve donada per la *passió* d'un jo que es pregunta i es respon i nega la resposta, sense pretendre mai establir *tesis*, perquè "si en filosofia es volguessin proposar *tesis*, mai no es podria arribar a discutir-les, perquè tothom hi estaria d'acord" (*Ph.I.* 128). El diàleg requereix almenys un subjecte que dialogue amb ell mateix, un pensament que s'autocritique, s'interroge... Quan una afirmació s'extreu del diàleg es converteix en *tesi* i podríem dir que automàticament deixa d'ésser wittgensteiniana.

No és sols aquesta l'única escissió possible, tot i ser una característica que afecta tota recepció i interpretació de la filosofia de Wittgenstein. Hi ha moltes més dificultats que entrebanquen el que Wellmer ha anomenat una recepció "adequada". Hem heretat el pensament de Wittgenstein com escindit en el que s'anomena primer i segon Wittgenstein, i aquesta divisió ha condicionat les interpretacions. A més a més en el propi pensament del filòsof vienès apareixen certes dicotomies, "dir" i "mostrar", "fets" i "valors", "ciència" i "mística"... que han condicionat la diversitat de recepcions que arreu de la geografia filosòfica s'han esdevingut i s'esdevenen d'un pensament que resulta difícil d'empassar des d'alguns paràmetres llunyans a l'ambient filosòfic en el qual es desenvolupen les reflexions wittgensteinianes, un ambient íntim difícil de precisar: jueu sense consciència, religiós sense creença, filòsof de la lògica i de la mística, enginyer de classe benestant vienesa que abandona el seu entorn per fer filosofia de la matemàtica a Cambridge...

¿Per quina raó aquestes i d'altres dicotomies han estat determinants en les reinterpretacions del pensament wittgensteiniana, cosa que no passa en molts altres filòsofs? Intentaré donar alguns elements hermenèutics per a respondre aquesta qüestió.

En 1965 Ferrater Mora publica en català la seua obra *La filosofia en el món d'avui* (abans publicada en anglès). En ella parla de tres imperis filosòfics: els russos, els europeus (continentals) i els anglosaxons, en cadascun d'ells predomina un corrent filosòfic (el marxisme, l'anàlisi i la fenomenologia, amb tots les seues varietats en cada cas), i es practica, segons constata Ferrater, la ignorància d'uns envers els altres. En l'any 1967 la revista mexicana *Dianoia* publica la traducció castellana d'unes conferències de Karl-Otto Apel (pronunciades el mateix any 67) amb el títol "Wittgenstein i Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica"; en aquest article, amb sorprenent coincidència amb la descripció de Ferrater, Apel fa una observació força curiosa: "De hecho es una característica histórica de la filosofía más reciente que los títulos <<filosofía existencial>>, <<fenomenología>>, <<ontología fun-

⁶ Ludwig Wittgenstein, Anagrama, Barcelona, 1994.

damental>> por una parte, y <<filosofía analítica>>, <<positivismo lógico>> y <<semántica>> por otra no sólo evidencien un contraste en la orientación objetiva y metódica del pensamiento, sino también un contraste de mentalidad, por ejemplo nacional. El contraste espiritual entre los susodichos títulos puede ilustrarse directamente en la geografía cultural: cabe distinguir claramente una zona de cuño anglosajón con irradiaciones hacia Escandinavia de una zona de cuño franco-aleman con irradiaciones hacia el sur de Europa [supose que acá inclouria Espanya i Itàlia] y Latinoamérica”.⁷

El text, si el mireu atentament, es presta a sucosos comentaris, des de parlar de mentalitats nacionals fins a incloure presumiblement el pensament espanyol en l'àrea d'influència franco-alemanya, tesi que pel que fa al pensament oficial i acadèmic de l'època és falsa, i pel que fa als interessos dels estudiants i joves professors és inexacta ja que a l'interès pel pensament heideggerià caldria sumar l'interès de més amples cercles pel pensament dialèctic (marxista) i, en altres sectors, pels corrents científics, lògics i analítics. Almenys aquesta és la meua perspectiva des de la Universitat de València, de la qual era aleshores un jove llicenciat aprenent de professor; no és massa arriscat, tanmateix, generalitzar aquest diagnòstic a totes les Facultats de l'Estat.

Però deixant de banda aquestes consideracions, en les quals no podem entrar, és important notar que Apel comence una anàlisi comparativa dels pensaments de Heidegger i Wittgenstein assenyalant aquesta dualitat de “mentalitats nacionals” com quasi insalvable (¿hom pot imaginar que Wittgenstein tingués una “mentalitat nacional” anglosaxona?); unes línies abans del text citat diu que aquests dos móns “probablement casi nunca han tomado seriamente nota unos de otros”. Des d'aquesta constatació del autor és sense dubte un fet meritori que el jove Apel (açò està escrit fa 30 anys) encetara un camí de diàleg entre dues mentalitats que s'ignoraven mútuament. Doncs bé, en aquesta observació tenim una primera aproximació a la resposta a la qüestió que abans he plantejat: el món anglosaxó fa una lectura de Wittgenstein, i el món alemany en fa tota una altra (deliberadament no entraré en el món filosòfic francès ja que seria impúdic per la meua banda abordar aquest tema davant del prof. Jaques Bouveresse, a més de confessar que la filosofia francesa de les darreres dècades malauradament no ha desperat el meu interès).

¿Quines són les línies generals de la recepció germànica de Wittgenstein, filòsof austríac, de parla alemanya, de la mateixa generació que Heidegger, que havia nascut el mateix any que Hitler, i fins i tot havia coincidit amb ell durant un curs (1904-1905) en la Realschule de Linz?⁸ El pensament alemany, com assenyalava el jove Apel es desenvolupa sota el paradigma heideggerià, i des d'aquesta perspectiva Wittgenstein, percebut com una figura cabdal de l'anomenada, en un sentit molt lax, “filosofia analítica”, resulta ser molt distant del paradigma heideggerià, fins al punt que el diàleg era impossible i la ignorància mútua, excepte en alguna ocasió com quan Carnap pren un fragment de Heidegger com exemple de llenguatge sense sintaxi ni significat, aquesta era l'única “relació” (valga la ironia!).

L'esforç d'Apel en l'article citat consisteix a interrelacionar la problemàtica wittgensteiniana amb la heideggeriana. Aquesta relació, però, resulta de contraposar-les com

⁷ K. O. Apel: *La transformació de la filosofia*, vol I, Taurus, Madrid, 1985, pp. 217-218

⁸ Monk, ob. cit., p. 31

a fruit de dues mentalitats antagoniques: per a Apel el *Tractatus* i les *Investigacions filosòfiques* “pasan hoy por documentos clásicos de ese filosofar analítico y fragmentario, circunscrito a la ciencia experimental” el qual al lector alemany li sembla “sustancialmente pobre”; eix “espíritu exento de especulación, o mejor <<antiespeculativo>>... parece salir a la luz de forma explícita, y en lo que tiene de negatividad, justo en el *Tractatus* de Wittgenstein como universal sospecha de carencia de sentido dirigida contra todas las proposiciones ontológico-especulativas”.⁹ I des d’aquesta perspectiva, al meu parer més dogmàtica que crítica, ja que mostra que Apel no ha entès bé el concepte d’insensatesa (“unsinnig”), el “diàleg” que Apel estableix entre Wittgenstein i Heidegger radica en buscar la coincidència entre ells respecte a la crítica a la metafísica occidental, crítica que adopta la forma de “sospita de carència de sentit” en Wittgenstein i de “sospita d’oblit del ser” en Heidegger. Apel no coneixia, o almenys no tingué en compte el conegut text de “Notas sobre lógica” (de 1913) on diu: “la filosofía... consta de lógica y metafísica, la primera es su base”.¹⁰ Resulta evident que la “mentalitat nacional” alemanya no era permeable al pensament de Wittgenstein ni a que les seues idees incitaren a la reflexió, a tenir pensaments propis, més bé han tractat de heideggerianitzar Wittgenstein: per exemple pretén comprendre l’atomisme lògic “como una versión - sin duda muy moderna y refinada - de lo que Heidegger llamaba <<ontología de la presencia fáctica de la cosa fáctica>>”.¹¹

Apel acaba d’etiquetar Wittgenstein com “antiespeculatiu”; cal algun petit comentari al respecte. Per a la tradició heideggeriana, pensar és per antonomàsia pensar el ser, i un pensament especulatiu és aquell que se situa en l’àmbit del ser. No és aquest el cas de Wittgenstein, ni en el *Tractatus*, on seria si més no difícil trobar algun sentit a l’expressió “pensar el ser”,¹² ni en les *Investigacions* on el terme “pensar”, com tots el termes filosòfics han d’ésser analitzats i per tant compresos en els seus usos quotidians en qualssevol contextos pragmàtics d’ús. Si aquesta és la raó, potser entre altres moltes de semblants, per a catalogar d’“antiespeculatiu” el pensament de Wittgenstein, el que evidència no és més que l’etnocentrisme del pensament alemany de tendència heideggeriana que insinua, si més no, tenir el monopoli del pensar, i l’etnocentrisme conceptual no té cabuda en la metodologia wittgensteiniana en general, i menys en el seu mètode clau dels “jocs de llenguatge”; no és per tant una actitud escaient per a la comprensió de Wittgenstein. Apel no precisa en quin sentit de pensament especulatiu no tenen cabuda proposicions com “el món és tot el que s’escau”, “el món és la totalitat dels fets, no de les coses”, o “la realitat total és el món” etc., enunciats ben coneguts del *Tractatus*.

Per altra banda, el caràcter especulatiu o no del pensament filosòfic es presenta entre aquests lectors de Wittgenstein com íntimament lligat al problema de la connexió entre

⁹ K.O. Apel: ob. cit., pp. 218-219.

¹⁰ en *Teorema*, nº monogràfic, *Sobre el Tractatus logico-philosophicus*, València, 1972, p. 9.

¹¹ K.O. Apel, ob cit, loc cit., p. 241. Resulta sorprenent aquest text ja que l’atomisme lògic tant en la versió wittgensteiniana com en la russelliana és molt anterior a *Ser i temps*.

¹² Tanmateix les proposicions del *Tractatus* 3.5 i 4 que afirmen que “el signe proposicional usat, pensat, es el pensament” i “el pensament és la proposició amb sentit”, respectivament, permeten plantejar-se una relació fonamentant entre el pensament i el sentit que podria entrar en diàleg amb el pensament heideggerià. No és aquest, però, el moment per a aprofundir en aquesta anàlisi.

ciència i filosofia: la ciència és una lligança que impedeix al pensament remuntar-se cap a l'especulació. Kant, en una coneguda imatge, ja assenyala la funció que té l'experiència de frenar el vol especulatiu de la raó: "la lleugera coloma - adverteix Kant -, quan en la seua lliure volada talla l'aire bo i sentint-ne la resistència, es podria imaginar que encara se'n sortiria molt millor en l'espai buit" (*K. r. V.*, B 8-9). Però, com és ben conegut, la filosofia alemanya posterior a Kant oblidà aquest prudent consell del sempre prudent Kant i alçà el vol cap a les nebuloses de la dialèctica. No és aquest un terreny abonat per a rebre una filosofia, la del *Tractatus*, que ha intentat pensar radicalment la ciència, i així el que es destaca de Wittgenstein és la tesi de la insuficiència de la ciència per a resoldre els problemes de la vida. És allò místic, allò sobre el que el discurs no és possible, en el que consisteix, per a Habermas, Wellmer..., el discurs filosòfic, i així tant el final de la proposició 6 del *Tractatus* com la *Conferència sobre ètica* esdevenen els textos clau del pensar wittgensteinià. Diu Habermas: "Ya en el *Tractatus* se dice que incluso si todas las cuestiones científicas quedaran respondidas, no se habrían tocado en absoluto los problemas de nuestra vida. En la conferencia de Wittgenstein sobre ética aparece de forma aún más clara el sentido crítico del análisis de un lenguaje universal que sea copia de los hechos. Las cuestiones que existencialmente nos asedian las experimentamos de una forma que no se deja expresar en la forma discursiva del habla proposicional".¹³

Habermas també per tal de conjuntar Wittgenstein amb Heidegger i Adorno interpreta que en Wittgenstein "las ciencias experimentales pierden su normatividad en favor de un pluralismo de juegos de lenguaje".¹⁴ Jo no m'atreveria a afirmar que la concepció pragmatista dels jocs de llenguatge arracone la normativitat epistemològica del llenguatge científic, entesa aquesta en el sentit que l'anàlisi del coneixement científic necessàriament ha d'ésser normatiu ja que ha d'establir què té valor cognitiu científic i què no en té. Que en les *Investigacions filosòfiques*, i en general en l'obra posterior al *Tractatus*, hi ha en el pensament de Wittgenstein un predomini de la pragmàtica sobre la sintaxi no implica que la ciència perda el seu caràcter paradigmàtic com a sistema de coneixement de la realitat, sense perjudici d'altres sistemes d'accés a la realitat (altres jocs de llenguatge diferents al joc de llenguatge de la ciència) que tenen llurs pròpies regles (normes).

De fet, algunes reflexions de Wittgenstein respecte de la religió poden clarificar aquestes idees. Està fora de tot dubte la preocupació religiosa de Wittgenstein, sense necessitat d'arribar a l'afirmació de Habermas respecte de "las raíces religiosas que movían el pensamiento de Wittgenstein",¹⁵ afirmació difícil de veure en els *Quaderns*, les *Investigacions*, o Sobre la certesa, i menys encara a l'atrevida insinuació de Wellmer del rerafons jueu (la prohibició d'imatges) de la distinció entre el que es pot dir i el que no es pot dir. I d'eixa preocupació hi ha constància sobrada; tanmateix Wittgenstein confessava constantment que no era creient. ¿Es tracta d'una contradicció?, no és fàcil contestar aquesta qüestió, però seguint les seues reflexions, cursos impartits cap a l'any 39,¹⁶

¹³ J. Habermas: "Ludwig Wittgenstein como contemporaneo", en *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, p.109.

¹⁴ ob. cit., p. 112.

¹⁵ ob. cit., p. 108.

¹⁶ publicats en *Arte, psicoanálisis y religión*, Edt. Suramericana, Buenos Aires, 1976.

podem concloure que manté vigent que una creença ho és d'una proposició que expressa un fet, mentre que els valors (i la religió s'hauria d'ubicar en el regne del valors) estan *fora* del món dels fets: "El sentit del món ha de trobar-se fora d'ell. En el món tot és tal com és, i tot succeeix tal com succeeix; en ell no hi ha cap valor -i si hi fos, no valdria res. Si hi ha un valor que sigui valuós, ha de trobar-se fora de tota esdevinença i de tot ser-d'aquesta-manera. Perquè tota esdevinença i ser-d'aquesta-manera és casual. Allò que ho fa no-casual no pot trobar-se *en* el món, perquè si no això seria, al seu torn, casual. Ha de trobar-se fora del món" (*Tractatus*, 6.41), i des d'aquesta posició no pot acceptar una proposició que diga "hi ha un judici final", si açò s'ha d'entendre com un fet que esdevindrà.

És cert que no acceptarà una línia divisòria absoluta entre creences religioses i creences científiques: les creences d'una tribu desconeguda no sabríem si catalogar-les, al menys relativament als usos que els nadius en fan, com a religioses o com a científiques, en qualsevol cas les seues creences, per primitives que ens semblen, no poden ésser considerades com una forma subdesenvolupada de ciència (de lo nostra concepció de la ciència). Però al menys des del sistema en què se situa Wittgenstein no pot acceptar com a creença científica que hi ha un judici final, i si ser creient implica acceptar proposicions de tal tipus Wittgenstein pot confessar-se ateu (o almenys agnòstic). (De passada recordaré que als amics que l'acompanyaren en el moment de la mort se'ls plantejà el problema de si oficiar-li les exèquies catòliques. Basant-se en records de comentaris fets per Wittgenstein, com per exemple que esperava que els seus amics catòlics resaren per ell, decidiren que sí, cal recordar, permeteu-me la ironia, que entre ells estava Miss Anscombe, coneguda militant catòlica,¹⁷ tanmateix un dels assistents, Drury, confessava que "desde entonces me ha inquietado la idea de si hicimos lo correcto").

En resum, no crec que Wittgenstein, tot i que després del *Tractatus*, el llenguatge científic li preocupés menys com a tema de reflexió filosòfica, acceptara mantenir una posició anticientifista. Cal, però, tenir molt en compte que per científisme sols entenc la valoració que de la ciència, com a sistema paradigmàtic d'explicació i predicció dels fenòmens, mantingué Wittgenstein tant en *l'antiga, com en la nova manera de pensar*, i no em referesc en absolut a cap creença en la ciència com únic sistema de coneixement des del qual es poden abordar (i en el seu cas resoldre) tots els problemes que interessin la raó humana. Wittgenstein no sols mai ha participat d'aquesta creença, sinó que es pot afirmar sense recança que l'ha menyspreada sempre: solament cal repassar els seus judicis de valor sobre les tesis dels neopositivistes.

Si donem un cop d'ull al que Apel anomenava "zona de cuño anglosajón" (tot i que Apel oblida que ni Frege ni el Cercle de Viena són anglosaxons), ens trobarem que malgrat ser el món filosòfic en el qual Wittgenstein va desenvolupar el seu pensament i *la seua forma de pensar* la seua recepció també va ser controvertida i sovint revisada. El Cercle de Viena, al qual, com acabe de dir, Wittgenstein li professava molt poc respecte, amb l'excepció de M. Schlick, solament va llegir el *Tractatus* com una teoria de l'estructura lògica i semàntica de la proposició, per tant com una lògica de la ciència; el mateix Carnap reconeix no estar d'acord amb les darreres proposicions del *Tractatus*:

¹⁷ Sense que aquesta ironia implique cap connotació negativa respecte a l'excel·lent treball filosòfic de la Prof. Anscombe.

“tanto mis amigos del Círculo de Viena como yo, en lo personal debemos mucho a Wittgenstein..., pero en las aseveraciones antes citadas [les corresponents a la filosofia com l’aclariment de les proposicions, a la superació de les proposicions del *Tractatus*...] no puedo estar de acuerdo con él” i afirma que “desafortunadamente no todos los enunciados (del *Tractatus*) tienen sentido”.¹⁸

És cert que l’obra començà a ser reconeguda en les discussions del Cercle i en seminaris i conferències a Cambridge. Eren els anys 20 (el *Tractatus* fou publicat en alemany l’any 21, però la primera edició bilingüe és del 22) i començava a fer-se realitat el diagnòstic amb el qual acaba Russell el seu pròleg: “un llibre que cap filòsof seriós pot permetre’s de desatendre”. El *Tractatus* marcà l’època més brillant de la influència de Wittgenstein sobre el pensament anglosaxó, però del *Tractatus* importava sobretot l’atomisme lògic, la teoria de la proposició-imatge, la concepció de la lògica...; la mateixa teoria del mostrar, en les interpretacions clàssiques de l’obra ve fonamentalment referida a l’isomorfisme com allò que es mostra en la proposició, però que aquesta no *diu*. Tot just allò que ha estat més difícil de digerir per la filosofia alemanya constituïa el tema de debat en l’activitat acadèmica i la producció filosòfica del Cambridge dels anys 20 i 30, eren anys en els quals el pensament russellià imperava en la filosofia anglesa, la lògica diguem-ne matemàtica constituïda per Frege i els *Principia* de Whitehead-Russell experimentava un fort desenvolupament, i la filosofia de Frege, Russell i Wittgenstein constituïa el suport teòric de la nova lògica.

Tanmateix el regne del que no es pot dir, d’allò místic (com diu en *T.* 6.522 “l’inexpressable, tanmateix existeix. Es *mostra*, és allò místic”), va passar prou inadvertit, no va obrir cap camp de problemes a la reflexió filosòfica a Cambridge ni a Oxford, malgrat que Russell havia advertit en el pròleg que “...el que causa vacil·lació (a l’hora d’acceptar la posició del senyor Wittgenstein) és el fet que, malgrat tot, el senyor Wittgenstein aconsegueix de dir bastant sobre allò que no pot ser dit i suggereix així al lector escèptic que possiblement hi haja una esclatxa a través d’una jerarquia de llenguatges, o per alguna altra sortida”. Cal notar, però, que la reducció de Russell del que “no pot ser dit” a una jerarquia de llenguatges no constitueix una lectura adequada del pensament de Wittgenstein. De fet la investigació filosòfica en la Universitat anglesa no va seguir per eixos camins. Ramsey, que fou bon amic de Wittgenstein en Cambridge arribà a dir: “... la principal proposición de la filosofía es que la filosofía es un sinsentido. En tal caso debemos tomar en serio que es un sinsentido y no pretender, como hace Wittgenstein, que es un sinsentido importante”.¹⁹

A.J. Ayer, que en la dècada dels 30 era un jove filòsof molt addicte a les idees del Cercle de Viena les quals va difondre en Anglaterra en l’any 36 en el seu famós llibre *Llenguatge, veritat i lògica*, confessa, ja quasi al final de la seua vida, el següent: “Sin embargo, hoy está claro que, en un aspecto central, la perspectiva del *Tractatus* fué mal interpretada por los miembros del Círculo de Viena y los jóvenes filósofos ingleses fuertemente influidos por él, incluyéndome a mí. Aunque rehusemos tomar la frase irónica de Ramsey <<sinsentido importante>> como representación de lo que Wittgenstein pen-

¹⁸ R. Carnap: *Filosofía y sintaxis lógica*, UNAM, 1963, p. 23.

¹⁹ F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics*, p. 263. Cita pressa d’Ayer, *Wittgenstein*, Crítica, Barcelona, 1986, p. 45.

saba en realitat sobre el propi *Tractatus*, sí representa la seva apreciació de lo que li semblava estar més allà dels límits del llenguatge. Dimeu per suposat que ell creia que la metafísica no tenia valor, mentre que, en la mesura en que la equiparava amb lo que ell anomenava <<lo místic>> i incloïa en ella judicis de valor i apreciació del sentit de la vida, la seva actitud era molt més afí a la de Kant, cuyas crítiques a la metafísica pretendien limitar el alcance del entendimiento en los asuntos de la fe”.²⁰

De fet, la interpretació en clau kantiana del *Tractatus*, amb les distàncies que cadascú estimes oportú remarcar, és la més àmpliament acceptada fins avui. De totes maneres, Wittgenstein era massa conscient que seria malinterpretat (“assassinat”, com diem al principi). Una anècdota, potser coneguda de tots, ho manifesta d’una manera força crua: és sabut que a Wittgenstein se li va tolerar que presentés el *Tractatus* com a investigació per a obtenir el grau de doctor, el tribunal estava format per Moore i Russell (*malgré lui*), Russell li va plantejar que li semblava incoherent afirmar que havia expressat veritats intocables mitjançant proposicions sense sentit, Wittgenstein, el doctorand, va cloure l’acte dient al tribunal “no us preocupeu, sé que mai no ho entendreu”.

El Wittgenstein posterior al *Tractatus* no va tenir millor sort. Els seus pensaments tenien un cert aire esotèric ja que eren coneguts o bé directament pels seus deixebles, i Wittgenstein preferia classes molt reduïdes, o bé per “apuntes” que circulaven entre els estudiants, és el cas del *Quadern blau*: el mateix Wittgenstein veient que tenia massa alumnes proposà que solament li assistiren 4 o 5 i les notes que prengueren aprofitaren als altres per a seguir les classes (el *Quadern marró* fou dictat directament per Wittgenstein a F. Skinner i A. Ambrose). A més a més es va generar un moviment filosòfic conegut com “filosofia analítica del llenguatge ordinari” que va difondre una interpretació específica del pensament de Wittgenstein. Així fou llegit, en el seu “segon període” que és com se sol anomenar, no massa afortunadament, al meu parer, la seva “nova” manera de pensar a partir dels anys 30, com un filòsof del llenguatge ordinari (o, si es vol, llenguatge comú, front al científic) que modifica els fonaments de la semàntica que havia defensat en el *Tractatus*, substituint la tesi del significat-imatge per la tesi del significat-us, propugnant la impossibilitat d’un llenguatge privat front al solipsisme que havia defensat, i admetent la pluralitat semàntica front a l’isomorfisme monolític del *Tractatus*. Al respecte, el mateix Wittgenstein afirma: “és interessant comparar la multiplicitat de les eines del llenguatge i de les seues formes d’utilització, la multiplicitat dels tipus de paraules i de proposicions, amb allò que els lògics han dit sobre l’estructura del llenguatge. (I també l’autor del *Tractat lògic-filosòfic*.)” (Ph. U., 23) Però agafar aquest text com a guia hermenèutica pot contribuir a interpretacions empobridores.

En el pròleg que Wittgenstein escriu en 1945 a les *Investigacions filosòfiques* hi ha un text més aclaridor: “Però fa quatre anys que vaig tenir ocasió de tornar a llegir el meu primer llibre (el *Tractat lògic-filosòfic*) i d’explicar-ne els pensaments. De sobte em semblà, aleshores, que hauria de publicar aquells pensaments antics juntament amb els nous, que aquests només podrien quedar correctament il·luminats per oposició a -i amb el rerafons de- la meua forma de pensar més antiga”. I cal recordar que els seus pensaments antics no es referien solament a la teoria de la proposició, sinó també al valor, a la vida, a allò místic...

²⁰ Ayer, ob. cit., p. 46-47

La visió generalitzada en el món anglosaxó de la “nova manera de pensar” wittgensteiniana podria sintetitzar-se en una idea general: tothom està d’acord que en les *Investigacions* Wittgenstein ha abandonat la primacia de la concepció sintàctico-semàntica del llenguatge, per a substituir-la per una concepció pragmàtica. La relació dels signes amb els seus usuaris ocupa el lloc fonamental des del qual analitzar el significat dels signes (la semàntica); així s’interpreta la teoria de l’ús, dels jocs de llenguatge... El treball de Kripke (*Wittgenstein on Rules and Private Language*)²¹ potser ha marcat un seriós replantejament en els estudis, i per tant, en la recepció del pensament wittgensteinianà, en el sentit d’analitzar els conceptes centrals (com “seguir una regla”, etc.) mostrant el rerefons d’aquest pensament. Però és evident que aquest pas de la semàntica a la pragmàtica no esgota “la nova manera de pensar” de Wittgenstein, cal interpretar-lo obrint la porta al pragmatisme clàssic, tot i que Wittgenstein confessa que no és pragmatista perquè no accepta la concepció utilitarista de la veritat.

Tanmateix, les primeres lectures del segon Wittgenstein tendiren a interpretar-lo com a conductista; el cas més paradigmàtic és l’ús que en fa de tesis wittgensteinianes Gilbert Ryle en *The Concept of Mind* que és un estudi de la ment d’arrel conductista, bé que no es tracta d’un estudi psicològic del comportament verbal, a l’estil del *Verbal Behaviour* de Skinner, sinó d’una anàlisi del “comportament” dels conceptes relatius a la ment, una mena de conductisme lògic dels conceptes distint al conductisme psicològic. Aquesta interpretació ha subjugat a més d’un seguidor dins el corrent analític del llenguatge ordinari, l’anticartesianisme i una lectura errònia dels exemples de jocs de llenguatge han propiciat aquesta reducció, al meu parer ben llunyana de la nova (i la antiga) manera de pensar.²² Solament cal observar que el conductisme de Quine el porta, davant del problema de la traducció radical, a l’elaboració d’hipòtesis de traducció diferents (i fins i tot incompatibles), mentre que la posició de Wittgenstein davant del mateix problema és ben diferent just perquè no parteix del conductisme sinó d’una concepció pragmatista del llenguatge: “la manera comuna d’actuar els homes és el sistema de referència a través del qual trobem la interpretació d’una llengua forastera” (*Ph. U.*, 206).

La idea fonamental d’aquesta etapa del pensament wittgensteinianà es pot formular així: no hi ha cap necessitat d’admetre realitats substantives ni en el món ni en la consciència (el jo) per a explicar el llenguatge, la comunicació, la confrontació de creences, el sistema de valors...; cal tan sols descriure com funcionen en la comunicació lingüística (els jocs de llenguatge). És tradicional en la filosofia, per exemple, recórrer per a l’explicació del significat a certs continguts mentals amb els quals es comparen les coses per tal de veure si s’adeqüen o no al contingut mental: la paraula “taula” es refereix a aquest objecte si l’objecte s’adequa a la definició de taula que tenim en la ment (siguen aquests continguts d’origen empíric o es tracte idees objectives a la manera del platonisme fregeà). Wittgenstein ja des del *Quadern blau* rebutja aquesta tesi: “Con todo esto he estado intentando eliminar la tentación de pensar que ‘tiene que haber’ lo que se llama un proceso mental de pensar, esperar, desear, creer, etc., independiente del proceso de expresar un pensamiento, una esperanza, un deseo, etc. Y quiero darles la siguiente regla

²¹ Blackwell, Oxford, 1982.

²² Aquesta interpretació errònia, avui ja generalment en desús, la vaig rebutjar fa molts anys en el meu llibre *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1973.

práctica: si la naturaleza del pensamiento, la creencia, el conocimiento y similares les resulta confusa, sustituyan el pensamiento por la expresión del pensamiento, etc. La dificultad que presenta esta sustitución, y a la vez su elemento esencial, es esta: la expresión de una creencia, un pensamiento, etc. es precisamente una frase -y la frase solo tiene sentido en cuanto miembro de un sistema de lenguaje, como una expresión dentro de un cálculo”.²³ Aquesta idea presideix totes les investigacions wittgensteinianes sobre el significat, la naturalesa del llenguatge, les regles... Des d'aquesta perspectiva Wittgenstein descriu “contextos pragmàtics d'ús”, i aquest mètode, i açò es molt rellevant, val igual per a paraules com “taula”, “vermell”,... com per a paraules com “saber”, “ser”, “objec-te”, “jo”... (*Ph.U.*, 116); no cal preguntar pel seu significat, sinó pel seu ús, no cal preguntar per essències (idees), sinó per activitats lingüístiques en contextos vitals (*jocs de llenguatge, formes de vida*) Però la pragmàtica, com a part de la semiòtica, apunta a un rerafons teòric: el pragmatisme, l'acció està determinada per regles i seguir regles és la condició necessària de l'ús, amb el ben entès que no hi ha *una regla* sinó que cada joc de llenguatge té les seues regles, a les quals se sotmet aquell que jugue a aquest joc. Així no cal buscar *significats* sinó *descriure* les regles de les pràctiques lingüístiques, és per això que la filosofia que proposa Wittgenstein no és explicativa (explicar és funció de les ciències), sinó descriptiva.

La concepció descriptiva del mètode filosòfic (anàlisi del llenguatge ordinari) fou dominant a les universitats angleses en els anys 40 i 50, de manera que quan Russell va publicar *El coneixement humà*, en 1948, el text no va tindre l'acollida esperada. Anys després, en 1959, en la seua obra *My philosophical development*, Russell fa una dura crítica a les *Investigacions* de Wittgenstein: “no he hallado en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein nada que me parezca interesante, y no comprendo que toda una escuela halle sabiduría en sus páginas. El Wittgenstein de la primera época... era un hombre adicto al pensamiento intenso y apasionado.... y poseedor de un verdadero genio filosófico. El Wittgenstein de la segunda época, por el contrario, parece haberse cansado de pensar seriamente y haber inventado una doctrina que hace innecesaria tal actividad”.²⁴

Tanmateix és de tot punt inexacte reduir la “nova manera de pensar” a l'exercici de l'anàlisi del llenguatge i confondre el segon Wittgenstein amb la imatge que pogué donar l'escola de la filosofia analítica del llenguatge ordinari de l'activitat filosòfica. Aquesta visió ignora els problemes de fons: tant l'eliminació del subjecte (el subjecte que en el *Tractatus* està fora del món i té funcions constitutives), com el plantejament del problema del significat des d'una perspectiva pragmatista que no requereix de continguts mentals; conseqüentment amb aquesta perspectiva el llenguatge privat, com a llenguatge dels continguts mentals d'un subjecte no és possible ja que el llenguatge és una activitat social.

Així, Wittgenstein ha esdevingut un punt de referència obligat per als anomenats neo-pragmatistes. Amb discrepàncies, però també amb coincidències, pensadors com Rorty i Putnam retornen sovint a les reflexions wittgensteinianes.

Abans d'acabar voldria fer una breu referència al cas de la recepció de Wittgenstein en la filosofia espanyola. La recepció va ser molt tardana. Fins on jo sé, i confesse no ser un especialista, el pensament espanyol d'abans del 39 va ser molt poc sensible, o gens,

²³ *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1968, p. 72.

²⁴ *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Aguilar, Madrid, 1963.

tant a Wittgenstein com en general a la filosofia analítica clàssica. Bertrand Russell va impartir un curs durant 5 dies (finals de març i primers d'abril de 1920) a Barcelona, a l'Institut d'Estudis Catalans amb el títol "Matèria i esperit. El sistema de l'atomisme lògic".²⁵ També García Bacca va publicar, en català, la primera, que jo sàpiga, obra de lògica matemàtica: *Introducció a la lògica. Amb aplicacions a la filosofia i a les matemàtiques*,²⁶ en ella cita el *Tractatus* en la bibliografia.

Després del 39, com es ben sabut, la filosofia oficial a la Universitat espanyola és l'escolàstica, fins que a partir de la dècada del 60 comença a canviar lentament el panorama filosòfic. No era doncs aquest un bon moment per a la recepció d'un pensament que a l'escolàstica oficial li semblava perillós, i al heideggerianisme tolerat (de vegades de bon grat, donada la tèrbola figura política de Heidegger) una banalitat antimetafísica. En aquest context hom pot comprendre com el *Tractatus*, publicat en l'edició bilingüe l'any 22, no tingués traducció castellana fins l'any 57, gràcies al Prof. Tierno Galván (que no era del gremi); després ha sortit la traducció catalana de Terricabras, l'any 81, i una altra traducció al castellà de Jacobo Muñoz i Isidoro Reguera, a l'any 1987; abans, l'any 1968 es va publicar la traducció castellana de *Els quaderns blau i marró*. I les *Investigacions filosòfiques*, de les quals es parlava d'una traducció castellana de Rossi en UNAM de l'any 67 però que no ha circulat per les nostres universitats, són traduïdes al català a l'any 83 pel Prof. Terricabras. Pocs anys després, en 1988 apareix la traducció castellana de Ulises Moulines i García Suárez. El pensament de Wittgenstein comença a ser estudiat entre nosaltres a partir dels anys 60, quasi al mateix temps que el pensament dialèctic (o més concretament el marxisme).²⁷ La fenomenologia en general i el heideggerianisme feia ja uns anys que s'estudiava i havia estat més assimilada per la filosofia oficial. Així el suggeriment d'Apel que el pensament espanyol (suposant que entrem en la seua referència al "sur de Europa") era d'influència alemanya és prou inexacta.

En aquest país també la filosofia wittgensteniana ens ha arribat escindida, trencada: per a uns resulta d'interès el Wittgenstein analític, per a altres el Wittgenstein metafísic, però ha resultat difícil, i aquest és el destí del seu pensament, copsar com un tot interrimbricat el pensament wittgensteinià. De jove va dir, com ja ho hem recordat, que la filosofia es compon de lògica i metafísica, i la primera és la base de la segona; en el pròleg de les *Investigacions* parla de la conveniència de publicar juntes les dues obres perquè la nova forma de pensar té com a rerafons l'antiga forma, però aquest desig del filòsof de Viena no és possible si es fa una lectura "interessada", intentant acostar el seu pensament a la pròpia escola. Wittgenstein no pertany a cap escola ni acceptaria cap encasellament, perquè el pensar és la passió de pensar i aquesta és patrimoni dels esperits passionals. L'escissió del pensament wittgensteinià és fins a cert punt lògica, recordant la novel·la de la qual hem partit, podem concloure que els esperits passionals són els candidats ideals a ésser assassinats.^{28*}

²⁵ Dec aquestes dades a un treball que em va enviar en l'any 1994 ("Barcelona, 1920: Russell, Creixells i D'Ors") el Prof. Jaume Nubiola; faig constar aquí el meu agraïment per aquesta informació.

²⁶ Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1934.

²⁷ Per a una anàlisi més detinguda d'aquesta qüestió vegeu: Josep L. Blasco: "La recepció de la filosofia analítica en España", *Isegoria*, Abril, 1991, pp. 138-146.

^{28*} Agraesc molt cordialment als meus companys Prfs. T. Grimaltos, J. Marrades i C. Moya no sols l'amabilitat i paciència d'haver llegit el text, sinó fonamentalment els suggeriments aportats que m'han permès de millorar-lo.

**ANTHROPOLOGIE ET CULTURE:
SUR UNE DETTE POSSIBLE DE WITTGENSTEIN
ENVERS GOETHE ET SPENGLER**

Jacques Bouveresse

RESUMEN: Wittgenstein, que cita pocs autors, cita bastant sovint a Goethe i no és impossible que estigués influenciat bastant profundament per ell i, en particular, per la idea del que Goethe anomena la "morfologia", una disciplina purament descriptiva en la que el mètode és totalment diferent del de les ciències de la natura i presenta analogies bastant remarcables amb el que Wittgenstein considera que ha de ser el mètode de la filosofia. És de Goethe de qui Spengler ha manllevat, en *La decadència d'Occident*, la seva idea de una disciplina morfològica ("la morfologia de la història universal"), en la que les eines principals són l'analogia i la comparació, considerades com els únics medis que son apropiats a la comprensió de les formes orgàniques, històriques i culturals. Wittgenstein ha reconegut explícitament haver estat influenciat per Spengler. És interessant demanar-se de quina manera ha pogut ser, primer de tot en la seva concepció del mètode a utilitzar en disciplines com l'antropologia, l'estètica i la filosofia, i després en la seva actitud personal respecte al món modern i el seu ús de la idea de decadència.

Il est bien connu que Wittgenstein est un philosophe qui cite très peu d'auteurs. Et il est significatif que l'un de ceux qu'il cite le plus souvent, quelquefois de mémoire et de façon plus ou moins exacte, soit Goethe. Selon Baker et Hacker, en 1946, à une époque où il cherchait une épigraphe appropriée pour les *Recherches philosophiques*, il a songé à utiliser quelques vers d'un poème de 1820, "Allerdings", qui constitue une réponse polémique de Goethe à Haller:

"Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male;
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist".¹

¹ Cf. Johann Wolfgang Goethe, *Schriften zur Naturwissenschaft*, herausgegeben von Michael Böhler, Philipp Reklam jun., Stuttgart, 1982, p. 3. Voir également le poème "Ultimatum", reproduit en fin de volume, *ibid.*, p. 248.

Goethe était tout à fait opposé à l'idée que la nature puisse comporter un extérieur et un intérieur, une surface visible et une profondeur invisible, un aspect phénoménal immédiatement apparent et une réalité cachée qui n'est accessible que de façon indirecte par la formulation d'hypothèses et de théories. "La théorie en elle-même et pour elle-même, écrit-il, ne sert à rien, si ce n'est dans la mesure où elle nous fait croire à la connexion des phénomènes" (*Maximen und Reflexionen*, § 529). L'opinion de Goethe est que "les phénomènes doivent une fois pour toutes être sortis de la sombre chambre de torture empirico-mécanico-dogmatique et amenés devant le jury de l'entendement humain commun" (*ibid.*, § 480). Et il ne proteste pas simplement contre un usage immo-déré de l'hypothèse et de la théorie dans les sciences de la nature, mais également contre la substitution d'instruments scientifiques artificiels aux facultés d'observation naturelles de l'homme: "L'homme en lui-même dans la mesure où il se sert de ses sens en bonne santé, est l'appareil physique le plus grand et le plus exact qu'il puisse y avoir, et c'est précisément le grand malheur de la physique moderne que l'on ait pour ainsi dire dissocié les expériences de l'homme et que l'on ne veuille connaître la nature que dans ce que montrent des instruments artificiels, que l'on veuille même limiter et démontrer par là ce qu'elle peut produire" (*ibid.*, § 700).

La morphologie, que Goethe présente comme une science nouvelle qu'il s'agit d'instaurer, repose justement "sur la conviction que tout ce qui est doit aussi s'indiquer (*sich andeuten*) et se montrer. Des premiers éléments physiques et chimiques jusqu'à l'expression la plus intellectuelle de l'homme, faisons valoir ce principe" (*Schriften zur Naturwissenschaft*, p. 45). Goethe ajoute que, la forme étant par essence ce qui est en mouvement, ce qui devient et ce qui passe, la théorie des formes est une théorie des transformations: "La théorie de la métamorphose est la clé de tous les signes de la nature" (*ibid.*). Cela signifie clairement qu'il ne peut y avoir de coupure réelle, et en particulier le genre de coupure que la science moderne est en train d'imposer, entre ce qu'est la nature et les signes qu'elle nous donne de ce qu'elle est. Tout ce qui est présent en profondeur doit aussi se manifester de façon perceptible à la surface. Goethe caractérise la morphologie comme une science qui veut seulement représenter ou exposer (*darstellen*), et non expliquer (*ibid.*, p. 56). Par conséquent, si on dit, comme il le fait, que "la morphologie doit contenir la théorie de la forme, de la formation et de la transformation des corps organiques" (*ibid.*), cela ne doit pas être compris comme signifiant qu'elle formule des hypothèses génétiques ou causales sur la façon dont évoluent les organismes. Elle doit rester en principe purement descriptive et ne rien comporter d'hypothétique. Elle ne fait, en tout cas, pas d'hypothèses, au sens auquel la science de la nature, sous sa forme moderne, use et, selon Goethe, abuse des hypothèses. Goethe considère que la compréhension des formes vivantes relève fondamentalement d'une approche qui ne peut pas être celle de la physique et, plus précisément, de la mécanique: "Du physicien au sens le plus strict la théorie de la nature organique n'a pu prendre que les rapports généraux des forces et de leur position et situation dans l'espace universel donné. L'application de principes mécaniques aux natures organiques nous a rendus simplement d'autant plus attentifs à la perfection des êtres vivants, et l'on pourrait presque dire que les natures organiques deviennent seulement d'autant plus parfaites que les principes mécaniques sont moins applicables dans leur cas" (*ibid.*, p. 57).

Mais il est important d'ajouter que la morphologie n'invalide en principe les résultats d'aucune autre science, pour autant qu'ils ont été obtenus par des méthodes appropriées. Elle correspond, pour Goethe, à l'adoption d'un nouveau point de vue sur des

objets connus, plutôt qu'à la découverte d'un nouvel objet. "Elle a, dit-il, le grand avantage qu'elle est constituée d'éléments qui sont universellement reconnus, qu'elle n'est en conflit avec aucune doctrine (*Lehre*), qu'elle n'a pas besoin d'éliminer quoi que ce soit pour se faire une place, que les phénomènes dont elle s'occupe sont de la plus haute importance et que les opérations de l'esprit par lesquels elle rassemble les phénomènes sont appropriées et agréables à la nature humaine, de sorte que même un essai manqué que l'on y fait pourrait encore combiner lui aussi l'utilité et l'agrément" (*ibid.*, p. 60). J'ai cité ce passage, parce qu'on peut se rendre compte au premier coup d'œil que certaines des caractéristiques que Goethe attribue à la morphologie sont assez proches de celles que Wittgenstein attribue, pour sa part, à la philosophie.

Il n'est évidemment pas très difficile de comprendre pourquoi Wittgenstein a eu l'idée de se servir des vers de Goethe qui ont été cités au début. C'est, de toute évidence, parce que le genre de conception que Goethe développe à propos des sciences de la nature correspond, au moins à première vue, exactement à la conception qu'il défend lui-même à propos de la philosophie. Goethe écrit, dans une remarque célèbre et souvent citée: "La chose suprême serait: comprendre que tout le factuel est déjà théorie. Le bleu du ciel nous révèle la loi fondamentale du chromatisme. Que l'on ne cherche seulement rien derrière les phénomènes: ils sont eux-mêmes la doctrine." (*Maximen und Reflexionen*, § 575). Wittgenstein cite lui-même la dernière phrase dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (I, § 889). Et il considère que ce que dit Goethe s'applique littéralement à la philosophie, qui est une recherche conceptuelle, et non pas empirique, dans laquelle tous les faits pertinents sont déjà à notre disposition et demandent simplement à être réarrangés de façon appropriée. En philosophie, tout est réellement à la surface; et il n'y a pas de réalité sous-jacente sur laquelle le philosophe devrait, comme le scientifique, se risquer à formuler des hypothèses et des théories: "Nous ne devons formuler aucune espèce de théorie. Il ne doit rien y avoir d'hypothétique dans nos considérations. Toute *explication* doit disparaître et seule la description doit prendre sa place. Et cette description tire son éclairage, c'est-à-dire sa finalité, des problèmes philosophiques" (*Philosophische Untersuchungen*, § 109). Dans le *Cahier bleu*, Wittgenstein constate que l'attitude condescendante à l'égard du cas particulier et l'obsession de la généralité proviennent en grande partie, chez le philosophe, d'un préjugé en faveur de la méthode de la science: «Les philosophes ont constamment devant les yeux la méthode de la science, et sont irrésistiblement tentés de poser et de résoudre des questions de la manière dont la science le fait. Cette tendance est la source véritable de la métaphysique, et elle mène le philosophe dans une obscurité complète. Je veux dire ici que cela ne peut jamais être notre tâche de réduire quoi que ce soit à quoi que ce soit, ou d'expliquer quoi que ce soit. La philosophie *est* réellement "purement descriptive"» (*The Blue and Brown Books*, p. 18).

La philosophie n'est donc pas une continuation de la science dans un autre domaine par des moyens analogues. Wittgenstein considère que son but n'est pas de découvrir quoi que ce soit de caché, mais uniquement de parvenir à une "représentation synoptique" (*übersichtliche Darstellung*) de choses que nous savons déjà et que seule une trop grande familiarité nous empêche généralement de remarquer. Dans les *Recherches philosophiques*, il observe à propos de ce concept de représentation synoptique: "Le concept de représentation synoptique est pour nous d'une importance fondamentale. Il désigne notre forme de représentation. La manière dont nous voyons les choses. (Est-ce une "vision du monde"?~ (§ 122). Dans les *Remarques sur "Le Rameau d'or"* de

Frazer, où figure la même remarque, le contenu de la parenthèse est plus explicite: (“Une sorte de “vision du monde”, apparemment caractéristique de notre époque. Spengler”).² L’allusion à Spengler, un auteur par lequel Wittgenstein a reconnu lui-même avoir été influencé, est importante, non pas seulement parce que le projet spenglerien de constitution d’une morphologie de l’histoire universelle peut être considéré comme un exemple typique de ce que Wittgenstein appelle la recherche d’un mode de présentation synoptique des données en notre possession, mais également parce que c’est essentiellement à Goethe que Spengler a emprunté sa distinction entre le mode de pensée mathématique et le mode de pensée analogique et entre la systématique et la physionomique. “Le moyen de connaître des formes mortes, écrit-il, est la loi mathématique. Le moyen de comprendre des formes vivantes est l’analogie”.³ Le monde comme nature et le monde comme histoire doivent, selon Spengler, être abordés par deux méthodes entièrement distinctes: “*La morphologie du mécanique et de l’étendu, une science qui découvre et ordonne des lois naturelles et des relations causales, s’appelle systématique. La morphologie de l’organique, de l’histoire et de la vie, de tout ce qui porte en soi direction et destin, s’appelle physionomique*” (*ibid.*, p. 135).

A sa façon très contestable, Spengler peut être considéré comme un des représentants les plus typiques de ce qu’on pourrait appeler une tradition goethéenne dans le domaine de la science et de l’épistémologie: bien avant que le paradigme de l’explication déterministe et mécaniste ne soit soumis aux attaques qui se multiplient aujourd’hui, il avait annoncé son déclin irrémédiable au profit d’une sorte d’approche physionomique généralisée des phénomènes: “La façon systématique de considérer le monde a atteint et dépassé, en Occident, son point culminant pendant le siècle précédent. Le mode de pensée physionomique a encore sa grande époque devant lui. Dans cent ans toutes les sciences qui sont encore possibles sur ce sol seront des fragments d’une seule et unique gigantesque physionomique de l’humain dans sa totalité. Cela signifie “*morphologie de l’histoire universelle*”. Dans toute science, que ce soit du point de vue du but ou du point de vue du matériau, l’homme se raconte lui-même” (*ibid.*).

Je n’ai pas le temps de m’attarder ici sur la question de savoir jusqu’à quel point Wittgenstein a pu adhérer à la conception que Goethe et à sa suite Spengler se font des sciences de la nature et de leur méthodologie. Ce qui est clair est que les caractéristiques qu’il utilise pour distinguer la démarche de la philosophie de celle des sciences en général sont étroitement apparentées à celles du mode de pensée que Spengler qualifie de “physionomique”. La méthode de la philosophie repose, pour lui, essentiellement sur l’exemplification, la description comparative et l’analogie. Elle consiste à percevoir des ressemblances et des différences, à découvrir ou à inventer des connexions manquantes, à voir un aspect inédit ou à repérer une physionomie dans un ensemble de phénomènes à première vue complètement disparates, bref, à rechercher un type d’intelligibilité qui est fondamentalement différent de celui que l’on obtient par la formulation d’hypothèses explicatives. Et ce qui est vrai de la philosophie l’est aussi de disciplines comme l’anthropologie et l’esthétique. Leur méthode n’est pas celle des sciences de la nature,

² “Bemerkungen über Frazers “The Golden Bough”, in *Sprachanalyse und Soziologie*, herausgegeben von Rolf Wiggershaus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1975, p.

³ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, mit einem Nachwort von Anton Mirko Koktanek, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1972, p. 4.

elle ressemble beaucoup plus à celle de ce que Spengler appelle la physionomique. Dans le cas de la psychanalyse, Wittgenstein soutient que, bien que Freud se perçoive et se présente toujours comme un scientifique et cherche à donner l'impression d'utiliser la méthode explicative des sciences de la nature, ce qu'il fait est, en réalité, bien différent de ce qu'il croit faire et s'apparente davantage à ce que l'on fait en esthétique ou en philosophie.

À de nombreux endroits dans ses remarques, Wittgenstein utilise explicitement le modèle du peintre de préférence à celui du scientifique, pour caractériser la démarche rigoureusement descriptive du philosophe. Il remarque par exemple: "Composer le paysage de ces relations conceptuelles à partir de leurs innombrables fragments, tels que nous les montre le langage, est *trop difficile* pour moi. Je ne peux le faire que de façon très incomplète". (*Vermischte Bemerkungen*, p. 148). Ailleurs il observe: "Je montre à mes élèves des détails tirés d'un énorme paysage, dans lequel il est impossible qu'ils parviennent à se reconnaître" (*ibid*, p. 107). Et il conclut pour finir: "... Je suis au fond bel et bien un peintre, et souvent un très mauvais peintre" (*ibid*, p. 156).

Wittgenstein considère que les malheurs de la philosophie ont le plus souvent pour origine la volonté de chercher une explication supplémentaire là où il faudrait accepter simplement de voir les faits. Comme il le remarque à propos des espèces très différentes de choses que nous appelons des jeux: "... Si vous les regardez, vous ne verrez assurément pas quelque chose qui leur est commun à tous, mais vous verrez des similitudes, des parentés, et vous en verrez toute une série, comme on l'a dit: ne pensez pas, mais regardez!" (*Philosophische Untersuchungen*, § 66). Ce qui est difficile en philosophie est justement de reconnaître le moment auquel on est parvenu aux faits ultimes et de ne pas chercher à les expliquer: "Notre erreur est de chercher une explication là où nous devrions voir les faits en tant que "phénomènes premiers" (*Urphänomene*). C'est-à-dire, où nous devrions dire: *C'est ce jeu de langage qui se joue*" (*ibid.*, § 654). Mais c'est justement parce que ce phénomène premier que constitue le jeu de langage est particulièrement difficile à voir et à accepter que la philosophie est une entreprise aussi compliquée et aussi peu naturelle.

* * *

Waismann, dans un livre qui constitue pour l'essentiel une tentative d'exposition systématique des principes de la philosophie de Wittgenstein, a comparé la conception wittgensteinienne de la méthode philosophique, d'une part, aux idées de Boltzmann sur l'utilisation de la pensée analogique, illustrée de façon typique, dans les sciences, par la construction de modèles, d'autre part, aux intuitions qui ont été développées par Goethe dans la *Métamorphose des plantes*. Waismann observe qu'un modèle physique pour les équations de Maxwell n'a pas la prétention de concorder avec quoi que ce soit: "... On décrit simplement, et alors la similitude s'obtiendra déjà d'elle-même".⁴ "C'est pour ainsi dire, remarque-t-il, comme si le modèle de Boltzmann était mis simplement à côté du phénomène de l'électricité et que l'on dise: regardez donc un peu cela!" (*ibid.*, p. 123)

⁴ Friedrich Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie*, herausgegeben von Gordon P. Baker and Brian McGuinness, Philipp Reklam jun., Stuttgart, 1976, p. 122-123.

Quant à la conception goethéenne de l'*Urpflanze*, de la plante originaire, Waismann considère qu'elle ne doit pas du tout être considérée comme une hypothèse d'évolution de type pré-darwinien, mais plutôt comme un moyen de parvenir à une présentation synoptique éclairante de l'univers extraordinairement compliqué et diversifié des plantes: "Nous sommes habitués, partout où nous percevons des similitudes, à chercher une origine commune de ces similitudes. Dans le besoin de faire remonter les phénomènes de ce genre jusqu'à leur origine dans le passé, s'exprime également un certain style de pensée. Cette conception ne connaît pour ainsi dire qu'un seul schéma pour les similitudes, leur alignement en série dans le temps. (Et cela se rattache probablement à la domination exclusive du schéma causal.) Que cela ne soit cependant pas la seule manière possible de considérer les choses, l'intuition goethéenne le montre. Sa conception de la plante originaire n'a pas le sens d'une hypothèse sur l'évolution temporelle du règne végétal au sens de Darwin. Mais quel est, dans ces conditions, le problème qui est résolu par cette pensée? Le problème de la représentation synoptique. La proposition de Goethe "Tous les organes de la plante sont des feuilles transformées", nous fournit un schéma qui permet de regrouper les organes de la plante en fonction de leur similitude autour d'un centre naturel. Nous voyons que la forme fondamentale de la feuille aboutit par transformation à des configurations semblables et apparentées: au sépale, au pétale, à des organes qui sont à moitié pétale, à moitié étamine, etc. Nous suivons la modification d'un type dans le sensible, en rattachant la feuille, à travers des formes intermédiaires, aux autres organes de la plante. Et c'est à proprement parler également ce que nous faisons ici. Nous unissons une forme linguistique à son environnement ou nous la transformons dans l'imagination pour rendre ainsi visible l'espace tout entier dans lequel flotte la structure de notre langage" (*ibid.*, p. 127-128).

C'est une question très délicate et dans laquelle je n'entrerai pas ici que de déterminer dans quelle mesure les considérations de Goethe sur la plante ou l'animal primitif ont pu être interprétées par lui également dans le sens d'une hypothèse génétique et pourraient être comprises historiquement comme une anticipation, sur un mode, il est vrai, beaucoup plus poétique et visionnaire, que réellement scientifique, des théories transformistes. Ce qui est tout à fait clair et indiscutable, en revanche, est que ce qui intéresse Wittgenstein et ce qui doit, selon lui, intéresser la philosophie n'est jamais le deuxième aspect, à savoir la question de la genèse et de la provenance, à laquelle il ne peut être répondu que par la formulation d'une hypothèse, alors que la philosophie ne doit, justement, faire appel à rien qui puisse être qualifié d'hypothétique. "Toute explication, dit Wittgenstein, est une hypothèse" (*Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, p. 40). Et il ne peut y avoir d'hypothèses en philosophie.

Wittgenstein a caractérisé la tâche de la philosophie comme consistant, pour l'essentiel, à proposer des analogies nouvelles et des regroupements inédits, différents de ceux auxquels on est habitués. Le philosophe est quelqu'un qui dit: "Voyez les choses ainsi plutôt qu'ainsi!" ou: "Rapprochez ceci de ceci plutôt que de cela!". Il cherche à instaurer entre les phénomènes un certain ordre qui nous délivre de l'impression pénible que nous avons en philosophie, de ne pas nous y retrouver. Un ordre, et non pas l'ordre que la métaphysique prétend découvrir et qui est un mythe pur et simple. Même s'il est vrai que l'analogie joue un rôle tout à fait crucial dans le processus de la découverte scientifique, Wittgenstein estime qu'elle remplit en philosophie une fonction qui est très différente de celle qu'elle a dans les sciences. Dans le travail philosophique, l'analogie n'est pas recherchée principalement à cause de ses vertus heuristiques ou parce qu'on

peut espérer la transformer un jour en une hypothèse empiriquement testable, comme cela s'est passé lorsque Darwin a transformé en une hypothèse proprement dite ce qui n'était encore, chez Goethe, qu'une fiction. L'analogie est adoptée pour elle-même; et c'est elle-même qui doit constituer la solution complète du problème. Cela reste vrai, aux yeux de Wittgenstein, même si comme il arrive de temps à autre, une analogie nouvelle introduite pour les besoins de la philosophie se révèle indirectement féconde pour la recherche scientifique. Les recherches philosophiques sont des recherches conceptuelles. Et ce qui caractérise la métaphysique est, avant tout, l'absence de clarté sur la distinction qui doit être faite entre les recherches conceptuelles et les recherches factuelles. "Mais, se demande Wittgenstein, que fait une recherche conceptuelle? Est-elle une recherche sur l'histoire naturelle des concepts humains? - Eh bien, l'histoire naturelle décrit, disons-nous, les plantes et les animaux. Mais ne se pourrait-il pas que des plantes aient été décrites dans tous les détails et que l'on voie arriver seulement maintenant quelqu'un qui voit des analogies dans leur structure, que l'on n'avait pas vues auparavant? Que, par conséquent, il instaure un ordre nouveau dans ces descriptions. Il dit par exemple: "Ne comparez pas cette partie avec celle-ci; mais plutôt avec celle-là !" (Goethe voulait faire quelque chose de ce genre) et, ce faisant, il ne parle pas nécessairement de *dérivation*. (*Abstammung*); mais le nouvel arrangement *pourrait* néanmoins donner une orientation nouvelle à la recherche scientifique. Il dit "Voyez la chose *comme ceci* !" et cela peut à présent avoir des avantages et des conséquences de nature diverse" (*Bemerkungen uber die Philosophie der Psychologie*, II, § 950).

Comme le remarquent Baker et Hacker, Goethe a eu l'impression d'avoir résolu son problème, lorsqu'il en est venu à concevoir le modèle de la plante prototypique comme déterminant en quelque sorte *a priori* l'"espace logique" de toutes les plantes possibles. Ce qu'il cherchait dans la nature il l'a trouvé finalement dans ce que Wittgenstein appelle une forme de représentation dont l'adoption équivaut à une délimitation de l'espace de possibilités assigné *a priori* à une certaine catégorie de phénomènes: "La plante primitive devient la créature la plus prodigieuse du monde, pour laquelle la nature elle-même doit m'envier. Avec ce modèle et la clé qui va avec lui on peut ensuite encore inventer à l'infini des plantes qui doivent être conséquentes (*konsequent*), autrement dit: qui, même si elles n'existent pas, devraient cependant exister et ne sont pas en quelque sorte des ombres et des apparences picturales ou poétiques, mais ont une vérité et une nécessité internes".⁵ Il est difficile de ne pas rapprocher ce que dit Goethe sur ce point de cette remarque que fait Wittgenstein à propos de la multiplicité des coutumes et des rites décrits par Frazer dans *Le Rameau d'Or*: "A quel point les explications de Frazer sont trompeuses, on s'en rend compte - je crois - au fait qu'on pourrait même très bien inventer des usages primitifs et ce serait bien un hasard si on ne les rencontrait pas réellement quelque part. Autrement dit, le principe selon lequel ces usages s'ordonnent est un principe beaucoup plus général que Frazer ne l'explique, et qui se trouve aussi dans notre âme, de sorte que nous pourrions imaginer nous-même toutes les possibilités" (*Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, p. 42). Autrement dit, alors que Frazer tente d'expliquer des usages incompréhensibles, Wittgenstein souligne qu'ils sont en réalité tout à fait compréhensibles et d'une certaine façon, très bien compris, en ce

⁵ *Italienische Reise*, Goldmann Verlag, Augsburg, 1986, p. 349.

sens que leur place est déjà ménagée dans un espace de possibilités que nous trouvons en nous-mêmes. Ce dont nous avons besoin n'est pas une explication génétique ou causale plus ou moins hasardeuse, mais une simple présentation synoptique des faits eux-mêmes, qui révèle et au besoin invente les transitions manquantes.

Wittgenstein cite à ce propos le vers fameux du poème de Goethe sur la métamorphose des plantes: "Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz": "Et ainsi le chœur indique une loi secrète", a-t-on envie de dire de la manière dont Frazer groupe les faits [cf. Goethe, *Schriften zur Naturwissenschaft*, p. 64]. Cette loi, cette idée, je *peux* la représenter maintenant par une hypothèse d'évolution ou encore, de façon analogue au schéma d'une plante, par le schéma d'une cérémonie religieuse, mais aussi par le groupement du seul matériau factuel dans une présentation 'synoptique'" (*ibid.*, p. 45). Dans la recherche de la solution du problème de la métamorphose des plantes, l'illumination est venue à Goethe à la fin de son séjour en Sicile dans des conditions qu'il décrit de la façon suivante: "Il m'était (...) apparu que, dans l'organe de la plante que nous avons coutume d'appeler ordinairement feuille, est dissimulé le vrai Protée qui peut se cacher et se révéler dans toutes les formations. Qu'on regarde les choses vers l'avant ou vers l'arrière, la plante n'est jamais que feuille, unie de façon si indissociable au futur germe que l'on ne peut pas penser l'un sans l'autre." (*Italienische Reise*, p. 349). L'idée de métamorphose se concrétise comme étant celle d'un organe unique qui réapparaît constamment sous les formes les plus reconnaissables ou, au contraire, les plus méconnaissables. "Appréhender un tel concept, le supporter, le découvrir dans la nature est, dit Goethe, une tâche qui nous met dans un état de suavité douloureuse". (*ibid.*). En même temps, l'idée de dérivation génétique semble passer au second plan. Ce qui devient crucial est la perception d'une connexion conceptuelle interne, le fait que comme dit Goethe, nous en arrivons à voir les choses d'une manière telle que nous ne pouvons plus penser à l'une sans penser à l'autre, non pas la transformation réelle de la feuille en l'un ou l'autre de ses avatars, mais le fait que nous puissions engendrer une forme à partir d'une autre par une suite de modifications effectuées dans la pensée.

Goethe n'était évidemment pas le genre de penseur à se contenter de la possibilité de rassembler une très grande variété de phénomènes sous un même concept en vertu de leurs affinités et de leur ressemblances. Il voulait en quelque sorte pouvoir visualiser le principe d'unité ou encore, comme il le dit dans l'histoire de ses recherches botaniques, donner une vie à son intuition. C'est, dit-il, cette exigence "que j'avais à ce moment-là devant les yeux sous la forme sensible d'une plante originaire suprasensible".⁶ Les considérations de Goethe sur le statut de la plante primitive amalgam, semble-t-il, au moins trois idées distinctes: 1) celle d'une unité sous-jacente qui doit exister en profondeur en dépit de la diversité extrême des phénomènes, 2) celle d'une unité qui est de type génétique ou évolutif, l'unité d'un développement dont des phénomènes à première vue sans lien les uns avec les autres ne sont en réalité que des phases ou des épisodes successifs, 3) celle d'une simple récollection ou récapitulation des données effectuée sur la base d'une analogie fondamentale qui lui confère son caractère synoptique.

⁶ Goethe, *Anschauendes Denken*, Goethes Schriften zur Naturwissenschaft, in einer Auswahl herausgegeben von Horst Günther, Insel Verlag, Frankfurt, 1981, p. 58-59.

Wittgenstein estime que ni la recherche d'un principe d'unité dissimulé sous la surface ni l'explication donnée en termes de genèse et d'évolution, qui jouent l'une et l'autre un rôle fondamental dans les sciences, ne sont d'une façon quelconque l'affaire de la philosophie: une des tentations que le philosophe doit combattre et qui est à l'origine de la plupart de ses problèmes est justement celle de croire que ce qui justifie notre utilisation d'un même concept à propos de phénomènes à première vue très disparates doit être quelque chose de plus et de plus profond que la simple parenté des différents cas. Lorsque le philosophe construit une théorie de la proposition du genre de celle du *Tractatus* ou lorsque Freud construit une théorie du rêve, ils ne font, en réalité, rien de plus que d'universaliser un cas particulier tout à fait clair; mais, victimes d'une analogie trompeuse avec ce qui se passe dans le cas des sciences, ils interprètent ce qu'ils ont fait comme ayant consisté à découvrir l'essence de la chose, c'est-à-dire le principe d'unité caché qui fait de toutes ces choses si différentes des cas particuliers de la même chose: "Nous avons à présent une *théorie*; une théorie 'dynamique' [allusion à la théorie 'dynamique' du rêve de Freud] de la proposition, du langage, mais elle ne nous apparaît pas comme théorie. La chose caractéristique dans le cas d'une théorie de ce genre est, en vérité, qu'elle considère un cas particulier, clairement intuitif (*anschaulich*) et dit 'Cela montre comment les choses sont de façon générale, ce cas est le modèle de *tous* les cas' - 'Naturellement, cela doit être ainsi' disons-nous et nous sommes satisfaits. Nous sommes parvenus à une forme de présentation qui nous *frappe comme une évidence*. Mais c'est comme si nous avions vu à présent quelque chose qui est *sous* la surface" (*Zettel*, § 444).

Considérons par exemple l'analogie suivante, qui est proposée par Goethe dans ses remarques sur la physiognomonie de Lavater: "Je considère le nez comme le contrefort du cerveau. Celui qui a une petite idée de la théorie de la voûte gothique comprendra le terme imagé de contrefort. Car c'est sur lui que semble véritablement reposer toute la force de la voute frontale qui sans cela s'effondrerait lamentablement dans la bouche et les joues" (*Anschauendes Denken*, p. 16). En présence de ce genre de suggestion, on peut éprouver immédiatement un sentiment de satisfaction et d'évidence totales. On peut aussi, d'ailleurs, ne rien éprouver de tel et n'être pas du tout frappé par ce que Goethe essaie de nous faire voir. Wittgenstein estime que lorsqu'un philosophe propose de considérer la proposition comme une image de l'état de choses représenté ou Freud le rêve comme la réalisation déguisée d'un désir, ce qu'ils font est plus proche de ce que fait ici Goethe que de la façon de faire d'un scientifique qui cherche une explication. Ce que Freud propose n'est pas une théorie scientifique du rêve, mais une détermination ou une extension de concept. Il nous dit: "Voyez, dorénavant le rêve, *tous* les rêves, de cette façon" (cf. Wittgenstein, *Conversations with Bouwsma, 1949-1951*, p. 59; *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, p. 16, 70). Cela peut, pour parler comme Wittgenstein, avoir des avantages et des conséquences de nature diverse. Cela peut évidemment aussi présenter des inconvénients et susciter des réticences qui sont difficilement compréhensibles pour ceux qui ont accepté une fois pour toutes cette façon de voir et de décrire les choses.

En ce qui concerne la deuxième idée qui a été évoquée antérieurement, celle de l'unité recréée ou retrouvée par la mise en évidence d'un rapport de filiation génétique ou historique, Wittgenstein souligne, d'une part, qu'elle n'est qu'une façon, et non la seule façon, de regrouper les faits en une présentation éclairante, d'autre part, que même ce qui se présente à première vue comme une hypothèse d'évolution peut n'être en réalité

qu'une façon de rassembler les faits en fonction de leurs similitudes et de leurs analogies et d'attirer l'attention sur une connexion formelle plutôt que sur une relation de provenance hypothétique:

"L'explication historique, l'explication qui prend la forme d'une hypothèse d'évolution, n'est qu'une manière de rassembler les données - d'en donner un tableau synoptique. Il est tout aussi possible de considérer les données dans leurs relations mutuelles et de les grouper dans un tableau général, sans faire une hypothèse concernant une évolution dans le temps" (*Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, p.45).

"... Un terme intermédiaire hypothétique ne doit en pareil cas rien faire qu'orienter l'attention vers la similitude, la connexion des *faits*. De la même façon qu'on illustre une relation interne entre la forme circulaire et l'ellipse en faisant passer progressivement une ellipse à l'état de cercle; *mais non pour affirmer qu'une certaine ellipse serait dans les faits, historiquement, provenue d'un cercle* (hypothèse d'évolution), mais seulement afin d'aiguiser notre regard pour la saisie d'une connexion formelle.

Mais même l'hypothèse d'évolution, je puis la considérer comme n'étant rien de plus que le revêtement d'une corrélation formelle" (*ibid.*, p. 45-46).

Aussi bien dans le cas de Darwin que dans celui de Freud ou de Frazer, Wittgenstein considère que l'intérêt principal de l'explication ne réside pas dans la plausibilité des hypothèses génétiques et causales, qui peuvent être tout à fait hasardeuses, mais dans l'unité qui se trouve ainsi conférée d'un seul coup à une multitude de phénomènes qu'on était auparavant incapable de rattacher les uns aux autres. La séduction exercée *a priori* par la théorie darwinienne à une époque où elle ne pouvait de toute évidence, être réellement testée et confirmée s'explique, à ses yeux, en grande partie de cette façon. Dans le cas de Freud, l'élément décisif n'est pas constitué par les explications génétiques qu'il formule à propos de l'origine réelle de choses comme les rêves, les lapsus, les actes manqués, les mots d'esprit, etc., mais par des connexions conceptuelles qu'il nous fait apercevoir ou nous invite à instaurer. Wittgenstein estime que Freud ne fournit pas une explication scientifique des mythes, mais invente simplement à leur sujet un nouveau mythe, qui peut exercer une séduction extrêmement forte. Quant à Frazer, ce qui est important n'est pas, par exemple, l'hypothèse qu'il formule à propos de l'origine de la fête de Beltane, qui proviendrait, selon lui, de pratiques ancestrales dans lesquelles un homme était réellement brûlé, mais la connexion interne que nous sommes en mesure de reconnaître immédiatement entre la coutume des fêtes du feu et l'idée de sacrifice humain. C'est à propos des fêtes du feu qu'il remarque: "La chose la plus frappante me semble être, en dehors des ressemblances, la diversité de tous ces rites. C'est une multiplicité de visages avec des traits communs qui çà et là réapparaissent sans cesse. Et ce qu'on voudrait faire serait de tracer des lignes qui relient les composantes communes. Il manque encore une partie à notre vision des choses et c'est celle qui met ce tableau en liaison avec nos propres sentiments et pensées. C'est cette partie qui donne aux choses leur profondeur" (p. 50). Dans tous les cas de ce genre, ce qui est intéressant et important n'est pas que les choses se soient ou ne se soient pas passées conformément à l'hypothèse d'origine, c'est le fait qu'elles pourraient s'être passées de cette façon et l'impression que nous avons en outre que c'est bel et bien ainsi qu'elles ont dû se passer: "Ce qui est

correct et intéressant n'est pas de dire: ceci est provenu de cela, mais: cela pourrait être provenu ainsi" (p. 56).

* * *

On peut résumer la position de Wittgenstein sur ce que Goethe appelle l'*Urphänomen* en disant que, pour lui, l'*Urphänomen* n'est pas, comme le voudrait Goethe, une expérience et pas non plus, comme le suggère Schiller, une idée. Il correspond simplement à l'adoption de ce qu'il appelle un élément de représentation ou une forme de représentation. Le philosophe qui décrit des calculs ou des jeux de langage inventés ne les conçoit pas comme une idéalisation de ce qui se passe au niveau de la réalité empirique, une idéalisation qui à un degré de profondeur suffisant, doit constituer la réalité même qu'il y a derrière les apparences. Il adopte simplement, pour décrire les phénomènes, un objet de comparaison destiné à faire ressortir à la fois des ressemblances et des différences:

"Nos jeux de langage clairs et simples, ne sont pas des études préparatoires à une réglementation future du langage, - en quelque sorte de premières approximations, sans prise en considération du frottement et de la résistance de l'air. Les jeux de langage sont plutôt là en tant qu'objets de comparaison (*Vergleichsobjekte*) qui, par ressemblance et dissemblance, doivent jeter une lumière sur la situation qui règne dans notre langage.

C'est, en effet, seulement ainsi que nous pouvons échapper à l'injustice ou à la vacuité de nos assertions en proposant le modèle (*Vorbild*) comme ce qu'il est, comme objet de comparaison, pour ainsi dire comme règle graduée - et non pas comme préjugé auquel la réalité ne peut pas ne pas correspondre. (Le dogmatisme dans lequel nous tombons si facilement lorsque nous philosophons.)" (*Philosophische Untersuchungen*, § 130-131).

Il n'est donc pas question de parler de l'*Urbild* ou de l'*Urphänomen* comme de quelque chose que l'on peut en quelque sorte appréhender dans le phénomène lui-même. Le point sur lequel Wittgenstein se sépare complètement de Goethe peut être illustré en partant d'une remarque très significative que Goethe fait à propos de l'*Urphänomen*:

"L'*Urphänomen*
idéal en tant que le connaissable ultime,
réel en tant que connu,
symbolique, parce qu'il comprend tous les cas,
identique à tous les cas".
(*Maximen und Reflexionen*, § 1369).

Wittgenstein considère que l'*Urphänomen* est effectivement symbolique en ce sens qu'il correspond à l'adoption d'un modèle ou d'un prototype en fonction duquel nous choisissons de décrire les phénomènes et que c'est précisément pour cette raison qu'il ne peut être ni idéal, ni réel, ni identique (à tous les cas qu'il permet d'identifier), au sens où l'entend Goethe. En outre, dans le cas de la philosophie, le modèle n'est pas adopté

comme préalable à la constitution d'une typologie ou d'une théorie scientifiques ultérieures; et les bénéfiques que l'on peut espérer retirer de son intronisation comme principe directeur de la recherche ne sont pas subordonnés à des découvertes qui restent encore à faire. Wittgenstein remarque que, dans une discipline comparative comme la morphologie de l'histoire universelle de Spengler, l'objet de comparaison qui détermine la forme de la recherche devrait être indiqué et présenté explicitement comme ce qu'il est: "... Le prototype (*Urbild*) doit en vérité justement être proposé comme tel; comme quelque chose qui caractérise tout l'examen des choses, qui détermine sa forme. Il est, par conséquent, au sommet et il est universellement valide en vertu du fait qu'il détermine la forme de l'examen des choses, et non du fait que ce qui ne vaut que pour lui est énoncé de tous les objets de l'examen" (*Vermischte Bemerkungen*, p. 35). Wittgenstein exprime ainsi la différence qui existe entre sa méthode et celle de Spengler: "Mais quel est donc le rapport entre une façon de considérer les choses comme celle de Spengler et la mienne: L'injustice chez Spengler: L'idéal ne perd rien de sa dignité, lorsqu'il est proposé comme principe déterminant la forme de l'examen des choses. Une bonne mesurabilité." (*Ibid.*, p. 57).

Dans les *Remarques sur les couleurs*, Wittgenstein donne comme exemple de "phénomène premier", interprété et utilisé de façon dogmatique et injuste, l'idée freudienne du rêve comme réalisation déguisée d'un désir: "'L'Urphanomen' est par exemple ce que Freud a cru reconnaître dans les rêves de désir simples. L'Urphanomen est une idée préconçue, qui prend possession de nous" (III, § 230). Freud a procédé, sur ce point, comme Goethe croyait pouvoir le faire. Ayant découvert des exemples particulièrement clairs de rêves qui constituent la réalisation déguisée d'un désir, il a postulé que l'on devait nécessairement retrouver le même phénomène dans tous les exemples de rêves. Freud était, du reste, typiquement le genre de scientifique qui estimait, pour parler comme Goethe, qu'un cas en vaut souvent mille et les inclut d'une certaine manière tous en lui. C'est un des points de désaccord fondamentaux qui l'ont opposé à Breuer. Freud a expliqué que les faits découverts par Breuer lui paraissaient tellement fondamentaux qu'il ne parvenait pas à concevoir qu'on ne les retrouve pas immanquablement dans tous les cas d'hystérie, à partir du moment où leur existence avait été mise en évidence sur un seul cas. Dans le langage de Goethe, on pourrait dire qu'il reprochait à Breuer de n'être pas capable de s'incliner devant l'évidence du phénomène premier et de tirer immédiatement d'un seul cas particulier exemplaire ou d'un très petit nombre de cas particuliers des conclusions qui doivent être valables pour tous les cas.

* * *

Wittgenstein, comme on l'a vu, reproche à Spengler de faire un usage dogmatique de la méthode comparative, dans la mesure où il se comporte comme si la comparaison pouvait être quelque chose de plus qu'une comparaison et était en mesure de nous révéler une essence commune à tous les phénomènes que l'on compare et, corrélativement, de nous procurer une norme ou un idéal par rapport auxquels nous pouvons les juger. Spengler a cherché un principe unificateur sous-jacent aux différents phénomènes qu'il rapproche, au lieu de se contenter de mettre en évidence des ressemblances familiales (et des différences), ce qui l'amène à réifier le modèle qu'il utilise et à interpréter les caractéristiques du modèle comme des propriétés intrinsèques de l'objet.

“Spengler, écrit Wittgenstein, pourrait être mieux compris s’il disait: je *compare* différentes périodes culturelles à la vie de familles; à l’intérieur de la famille, il y a une ressemblance familiale, alors qu’il y a également une ressemblance entre des membres de différentes familles; la ressemblance de famille se distingue de l’autre ressemblance de telle ou telle façon, etc. Je veux dire: l’objet de comparaison, l’objet dont est tirée cette façon de considérer les choses doit nous être indiqué, afin que des injustices ne se glissent pas constamment dans la discussion. Car, dans ce cas, tout ce qui est vrai du prototype (*Urbild*) qui sert à l’examen sera, qu’on le veuille ou non, également affirmé de l’objet auquel nous appliquons l’examen; et l’on affirmera: ‘il *doit* toujours ...’

Cela provient du fait que l’on veut donner aux caractéristiques du prototype un point d’appui dans notre examen des choses. Mais que, comme on confond prototype et objet, on est obligé d’attribuer dogmatiquement à l’objet ce qui ne doit caractériser que le prototype. D’un autre côté, on croit que l’examen des choses n’a pas la généralité qu’on veut lui donner, s’il n’est réellement correct que pour un seul cas. Mais la vérité est que le prototype doit justement être instauré comme tel; de sorte qu’il caractérise tout l’examen des choses, détermine sa forme. Il est par conséquent au sommet et il est universellement valide par le fait qu’il détermine la forme de l’examen, et non pas par le fait que ce qui ne vaut que pour lui est attribué à tous les objets de l’examen” (*Vermischte Bemerkungen*, p. 14).

Wittgenstein parle de “toutes les assertions exagérées, dogmatisantes” (*ibid.*) dont Spengler s’est rendu coupable. Et le dogmatisme, en l’occurrence, ne concerne pas seulement la description, mais également l’évaluation. C’est ce qui se passe, en particulier, avec l’idée de déclin, que Spengler utilise comme si le déclin était un processus qui peut être défini par des caractéristiques objectives et faire l’objet d’une approche scientifique dans le cadre de ce qu’il présente comme une science de l’histoire universelle, devenue enfin possible aujourd’hui. Pour la première fois, affirme-t-il, des notions comme celles de jeunesse, d’ascension, d’apogée et de déclin d’une culture peuvent cesser d’être l’expression d’évaluations subjectives pour constituer “des désignations objectives d’états organiques” (*Der Untergang des Abendlandes*, p. 36).

Wittgenstein lui-même n’était certainement pas le genre d’homme à être choqué ou indigné par l’idée que nous sommes entrés depuis un certain temps déjà dans une phase de déclin caractérisé. Il était tout à fait sceptique à l’égard de l’idée de progrès en général et d’un progrès moral de l’humanité en particulier, il pensait que l’intérêt et l’utilité des conquêtes du progrès scientifique et technique sont généralement très surestimées, il ne croyait pas que nous vivions dans une époque de grande culture et il était tout à fait conscient du fait que ses préférences culturelles étaient orientées spontanément vers le passé, plutôt que vers le présent ou l’avenir: “Je réfléchis souvent à la question de savoir si mon idéal culturel est un idéal nouveau, c’est-à-dire contemporain, ou un idéal qui provient de l’époque de Schumann. Il me semble pour le moins être une continuation de cet idéal, et non pas, il est vrai, la continuation qu’il a eue effectivement à l’époque. Donc, en excluant la deuxième moitié du dix-neuvième siècle. Je dois dire que les choses en sont arrivées là de façon purement instinctive, et non pas comme le résultat d’une réflexion” (*Vermischte Bemerkungen*, p. 2). La dernière phrase est importante. Wittgenstein pense que l’idée du déclin est une façon de voir et de mesurer les choses que l’on peut trouver instinctivement sympathique et éclairante. Mais ce n’est pas une idée dont on pourrait essayer de démontrer rationnellement la justesse à quelqu’un qui n’est pas du tout séduit ni attiré par elle. Comme il l’écrit: “Ma pensée personnelle sur

l'art et les valeurs est beaucoup plus désillusionnée que ne pouvait l'être celle des hommes d'il y a cent ans. Et pourtant cela ne signifie pas qu'elle soit pour autant plus correcte. Cela veut dire simplement qu'il y a au premier plan de mon esprit des déclin qui n'étaient pas au premier plan chez eux" (*ibid.*, p. p. 79). Appréhender les choses sous l'aspect général du déclin relève de ce que Wittgenstein appelle une façon de choisir la forme de la *Betrachtungsweise*, de la manière dont on décide de considérer les choses. Et l'on ne peut pas dire d'une décision de ce genre qu'elle soit correcte ou incorrecte.

Il y a donc entre Wittgenstein et Spengler un désaccord fondamental non pas sur les concepts eux-mêmes, mais plutôt sur leur utilisation, c'est-à-dire sur les conditions et les limites qui sont imposées à leur usage légitime. Wittgenstein ne croyait certainement pas à des lois de l'histoire et à une science de l'histoire universelle, au sens de Spengler. Il était visiblement tout à fait sceptique sur la possibilité de prédire de façon quelconque le cours de l'évolution historique. Mais cela ne l'a pas empêché d'être influencé de façon importante par Spengler dans sa propre conception de l'histoire et, ce qui est plus important, dans sa façon de concevoir et de pratiquer la philosophie. Un des points sur lesquels on reconnaît clairement l'influence de Spengler est ce qu'on pourrait appeler son sens aigu de la relativité historique et culturelle, qu'il ne faut probablement pas, cependant, s'empresse d'identifier, comme on le fait parfois, à un relativisme explicite. Spengler considérait qu'il n'y a rien d'universel et de constant dans l'univers historique. "Que l'on ne parle plus, écrit-il, des formes de la pensée, du principe de la tragédie, du devoir de l'Etat. La validité universelle est toujours une inférence fautive de soi aux autres" (*Der Untergang des Abendlandes*, p. 32). Wittgenstein est, comme Spengler, peu intéressé par l'humanité en général et encore moins par ce qu'on appelle, sans autre précision, le progrès de l'humanité. Il s'intéresse plutôt aux hommes et à leur différentes formes de vie et façons de vivre. Et il ne cesse de rappeler, par exemple, que des concepts comme ceux de science, religion, art, pensée, rationalité et une quantité d'autres du même type ne possèdent pas le genre de constance et d'universalité que notre philosophie a tendance à leur attribuer. On peut penser aussi à ce qu'il dit à propos du concept d'exactitude: "Ce contre quoi je me défends est le concept d'une exactitude idéale, qui nous serait pour ainsi dire donné *a priori*. À des époques différentes, nos idéaux de l'exactitude sont différents; et aucun d'entre eux n'est l'idéal suprême" (*Vermischte Bemerkungen*, p. 37).

Il est pratiquement établi aujourd'hui que le projet de préface que Wittgenstein a rédigé en 1930 pour les *Philosophische Bemerkungen* constituait une réponse à une autre préface, celle de *Der logische Aufbau der Welt* de Carnap (1928). Le credo rationaliste, optimiste et progressiste qui s'exprime dans la préface de Carnap ne correspond en aucune façon à la façon dont Wittgenstein voit, pour sa part, les choses ou réagit à ce qu'elles sont. Son attitude est tout à fait exempte du genre de romantisme qui caractérise la position du Cercle de Vienne, notamment sur les questions politiques, sociales et culturelles. Elle est beaucoup plus pessimiste, désabusée et, sur de nombreux points, assez proche de celle de Spengler.

Wittgenstein utilise, en particulier, la distinction qui est faite, dans *Le déclin de l'occident*, entre la culture et la civilisation, considérée comme le stade ultime et dégénéré de ce qui a été autrefois une culture; et il considère que l'époque dans laquelle nous vivons est effectivement une époque de civilisation finissante, plutôt que de culture florissante. Il utilise aussi une autre idée qui va souvent de pair avec celle-là et qui séduit beaucoup de gens à l'époque: le déclin et la décadence correspondent à un processus de dissipation de l'énergie analogue à celui dont il est question dans le deuxième principe

de la thermodynamique. A l'époque de la civilisation, la quantité totale d'énergie disponible reste la même, mais la part de l'énergie utile et efficace a tendance à se réduire de plus en plus:

“Ce livre est écrit pour ceux qui sont dans des dispositions amicales à l'égard de l'esprit dans lequel il est écrit. Cet esprit est, me semble-t-il, un autre que celui du grand courant de la civilisation européenne et américaine. L'esprit de cette civilisation, dont l'expression est l'industrie, l'architecture, la musique, le fascisme et le socialisme de notre époque, est étranger et antipathique à l'auteur. Ce n'est pas un jugement de valeur. Ce n'est pas comme s'il croyait que ce qui se donne aujourd'hui pour de l'architecture est de l'architecture et comme s'il n'opposait pas à ce qu'on appelle la musique moderne la plus grande méfiance (sans comprendre son langage), mais la disparition des arts ne justifie aucun jugement dépréciatif sur une humanité. Car les natures authentiques et fortes se détournent précisément dans cette époque du domaine des arts pour s'orienter vers d'autres choses, et la valeur de l'individu s'exprime d'une manière ou d'une autre. Non pas, il est vrai, comme à l'époque d'une grande culture. La culture est pour ainsi dire une grande organisation, qui assigne à chacun de ceux qui lui appartiennent sa place, à laquelle il peut travailler dans l'esprit de l'ensemble, et sa force peut être mesurée à très juste titre au succès qu'il obtient dans le sens de l'ensemble. Mais à l'époque de l'inculture les forces s'éparpillent et la force de l'individu est usée par des forces opposées et des résistances dues au frottement et ne s'exprime pas dans la longueur du chemin parcouru, mais peut-être uniquement dans la chaleur qu'il a produite en surmontant les résistances dues au frottement. Mais l'énergie reste l'énergie, et même s'il est vrai que le spectacle qu'offre cette époque n'est pas celui du devenir d'une grande oeuvre culturelle, dans laquelle les meilleurs collaborent au même grand objectif, mais le spectacle moins imposant d'une foule, dont les meilleurs ne poursuivent que des buts privés, nous ne devons pas oublier que le spectacle n'est pas ce qui importe” (*Vermischte Bemerkungen*, p. 20-21).

En lisant des passages de cette sorte, on se rend compte à quel point Wittgenstein, que l'on considère souvent comme un philosophe sans ancêtres, sans références et sans allégeances philosophiques, est aussi capable par moments de se comporter comme un enfant de son époque. Son pessimisme culturel et la façon dont il l'exprime ne constituent certainement pas, dans son oeuvre, la partie la plus originale. On peut trouver des choses analogues à de nombreux endroits dans la production littéraire et philosophique de l'époque. Mais ce n'est pas non plus, bien entendu, la partie la plus importante de son oeuvre. Il faut plutôt la considérer comme une façon de s'expliquer sur ses rapports personnels avec son époque et sur la manière dont il a résolu le problème qu'il avait avec elle.

Wittgenstein n'a jamais dissimulé son antipathie pour la civilisation contemporaine. Mais, à la différence de beaucoup d'autres, il n'a jamais essayé non plus d'en tirer une philosophie. Il peut être intéressant de se rappeler ici qu'il considérait que la philosophie doit être *business-like*. Et il est difficile de trouver un philosophe qui l'ait été davantage que lui dans ses relations avec une époque que, de son propre aveu, il n'aimait pas et dans laquelle, en tout cas, il ne se sentait pas chez lui. L'attitude de Wittgenstein à l'égard du monde contemporain a consisté à éviter la perte de temps et d'énergie que représente le *pathos* de la protestation, de la dénonciation et de la déploration, dans lequel

donnent si volontiers les intellectuels d'aujourd'hui, et à s'accommoder avec le maximum de sobriété et d'efficacité des conditions qui lui étaient imposées pour la tâche qu'il estimait avoir à remplir. Il a traité le monde et l'époque dans lesquelles il se trouvait contraint de vivre à peu près comme on traite un étranger avec lequel on est forcé de maintenir des rapports au moins formels ou factuels, qui n'impliquent cependant aucune espèce d'implication réelle et *a fortiori* d'adhésion. Si l'on songe à ce qu'il a dit de l'esprit de la civilisation contemporaine, à savoir que cette civilisation se caractérise par la production de structures toujours plus diversifiées et élaborées et la complexification indéfinie des conditions de vie et du mode de vie de l'être humain, on peut dire que son hostilité au monde d'aujourd'hui s'est manifestée avant tout dans un besoin de simplification systématique et dans la volonté de ne s'attacher, dans tous les aspects de l'existence et en toutes circonstances, qu'au très petit nombre de choses qu'il considérait réellement comme essentielles.

WITTGENSTEIN. ESTÉTICA Y ÉTICA. MÍSTICA

Isidoro Reguera

RESUMEN: “La estética, la ética (y la religión) pertenecen en el primer Wittgenstein a lo místico, son sus tres aspectos integrantes. Lo místico es la alternativa humana a lo lógico. Entre ambos hay un paso natural. Lo lógico es el dominio de la razón. Lo místico significa una superación de la razón por sí misma (por reflexión sobre sus propios presupuestos) y es el dominio del sentimiento e intuición absolutos, *sub specie aeterni*, donde no puede haber teoría alguna. La estética, la ética y la religión son pasos en ese camino de superación intelectual o espiritual a la felicidad, y tan absurdas, pues, como ésta”.

I. LO MÍSTICO

La estética, la ética y la religión constituyen para Wittgenstein (al menos hasta el año treinta,¹ después ya no trata con el mismo detenimiento, escaso, estas no-cuestiones) *el ámbito de valores y de silencio de lo místico.*² No pertenecen al ámbito de los hechos y del lenguaje de lo lógico; son justamente la otra cara de la moneda. No pertenecen al mundo, un espacio lógico de hechos, ni al lenguaje, un espacio lógico de proposiciones. Hablar, por tanto, de ellas sólo tiene sentido en casos como éste, una conferencia, en los que, en un lenguaje de segundo orden, no hablamos propiamente de ellas sino de lo que alguien pensaba al respecto; o siempre tiene sentido, si a ello añadimos la mediación de la conciencia de que al hablar en cualquier circunstancia de ellas, en realidad no se habla de ellas sino de lo que el interesado, uno mismo, piensa al respecto. Pero, en todo caso, al zambullirse ya en el propio asunto (con Wittgenstein o con uno mismo) no se puede sino evocar ya (como hizo él, como voy a hacer yo, y no otra cosa), fuera de todo sentido lógico, autosuperado, ya irrelevante, ciertas imágenes o alegorías que insinúen un estilo o talante general de afrontar el hecho (no los hechos) del mundo y de la vida: lo

¹ El Wittgenstein de los *Diarios* (1914-1916), del *Tractatus* (1918) y de la *Conferencia sobre ética* (1929 o 1930).

² Para esto y en general para todo el tema de esta conferencia, cfr. mi libro *El feliz absurdo de la ética. El Wittgenstein místico*, Tecnos, Madrid, 1994.

místico no consiste sino en eso. En ese ámbito de sentido del hecho primordial, lógicamente injustificable, del mundo y de la vida (el que siquiera sean) no hay o ya no hay conceptos, porque no hay hechos; no hay o ya no hay lenguaje, porque no hay conceptos. No puede haber, por tanto, *teorías* místicas.

Que queden bien claro desde el principio, para no repetir más lo consabido, los tópicos clásicos de la literatura wittgensteiniana sobre cuestiones místicas.³ (1) *En el ámbito de lo místico* (estético, ético y religioso, repito) *no puede haber proposiciones auténticas*, que sólo describen hechos o relaciones entre hechos, supuesta una teoría referencialista del lenguaje, como es el caso. Los hechos, su obvia factualidad y su casual contingencia no interesan a la mística, que trata con valores (absolutos, disueltos de espacio y tiempo); y éstos, por pura lógica (nunca mejor dicho, porque es ella misma, su autoanálisis, quien descubre sus límites y las vías de su superación), han de estar fuera del mundo lógico -de la lógica- de los hechos. (2) Dicho de otro modo: *no puede haber teorías científicas sobre valores*. Si no hay lenguaje no puede haber teoría, y por la misma

³ Cfr. por ej. Christian Paul Berger, “Ludwig Wittgensteins Kritik an Hänsels Aufsatz Wertgefühl und Wert”, en: Ilse Somavilla, Anton Unterkircher & Christian Paul Berger, editores, bajo la dirección de Walter Methlagl & Allan Janik, *Ludwig Hänsel-Ludwig Wittgenstein. Eine Freundschaft. Briefe. Aufsätze. Kommentare*, Haymon Verlag, Innsbruck, 1994, 339-354.

Cito este libro, a propósito, menos conocido que los clásicos congéneres testimoniales de Engelmann, Rhees, Malcolm, Redpath, Luckhardt, etc., porque, al hilo de una amistad entrañable que duró desde los tiempos de prisión de Montecasino (1919) hasta la muerte de Wittgenstein (1951), pone de relieve como pocos el talante místico de este hombre unido a ejemplos de lo más rutinario de la vida cotidiana. Hänsel escribe, por ejemplo, a fines de octubre de 1924 a Wittgenstein, que trabaja entonces de maestro de escuela en el pueblito de Trattenbach, tras una visita que allí le hizo: “Dadas tus cualidades, una vez que te liberes del sentimentalismo, de la autocompasión, no te queda ya más que convertirte en un santo” (34). En otros sentidos, Wittgenstein a Hänsel desde Sjolden, Noruega, en 1937, refiriéndose siempre a un talante de seriedad en aspectos éticos o religiosos, recriminándole la superficialidad de los textos de dos conferencias que éste le envió y que no le gustaron: “En momentos de adocenamiento y comodidad de espíritu no debe argumentarse ni a favor ni en contra del absoluto... creo que una reflexión más profunda te llevaría, más que a escribir sobre esas cosas, a abandonar la escritura... No es serio hablar a gente inculca como alguien que posee la verdad en lugar de como un buscador de ella... Sólo mediante la verdad interior, mediante *tu* verdad interior, puedes ayudar a otros a que lleguen a verdades más grandes. *No hay otro medio*. Curiosamente, también en una conferencia así el ser humano convence más con el *ejemplo* que da, que con las opiniones que expone... Inautenticidad genera inautenticidad & autenticidad genera autenticidad (140-144). También se lo aplica en el mismo sentido a él mismo: “Siempre he de hacerme reproches a mí mismo, pero no tengo la decencia de hacerlo mejor” (144); “Mi tarea me parece muy interesante, pero me resulta muy difícil, es decir, soy demasiado malo y tendré un final trágico” (90); o bien: “Todo lo interesante o medio interesante no puede escribirse de hecho, y todo lo de hecho no es interesante” (55-56). Tras una conversación con el hijo de Hänsel en octubre de 1937 le escribe al padre: “No he dado a Hermann *consejo* alguno, a no ser éste: que tome en *serio* su conciencia & todo lo que tiene que ver con la religión... *Piensa mucho en Dios & las cosas volverán entre vosotros a su recto camino*. No tengo derecho a dar buenos consejos porque yo mismo soy un cerdo” (145).

Wittgenstein no era creyente de ninguna iglesia. Lo anterior no muestra sino la conciencia de la gravedad de ciertos asuntos de los que no puede hacerse tranquilamente una descripción apropiada y distante: el talante místico del “gran hombre”, educador de la humanidad, como él mismo lo entendía; del gran lógico, del gran filósofo. En este sentido de seriedad intelectual, de llevar cada problema a una última conciencia de encierro en ciertos límites del lenguaje y del mundo, que aboca, en cada caso y nada más, a un más allá de la lógica y de la totalidad de los hechos en el espacio lógico, que es el mundo, en este sentido Wittgenstein sí fue religioso. Exactamente igual que fue un esteta y un ético. Así es la mística. Con ella habría de contar cualquier intelectual grande. La grandeza, en lo que fuera, siempre se ha medido a la vez en torno a ella. Es ella la que da la última impronta verdaderamente genial: la sutilísima modestia del que atisba en cualquier asunto el todo definitivo de su encierro, del que es capaz de penetrar hasta los límites, soportar su tensión y pensar en ellos.

razón. Que no haya teoría significa que no puede haber deducción científica hechos-valores: no pueden deducirse de complejos de hechos resultados “éticos” en forma de relaciones de valores; no pueden concluirse hipótesis de valor a partir de hechos observables. Los juicios de valor sólo expresan sentimientos (por decirlo de otro modo, en la terminología del Circulo de Viena,⁴ que no es exactamente la de Wittgenstein pero está en esa onda), no tienen contenido cognitivo alguno puesto que no pueden ser verdaderos ni falsos y sólo admitirían, en caso de que valiera la pena, un análisis psicológico.⁵ El valor es algo añadido individualmente al hecho mostrenco de la lógica del mundo, al que introduce así en terrenos extraños a éste conformándolo en no-categorías *sub specie aeterni*. (3) *No puede, ni por tanto debe, confundirse una alegoría, una metáfora, un símbolo o una imagen con una descripción*. Entre unas y otra no existe conexión científica alguna. Las primeras componen el “lenguaje” místico, la segunda el lógico-científico. Sólo en las alegorías se hace la mística en cierto modo transparente, por más que esto no satisfaga a nadie con pretensiones de luces ilustradas. Lo único que se saca en claro de estas pretensiones aplicadas sinceramente a este ámbito es una consciencia impotente y un tanto esquizoide, en la que se hace ostensible la realidad de los recursos evocativos de la metáfora de la *Sprachkäfig*, los chichones del muy humano arremeter contra los límites insuperables del lenguaje en el afán de dominar conceptualmente todo y la liviandad de los intentos, no ya sólo de hablar como sea, sino de hablar científicamente de lo que se sabe imposible (cualquier lógica de la belleza, del bien o de Dios mismo, cualquier “pulcrología”, bonología”, cualquier “teología”).

Todo lo anterior significa en ámbitos estéticos, éticos y religiosos una llamada tanto a la libertad de un lenguaje inevitablemente ficcional, que renuncia expresamente al prurito científico, un lenguaje alegórico, literario en este sentido, sin pretensiones de realidad ni de verdad, como a la veracidad de la *praxis*. Ni la estética, ni la ética, ni la religión consisten en lenguajes e ideas verdaderos, sino en prácticas que busquen la libertad y la felicidad del individuo, la realización de los ideales más íntimos de su vida, libre de los corsés de los *standars* lógicos. Si la lógica es el reino de la legaliformidad, que establece el *cómo* del mundo y de la vida, de las relaciones de hechos y de las relaciones humanas (por ejemplo, la legalidad del Derecho), la mística es el reino de la libertad, de la responsabilidad ante uno mismo (la moralidad, por ejemplo), sin más reglas que las que pueda insinuar una intuición o un sentimiento tan oscuros como íntimos, generados en la tremenda soledad que produce un asombro inenarrable ante el mero hecho de *que* exista algo, de *que* exista siquiera el mundo, uno mismo, y uno mismo haya de hacer

⁴ Cfr., a propósito, por su interés general, y no sólo en este punto ético, el clásico artículo de Victor Kraft, “Der Wiener Kreis”, en: Leo Gabriel & Johann Mader (eds.), *Philosophie in Österreich*, Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst, Wien, 1968, 57-76, 76.

⁵ Los análisis psicológicos, en los que comenzó trabajando Wittgenstein a su llegada a Inglaterra a comienzos de los años diez, pronto dejaron de interesarle. De hecho nunca se refiere a ellos cuando habla de mística. La mística no tiene nada que ver con la psicología, como no tiene que ver con hecho alguno. Los sentimientos o intuiciones místicas son absolutos: no son vivencias de un sujeto psicológico sino del “sujeto metafísico” que también somos cada uno: éste es el sujeto propio de la estética, de la ética y de la religión, sólo él es capaz de soportar lo absoluto (cfr. mi libro citado, 157ss., 173ss.). Esto es muy importante para no poner categorías espúreas, que parece que roza a veces, en la mística wittgensteiniana. A Hänsel, precisamente, le escribe desde Viena a Viena en agosto de 1924: “Ya no trabajo en psicología ni volveré a trabajar más, puesto que eso no me llega *al corazón*. (Ese trabajo ya no está conectado a mi ser.)” (o. c., 85).

algo con su vida a otro nivel que el de las relaciones reguladas por un pacto social. Porque, si no, no vive. La mística es el reino de la soledad absoluta: el mismo de la creación artística, de la responsabilidad moral y de la oración religiosa. Místicos son, por ejemplo, esos momentos cruciales -sublimes- de la vida, de decisiones o sentimientos fatales, en los que el individuo está siempre sólo, pasmado, como, en definitiva, ante la muerte: ahí nadie puede ayudar, aconsejar, legislar, ahí nadie puede vivir -como no puede morir- por otro, ahí nadie es responsable -absolutamente responsable- sino uno mismo. Son momentos mudos, sobrecogedores, extáticos. Dedicarse a analizar el lenguaje inmediato, siempre balbuceante, interjectivo, de esos momentos cruciales denota más inútil sinrazón que la del arrebato que él mismo manifiesta. Y tomarse en serio el lenguaje que pretende hablar científicamente a esos niveles, el lenguaje de las “lógicas” a que nos referamos, es pérdida de tiempo por la total irrelevancia significativa de esas pretensiones. Otra cosa es que en nuestra sociedad haya gente que pueda vivir de ello.

[Cuántas teorías de Dios, de lo bueno y de lo bello ha habido. ¿Para qué? Cualquier cosa que supere la técnica del rito religioso, la técnica de la legalidad convivencial y de la manipulación del material artístico está tan oscura como antes, probablemente más oscura aún. La propia historia de las inacabables peleas teóricas en este sentido muestra ya la inutilidad de ese afán. ¿Y la crudelísima historia de los fundamentalismos, de las batallas en nombre de Dios, nada menos... ? No hay piedra de confrontación de lo que ahí se dice. Es inútil, por lo tanto, querer decir algo. Nada de lo que se diga valdrá más ni menos; valdrá nada. Lo que ahí *vale* de verdad, nunca mejor dicho, es la oración (siempre silenciosa en su perfección, a la escucha),⁶ la acción buena (sin leyes), la obra bella (sin cánones); mejor aún, lo que ahí vale de verdad es la responsabilidad y felicidad absolutas de la acción liberadora del mundo pactado por la lógica: el propio orar, el obrar bien, el crear belleza. No puede esperarse de Dios, de lo Bueno o de lo Bello ninguna otra claridad que la de su propia búsqueda, como a ciegas, modestamente. Cualquier religioso de verdad, cualquier artista de verdad, cualquier persona buena de verdad lo sabe. No puede conceptualizarse lo inaprehensible, no puede sistematizarse lo absoluto. Supuesto, claro, que demos esa categoría a los valores. Pero si no se la damos, habrá que olvidarse definitivamente de ellos. ¿Qué pinta un “dios” con minúscula? ¿Es relativa la belleza de una pintura o la bondad de una acción al gusto de cualquiera que al azar la contemple? Entre tantísimas relatividades encontradas, ¿qué es ella misma? ¿qué fue en la imaginación o en la conciencia de quien la hizo? Esa es la pregunta, que, porque no espera respuesta, y por tanto no es pregunta alguna, nada tiene que ver con esencialidades metafísicas: no es más que un aldabonazo del sano sentido común para emprender una búsqueda sabia inacabable. Esa es la única esencia y realidad de esos objetos de melancolía: los místicos. Nada más que de melancolía en cuanto objetos. Pero así y todo cumplen una función humana, tan real y efectiva como cualquier otra, aunque su especificidad se muestre, precisamente, en una huída liberadora del mundo acostumbrado, demasiado humano, a un más allá -lógicamente imposible pero real, realmente sentido- del espacio y tiempo.]

⁶ Cfr. André Louf, *El camino cisterciense*, Verbo Divino, Estella, 1992, 105-106.

II. EL INTELLECTUAL MÍSTICO

Fuera del espacio y del tiempo, en efecto, se coloca desde el principio cualquier momento de lo místico, vivido *sub specie* aeterni, como decíamos, por un sujeto metafísico que nos constituye más profundamente que el físico o psicológico. Si no, no habrá arte, habrá corderos legales y no hombres libres, gentes desequilibradas y no religiosas. No habrá sentido alguno, o nunca nadie lo hubiera buscado, al menos.

Lo curioso de la situación es que ese sujeto metafísico, liberado y feliz, que también somos, que probablemente nos define a cada uno de verdad, como lo más íntimo, que sobrevuela el espacio y el tiempo en su perspectiva de las cosas, vive entre ellas, vive en esta cosa y hecho que también somos, en unidad indisoluble, y que no puede dar más muestras de sí que las de el ser-en-el-mundo. De modo que una vida consciente, que no es más que una vida o un mundo-de-la-vida traspasados por ese sujeto, es un modo de vivir, efectivamente, sin vivir en uno: consciente de que se vive y por tanto distante al vivir mismo. El contenido de la conciencia superior, de sentido, no es más que el ámbito de lo místico. De modo que en el fondo o en la cúspide de toda conciencia de hechos, la intelectual sobre todo, la del pensamiento y del lenguaje, la de la lógica del mundo, está el sujeto metafísico soportándolo todo,⁷ sin manifestarse de otro modo que a través de ella, sin vivir de otro modo que dándole un tinte esencial de libertad y veracidad, y posibilitándola, así, desde categorías superiores a las de la predicación lógico-lingüística, no-categorías que le puedan atribuir también (para el perfeccionamiento de su penetración en las cosas) un exceso de mundo: sus alrededores ignotos. En el fondo del intelectual ha de estar el vivir modélico del artista, del hombre bueno o del santo. Si no, no es más que un parlanchín infeliz, atiborrado de letras, carne de la razón muerta, espíritu difunto, un fantasma en vida. (Como el que dice saber mucho de amor y nunca ha amado: ¿sabe de verdad algo ése? Como el que dijera saber mucho de la muerte...) En la historia de la filosofía laica, desde Sócrates no hay, probablemente, otro ejemplo mayor en este sentido de “vida teórica” que Wittgenstein. (Y la grandeza de la talla intelectual de ambos y de su influjo efectivo en el mundo lógico no son ni de encomiar siquiera.) “Vida teórica” significa desde los griegos una vida identificada al pensamiento, o viceversa. Las cuestiones teóricas importan porque se viven, porque se cree en ellas. El resultado es esa gravedad de vida y pensar de que hablamos. Y sobre todo en aspectos místi-

⁷ El sujeto metafísico (del *Tractatus*) no es otra cosa que un supuesto que responda en definitiva de toda esa logicidad del hombre que es un reflejo especular del mundo, que soporte la afirmación de que el mundo es mi mundo: el sujeto trascendental, últimamente constitutivo del mundo como todo, por dentro, que soporta así, por fuera, con todo respeto, lo trascendente indecible... Dicho de otro modo mucho más simple: ¿Qué puede responder en el ser humano de la identidad de estructura lógica entre el mundo y el lenguaje? ¿Qué puede soportar en el ser humano vivencias absolutas y oscuras, fuera del espacio y del tiempo, fuera del mundo, como las de la emoción estética, la responsabilidad ética y la creencia religiosa? ¿Qué puede soportar la felicidad que no producen las cosas? Ese hueco hipotético, inefable también, reducto de toda legaliformidad lógica, centro o límite del mundo, caja oscura de resonancia e impresión de toda experiencia mística, posibilidad activa del mundo y posibilidad pasiva de la mística, dijéramos, casi trascendente en la trascendentalidad, casi trascendental en la trascendencia (el “casi” evoca los límites de su posicionamiento)... ese hueco presumido tiene un nombre, como podía tener otro: el “sujeto metafísico”. Ese nombre quiere describir nada más que una ausencia física o psicológica; y la presencia que denota justamente su falta -descrita más o menos de este modo entre otros posibles-, y nada más que ella, es la esencia de esa entidad, parece que necesariamente -desde la misma lógica- supuesta: el sujeto metafísico.

cos, como el de la estética y de la ética que nos ocupa, la modalidad de vida es el síntoma y la única verificación posible de la calidad del pensar. Antes de entrar en las peculiaridades propias de la estética y de la ética wittgensteinianas, digamos algo de su modo real de vivirlas.

Wittgenstein vivió siempre en la tensión entre su vena mística y su pensar analítico. También el Wittgenstein maduro, aunque no lo muestre en sus textos filosóficos, como el primero. No intentó aminorar o disolver la tensión mezclando ambas cosas mediante fundamentaciones o justificaciones teóricas desde uno a otra. Wittgenstein no fue un ideólogo como Kierkegaard o Pascal, por ejemplo. En este sentido, con Schopenhauer, fue más bien el destructor de toda ideología en cuanto tal: porque toda ideología en cuanto tal utiliza inevitablemente un lenguaje sin sentido, ya que tampoco trata de hechos. Predicar morales, estéticas, religiones es fácil o difícil, pero fundamentarlas es imposible. La predicación es un género ficcional, alegórico, no dice más que los sentimientos del que habla, y en ese sentido su interés depende de la capacidad de convicción del orador y del interés del público oyente. Pero la fundamentación es lógica y tiene pretensiones de verdad, certeza, universalidad, sistema, etc.; así fueron las ideologías: teóricamente, pretensiones científicas de dominar lo místico; en realidad, pretensiones emocionales, consciente o inconscientemente, de relativizar lo absoluto a los propios intereses; lo malo y lo peligroso fue su prurito de verdad y su inconsciencia, o cinismo, respecto a su real estatus teórico.

Wittgenstein se convenció pronto de lo indecible y paradójico de las últimas verdades, dice Hänsel; aprendió a reverenciarlas tranquilamente, sin ninguna presunción conceptual, como misterio, y a considerar lo misterioso, lo que no puede investigarse, como lo único esencial del ser humano; consciente de esa duplicidad del hombre, en el que hay cosas justificables y cosas inefables; consciente de que hay que admitirlo tranquilamente así, ya que es obvio, y procurar, a pesar de la historia moderna, no despreciar el ámbito de lo inefable, porque sería ridículo. Lo “inefable” no es más que aquello de lo que no se puede hablar; no quiere aludir, por supuesto, a ningún relato de lo inefable. Lo misterioso, las “últimas verdades”, y cualquier expresión de este tipo, no alude a ningún cuento del otro mundo, sino a la mera oscuridad en los límites de éste; al hecho de la limitación del lenguaje o de la razón humana que ellos mismos descubren. (Desde dónde?...) A la propia inquietud o asombro por un imposible salirse de sí mismo, que parece también real por el propio hecho ya de saberse uno limitado, y que parece necesario por el mismo hecho de sentirlo así, como un encierro; a la sensación de vivir en un todo (el todo del mundo, donde además, sorprendentemente también, están interrelacionados todos los hechos), que es la misma que la de los límites. Se trata simplemente, insisto, del hecho de la sensación de una presencia extraña de lo oscuro; no se trata de una nueva narración fantástica, teogónica o cosmogónica, de los orígenes o de las postimerías. No es el consabido relato mitológico del otro mundo (todos los paraísos narrados están perdidos, precisamente porque no eran más que una narración), sino la imposible localización de éste. (¿Por qué siquiera nos planteamos o sentimos o intuimos estas cosas? ¿esta negrura? ¿Por qué siquiera sentirse limitado? ¿De dónde esa inquietud sin sentido? Esto es lo único inquietante. No las formas que pongamos a esa melancolía radical.) Estos *sentimientos* o *intuiciones* (Wittgenstein nunca habla de otra modalidad de acceso a lo místico) extraños, fuera de cualquier contexto lógico, pero que se dan de hecho a diario (piénsese en la contemplación estética si no se quiere uno introducir en la mística más caliente de la ética o de la religión), *sub specie aeternitatis*, actúan en defi-

nitiva en cualquier investigación teórica (sobre todo en las auténticamente punteras que abren espacio en la oscuridad a la ciencia) y eso es lo que proporciona al gran intelectual la seriedad de la perspectiva mística de que hablábamos. Es el caso ejemplar de Wittgenstein.

En él el cultivo de la lógica surgió de un impulso místico, fundamentalmente ético en este caso. Con la lógica buscó un camino para poner orden en su interior atormentado, analizando el lenguaje en el que aparecen todas nuestras glorias y miserias. Purificar el lenguaje era purificarse a sí mismo en aquella Viena finisecular. Hofmannsthal, Kraus, Loos, Schönberg, etc.: todos ellos, como Wittgenstein, depuraron genialmente los respectivos lenguajes de su oficio, reconduciendo su historia. Como hizo Freud, ofreciendo con el psicoanálisis una vía -más o menos- científica para el viaje al interior. Como hizo Weininger desesperadamente. Este lo expresó con claridad: “La lógica y la ética son en el fondo una y la misma cosa: deber frente a uno mismo”. Eso es lo que creyó Wittgenstein toda su vida. Buscó paz en el pensamiento; claridad, transparencia y sinceridad en el oficio intelectual; la disolución de los problemas por el análisis de su no-sentido, por una acción analítica y crítica como la filosofía, por una decisión, un cambio de vida si es preciso. Buscaba así, como decía, la “palabra redentora” que le liberara de los dos mayores demonios de su infierno particular: el de la locura y el del suicidio. No buscó palabrería: su lenguaje es parco en palabras, rico en alegorías y ejemplos, que recuerda a la Biblia; en lugar de teorías abstractas pone incesantemente ejemplos ficticios sacados de la vida. La filosofía, para él, sólo podía crearse poéticamente (“Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*”). De ahí la importancia de la literatura y del arte -de la estética como primer paso de la mística- como ámbito de lo indecible: también ellos pueden enseñar algo, no sólo divertir. El “tono” del poeta -ése que sólo poseen personas de verdadero interior y grandeza- es la impronta de lo indecible. La conciencia dolorosa de los límites del lenguaje -conciencia que arrastró toda su vida- fue el tono de Wittgenstein.⁸

La última proposición del *Tractatus* nunca perdió validez. Tampoco la 6.4, a la que he calificado a veces como el mayor escándalo intelectual del siglo XX. De lo que no se puede hablar hay que guardar silencio y de lo que se puede hablar no tiene valor alguno. El lenguaje del valor no tiene validez lógica (no dice nada), el valor del lenguaje lógico no existe (sólo dice hechos). De cuestiones místicas no se puede (lógicamente) hablar. No existe fundamentación ni deducción lógica del valor. El lenguaje del valor no refleja nada. No tiene más referente que las propias convicciones. En el fondo no habla sino del mismo que lo dice; uno mismo es el referente, y la confrontación con él no produce verdad, sino veracidad, en tal caso. Si se habla de cuestiones místicas (lo lógico sería no hablar, pero la lógica ya no importa) hay que saber que se utiliza el lenguaje de otro modo. Precisamente de modo estético, en la terminología wittgensteiniana: se ofrecen

⁸ Cfr. Ludwig Hänsel-Ludwig Wittgenstein. *Eine Freundschaft*, o. c., 242-248. El tono sale de dentro, de una intelectualidad encarnada vitalmente. Es como nuestro estilo de vida, nuestra personalidad. De ahí esa unidad de vida y obra de que hablamos. En eso sí fue diferente Wittgenstein de su maestro de juventud, en la distancia, el Schopenhauer rentista... Para Wittgenstein la filosofía no es teoría, sino acción. La pedagogía no es un repertorio de palabras y consejos, sino ejemplo, tonalidad, estilo, seriedad (no aburrimiento) del maestro; y que el discípulo busque su camino por él mismo. Recuérdese entre muchos, sólo por haberlo citado, el caso de Hermann...

motivos, no causas, metáforas, no conceptos, ejemplos, no razonamientos, se intenta vencer, no demostrar, mover el ánimo, no la capacidad argumentativa. En un lenguaje evocativo, alegórico, retórico, no referencialista, sin pretensiones de verdad. Liberado ya de la lógica, pero suponiéndola toda. Solo en este sentido hablamos también aquí.

III. ESTÉTICA Y ÉTICA

En el *Tractatus* Wittgenstein habla ya poco de estas cosas. Cuando en el verano de 1918 lo redacta definitivamente está ya muy harto de todo, en uno de los momentos más bajos de su vida,⁹ y pronto comenzará un silencio radical de diez años. De estética, de ética y de Dios había hablado más en sus diarios, sobre todo en el tercer cuaderno, de 1916, de junio a noviembre sobre todo,¹⁰ siguiendo la evolución de sus elucubraciones durante la Gran Guerra desde la preocupación científica por los fundamentos de la lógica a cuestiones metafísicas sobre la esencia del mundo o a reflexiones directamente místicas.¹¹ Esa es la trayectoria del espíritu: una reflexión lógica aboca necesaria, lógicamente, al límite de su proceso, en una reflexión mística como superación y -en este sentido- continuación suya. No es ningún salto esquizoide: la lógica sigue siempre viva en el subsuelo.

A pesar de la parquedad de lo escrito, las cosas no están demasiado oscuras. Una vez ya en el corazón del tema, dada la ocasión, no se trata ahora más que de un esfuerzo de clarificación conceptual de términos: “lógica” y “mística”, primero, y, ya dentro de la mística, “estética”, “ética” y “religión”,¹² después. Clarificación conceptual para una clarificación del espíritu. Aunque en la mística no se generen conceptos, puesto que no tiene objetos propios en el mundo, el propio término de “mística” (como el de “estética”, “ética” y “religión”) sí es (metalingüísticamente) concepto porque se refiere a un discurso, el de Wittgenstein y el mío en este caso, incardinado, a su vez, en todo un dis-

⁹ De marzo a noviembre de 1918 Wittgenstein está en el frente italiano del Véneto. Del 5 de julio hasta finales de septiembre goza (?) de vacaciones debido probablemente a su mala salud. Está muy mal en todos los sentidos. El 8 de mayo, además, había muerto en vuelo de pruebas en Inglaterra su querido amigo David Pinsent. Parece que Wittgenstein estaba decidido a suicidarse y en camino de hacerlo cuando su tío Paul le encuentra en julio, en estado horrible, en la estación de Salzburgo y se lo lleva a su casa de Hallein. Allí, y en la residencia familiar de Hochreith en agosto, en tales circunstancias de ánimo, lleva a cabo la definitiva redacción del *Tractatus* recogiendo material de sus diarios, pero muy poco del místico.

¹⁰ Es el peor momento de la guerra en el frente de Galitzia, de marzo a septiembre de 1916, y luego el mejor, de septiembre de 1916 a enero de 1917, en la Academia de Oficiales de Olmütz, donde, a través de Adolf Loos, conoce a su discípulo Paul Engelmann y a su círculo restringido y exquisito de amigos, con los que puede departir tranquilamente en veladas literarias y musicales, en el seno de las cuales parece que dio el paso definitivo de la ética a la religión, de creer a McGuinness. De junio a noviembre escribe las mejores páginas del diario, tanto a derecha como a izquierda, tanto sobre la lógica como sobre sus pecados: es el momento culmen absoluto de esos cuadernos. Confrontarlos para todo lo que digo arriba, así como, para su historia, mi estudio “Cuadernos de guerra”, en: L. Wittgenstein, *Diarios secretos*, Alianza, Madrid, 1991, 223-227, 183.

¹¹ Cfr. *Diario filosófico*, Ariel, Barcelona, 1982, 2.8.16 y, en general, para esta trayectoria mi estudio citado, “Cuadernos de guerra”, 159-231. Wittgenstein seguía en ello la idea que se le fue imponiendo con los duros avatares de la Primera Guerra Mundial: “El impulso hacia lo místico proviene del hecho de que la ciencia no satisface nuestros deseos” (*Diario filosófico*, 25.5.15, cfr. *Tractatus*, 6.52).

¹² Mejor neutralizar esos términos, al menos los místicos, como hace también Wittgenstein: lo lógico y lo místico, lo estético, lo ético y lo religioso. Si no, parecen “teorías”.

curso histórico sobre ella, tan empírico y manejable como cualquier otra cosa del mundo. (“Dios”, por ejemplo, no es un concepto si se refiere a una entidad infinita, pero sí lo es si se refiere a una entidad lingüística: a todo lo que efectivamente se ha dicho sobre “Dios”). Veamos.

En primer lugar, “lo lógico”. Significa el ámbito del significado, de lo decible, del lenguaje, de los hechos, del uso empírico de la razón, del mundo totalidad-de-hechos-en-el-espacio-lógico y de *cómo* están ordenados en él: el mundo de la trascendentalidad lógica. Es el ámbito fundante de la ciencia, de cualquier lenguaje que signifique algo observable, reflejando el mundo y sus hechos en sí mismo a través de una identidad de estructura lógica con ellos, al modelo de una proyección matemática punto a punto: cosas-palabras, hechos-proposiciones. Significa también, en sí mismo, un discurso tautológico que, en definitiva, demuestra las propiedades lógicas de las proposiciones convirtiéndolas justamente en proposiciones que no dicen nada. Precisamente por ello, por esa calidad tautológica y no decidora tanto de sus proposiciones como de las que analiza, y por su subsecuente calidad supremamente simbólica, mostrativa, como un reflejo especular del mundo o un gran espejo suyo -porque es recíproco-, la lógica muestra las propiedades formales del lenguaje y del mundo, nada menos. (La tautología es el espejo: basta mirar a la lógica para ver en ella, sin más, el lenguaje o el mundo en su nudez formal.) Sólo aniquilando su significado, puede mostrar la esencia del lenguaje, y del mundo. (Esto es muy curioso; porque, además, ¿desde dónde lo hace? ¿es todavía lenguaje lógico el lenguaje simbólico propio de la lógica?).¹³ De modo que barre el campo entero del lenguaje y del mundo y ella misma es o está propiamente en sus límites, con cierta perspectiva ya sobre ellos; muy cercana a la mística, por tanto, por esta peculiarísima posición suya entre los demás lenguajes de la ciencia. (¿Es ciencia la lógica?) Su misma autosuperación tautológica, al superar el significado,¹⁴ deja todo dispuesto para el sentido místico.

¹³ Para mayor claridad. Utilizamos “lenguaje lógico” o “mundo lógico” para referirnos al lenguaje de proposiciones con significado o al mundo de hechos significativos. Al mundo y al lenguaje paradigmáticamente de la ciencia, pero también de la vida diaria, en la que también significan algo. Al mundo o al lenguaje, sin más, totalidad de hechos o de proposiciones en el espacio -más o menos- lógico. Al mundo o al lenguaje de la experiencia, constituidos esencialmente por la lógica... Y “lenguaje de la lógica”, para referirnos al lenguaje con el que la lógica constituye ese mundo y lenguaje lógicos o describe su constitución. El “mundo de la lógica” sería su recinto propio, que no es el mundo lógico, sino sus límites entre el dentro y fuera: el mismo que el del sujeto metafísico, que no pertenece al mundo, sino que es una frontera suya (*Tractatus* 5.632). Ya decíamos que el sujeto metafísico no es más que una hipótesis hipotética de la logicidad en general. Como el gran espejo de 5.511; cfr. 6.13.

¹⁴ Superación paradigmáticamente mostrativa, visual, puesto que la mostración tautológica de las propiedades formales (estructurales) del lenguaje y del mundo, de la esencia (siempre lógica) de ambos, es el fundamento de toda mostración lingüística; o, lo que es lo mismo, de toda decibilidad lingüística, ya que las proposiciones dicen o significan algo sólo en tanto que lo muestran por identidad lógica esencial, estructural, con ello. La lógica está a la base de todo el entramado del mundo y del lenguaje, que sólo muestran (lógicamente) su esencia cuando desdibujan tautológicamente sus mayores peculiaridades: los hechos y las proposiciones. Muy cerca de la mística, como decimos. Para la lógica cfr. las proposiciones 6.1 del *Tractatus*, así como las 6.4 para lo místico, por supuesto. Y las 6.2 para la matemática, las 6.3 para la física, las 6.5 (y las 4.11) para la filosofía, a propósito.

A propósito también: la filosofía es acción lingüística que por su análisis y crítica delimita conceptualmente todo. Su lugar es más oscuro aún que el de la lógica o la mística: si éstas están en los límites inmediatamente significativos del mundo y del lenguaje, por dentro o por fuera, la filosofía está en los límites conceptuales ya (determinación del significado) del propio lugar de la lógica y de la mística en el mundo y en el lenguaje. En

“Lo místico” significa el ámbito del sentido, del valor, de la ideología, de lo indecible, de lo absoluto, del más allá del mundo espacio-temporal, totalidad-de-hechos-en-el-espacio-lógico, del sentido del *que* del mundo: el puro y simple hecho de *que* exista, decíamos; o sea, el ámbito de la estética, de la ética y de la religión; el viejo ámbito de los trascendentales: de lo bello, de lo bueno y de lo últimamente verdadero en toda su amplitud; sus instancias de aproximación a su no-objeto no son las de la lógica, el pensamiento racional y el lenguaje, sino la intuición y el sentimiento puros, *sub specie aeterni*, sin carga psicológica alguna y sin otra expresión que la que permite un uso inmediato del lenguaje, no como significante que intenta acceder a hechos, sino como inmediata reacción (acción) de un interior conmovido y extático: su referencia no es el exterior, sino el interior puro, depicologizado, del hombre. El sentimiento del mundo como todo limitado, la mirada *sub specie aeternitatis* al mundo, lo indecible, la liberación de los hechos del mundo y del lenguaje por una última asunción suya, tras su aniquilación lógica, como momentos eternos del sujeto feliz, que en definitiva se va a perder también él mismo en su propia vivencia: eso es lo místico.

Dentro de lo místico hay un camino progresivo a la felicidad, de olvido y de vuelta al mundo, que abarca estos pasos: el estético, el ético y el religioso.¹⁵ Los dos primeros rozan con lo sensible, uno más que otro; sus objetos, la obra de arte y la acción buena, son observables aunque a la mirada característica de la mística no le importe su objetualidad: los mira y los ve *sub specie aeterni*. La religión, que nada tendría que ver con lo sensible, intenta, sin embargo, en sus formas eclesiales, reducir lo sagrado o lo divino a ello, dándoles formas. “Lo religioso” sin más, por decirlo así, no tiene objeto alguno de experiencia: en la religión del Dios sin nombre es la propia mirada eterna la que produce en lo infinitamente oscuro un objeto acomodado a ella, como si ahí -al modelo de la Trinidad cristiana, en un remedo suyo humano como es el proceso de la autoconsciencia- se viera a sí misma en cada uno de sus múltiples parpadeos, y en la modalidad de cada uno, e identificara de algún modo en sí misma el reflejo del abismo a que dirige sus miradas, distinguiendo en él oscuramente puntos de atracción sin conformación alguna -por eso mismo más tentadores-, disponiéndose así a una búsqueda inacabable, es decir, a un ejercicio inacabable de su mirar, siempre encerrado en sí mismo, dijéramos. Al modelo de la creación por la que Dios crea de la nada las criaturas (¿desde dónde y dónde sino Sí mismo?) en una búsqueda inacabable de sí mismo, que no puede identificarse nunca del todo en ninguna de ellas. (Quizá en la total totalidad de todas,

el límite del límite. Es decir, en la propia delimitación. La filosofía analiza, critica y narra toda la peripecia de los límites. La lógica y la mística de algún modo se refieren al mundo y al lenguaje, aunque nada más sea como superación suya. La filosofía no tiene que superar nada: es la descripción de esa superación en tal caso. ¿Desde dónde lo hace? Esa es la cuestión. De hecho lo hace. Hay que suponerle un lugar. Intentar describirlo es intentar salir ya del límite del límite. Y hay que parar en algún momento. El círculo y el infinito (los tropos definitivos de Agripa) son los dos grandes paredones de la razón humana. Pero ¿desde dónde digo esto?... No hay más salida que la serenidad de la quietud y mudez místicas, al acecho de lo muy oscuro. Aniquilar la razón en todo lo que no tenga que ver ya con los hechos lógicos del mundo y del lenguaje. No somos dioses y a-lo-peor por eso los hemos inventado.

Esto también es un ejemplo místico.

¹⁵ Los hitos de ese camino a la felicidad, proceso de superación de los hechos en la serena liberación de su apremio, objetivo último de la mística, lo resumí en el prólogo a mi libro citado, *El feliz absurdo de la ética*, del siguiente modo: (1) la lógica, en su autosuperación, señala el camino hacia la vida feliz; (3) la estética lo cumple; (4) la ética eleva definitivamente al individuo a esa vida feliz; (5) la religión intenta bajar a Dios de ella.

pero ¿cuándo llega ese final? En el hombre con la muerte; en Dios así sería también, porque significaría su completud y por tanto su desaparición en el universo definitivamente creado. Por eso el mundo nunca puede ser el mejor de los mundos posibles. De ahí el mal y la imperfección...) O todo es, en definitiva, una proyección de ese fenómeno inacabable de la autoconciencia humana: pienso que pienso, pienso que pienso que pienso, etc.; y hace falta un final en el infinito: el pensamiento puro. Ese es el proceso, quizá, del hombre como máquina de crear dioses.

“Lo estético” es el ámbito místico de la sensibilidad. Roza todavía con el mundo, aunque por fuera de él (la lógica rozaría sus límites por dentro o sería su propio límite por dentro), porque sus objetos son todavía inevitablemente sensibles. Aunque transfigurados: la obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis* (así como la vida buena es el mundo visto *sub specie aeternitatis*; en este sentido ambas son lo mismo). En la estética no se ve al objeto sensible dentro de sus características empíricas de visibilidad, sino desde fuera, digamos, con perspectiva, como si tuviera de trasfondo, desdibujado, el mundo entero, el entero espacio lógico, de donde se desgajaría para la contemplación convirtiéndose en un instante eterno en el todo del mundo del esteta, en el mundo verdadero entre sombras; al contemplarlo, él es mi mundo, y todo lo demás resulta pálido en comparación. Se le ve con espacio y tiempo y no dentro de ellos, digamos. El momento de la vivencia estética es modélico para cualquier experiencia mística precisamente por su mayor proximidad al mundo, por su mayor cotidianidad, por su carácter casi propedéutico, en el que están, sin embargo, todos los rasgos esenciales de lo místico: en el momento de la contemplación estética, aunque es la sensibilidad perceptiva y percible la que origina todo, todo se resuelve fuera de ella; en ese instante no hay consciencia del espacio (da igual donde se esté, no se está en ninguna parte en realidad) ni del tiempo (da igual contemplar un segundo o una eternidad una obra bella: la punta de emoción no depende de ello), no se ve un objeto del mundo, sino un modelo, un tipo (las manzanas de Cézanne son las manzanas, los celos de Otelo son los celos); precisamente en esa atemporalidad, aespacialidad y ejemplaridad consiste lo clásico y lo permanente del arte en cada época: su grandeza, si es el caso. La vivencia de la belleza es la misma estructuralmente que la del bien y la de Dios. Todo muy platónico, pero sólo en el corazón del hombre, como en definitiva la ciudad ideal, una imagen estética también.

“Lo ético” roza asimismo la sensibilidad, aunque de otro modo. Lo ético contempla eternamente el mundo, lo estético un objeto suyo. La acción es un hecho del mundo pero tampoco eso interesa a la mirada ética. Le interesa sólo el valor de felicidad que conlleve. La felicidad es el mayor bien, lo bueno por antonomasia para el hombre; (también lo bello es aquello que hace feliz). No depende de cosas ni de hechos sino de una especial vivencia, eterna, aempírica, ejemplar, suya. Como en la estética, pero aquí es como si el objeto ya no se desgajara del trasfondo del mundo, olvidándolo en una lejanía pálida, para ocupar todo mi mundo en el instante que lo contemplo. Aquí el objeto se confunde con el mundo, malo o bueno según el sujeto que lo vive. Aquí, sólo renunciando del todo al mundo, al influjo en sus acontecimientos, y aceptándolo entero como es, puedo liberarme de él, ya que dominarlo no puedo porque es totalmente independiente de mi voluntad, con la que no hay conexión lógica alguna; o bien está totalmente identificado con ella, en cuanto bueno o malo ya. En el olvido del mundo está su recuperación a otro nivel. Aquí el mundo y el destino (y Dios, pues todo eso es lo mismo en cuanto independiente del hombre y de su voluntad) se imponen y hay que acompañarse a ellos superándolos en lo eterno. (Haciendo de la necesidad virtud.) Pero el sujeto que vive el

mundo en ese instante atemporal del valor, feliz o infeliz, como bueno o como malo, ese sujeto, el metafísico, el soporte de la ética, es independiente del mundo (y del destino) y una “divinidad”, en ese sentido, como él.¹⁶ La voluntad, el sujeto volente de la ética, crea un mundo bueno o malo. (La estética crea objetos bellos o feos.) El objeto ético es tal porque pertenece a un mundo ético, toma su importancia por estar bien incrustado en él. Es la totalidad del mundo la que le da sentido. Naturalmente de un mundo conformado “trascendentalmente” por la voluntad, no por la representación o el pensamiento lógicos.¹⁷ La voluntad (schopenhaueriana) es una toma de postura del sujeto respecto al mundo en su totalidad, sólo por la cual hay mal o bien en él, porque ni el mundo ni sus hechos son de por sí buenos ni malos: son simplemente lógicos, *como* son. La acción en sí misma no importa; importa sólo que me haga feliz; es decir, que sea buena o mala. Es la bondad o maldad de la voluntad y de su mundo, y no la suya, la que produce la bondad o maldad de una acción concreta. Bueno o malo es el sujeto y, por él, su mundo. La bondad o maldad de las acciones concretas depende nada más que de ello. Lo bueno o lo malo está en el *essere* y no en el *operari*. Alguien bueno no puede hacer cosas malas, etc.

En “lo religioso” no hay objeto ni mundo vistos *sub specie aeternitatis*. Si la estética es la superación del objeto y la ética la superación del mundo en una perspectiva eterna, la religión es la superación del propio sujeto de esas superaciones. En la estética queda el objeto superado en la vivencia eterna del sujeto; lo mismo sucede en la ética con el mundo; en la religión el sujeto se supera a sí mismo en una vivencia eterna de sí mismo, es decir, en la autoconciencia; se supera a sí mismo en sí mismo casi en la forma de otro (en la eternidad de la pura vivencia, que no absolutiza más que su vacío de objeto en el propio vacío) o decididamente en la forma de otro (en la forma proyectada de algún dios). Conciencia eterna del objeto, conciencia eterna del mundo, autoconciencia eterna. En la religión no harán falta ya mediaciones sensibles, no habrá materia ya que conformar eternamente; la religión habrá de ser el recinto puro de lo místico; la nada de objeto, de mundo y de sujeto, absolutamente superados en nada; no es una perspectiva bella del objeto o buena del mundo, es una perspectiva absoluta de uno mismo, del propio sujeto responsable de toda belleza y bondad, de todo objeto y mundo. Ese sujeto era tanto lógica como estético-éticamente un reflejo especular del mundo: la propia conciencia de ello, el propio reflejo de sí mismo (¿dónde?), o, dicho de otro modo, la aniquilación de sí mismo en su propia vivencia, la desaparición de sí mismo en ella (¿cómo?), eso es lo religioso: la punta religiosa de la mística. (Ese *dónde* y *como* son el fatal camino a cualquier narración de lo inefable. Son preguntas regresivas a los hechos.) Ya no hay objeto ni sujeto, mundo ni individuo, sólo queda nada: la pura vivencia sin objeto, el reducto propio de la mística. Una nada oscura, primordial, informe, sin nombre, inefable; o una nada hipostasiada, vuelta a formas, narrada. La religión sin Dios con-

¹⁶ Cfr. *Diarios*, 8.7.1916.

¹⁷ Para el oscuro problema de la trascendentalidad lógica y ética, sus diferencias respectivas, su sentido mismo y su relación con la trascendencia, cfr. mi libro, *El feliz absurdo de la ética*, o. c., 109ss., 169ss. Podíamos decir, resumiendo, la representación constituye lógicamente al mundo, la voluntad lo constituye místicamente; en su significado la primera, en su sentido la segunda; como hecho o no hecho, o como bueno o malo. Hacia dentro o hacia fuera. Por eso la trascendentalidad ética es a la vez trascendencia. Para la cuestión de la voluntad empírica, que se confunde con la propia acción, y la voluntad ética, que constituye al mundo como bueno o malo y es su sujeto propio, no el de la representación, así como para la nimiedad de la acción y las relaciones generales entre sujeto y objeto de la ética, cfr. *idem*, 151ss., 165ss., 205ss.

creto (¿cómo puede ser concreto Dios?) o la religión positiva, en sus mil formas, dependientes de idiosincrasias concretas o formas culturales concretas de entender lo divino, ese fenómeno de autoconsciencia. O se queda uno en la nada, posibilidad de todo, en la absoluta oscuridad y silencio de su vivencia, de todos modos curiosa aunque nada más fuera que por su propio hecho absoluto, con la mínima hipostatización de hacer de ella el supuesto reducto propio de la vivencia mística, o se la comienza a dar formas para proporcionarle claridad a nuestra imagen y semejanza, las formas de uno mismo, y hacerla más habitable, dijéramos. (Cómo es posible dar formas a lo infinito *per se*? ¿a lo infinitamente distante? ¿a la posibilidad de toda forma? ¿a la nada?)

Más allá de lo bello y lo feo, más allá del bien y del mal, como pura vivencia de todo ello, fuera de toda forma y convención, está el recinto de lo religioso. (El recinto del superhombre, nunca mejor dicho. El superhombre es una buena imagen de Dios.)

Pensar es siempre pensar ¿qué más da lo que pienses? Querer es siempre querer ¿qué más da lo que quieras? He ahí el camino místico. Lo que nos hace feliz es nuestra vivencia de las cosas, no éstas. El pensar puro, el querer puro. No lo que quieras o pienses en cada caso. El pensar sin más, el querer sin más. Uno mismo o Dios mismo, que ambos se definen así modélicamente, en tal caso. No hay mediación alguna en lo místico. Aniquilación del objeto, del mundo y del yo: he ahí el reducto de lo bello, de lo bueno y de Dios. El reducto de la felicidad, tan absurdo como ella misma. Tan sin teorías.

“Espero que me entiendas. Si no me entiendes, ninguna otra aclaración podrá esclarecer más todo esto”.¹⁸

¹⁸ Ludwig Hänsel-Ludwig Wittgenstein. *Eine Freundschaft*, o. c., 150. Cosas como éstas sólo puede entenderlas, quizá, quien las haya pensado alguna vez por sí mismo, decía Wittgenstein en el prólogo del *Tractatus*. Y sólo proporcionan gozo, en tal caso. Sólo ése es el objetivo, como sabemos. Como el de la propia mística. Desde un cierto punto de vista, lo dicho es casi todo lo que se puede insinuar esencialmente de ellas. Para ulteriores desarrollos wittgensteinianos de estos temas, cfr. *El feliz absurdo de la ética*, o. c., 254-264; o mi “Introducción” a L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, ética y religión*, Paidós, Barcelona, 1992, 9-56.

LO MÍSTICO EN WITTGENSTEIN

Javier Sádaba

RESUMEN: Se señala, en primer lugar, como Wittgenstein se sitúa, en su concepción de lo místico fuera de las tradiciones que suelen reconocer como místicas. La misma palabra es usada de un modo muy personal por dicho autor. En segundo lugar, se describe, con las correspondientes llamadas al *Tractatus*, la noción wittgensteiniana de lo místico como límite o “mundo en cuanto tal”. Dicha actitud sería natural, no extraordinaria y posibilitando, al mismo tiempo, entender lo que más tarde será su idea de religión. Lo místico, como admiración ante la existencia, enlaza con la tradición aristotélico-tomista. De este modo Wittgenstein se separa de los grandes místicos de nuestra tradición. Lo que sucede es que la aparente trivialidad de su oposición (ejemplificada con alguna anécdota) tiene toda la densidad de lo que esconde en muchas trivialidades. La contemplación y el sentimiento de la existencia que nos envuelve y no dejar decirse, en suma, son la consumación del conocimiento. Ahí aparece el silencio. O tal vez el arte.

«Místico» viene del griego *muo* y significa, más o menos, cerrado u oculto. Así, cuando se habla de algunas religiones como fueron, por ejemplo, la de los ritos dionisíacos de Eleusis¹ se habla de “religiones místicas”; es decir, privadas, separadas de lo público, sólo accesibles, en fin, a quienes, paso a paso, se podrían ir acercando a algún magnífico y terrible misterio final. En el lenguaje ordinario, por su parte, lo místico oscila, en su significado, entre una actitud retirada en lo que se refiere a la práctica diaria y una supra o extraintelectual concepción teórica. Con los muchos matices, naturalmente, que se producen en el habla familiar. En lo que atañe a la historia de la mística ésta es tan amplia como lo son las distintas religiones, filosofías sapienciales u otros modos de conducta similares. Y es que la mística se ha estudiado como un apartado de la historia de las religiones (o en sus conflictos con la teología). Más raro, en fin, es encontrarla en el mundo de la filosofía. La filosofía, en cuanto actividad racional, dejaría de lado la supuesta irracionalidad de la mística. Existen, sin duda, excepciones. Y, así, en el siglo

¹ Eleusis, ciudad griega cercana a Atenas. Se atribuyen los ritos místicos a la Diosa Deméter. Se trata de una reacción intimista contra la religión intelectualizada. Un grupo reducido y escogido va pasando determinados ritos de iniciación hasta llegar a la gran revelación. En el fondo se trata de unirse a la divinidad.

XX, filósofos como James² o Bergson dedicaron no poco de su investigación a la mística. Ha sido, sin embargo, y en este mismo siglo, Wittgenstein quien, en el *Tractatus*, colocó, en medio de la actividad filosófica, el tema de la mística. En tres conocidos párrafos del libro en cuestión Wittgenstein dice así: «No es lo místico como sea el mundo sino que el mundo es» (trad. mía) (6.44). “La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo limitado es lo místico” (6.45). “Hay, ciertamente, lo inexpressable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es *lo místico*” (6.522). Parece que Wittgenstein tomó la palabra de Russell. Wittgenstein, en cualquier caso, y como es bien conocido, usó palabras de la tradición dándolas, después, un sentido muy peculiar: el suyo. Pero es tarea de la interpretación intentar saber qué es lo que quiso decir, tomara las palabras de donde las tomara. Es lo que vamos a hacer. Y esto requiere un rodeo que va más allá del mismo Wittgenstein.

Lo místico que nos interesa es, obviamente, y en cuanto que de filosofía se trata,³ una posible actitud natural que podemos tener los humanos. Que exista una mística que se dice sobrenatural es un hecho que pertenece a determinadas religiones. Santa Teresa o San Juan de la Cruz, v. gr., consideraron que sus vivencias místicas eran un don de Dios, algo que estaba por encima de las capacidades naturales de los hombres y de las mujeres. La mística a la que, en concreto, se refiere Wittgenstein es, sin embargo, una mística natural, una habilidad que podríamos tener todos. La palabra “todos” está en su punto. Y es que suele suponerse que lo místico es algo extraordinario, sólo al alcance de algunas muy especiales personas. Una vez más: Wittgenstein se referiría a lo que todo el mundo, al menos en un determinado momento y, sobre todo, si ha avanzado en el terreno del conocimiento, puede sentir. Lo místico, finalmente, se entrecruza con las distintas culturas. La nuestra, y la de Wittgenstein, es la judeocristiana y necio sería negar su influencia en nuestras vidas. En lo que atañe a Wittgenstein se ha señalado la impronta que el judaísmo dejó en toda su manera de vivir y filosofar (ver, en este sentido, *Aforismos*, 1966; especialmente el Prólogo). Y en la cultura en cuestión la idea de un ser que es criatura; es decir, que no depende de sí, que permanece en la existencia de forma gratuita, que flota, por así decirlo, en una especie de nada, es fundamental. Esta idea, por cierto, se extenderá a lo largo de toda la cultura europea de forma que no sólo afectará a aquéllos que se mueven dentro de la óptica judía sino a otros muchos -sería el caso de Heidegger- que explícitamente se oponen a ella.⁴

Hasta el momento hemos visto que la mística -la que nos importa y de la que habla Wittgenstein- es algo natural, no es extraordinario (o sólo propio de algunos) y que,

² James, por cierto, influyó a Wittgenstein tanto en general (“juegos de lenguaje”, pragmatismo, etc.) como en lo que supone que es la postura mística (sentimientos de culpabilidad, de inestabilidad, faústicos...). Para una crítica clara de lo místico en W. James ver A. O’Hear. W. James no habría reparado que “experiencia” es siempre “experiencia de un objeto”. Respecto a Bergson, ver P. Chacón (en M. Fraijó, *Filosofía de la Religión*).

³ A no ser que como Fergus, Kerr, C. Barrett o McPershon hagamos de Wittgenstein un teólogo, sin olvidar la saga Hudson, Phillips, etc.

⁴ La influencia del judaísmo en general sobre Wittgenstein parece fuera de discusión (recordemos la famosa frase de Engelmann: “Sólo se le entiende dentro del contexto austro-judío”). Pero, ¿qué decir de lo místico? ¿Se da la influencia de lo místico -judío por excelencia- que es la Cábala?. Tal vez así, v. gr., distinción entre lo oculto (en-sol) y lo manifiesto. O la importancia de las letras para el conocimiento. O el fortísimo elemento gnóstico (“¡Queremos saber!”) Ver Reyes Mate, *Memoria de Occidente*. Actualidad de pensadores judíos inolvidables.

finalmente, estará teñida de la cultura concreta en la que se inserte (No es lo mismo, repitámoslo, la mística judía que la hindú o la budista). Por no hablar de la musulmana.⁵

Pero llegado a este punto convendría preguntarse si lo que llamamos mística no es, en el fondo, sino un estado de confusión, un paso hacia la sinrazón, un puro sinsentido (como opinará uno de los críticos mas simplistas de Wittgenstein: Ayer).⁶ Después volveremos sobre ello. Antes de responder a la pregunta conviene señalar que la mística de la que hablamos -la wittgensteiniana- no es el hueco en el que, después, y por medio de un movimiento falaz, se instale divinidad alguna. Sería ésta una mística a caballo con una teología concreta. Y no es ése nuestro caso. También después volveremos sobre ello. Pero pasemos ya a la pregunta de si lo que se entiende por mística es una pura confusión o se trata de algo claro. Desde luego en Wittgenstein está de sobra, al menos según sus palabras, la confusión. Y es que si lo místico es “lo que se muestra a sí mismo” -como vimos-, entonces lo místico es lo más nítido.

Ahora bien, con el fin de entender lo que Wittgenstein quiere insinuar (y que es lo que también compartimos nosotros) tal vez convenga hacer alguna comparación esclarecedora. Una comparación que exige cierto rodeo. Es la mejor forma de aclarar la pregunta mentada. La primera tiene que ver con la inteligencia. La segunda con la voluntad. Veámoslas por partes.

H. McCabe (“The logic of mysticism”, en *Religion and Philosophy*) expone las semejanzas que se darían entre la concepción de Santo Tomás sobre el ser y la concepción de Wittgenstein sobre lo que no se puede decir: lo inexpresable, lo que muestra a sí mismo. La comparación puede parecer extraña a más de uno. Tal vez le tranquilicen, a quién así opinen, estas palabras de Russell: “Si tuviera que escoger entre Rousseau y Santo Tomás, me quedaría con el Santo”. Volvamos, por tanto, al Santo. Y es que para Santo Tomás la existencia (esse) no es algo que se contrapone a cualquier concepto, como “rojo” se contrapone a “verde” u “hombre” es un concepto distinto al de “mujer”. En realidad, el ser no es concepto alguno. De ahí que se le capte por medio de una *apprehensio*, sin un significado determinado. Un significado determinado como lo tienen “rojo”, “verde”, “hombre” o “mujer”. A lo único que se contrapone el ser es a la nada. Aunque, a decir verdad, el Santo en cuestión lo liga -el ser- al Creador. En este sentido no hace sino combinar dos pensamientos fuertes: el de Aristóteles y el de la tradición judía. Para Aristóteles, y como es bien sabido, el ser no es un género. De él no sale nada. Y para la tradición hebrea, como también es bien sabido, frente al Dios Todopoderoso y Único están las criaturas, sus objetos de creación. Una creación, conviene señalarlo siempre, completamente gratuita. Tanto en la Biblia como en Santo Tomás está completamente fuera de lugar, por tanto, una emanación o cualquier otro tipo de creación que fluyera del Ser Supremo con necesidad. Vistas así las cosas parece obvio que la noción de ser más “puramente” escolástica y la de lo que existe o se muestra en cuanto existente de Wittgenstein concuerdan. El ser, en suma, no es, para Santo Tomás, lo que es ver-

⁵ Para la musulmana (sufi) sigue siendo imprescindible H. Corbin. Antes dije algo sobre la judía. En el hinduismo postvédico las ideas de interiorización, de transformación y vivencia -sustrato inextinguible- son centrales. ¿No es esto también propio de Wittgenstein? Al final tendríamos que concluir que todas las místicas se parecen.

⁶ Ayer no niega las supuestas experiencias místicas. Pero con Neurath, le parece erróneo decir que “existe lo indecible”. Como le parece inútil centrarse en lo místico o sus consecuencias.

dadero o falso *ut sic* sino, por ejemplo y por el contrario, es verdadero o falso que “el hombre es mortal”. Y para Wittgenstein, no es verdadero o falso que existe el mundo sino que, por ejemplo y por el contrario, “la mesa es roja”. “La mesa es roja” tiene significado porque puede ser verdadera o falsa. Es ésa su accidentalidad (*der Fall*). Es ésa su característica dentro del mundo. Pero tomado éste como un todo no es ni verdadero ni falso.

Se puede objetar, inmediatamente, que en Wittgenstein es necesario distinguir diversas maneras de -como se habla de los *Tatsachen*- “no poder hablar”. Así, no se puede hablar -*sensu stricto*- sobre las tautologías o las contradicciones. No se puede hablar sobre la lógica del mundo. Y no se puede hablar sobre lo que carece de sentido (*Unsinn*). En los primeros casos no se puede hablar porque estaríamos hablando sobre los supuestos del hablar. Se trataría, por tanto, de una *petitio principii*. Y en el tercero no estaríamos sino dando carta de ciudadanía a lo que es, sencillamente, ilógico, por lo que caeríamos en el absurdo. Todo se haría más claro si se esquematiza así.: el género es “lo que al mostrarse, no se puede decir”. Y dentro de ese género, v. g., a) no se puede decir porque pertenece a la lógica, b) porque pertenece a la acción moral, etc. Ahora bien, cuando nos confrontamos nosotros (cada uno de nuestros “yos”) con el mundo en cuanto tal, entonces no nos fijamos ya en ésta o en aquella tautología, o en la lógica que posibilita hablar con sentido sino en los límites de lo que sucede o es el caso. Al igual que con Santo Tomás estaríamos entonces ante lo que posibilita decir algo en cuanto tal, ante lo que es, sin ser de éste o de esa manera. En este punto viene a cuento lo que dice Wittgenstein en su *Conferencia sobre la Ética*. Hace referencia a una vivencia (usa la palabra alemana *Erlebnis*. Miss Anscombe ha señalado la importancia de distinguir, en Wittgenstein, entre *Erlebnis* y *Erfahrung*. Esta última palabra si habría que traducir como experiencia. Conviene recordar lo anteriormente dicho a propósito de James). Son éstas las palabras de Wittgenstein en la conferencia en cuestión: “La mejor manera de describir con palabras esta vivencia es que *me admiro (staune) de que el mundo exista*. De ahí que me incline a usar fórmulas como las que siguen: “¡Qué maravilloso que exista, realmente, algo!” o “¡qué raro que exista el mundo!”. Wittgenstein, bien es verdad, está hablando de la ética. La ética, como todo lo valioso, es trascendental; es decir, está fuera de las posibilidades de ser dicha. La ética trascendental para Wittgenstein en cuanto que no referiría a ésta o esa acción -es confrontarse con el mundo como un todo en lo que hace a la acción. Pero al margen de toda la doctrina de Wittgenstein sobre la ética como valor inexpresable (trascendental), es claro que lo que se muestra como límite, soporte o barrera última es lo místico. Ese sentimiento de estar encerrados en la existencia sin poder ir más allá, esa contemplación de la existencia como envoltura de cualquier cosa, componen el misterio que nos rodea. Una tentación constante es intentar traspasar tal barrera (barrera que el primer Wittgenstein identifica, de acuerdo con su teoría, con el lenguaje). Tan fuerte es el poder de la transgresión imposible, tan radical en nuestra existencia intentar, inútilmente, pasar de la contemplación a una comprensión mayor, que Wittgenstein no se ríe del metafísico que en ello se empeña. Por mucho que desaprobe su seudodecir, no por eso dejará de mostrar condescendencia ante tal voluntad de transgresión. Pero esto nos lleva a la segunda cuestión. A la visión de lo místico desde la voluntad a la que antes hemos aludido.

En su último y excelente capítulo, titulado “Mysticism and Solipsism”, escribe Miss Anscombe (el libro es su conocida *Introducción to Wittgenstein's Tractatus*) que para entender lo que estamos viendo es necesario recurrir a la noción wittgensteiniana (tractariana, diríamos nosotros) de will -voluntad-. En este sentido el parágrafo 6.4321 sería

fundamental. Y dice así: “Todos los hechos pertenecen a la tarea (*Aufgabe*) y no a la solución”. Una especie de ética negativa. Como hay también teología negativa. Una vez más se señala lo que está fuera del mundo. Miss Anscombe se embarca en elucidar qué tipo de ética se deriva de la actitud wittgensteiniana. Una ética, sin duda, extraña. Pero a nosotros -repetámoslo- nos interesa, directamente, lo que atañe al misticismo. Y aquí señala Miss Anscombe un texto de la máxima importancia. Perteneció a su *Diario No Secreto* (concretamente 8.716) y dice así: “hay dos divinidades: Dios y yo”. Si comparamos los dos párrafos en cuestión con lo expuesto hace un momento concluimos que la existencia a la que antes aludimos considerada como un todo -y que es el mundo- la encontramos ahora desde el dinamismo de nosotros mismos, desde el dinamismo de cada “yo”. Antes hablamos de una aprensión o contemplación. Ahora, personificando y recurriendo a las metáforas (Dios ha sido siempre una gran metáfora tanto para Wittgenstein como para el resto de los mortales) vemos que ante el límite puedo medirme con él desde lo único que me posibilita ponermelo de acuerdo, encajar: y eso sólo lo puedo hacer con mi voluntad. Así, de alguna manera, soy divino (al margen de que uno sea moral... actuando).

Es ésa la idea wittgensteiniana de lo místico. Llegados a este punto y antes de seguir adelante nos podríamos preguntar si lo que Wittgenstein expuso sobre lo indecible (inefable, que dice la mística clásica) y lo que después desarrolló como religión, existe algún puente; es decir, si entendemos mejor lo que después (al revés que Scholem) consideró que era lo religioso desde su previa concepción de lo místico. Ese puente, efectivamente, se da. Veámoslo.

Lo que Wittgenstein entendió en su época postractariana por religión está diseminado en varias de sus publicaciones póstumas.⁷ De modo explícito trató de ello en sus *Conversaciones sobre la creencia religiosa* que son -como es bien sabido- una colección de apuntes tomados por algunos de sus discípulos. En cualquier caso, es en sus *Observaciones sobre La Rama Dorada* de Frazer y en los *Aforismos* recientemente republicados en castellano (ver, *specialim*, números 158 y 285) en donde queda expuesta con una mayor claridad su concepción de la religión. A pesar de ello es en las conversaciones con Waisman, alrededor de los años treinta, en donde encontramos tal vez la mejor descripción de lo que Wittgenstein pensó que es la religión. Dice, por ejemplo, lo siguiente: “¿es esencial el habla para la religión? Me puedo imaginar muy bien una religión en la que no existan dogmas y en la que, por tanto, no se hable. La esencia de la religión no puede tener nada que ver, obviamente, con el hecho de que hable, o mejor: si se habla, ello mismo es un componente de la sección (parte) religiosa y no teoría alguna. Así pues, tampoco importa en absoluto si las palabras son verdaderas o falsas o absurdas” (Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena). Lo que Wittgenstein quiere decir es que en la religión no importa la creencia; es decir, el contenido que, en las religiones positivas, dice afirmar el creyente.

Se objetará inmediatamente y por el contrario (y en esto han insistido ad nauseam algunos críticos jamás despojados del manto neopositivista, Flew; Nielsen, etc.) que las religiones no son mero silencio sino que componen un conjunto de creencias. Componen e imponen. No lo negará Wittgenstein. Lo que sucede es que lo característico, para él,

⁷ Pocos como Isidoro Reguera lo han descifrado mejor.

de la actitud religiosa es la pura expresión, el estado de desnudo de los seres humanos, la carencia o vaciedad de significado en cuanto que no se es capaz de afirmar o negar nada. Que esa difícil actitud degenera luego en ésta o aquella creencia sería, desafortunadamente, propio de lo más profundo del ser humano. En lo profundo anida la necesidad de engaño. La religión, en suma, consistiría en circular alrededor de los límites (noción, por cierto, excelentemente desarrollada por E. Trías en una dirección bien distinta a la de Wittgenstein) orientando, así, toda nuestra vida.

Recordemos que el cambio de Wittgenstein I a Wittgenstein II consiste en pasar de contraponer un mundo, el de la ciencia, con lo que es trascendental (o trascendente) a contraponer una multitud de pequeños mundos entre sí cada uno con sus propias reglas. Pues bien, lo que antes -en el *Tractatus*- era el silencio místico ahora será la metáfora religiosa. Lejos, en un caso como en otro, de los contenidos de la ciencia. Antes el límite no se decía. Ahora se dirá con el lenguaje de la metáfora o de la poesía. La mística del ser y de la voluntad se convierte ahora en la religión de la “levedad del ser”, es decir, de pequeñas metáforas o mitos (o poesía). Y de lo que se quiere de una muy personalizada manera, es decir, sin arremeter en una sola dirección contra las barreras del mundo. Una religión natural, al alcance de todos, mezclada con cada una de las culturas en las que se inserte. Como lo era la mística.

Más de uno podría decir que, según lo expuesto, lo que Wittgenstein pensó de lo místico es excesivamente pobre. Que palidece ante la gran mística de nuestra tradición. Fijémonos, por ejemplo, en la llamada gran mística especulativa. En el Maestro Eckhart, en Suso, Taulero, Silesio, etc., se da una impresionante coparticipación divina que se consigue vaciando el intelecto a favor de una auténtica unión (si no fusión). Unión con Dios que hace de la creación una circulación espiritual entre el cielo y tierra que ha llevado a algunos a hablar de “hombres dioses” (así N. Cohen, aunque aquí lo de “hombres dioses” signifique algo muy distinto a los adivinos prefilosóficos griegos). En relación al misticismo clásico se puede, sin embargo, encontrar cierta analogía entre J. Böhme (bien estudiado por Isidoro Reguera) y Wittgenstein I. Para Böhme Dios se reconoce por medio del mundo. Por eso lo simboliza con la primera letra del alfabeto reflejada sobre sí misma: Dios quiere verse. Compárese con *Tractatus* 5633 y 56331 en donde no se ve el ojo a sí mismo. Pero nace el “campo de visión”, entre el ojo y el mundo. No es ciertamente así en Wittgenstein. Pero todavía más, tales místicos rompían, heterodoxamente, la teología. En el fondo se trataba de una manera determinada, concreta y positiva de hacer religión. Dicho de otra forma, se trataba de una mística que intenta ir más allá de las posibilidades naturales buscando recrear un mundo sobrenatural. No exhiben, de facto, tales místicos prueba alguna de la existencia de Dios, pero sí de una cierta manifestación de que ese reino espiritual existe (cosa bien distinta, dicho entre paréntesis, de religiones como el jainismo que más modestamente especulan sobre lo que podría ser la evolución del mundo y no de Dios). esto es, efectivamente, así. Por eso, quien desee sumergirse en lo inefable, en la poesía inmensa y desbordante o en el calor de una ascensión a lo eterno o sobrenatural tendrá que abandonar a Wittgenstein y quedarse con los renanos o los suties. En descargo de Wittgenstein digamos que es más nuestro; es decir, más humano y menos autoengañado. Siempre consideró (y así se lo hizo saber a uno de sus discípulos predilectos) que había algo de blasfemo en aproximarse descaradamente a lo sagrado; una forma de decir que jugar al “más allá” es cuando menos, impropio nuestro.

Y es que de la misma manera que ser moral no consiste en jugar a héroes o a santos, ser radicalmente humano (y, así, desnudamente religioso), no es salir de uno mismo. Es,

más bien, sentirse de modo total. Es contemplar lo que no se deja captar conceptualmente. Y esto -insisto- está a la altura de todos. Permítasemé, en este sentido, recurrir a una anécdota personal. En una edad que se sitúa no antes de los seis años y no después de los ocho tuve repetidamente una sensación muy especial. Se trataba de admirarme, sin más, de que existiera. En momentos en los que estaba solo -y de modo muy acentuado al subir o bajar las escaleras de mi casa- me repetía a mí mismo que existía. Me quedaba un tanto extrañado y había, en dicha actitud, una mezcla de gozo y tristeza. No se trataba, desde luego, -creo yo- de lo que Freud (en realidad no es Freud sino de uno de sus amigos) llamó “sentimiento oceánico”. No había nada en lo que me incluía, no me rodeaba nada. Simplemente flotaba en la existencia. O, para ser más exactos, se trataba de una vivencia sin contenido alguno. Sabemos que, generalmente y como indiqué antes, a lo místico se le añade el misterio como si la actitud mística nos fuera acercando a algo oculto, valioso, que se esconde más allá de los mismos fenómenos. No es el caso que relato. (Insistir, como hacen muchos, en que en Wittgenstein hay “ascensión mística”, “preparación a alguna revelación” o “encuentro con el misterio” es malinterpretar a Wittgenstein. Eso no es así, como vengo diciendo. Especialmente culpable es, concretamente, un buen conocedor de Wittgenstein y su mística como lo es McGuinness. Podemos llamar -sicut Baum- “mística agnóstica” a la de Wittgenstein). Repito que la vivencia se acaba en sí misma. En la constatación directa del puro existir se me dirá que los psicólogos han estudiado con profusión ese estadio de desamparo que mueve al niño hacia la madurez y en el que uno, con cierta angustia, se va encontrando a sí mismo. Pero aquí, al margen ya de la edad o de los procesos psicológicos de madurez, de lo que se trata es de señalar una vivencia determinada. Aquella que no se fija en objeto alguno. Aquella que se acaba en ella misma. No creo, por otro lado, que esté haciendo referencia a algo muy personal o a un individuo precoz. Negaría cualquiera de las dos suposiciones. Creo, con toda sinceridad, que a lo que hago referencia es a algo que todo el mundo, en algún momento, padece (en el sentido estoico de padecer). Finalmente, se me puede volver a decir, que si es esto todo aquello a lo que señala Wittgenstein⁸ estamos ante una gran trivialidad y que para ese viaje no hacían falta tantas alforjas. Y mucho menos una alforja que llevar dentro de sí un libro tan hermético como el *Tractatus* ¿Qué decir de esto? ¿Qué decir de la supuesta trivialidad?

Pienso que, en buena parte, es verdad que se trata de una trivialidad. Pero de una importante trivialidad que merece algún comentario. Escribe Hintikka (buen conocedor, por otro lado, de Wittgenstein) que la forma del Argumento Ontológico basada en la perfección de la existencia se resume en esta muy vacía fórmula: “Si algo existe, entonces existe el ser perfecto”. Para los puristas y en la formulación de Hintikka: (Ez) ($z = z$) - (Ex) Pr (x). Si hay un individuo, es decir, algo idéntico a sí mismo, entonces existe el ser perfecto. La verdad es que no habíamos adelantado nada. Con tal de que el universo no sea vacío, siempre existirá un ser que en cuanto a ese ser: es ése y no otro (y es, en este sentido, trivial, perfecto o acabado en lo que es, sea lo que sea). Se trata, en suma, de una -repetámoslo- vacía tautología. Pero las tautologías nos deslumbran como nos deslumbra una luz que sólo es luz. De ahí ese salto ilegítimo -en el Argumento Ontológico- a Dios. El ser que sólo es se convierte -mágicamente- en el ser de todos los seres. Da la impre-

⁸ Y yo.

sión de que no resistimos en quedarnos en lo simple y directo; en nosotros mismos, en suma. Siendo incapaces de guardar silencio, contemplar y sentir lo que tenemos, en un alarde de falsa grandeza, damos el salto al infinito. Bien lo vio también, fuera de la lógica moderna, un filósofo como Feuerbach. Para él el Argumento Ontológico era un entimema o silogismo frustado. En el fondo lo que se quería expresar -en dicho Argumento Ontológico- es lo siguiente: yo existo, la existencia es divina, luego yo soy divino. En Feuerbach ha desaparecido Dios pero permanece la divinidad de la existencia. Pues bien, en Wittgenstein -y aquí acaba el rodeo- la divinidad, metafóricamente, está en el “yo” y en el “mundo”. Si son ellos los que encierran el ser o la existencia, se podría decir, metafóricamente, que la existencia es “divina”.⁹ Pero que no existe Dios o lo Inefable.

Acabamos ya. Por lo dicho hasta el momento lo que Wittgenstein entiende por místico no permite dar un paso más. No permite entrar en el misterio y dar una gota de la supuesta verdad de éste. No permite hablar de lo oscuro o de que hay lo inexpresable, etc. Simplemente estamos limitados y esto sí que se da (o existe). Se trata, lo dijimos, de una vivencia que estaría al alcance de todos. Incluso de un niño. Se trata, no menos, de una vivencia trivial en cuanto que nada nos da; nos coloca en el más simple vacío. Pero sería erróneo concluir de ahí que asistimos, con Wittgenstein, a “algún parto de los montes”. Porque su misticismo no es de una “revelación” fácil (subiendo o bajando escaleras). O, mejor, si lo es, la completa con algo muy importante. Y es que Wittgenstein no comienza con la referencia a lo místico. Acaba con ella. Dicho de otra forma. Estamos, según él, dentro de las barreras del lenguaje -del mundo-. Y tener constancia plena de ello se tiene una vez que sabemos lo que son las cosas, las hemos recorrido. Al final, como en una línea circular, volvemos al principio. Pero volvemos después de “haber dado la vuelta al mundo”. No se trata, por eso, de una gran intuición. Se trata de recorrer al límite. Así nuestra contemplación y nuestros sentimientos se han agrandado, se han curtido. Sin llegar -repito- a ningún objeto especial. Simplemente quedándonos a las puertas de lo que nos limita. Aristóteles decía que del mundo tenemos *fasis* y de Dios sólo *xatafasis*; es decir, que de las cosas sublunares hablamos con propiedad o sentido y que sólo podríamos hacer circunlocuciones sobre la quintaesencia que, divinamente, nos encapsula. Wittgenstein (siempre refiriéndonos a su primera época) tampoco permitirá palabra alguna sobre los límites de la existencia. Sus dos últimas frases del *Tractatus* son perentorias: “Debemos (debe) superar estas proposiciones; entonces se tiene (tiene) la justa visión del mundo. De lo que no se puede hablar hay que callarse”. El límite exige silencio. Silencio pleno pero silencio. El silencio pleno se podría reflejar. v. gr., en el arte. Por eso no están de más estas palabras tomadas de la pequeña y excelente -a veces- obra sobre Wittgenstein escrita por W. Braun: “Un trozo de pared que Klimt dejó adrede sin pintar (se refiere al famoso Friso de Beethoven) simboliza el carácter “inefable” de la trascendencia y recuerda el “silencio” del que habla el *Tractatus* de Wittgenstein; el silencio es la expresión que resulta adecuada al ámbito de lo trascendente;¹⁰ allí donde Klimt deja sin pintar la pared, Wittgenstein calla”.

Nosotros, mernos artistas, menos pintores (y no dispuestos tampoco a realizar una vida moral sin código alguno), no tenemos más remedio que hablar. Aunque sea para perturbar el silencio.

⁹ Es lo que hay, sea lo que sea.

¹⁰ Palabra equívoca, sin duda, pero que se puede aplicar a lo místico (Ver de nuevo I.R).

RACIONALITAT, LLENGUATGES PRIVATS I ONTOLOGIA

Antoni Defez i Martín

ABSTRACT: In this paper two problems are analysed in relation to philosophy of the second Wittgenstein: first, the rationality of the very philosophical activity, secondly, the rationality of the relation 'language-reality'. After a general exposition, both questions are treated in concrete with regard to the Wittgensteinian argument against private language. The conclusion is that the transcendental strength of this argument depends of philosophical presuppositions: for instance, the acceptance of an antirealist theory in ontology.

RESUM: En aquest article hom analitza dos problemes relacionats amb la filosofia del segon Wittgenstein: en primer lloc, la racionalitat de la pròpia activitat filosòfica; en segon lloc, la racionalitat de la relació 'llenguatge-realitat'. Després d'una presentació general, ambdues qüestions són tractades en concret respecte l'argument Wittgensteinianà contra els llenguatges privats. La conclusió és que la força transcendental d'aquest argument depèn de pressuposicions filosòfiques. per exemple, l'acceptació d'un antirealisme en ontologia.

'Que els pensaments restin en pau. Aquest és l'anhel pel que s'afanya tot el que filosofa'
(*Vermischte Bemerkungen*, 1944)

'El descobriment autèntic és el que em fa capaç d'interrompre el filosofar quan jo vull'
(*Philosophische Untersuchungen*, # 133)

L'objectiu de la filosofia sempre és aconseguir, el que podem anomenar, una 'bona teoria'. I això ha estat així fins i tot entre aquells que obertament ho han negat: per exemple, Ludwig Wittgenstein. Diguem-ho d'una altra manera, fent servir una metàfora exagerada. Hi ha dos tipus de filòsofs: els filòsofs-llevat i els filòsofs-lleixiu. Els primers estan interessats primordialment a fer créixer edificis conceptuals alternatius als existents; els segons, per contra, s'apliquen a descriure els sistemes conceptuals donats, i alhora a dissoldre les realitzacions dels primers intentant mostrar el seu caràcter no significatiu. Evidentment, aquesta classificació no passa de ser una idealització de dos extrems difícilment reals: seria millor dir que, amb més o menys intensitat, els filòsofs poden ser filòsofs-llevat o filòsofs-lleixiu. I, així, que entre els que són màximament lleixiu podem descobrir que accepten, si mes no amb els fets, que l'objectiu de la filosofia és aconseguir una bona teoria, la millor teoria; i, igualment, que entre aquells màximament llevat trobem també moments de filosofia-lleixiu, ja que difícilment es pot aixecar un sistema conceptual sense l'anàlisi, la crítica i la reforma dels conceptes existents.

En bona part, la complexitat del problema, que és el problema de la racionalitat inherent a la pròpia filosofia, rau en el fet que 'bona teoria', 'descriure' o 'reformar' no són termes que tinguin una significació clara. Ni és indiscutible respecte què una teoria serà una bona teoria, ni tampoc és evident la frontera entre la descripció i la reforma dels conceptes. Altrament: en aquests casos sembla inevitable que el filòsof faci servir les seves pressuposicions filosòfiques de fons per tal de determinar la resposta amb què es donarà per satisfet. Un bon exemple de tot això és el segon Wittgenstein, un dels filòsofs-lleixiu per excel·lència.

En opinió de Wittgenstein la filosofia no havia de constituir-se en teoria de res, sinó sols perseguir la claredat mitjançant l'anàlisi descriptiva dels conceptes. Tanmateix, la filosofia no havia de deixar tampoc les coses tal i com estan —a pesar que ell mateix digués el contrari—, perquè, de fer-ho així, poca visió perspícua podria reportar-nos. Pel contrari, si la filosofia deixés les coses com estan, aleshores hauria de deixar-nos embuixats, dintre la campana atrapa-mosques, amb les nostres confusions conceptuals. En altres paraules: tot i que Wittgenstein repeteix insistentment que sols vol descriure l'ús efectiu del nostres conceptes, no està clar que no ens estigui proposant una reforma dels conceptes.

Contràriament al que es podria pensar, per a Wittgenstein, un problema filosòfic no és un error tècnic en l'ús del llenguatge, sinó que al darrere sol haver-hi una profunditat peculiar. Els problemes filosòfics captiven el nostre intel·lecte —ens fascinen— perquè desperten en nosaltres la temptació de contemplar els fenòmens ordinaris sota una inusitada visió, per exemple, sota la mirada de l'escepticisme, del realisme metafísic, del solipsisme o de l'idealisme. Ara bé, això no hauria de conduir-nos a la idea que la filosofia hagi de propiciar-nos una absència de visió o que el filòsof no hagi de perseguir cap bona teoria, fent sols teràpia conceptual. Tot i que hi ha observacions de Wittgenstein que apunten en aquesta direcció, aquesta no va ser la seva intenció, ni tampoc el que al capdavant va realitzar: Wittgenstein ni es va limitar a fer teràpia conceptual ni a descriure els usos lingüístics. Pel contrari, sovint ens ofereix una reglamentació millor, una millor reglamentació des d'aquella visió dels fenòmens amb que ell es donava per satisfet. En realitat, tot i que recomanava sostreure's a l'ansia de generalitat típica dels filòsofs, no pogué evitar-la: la seva activitat no deixa de ser sistemàtica i generalitzadora, aconseguint una ordenació categorial dels àmbits del llenguatge que analitza.¹ Igualment, i a pesar de negar-ho, Wittgenstein tenia una teoria sobre el llenguatge: que es tracta d'una praxi social sotmesa a regles públiques adquirides a través d'ensinistrament, la finalitat de la qual no és primàriament la descripció de la realitat. Centrem-nos, però, en el caràcter descriptiu que, al seu parer, havia de tenir la filosofia.

Si tenim present que, per al segon Wittgenstein, no existiria una essència del llenguatge, i si, a més, tenim en compte que l'objecte de la filosofia són els usos concrets, les regles efectives —és a dir, un material contingent—, aleshores la filosofia podria ser una activitat empírica més: un joc de llenguatge com tants altres. Ara bé, si acceptem que aquest és el seu estatus, resulta difícil entendre com podrà satisfer el seu objectiu de denunciar els problemes filosòfics com a pseudoproblemes i d'aconseguir llur dissolu-

¹ Vegeu Blasco, J. LL. *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel. Barcelona, 1973, pàg: 173.

ció. Segona possibilitat: podríem considerar, com els positivistes vienesos, que les proposicions filosòfiques són analítiques o lingüístiques. Tanmateix, aquesta no podia ser tampoc la posició de Wittgenstein. Per a ell, almenys en moments de màxima ortodòxia, la filosofia sols era activitat, i no hi haurien proposicions filosòfiques; en conseqüència, no havent-ne, difícilment podran ser analítiques. Acceptem, però, que n'hi ha o que podem expressar lingüísticament els guanys filosòfics —de fet, Wittgenstein així ho fa. Doncs bé, aquestes proposicions tampoc podran ser analítiques, ja que llur finalitat no era establir identitats de significacions o traduir usos d'expressions de nivells lingüístics diferents, sinó traure a la llum com i sota quines condicions, de fet les usem.

Ara bé, si la filosofia no és una activitat empírica, ni tampoc una d'analítica, aleshores què li queda si no ser una activitat transcendental? Efectivament, és Wittgenstein mateix qui ens ho diu en el # 90 de les *Investigacions* en afirmar que la seva tasca s'orienta a les 'possibilitats' dels fenòmens lingüístics. Com, però, si no existeixen unes condicions universals i necessàries per a tot llenguatge possible? Bé, en realitat, per a Wittgenstein, n'hi ha i no n'hi ha. Existeixen en el sentit que tot llenguatge és una praxi social reglada, en la qual les regles són públiques i compartides. Tanmateix, no existrien *a priori* regles concretes que necessàriament hi hagin d'estar sempre presents. I això fa que el transcendentalisme de Wittgenstein sigui força modest: parteix del caràcter no necessari ni universal de l'existència de les regles que, de fet, són les existents.

Doncs bé, ara podem entendre d'on li ve la força a l'activitat filosòfica. Atesa l'existència de regles concretes d'ús en un determinat joc lingüístic, les expressions que en aquest joc són usades hi estan sotmeses amb necessitat, de tal manera que la seva infracció —la violació de llur gramàtica profunda— implica la pèrdua de significativitat, el canvi conceptual i, sovint, el disbarat filosòfic. Així les coses, l'activitat que descriu aquestes regles en serà una de transcendental, ja que estarà dilucidant quines són les condicions de possibilitat que *a priori* han d'acomplir aquelles expressions lingüístiques per ser significatives o mantenir el significat que tenen. Ara bé, aquí es fa necessari indicar que el concepte de 'regla' -o de 'gramàtica'— no és quelcom donat per si mateix. I així aquest és el lloc on les pressuposicions de Wittgenstein poden obrar en la direcció de fer aparèixer com a quelcom donat, i que cal descriure, el que només és la seva proposta de reforma conceptual. En aquest sentit, la racionalitat de la filosofia i el seu caràcter descriptiu semblen estar supeditades a les pressuposicions del filòsof.

Tanmateix no acaben aquí els problemes amb la racionalitat. D'acord amb Wittgenstein, l'*a priori* de les regles d'ús descansa sobre el fet contingent de llur existència. I d'aquest fet no serà possible donar explicacions o raons filosòfiques. A tot estirar, i seguint una estratègia naturalista à la Hume, només podrem constatar que '*així i així es comporten els éssers humans*', o podrem oferir causes naturals i socials de la seva existència que en res, però, seran d'utilitat a la filosofia. Com veiem, ara ja no estem davant del problema de la racionalitat de l'activitat filosòfica, sinó amb la qüestió de quina racionalitat tenen els nostres sistemes de conceptes. I aquí, la solució wittgensteiniana pot ser presentada com un naturalisme dèbil: els nostres conceptes i les nostres activitats lingüístiques descansen sobre fets naturals molt generals, aquests fets, però, no poden ser usats per tal d'explicar filosòficament com és que tenim els conceptes que tenim. Per a Wittgenstein, ni era possible naturalitzar la filosofia, ni tampoc derivar les regles del llenguatge a partir de la realitat. Si la naturalització no seria possible perquè els problemes

filosòfics són problemes conceptuals, la segona opció no seria factible en la mida que tot accés a la realitat ja seria un accés mediatitzat pels propis conceptes que hi utilitzem.²

Arribats aquí, m'agradaria abandonar aquest nivell general i en bona mida metafílosòfic, i fer una mica de filosofia en espècie. Proposo, a tal efecte, que ens ocupem de l'argument wittgensteinià en contra del llenguatge privats, per veure com al seu si es plantegen les qüestions que fins ara hem estat analitzant. Evitant al màxim la presentació escolar de l'argument, el nostre objectiu serà determinar quin és l'element que li dona la seva força demostrativa, quina és la significació i importància filosòfica que té, i quines són les pressuposicions en què descansa.³

L'argument contra el llenguatge privat està dissenyat per Wittgenstein com un argument trascendental, ja que pretén demostrar la impossibilitat d'aprendre privadament qualsevol llenguatge. Ara bé, de quin tipus serà aquesta 'impossibilitat'? Per a Wittgenstein, no es tracta d'una impossibilitat lògica -de fet, l'afirmació '*existeixen llenguatges privats*' no suposa cap contradicció—, sinó d'una impossibilitat conceptual. I heus aquí la dificultat: que significa 'impossibilitat conceptual'? Part del problema rau en el fet que, en no ser una impossibilitat lògica, si la 'impossibilitat conceptual' no té suficient força, aleshores sempre quedaria oberta la porta a significacions privades. En altres paraules: una interpretació a la baixa de la impossibilitat dels llenguatges privats seria compatible amb afirmar que, tot i ser necessari l'aprenentatge públic, no obstant, la significació lingüística consisteix a fer referència a entitats privades.

Aquesta, però, no seria l'única manera de superar per la dreta les intencions de Wittgenstein. Si interpretem a la baixa la impossibilitat que vol establir l'argument, hom pot comprometre's també amb el caràcter innat del llenguatge. Des d'aquest punt de vista seria possible afirmar, amb Descartes o Chomsky, que l'aprenentatge públic, essent

² Wittgenstein es va ocupar del problema de relació existent entre els fets molt generals de la natura i la formació de conceptes en: *Investigacions filosòfiques*, Segona Part, Cap. XII. També: Zettel, # 331-338, 380 i ss. i *Remarks on Colour*, #3 i ss, 14, 42, 86 i ss, 154 i 296. Aquí, però, és possible descobrir com Wittgenstein no sempre va predicar amb l'exemple. Malgrat ser un esforçat lluitador contra l'essencialisme, no està gens clar que en definir quines havien de ser les tasques, els mitjans i l'estatus de la filosofia no incorregués en un cas d'essencialisme. Com acabem d'indicar per a Wittgenstein, la filosofia havia de quedar totalment al marge de les investigacions empíriques i causals, essent sols una activitat descriptiva. Ara bé, d'on es trau Wittgenstein aquesta idea tan autàrquica? En realitat, si ens posem antiessencialistes -cosa que crec recomanable-, seria millor dir que els límits entre la filosofia i qualsevol altra disciplina o activitat són difusos. O millor: que per a bona cosa de problemes filosòfics -encara que, és cert, no per a tots els problemes filosòfics- no està clar on comencen les nostres investigacions conceptuals i on acaben les nostres investigacions empíriques. Per exemple, sembla que alguna rellevància tindran les explicacions causals per tal de dilucidar què es una evidencia adequada en una adscripció de coneixement. Igualment, investigacions empíriques i causals semblen tenir un important paper a jugar respecte qüestions morals com, per exemple, la pena de mort, l'eutanàsia o el control de la natalitat. I així, a no ser que afirmem que el filòsof, en tant que filòsof, només pot parlar de conceptes, sembla que aquests no haurien de desdenyar el que ve a ser el millor coneixement que tenim per tal de conèixer la realitat. Una altra cosa, és clar, seria apostar per una naturalització de la filosofia, la qual erròniament oblida que els problemes filosòfics són en bona part qüestions conceptuals. Doncs bé, si la filosofia te la missió, com tantes altres disciplines, d'aconseguir una millor comprensió dels fenòmens que analitza, aleshores no es veu clarament la raó de ser de la restricció wittgensteinià. I en aquest sentit, Wittgenstein seria víctima de l'essencialisme, ja que al seu parer sí que sembla haver-hi una essència de la filosofia, la qual feria d'aquesta quelcom radicalment diferent i independent de la resta de les activitats humanes.

³ Wittgenstein s'ocupa d'aquesta qüestió primordialment entre #243 i #442, i en el Cap. XI de la Segona Part de les *Investigacions filosòfiques*.

quelcom necessari per engegar la competència lingüística, no obstant, no és suficient per explicar-la, i que cal apel·lar a una facultat innata del llenguatge. En aquest sentit, és interessant constatar que aquesta darrera solució pot tenir com a conseqüència addicional la tesi de la discontinuïtat essencial o radical entre el llenguatge humà i les activitats de la resta dels animals o, si es vol, entre les nostres activitats lingüístiques i la resta dels nostres comportaments naturals.

Wittgenstein, però, no acceptava cap d'aquestes possibilitats: ni una significació privada per a les nostres expressions lingüístiques, ni una facultat innata del llenguatge, ni tampoc una diferència essencial entre les nostres conductes lingüístiques i les nostres reaccions naturals en tant que organismes biològics. Així les coses, la impossibilitat a què volia arribar haurà de tenir la suficient força per tal d'impedir aquestes opcions. En aquest respecte cal indicar que l'argument contra el llenguatge privat per si mateix desmunta les dues primeres, però no la tercera. De fet, per tal d'establir una continuïtat de grau entre les nostres activitats lingüístiques i les nostres reaccions naturals, Wittgenstein fa servir, com veurem més endavant, una altra tesi que és diferent, tot i estar-hi relacionada: és la tesi del caràcter expressiu dels conceptes de sensació. Tornem, però, al nostre problema i intentem esbrinar quin és l'element decisiu de l'argument contra el llenguatge privat, i determinar quina és la seva força. En altres paraules, per què són impossibles i com són d'impossibles els llenguatges privats?

En els últims anys s'han assajat dues interpretacions diferents. D'una banda, Kripke ha interpretat que l'argument de Wittgenstein descansa sobre una tesi escèptica sobre la memòria: en concret, que els llenguatges privats serien impossibles perquè la memòria dels parlants és fal·lible.⁴ Al seu torn, Baker i Hacker consideren que els llenguatges privats ni tan sols podrien començar i, per tant, que no podria haver-hi lloc ni a un escepticisme sobre la memòria.⁵ Per a aquests últims, el punt central de l'argument seria la impossibilitat de la definició ostensiva com a moment inicial del llenguatge. Tots tres estan d'acord en el caràcter necessàriament públic i comunitari de les regles d'ús i, així, en la impossibilitat de regles privades; tanmateix, com acabem de veure, difereixen a interpretar com Wittgenstein va arribar a la seva conclusió.⁶ Ara bé, no sols es tracta d'una diferència respecte el cor de l'argument, sinó que cada interpretació comporta una diferent avaluació de la seva força: o el fet empíric i contingent que els humans tenim una memòria fal·lible o una impossibilitat conceptual.

Com és sabut, un llenguatge privat seria aquell en el qual els significats de les paraules sols pot ser entès per la persona que les pronuncia: únicament el parlant sap què signifiquen les seves paraules perquè aquestes suposadament estan pels continguts de la seva ment, els quals són inaccessibles als altres parlants. Aquesta és la raó per la qual els significats serien privats. Ara bé, en un llenguatge privat, com succeeix amb la resta dels llenguatges, les paraules hauran de poder ser usades de forma repetida, ja que les paraules

⁴ Vegeu Kripke, S., *Wittgenstein: On rules and private language*, Basil Blackwell, Oxford, 1982.

⁵ Vegeu Baker, G. & Hacker, P.M.S., *Skepticism, Rules and Language*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.

⁶ Per a una anàlisi d'aquestes interpretacions, vegeu Dancy, J., *Introducción a la epistemología contemporánea* (1985), Tecnos, Madrid, 1993, Cap. 5. L'anàlisi de Dancy es limita a una consideració estrictament epistemològica de quin pugui ser l'element decisiu de l'argument, no es fa càrrec, però, ni del problema de la seva força demostrativa ni de les seves conseqüències ontològiques, deixant així sense aclarir les intencions de Wittgenstein.

les que sols poguessin ser utilitzades una sola vegada no serien estrictament paraules: el concepte de 'paraula' exigeix l'existència de regles, i les paraules amb un significat privat exigeixen regles privades per al seu ús reiterat.

Tanmateix, si això és correcte, el defensor del llenguatge privat estarà obligat a explicar la manera com les paraules que sols ell entén poden ser usades repetidament per ell sense variar de significació. I aquest és el lloc on apel·lar a la memòria sembla l'única manera d'explicar com sabem que les paraules usades en el present mantenen el seu significat passat. La correcció d'ús seria, així, quelcom garantit per la memòria -per la memòria fiable, és clar. Si el parlant vol usar les paraules correctament només necessita recordar com aquestes paraules van estar usades anteriorment, recordar quin era el seu significat. Doncs bé, d'acord amb Kripke, la intenció de Wittgenstein era afirmar que el privaticista no té cap forma d'assegurar que la memòria sigui fiable, ja que ¿quina diferència existiria entre un ús correcte i un ús recordat com a correcte? Evidentment, per al privaticista no pot hi haver-ne cap: un ús correcte és la mateixa cosa que un ús recordat com a correcte. I així la conclusió s'imposaria: el llenguatge privat no és possible perquè la memòria no pot explicar la correcció de l'ús de les paraules.

Les coses, però, no són tan senzilles. Si afirmem que la fal·libat de la memòria és el cor de l'argument, aleshores hem d'estar preparats per explicar com l'escepticisme respecte la memòria no destruirà, no sols la possibilitat dels llenguatges privats, sinó la possibilitat de tot llenguatge, incloent-hi el llenguatge públic. I és que ambdós moviments no semblen compatibles: si acceptem la rellevància de la memòria per a la correcció lingüística, hem d'acceptar la significativitat de l'escepticisme sobre la memòria; aleshores, però, també hem d'acceptar l'escepticisme respecte qualsevol significació lingüística. En aquest moment, Kripke apel·la a la tesi wittgensteiniana que tot criteri d'ús correcte ha de ser públic i compartit pels parlants; aquesta possibilitat, però, sembla que quedarà barrada si l'escepticisme respecte la memòria és acceptat. Per les mateixes raons que l'escèptic dubta si recorda correctament l'ús privat dels predicats mentals, sempre podrà dubtar si recorda correctament els usos dels predicats públics. En altres paraules: si permetem l'escepticisme sobre la memòria, aleshores la raó per la qual el llenguatge privat no seria possible no és que qualsevol llenguatge privat no sigui possible, sinó que cap llenguatge, privat o públic, no serà possible. Aquest seria el preu de tractar amablement l'escèptic.

Ara bé, Kripke podria dir: aquest sembla el preu, però no és el preu que cal pagar. I la raó és que la realitat ve en la nostra ajuda. Per a Kripke, allò que fixa la referència de les nostres paraules és la realitat existent independentment del nostre llenguatge. I així el dubte escèptic quedaria neutralitzat per l'existència d'aquells segments de la realitat que són designats rígidament en qualsevol món possible per les nostres expressions lingüístiques. D'altra forma: el problema de la correcció en l'ús paraules, que es un problema epistemològic, troba la seva satisfacció en l'ontologia, ja que la manera com és el món explica, al capdavant, que els predicats mentals o públics usats en el present mantinguin el seu significat passat, i que tots els parlants comparteixin aquests significats. Aquesta, però, no pot ser la solució per a Wittgenstein, ja que al seu parer la relació entre llenguatge i realitat no seria tal i com Kripke se la imagina. Com ja ha estat indicat, per a Wittgenstein els nostres conceptes, tot i estar en certa dependència causal respecte els fets de la realitat, no obstant, gaudeixen d'autonomia. Contràriament al que pensa Kripke, seria l'ús que tenen les paraules, la seva gramàtica profunda, allò que determina l'essència de la realitat, és a dir, el tipus de cosa que és cada cosa de què parlem.

La interpretació que Kripke fa de Wittgenstein n'és una d'interessada: Kripke vol rescatar del seu argument allò que li sembla aprofitable per a la seva concepció del llenguatge i de la realitat. No és, però, la meua intenció aquí dir qui té raó: si Kripke amb el seu referencialisme semàntic i realisme essencialista, o si la té Wittgenstein amb el seva teoria de l'ús, el seu antirealisme antiessencialista i el seu naturalisme dèbil. El meu propòsit és entendre l'argument de Wittgenstein. No obstant, més tard ens ocuparem de les intencions de Kripke.

Ara, per contra, per tal d'entendre millor la interpretació kripkeana de l'argument de Wittgenstein, tornem al problema de l'escepticisme respecte de la memòria, i considerem el següent exemple: *'No sé si això que ara estic sentint és dolor o no'*. Fixem-nos bé què se'ns diu aquí. Aquest enunciat no és equivalent a dir: *'No sé si he sentit dolor alguna vegada'*, o a dir: *'No sé si el dolor que ara estic sentint és més o menys intens que el dolor que vaig sentir ahir'*. Aquests dos últims casos són diferents al primer: el segon és un enunciat que podria ser emès per algú que, en possessió del concepte de 'dolor', no fos capaç, per qualsevol motiu, de sentir dolor. Al seu torn, el tercer enunciat faria menció d'alguna incapacitat per discriminar entre dues sensacions de dolor: potser són tant semblants que no podem dir quina és més i quina menys. Per contra, *'No sé si això que ara estic sentint és dolor o no'* expressaria un dubte escèptic basat en la fal·libilitat de la memòria, ja que pressuposa que jo en el passat sí que era capaç de saber què era un dolor. En altres paraules: *'No sé si això que ara estic sentint és dolor o no, perquè no puc estar segur de recordar a què s'assembla un dolor o quin és el significat de la paraula 'dolor' -és a dir, per quin segment de la realitat està la paraula 'dolor'. Si la memòria falla de vegades, per què no podria fallar-me ara respecte aquesta cosa que sembla un dolor?'*

Darrere d'aquest tipus d'escepticisme, que Kripke atribueix a l'argument de Wittgenstein, justament es troben en íntima relació el solipsisme i la defensa del llenguatge privat, és a dir, precisament aquelles posicions que l'argument pretén desemmascarar. El solipsista, en negar l'existència o en concedir una existència problemàtica a qualsevol cosa que excedeixi els continguts de la seva ment -incloent-hi la ment dels altres i llurs continguts-, està en aquella situació de poder posseir un llenguatge que sols li permet estar segur de denotar i descriure les seves experiències, ja que els significats de les paraules d'aquest llenguatge consistiria en aquelles experiències que li són privades. Gràcies a un mecanisme privat de baptisme inicial -una definició ostensiva privada— el solipsista hauria construït en solitud aquest llenguatge que únicament ell pot entendre. Ara bé, darrere del solipsisme i la defensa del llenguatge privat hi ha tot un canemàs de tesis ontològiques, semàntiques i epistemològiques que es convenient tenir present. El llistat que tot seguit oferim pretén ser l'inventari complet:

(i) La idea que el paradigma semàntic per explicar el significat del predicats mentals el és model *'nomen-nominatum'*; més en concret: que els predicats mentals, d'una forma similar als noms propis, funcionen com a noms d'entitats, estats o processos ben distingits.

(ii) La tesi ontològica que hi ha un tall radical entre allò mental i allò físic. Aquesta diferència seria establerta epistemològicament en tant que allò mental seria accessible sols subjectivament i privadament, mentre que allò físic seria conegut públicament i intersubjectivament.

(iii) L'acceptació del model 'subjecte-objecte' que ens menaria a acceptar, per exemple, que *'tenir un dolor'* ha de significar que el subjecte posseeix una específica entitat o objecte, per exemple, un determinat estat o procés mental.

(iv) L'assumpció que tothom té un accés privilegiat, immediat, directe i infal·lible als continguts de la seva pròpia ment. Metafòricament aquest accés privilegiat consistiria en una espècie de visió sense boires: aquí el dolor, aquí el reconeixement del dolor. Pel contrari, l'accés a la ment dels altres s'aconseguiria només mitjançant insegures inferències: seria un accés mediat, indirecte i fal·lible que faria servir intermediaris com la conducta externa, física i lingüística, dels parlants.

(v) Per últim, un model d'aprenentatge del llenguatge en el qual la definició ostensiva tindria un paper primordial: donaria el significat als predicats mentals. Així, la definició ostensiva, en tant que baptisme inicial, lligaria per sempre les expressions lingüístiques -per exemple, 'dolor'- a les entitats mentals -en aquest cas, la sensació de dolor. Hom suposa, d'aquesta manera, que el parlant, a partir d'aquest moment, només necessitarà recordar el lligam establert i, així, serà capaç d'usar correctament els predicats mentals en el futur.

Si aquest mapa ens presenta correctament quines són les tesis que conflueixen en la defensa dels llenguatges privats, podem entendre ara millor on rau l'error de la interpretació de Kripke. Per a aquest autor, el problema era que els llenguatges privats no serien possibles a causa de la fal·libilitat de la memòria. Ara bé, si això és així és que Kripke accepta les tesis (i) - (v) i, en concret, que les definicions ostensives poden ser el moment si no inicial del llenguatge, sí almenys aquell en que queden fixades les referències: de fet, no hi hauria cap dificultat perquè és la mateixa realitat la que oferiria als parlants els criteris de correcció en l'ús de les paraules. Per contra, aquesta és per a Wittgenstein una jugada il·legítima: al seu parer, la definició ostensiva pressuposa l'existència i el domini del llenguatge

Ara bé, per què per a Kripke la definició ostensiva no presenta les dificultats que sí tindria per a Wittgenstein? Kripke ha proposat una semàntica que propicia una versió revisada del cartesianisme respecte allò mental: acceptant el caràcter públic i intersubjectiu de les regles d'ús dels predicats mentals, no obstant, defensa que la seva referència és privada. I això perquè els processos i els estats mentals serien *per se* entitats objectives i ben definides prèvies al llenguatge, conegudes subjectivament en la introspecció a través de les seves qualitats fenomenològiques o essencials. Des de la seva visió, les entitats mentals són l'excés ontològic que una concepció materialista i conductista del món no podrà mai explicar, aquella part de la realitat que es resisteix a ser reduïda a termes físics i conductuals.⁷

Doncs bé, això concedit, s'entén per què, en opinió de Kripke, l'argument de Wittgenstein estaria basat en l'escepticisme sobre la memòria. Si oblidem, com faria Wittgenstein, que hi ha entitats mentals objectives i ben definides anteriors al llenguatge, conegudes en la introspecció, i que són la referència dels nostres predicats mentals en qualsevol món possible, aleshores, atès que privaticista només pot confiar en la seva memòria, els llenguatges privats no seran possibles. el privaticista no pot explicar com està segur que la seva memòria no falla, ja que per a ell, amb els recursos amb que compta, no pot haver-hi diferència entre 'ser correcte' i 'semblar correcte'.

⁷ Vegeu Kripke, S., *Naming and Necessity* (1972), Basil Blackwell, Oxford, 1980; i *Identity and Necessity*" (1971), en Schwartz, S.P. (ed), *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Cornell University Press, New York, 1977.

Ara bé, és un fet contingent que els humans tinguem la memòria que tenim, és a dir, que puguem ser desmemoriats o que la memòria, de vegades, ens faci la guitza, i per aquest motiu, des del plantejament de Kripke, els llenguatges privats serien impossibles sols contingentment, sense ser impossibles necessàriament o conceptualment. Il·lustrem això amb una situació contrafàctica: que succeiria amb un ésser que tingués una memòria no sols excel·lent, sinó infal·lible, per exemple, déu, els àngels o algun extraterrestre superdotat? Déu ben segur que té una memòria d'aquestes característiques, si no ¿com hauria de jutjar-nos pels nostres pecats? Doncs bé, des de la interpretació de Kripke, crec que hauríem d'acceptar que déu pot posseir un llenguatge privat o, si es vol, que parla i pensa amb conceptes, malgrat no ser un ésser social i no posseir, per tant, regles d'ús públiques i compartides. En altres paraules, per a Kripke, els llenguatges privats serien sols humanament impossibles.

Tanmateix, per a Wittgenstein, aquestes no serien possibilitats intel·ligibles. Per a ell, i en això tenen raó Baker i Hacker, el privatista ni tan sols pot començar, ja que la definició ostensiva no pot funcionar com a inici del llenguatge ni com a mecanisme que per si mateix fixi les referències. I la raó d'això descansa en la seva concepció de la relació llenguatge-realitat. Per a Wittgenstein, sense el llenguatge públic i compartit no es possible aïllar i distingir les suposades entitats mentals que, d'acord amb Kripke, són denotades pels predicats mentals. Mentre que, per a Kripke, existeix *per se* allò mental com a un part de la realitat ben delimitada i estructurada independentment del llenguatge, per a Wittgenstein, allò mental obté la seva estructura i distinció sols i justament a partir del llenguatge, a partir del sistema de predicats mentals del llenguatge públic. Com diu ell mateix, l'essència ve expressada en la gramàtica, és a dir, en les pròpies regles d'ús dels conceptes, i així el tipus de cosa que és cada entitat està fixat per la manera en que parlem sobre ella. En conseqüència, ja que per a Wittgenstein allò mental no té una objectivitat autosuficient, no és d'estranyar que la correcció d'ús dels predicats mentals recolzi en l'ús establert socialment, i no en una suposada esfera autosuficient d'allò mental, com fa Kripke.

Com veiem, l'argument contra els llenguatges privats recolza en l'ontologia. Així, mentre Kripke, fidel al realisme metafísic, pressuposa que els nostres conceptes, incloent-hi els predicats mentals, reflecteixen la realitat, Wittgenstein fa gala d'una posició antirealista que no permet que les definicions ostensives fixin la referència dels nostres predicats. Ara bé, l'antirealisme de Wittgenstein ha d'explicar de quina altra forma conceptes com 'dolor' es relacionen amb la realitat, i aquí és el lloc on fa la seva aparició la tesi del caràcter expressiu dels conceptes de sensació.

Wittgenstein, tot i que podria acceptar la idea rousseauiana que l'origen del llenguatge és l'expressió de les passions, no obstant no accepta que les paraules de sensació siguin el nom de les passions, ni que aquestes constitueixin el significat d'aquelles. Per a Wittgenstein, paraules de sensació, com 'dolor', són els substituïts, però no els noms, de les passions. Tant en l'origen del llenguatge o en l'origen del seu aprenentatge, com en la majoria dels usos de l'expressió '*Tinc dolor*', la paraula 'dolor' equival a l'expressió o a la manifestació del dolor: són sols substituïts del crit o del plor. Evidentment, a mesura que el llenguatge creix, aquest paper de substitució va esdevenint més complex, i pot passar a formar part d'altres activitats lingüístiques més sofisticades, per exemple, l'activitat de la compassió en el cas del dolor aliè o, fins i tot, les activitats de descripció i de localització dels dolors propis.

Wittgenstein d'aquesta forma hauria trobat les capes geològiques bàsiques del llenguatge, les capes primitives, tant pel que fa al seu origen com respecte l'inici del seu aprenentatge. Es tracta, però, de substractes lingüístics que son a la vista encara: com acabem de suggerir, es trobarien força vius en l'intercanvi lingüístic ordinari. I en aquest sentit parlarien encara a favor de la continuïtat de grau entre les nostres reaccions naturals i els nostres conceptes. Una continuïtat, és clar, explicable des de la substitució i la sofisticació, i que és congruent amb el que abans exposàvem entorn la relació llenguatge-realitat: que hi ha fets naturals molt generals que, tot i ser a la base de les nostres formacions conceptuals, no les determinen.

I ara podem entendre millor de que depèn la força demostrativa de l'argument contra el llenguatge privat i què significa en aquest cas 'impossibilitat conceptual'. Evidentment, no significa que tothom quedarà convençut, un cop hagi dedicat un temps raonable a estudiar-lo. Això fóra una extravagància del racionalisme més extrem. Per contra, els arguments filosòfics, com el de Wittgenstein, només poden ser convincents si acceptem totes les pressuposicions filosòfiques que l'embolcallen. En el nostre cas: tota la concepció wittgensteiniana sobre la significació lingüística, l'aprenentatge del llenguatge, la relació llenguatge-realitat i el silenci o les poques paraules amb què hem cloure la reflexió filosòfica. Tot i que no hi ha evidència textual, crec que aquí arribem a un dels temes schopenhauerians de la filosofia de Wittgenstein: el que hi ha darrere del *Vel Maia* dels conceptes, darrere del món de les *representacions*, és quelcom del qual no podem donar raó -la voluntat, en deia Schopenhauer-, quelcom sobre el qual hem de guardar silenci, afirmant lacònicament '*així i així es comporten els éssers humans*' o '*així i així parlen els éssers humans*'. Com veiem, la racionalitat de què pot gaudir l'activitat filosòfica depèn en bona part d'allò que deixarà satisfet al filòsof -Wittgenstein en aquest cas-, d'allò que deixarà en pau el seu pensament i que li fa capaç d'interrompre el filosofar quan vol.

WITTGENSTEIN INÉDITO

Josep Maria Terricabras, I.E.C.

Catedrático de Filosofía de la Universitat de Girona

ABSTRACT: This article consists of a critical examination of the Wittgenstein's legacy. The author notes that whereas Wittgenstein's textual legacy is widely published and extraordinarily studied there still remains the task of understanding his teaching. This is a difficult task because Wittgenstein's legacy cannot be seen as a collection of doctrines or as the application of a particular method. Moreover, Wittgenstein himself doubted on the possibility of teaching philosophy in the classical way (in the classroom). So it's not the teaching of some philosophical knowledge but the learning of the activity of doing philosophy that matters most. And one learns how to philosophize through the example of someone else's philosophizing. What Wittgenstein's example shows and helps us to learn is that reality, life presents itself under many different aspects. That's why he cannot offer us any method or doctrine. What should remain from the Wittgenstein's legacy is not the philosophy of Wittgenstein but our doing philosophy as an activity which deals with reality in all its complexity.

El legado de Wittgenstein -como el legado de la mayoría de filósofos- se compone de dos partes: los papeles y las ideas.

Mi exposición parte de un hecho que voy a establecer y comentar en la primera parte de la ponencia: aunque hoy se conocen ya todos los papeles relevantes de Wittgenstein -e incluso algunos de los irrelevantes-, el legado de sus ideas -al fin y al cabo, el definitivamente importante- sigue sin ser reconocido. Por una parte, constataré el hecho, sin pretender acompañarlo de ningún reproche o lamento, sea de tipo intelectual o moral. Porque, cuando digo que Wittgenstein -cuarenta y seis años después de su muerte- ha sido muy difundido pero poco reconocido, no estoy diciendo en absoluto que se haya cometido con él una injusticia histórica o que él "mereciera" ser citado o divulgado más de lo mucho que ya lo ha sido. No me parece adecuado usar el lenguaje teológico del merecimiento para evaluar la historia de las ideas. No voy a recurrir, pues, al argumento del merecimiento o de la incompreensión para reflexionar sobre el legado de Wittgenstein. En filosofía -como en muchos otros ámbitos de la actividad humana-, nadie merece esto o aquello. Cada cual dice lo que quiere decir, y puede ser entendido de una forma u otra. No hay más.

Pero, por otra parte, además de constatar el hecho, también voy a comentarlo. Porque no se puede apelar simplemente a los índices de citas para medir el impacto o la influencia de un autor. El juicio cuantitativo puede resultar enormemente engañoso: un eleva-

do índice de citas de un autor puede no ir acompañado del correspondiente conocimiento de su obra o puede, a lo peor, producir el efecto indeseable de un crecimiento en el impacto negativo de sus ideas. Wittgenstein es uno de los autores más abundantemente citados y comentados en numerosas disciplinas, foros y ocasiones. Este hecho ha contribuido a crear el espejismo de que Wittgenstein era muy conocido e influyente. En mi exposición voy a sostener que el problema más importante entorno al legado de Wittgenstein no consiste en averiguar si ha sido conocido poco o mucho, sino en advertir que ha sido muy mal conocido. Y esto no se arregla -más bien se estropea- poniendo más empeño, más dedicación, más citas y más conocimiento. Esto sólo se arregla con *otro* conocimiento.

A Wittgenstein no se le va a reconocer más o mejor cuando los estudios sobre su obra nos inunden definitivamente, o cuando se convierta en autor obligatorio en los exámenes de acceso a la universidad. A Wittgenstein sólo se le reconocerá cuando se advierta que el giro que él quiso dar a la filosofía implicaba también un giro en el modo de *hacer* filosofía y, por tanto, en el modo de mostrarla, de transmitirla, de enseñarla, esto es, en la relación que quería establecer entre el maestro y el discípulo. Quien no haya entendido que con Wittgenstein ha cambiado de forma substancial el quehacer filosófico, tampoco puede entender de qué va su filosofía, aunque escriba libros o dé cursos sobre su obra. A este punto voy a dedicar la segunda parte de la ponencia.

De ahí que sea absolutamente irrelevante que las *ideas* de Wittgenstein circulen más o menos en los ámbitos académicos. Lo que sería definitivo -porque ayudaría a poner literalmente fin a cierta tradición filosófica vigente- sería que progresara la aceptación de su concepción de la filosofía y de su modo de acercarse a ella. Entraré en esta cuestión en el tercer apartado de mi exposición.

Hablar hoy, pues, del Wittgenstein inédito no puede consistir en escarbar en su legado para desenterrar nuevas versiones, matices y detalles de sus papeles o ideas. Sólo puede consistir en sacar a la luz su ejemplo de filósofo. Pero, al hacerlo, advertiremos que no es casual que Wittgenstein siga inédito. Su autocomprensión como filósofo ayuda a entender no sólo que él siga inédito sino también que, desde su planteamiento, éste deba ser el destino último de cualquier filósofo. Es esta lección más amplia que nos llega con el legado de Wittgenstein, aquello que he querido también insinuar en el título de la ponencia, que ha perdido finalmente el artículo determinado “el” de la versión provisional. De ahí que el título definitivo ya no sea “El Wittgenstein inédito” sino simplemente “Wittgenstein inédito”.

La ponencia constará, pues, de tres partes: la primera dedicada a examinar brevemente lo que ha ocurrido con el legado de Wittgenstein; la segunda parte quiere subrayar su particular insistencia en la dificultad de enseñar filosofía; finalmente, y a partir de las consideraciones anteriores, la tercera parte propone contemplar la actividad filosófica bajo una nueva luz.

1. LA MUERTE DE WITTGENSTEIN

Wittgenstein publicó muy poco, pero escribió mucho. No está nada claro que él no quisiera publicar algunas de las cosas que dejó escritas. Habló a menudo, durante años, de la publicación de “mi libro”. Con ello se refería, al final de su vida, a la mayor parte de los materiales que, tras su muerte, llegaron a conformar las *Investigaciones filosófi-*

cas. Pero parece cierto que, en épocas distintas, estuvo barajando diversas posibilidades. Entre sus escritos se han encontrado numerosos prólogos: no sólo versiones distintas de prólogo para una misma obra, sino incluso prólogos pensados para más de un proyecto. Sea como fuere, el hecho es que Wittgenstein no destruyó los muchísimos papeles que escribía y reescribía. Él no los publicó, pero dejó la decisión de hacerlo en manos de sus albaceas. Pronto se vió que el legado escrito de Wittgenstein era inmenso. Von Wright publicó el primer índice de los materiales legados bajo el título “The Wittgenstein Papers”.¹

Muy pronto, algunos comentaristas empezaron a preguntarse si los escritos inéditos de Wittgenstein podían llegar a revelar algún día aspectos nuevos -quizás decisivos- en la interpretación de su obra. La polémica publicación de los *Diarios secretos* en la revista “Saber” de Barcelona² iba también en esta dirección. Las ediciones fragmentarias o los “collages” de obras que prepararon sus albaceas no hacían sino fomentar las sospechas y reavivar las expectativas.

Hoy podemos decir que, por lo que a los papeles concierne, Wittgenstein ya no es inédito. Disponemos de las ediciones básicas de Blackwell y Suhrkamp, y, desde hace poco, de la *Wiener Ausgabe* de Springer,³ que ha iniciado un ambicioso proyecto complementario para editar, en una primera fase de 15 volúmenes, toda la obra póstuma comprendida entre 1929 y 1933. Si a eso se añade que las principales obras pueden ser consultadas en CD-Rom desde 1997, que los manuscritos originales guardados en el Trinity College pueden ser leídos en microfilm -de muy mala calidad, ciertamente-, y que algunos de los escritos menos accesibles de Wittgenstein han sido publicados repetidamente en antologías de todo tipo y en numerosas traducciones, queda absolutamente claro que no puede hablarse ya, en cuanto a los papeles, de un Wittgenstein inédito.

Sus ideas, pues, han llegado al alcance de todos y han podido ser discutidas en abundancia. Recurramos a algunas cifras. En 1973 -es decir, 20 años después de la publicación póstuma de las *Investigaciones*-, Anthony Kenny publicaba su *Wittgenstein*, y empezaba el prefacio, fechado en 1971 -es decir, 20 años después de la muerte de Wittgenstein- con estas palabras:

“So much of Wittgenstein’s work has now been posthumously published that an overall study is bound to be selective, and so many volumes have been devoted to its elucidation that a new one may well appear superfluous.”⁴

¹ Cf. Georg Henrik von Wright, “Special Supplement: The Wittgenstein Papers”, en *The Philosophical Review*, vol. 78, núm. 4 (octubre 1969) 483-503. Una versión revisada y aumentada por el propio Von Wright con el título “The Wittgenstein Papers” apareció en su libro *Wittgenstein*, Blackwell, Oxford, 1982, págs. 35-62. James C. Klagge y Alfred Nordmann publican el texto en su edición de *Ludwig Wittgenstein. Philosophical Occasions (1912-1951)*, Hackett, Indianapolis, 1993, págs. 480-506, al que añaden un “Addendum to ‘The Wittgenstein Papers’” (págs. 507-510) y “Additions and Corrections to the Texts” (págs. 511-515). La reciente edición castellana de esta última obra (*Ocasiones filosóficas*, Cátedra, Madrid, 1997) elimina, lamentablemente, los tres textos sobre los papeles de Wittgenstein, y no incluye tampoco ningún índice temático.

² Cf. *Geheime Tagebücher 1914-1916*, alemán-catalán, en *Saber*, 5 (1985) 32-49, y 6 (1985) 30-59.

³ Blackwell empezó la publicación en 1953; Suhrkamp en 1960; Springer en 1994.

⁴ A. Kenny, *Wittgenstein*, Allen Lane, The Penguin Press, London, 1973, pág. VII.

Y en el primer párrafo del primer capítulo añadía:

“In the two decades since 1951 nine posthumous volumes of writings have been published, and the bibliography of studies of them contains well over a thousand titles.”

Así, pues, según Kenny, Wittgenstein ya no era, en 1971, ni substancialmente inédito ni poco estudiado. Como era de prever, quince años después, la literatura sobre Wittgenstein había crecido de forma casi alarmante: Guido Frongia y Brian McGuinness, en su *Wittgenstein. A Bibliographical Guide*,⁵ reseñan -sin querer ser exhaustivos, y cubriendo hasta mediados de agosto de 1987, es decir hasta hace justamente diez años- una lista de 1942 títulos sobre Wittgenstein.

En relación con la recepción española de Wittgenstein, me parece importante destacar que fue Ferrater Mora el primero en hacerse eco de la importancia de su filosofía: lo hizo ya en 1944, en la primera edición mexicana de su *Diccionario de filosofía*,⁶ y en un artículo de 1949 -por tanto, anterior en dos años a la muerte de Wittgenstein y en ocho a la traducción del *Tractatus* de Tierno Galván-, titulado “Wittgenstein o la destrucción”,⁷ traducido a diversos idiomas y que tuvo una importante repercusión. Este artículo recibe el número 132 en la guía de Frongia y McGuinness, que también recogen con el número 176 otro artículo pionero de Ferrater, “Wittgenstein, a symbol of troubled times”, publicado en 1953.⁸

Que Frongia y McGuinness sólo ofrecían una selección de la literatura secundaria estaba claro: muy poco antes, en 1986, V.A. y S.G. Shanker, habían publicado *A Wittgenstein Bibliography*, que recogía 5.868 títulos de un período un poco menor, puesto que sólo alcanzaba hasta comienzos de 1985.⁹ A esto se podría añadir que G.U. Gabel ofrece 426 títulos de tesinas y tesis doctorales aceptadas, entre 1933 y 1985, en universidades de Europa, Norteamérica, India, Sudáfrica, Australia y Nueva Zelanda. Para tener conocimiento de la situación actual, podemos consultar el *Philosopher's Index* que, siendo un índice general de filosofía que reseña únicamente obras a partir de la segunda guerra mundial, ofrece un panorama de varios miles de títulos y referencias.

Ciertamente, Wittgenstein no está inédito. Cada día sabemos más de él y sobre él. No sólo disponemos de trabajos eruditos, de diccionarios monográficos¹⁰ o de obritas menores que lo hacen accesible en el lenguaje del comic,¹¹ sino que también nos llegan películas, novelas, canciones y exposiciones pictóricas, referidas a su vida y a su obra. Así, pues, Wittgenstein, el filósofo de la vida oculta, está ya absoluta y definitivamente expuesto a la visión y a la interpretación públicas. No parece tampoco que, a estas altu-

⁵ G. Frongia-B. McGuinness, *Wittgenstein. A Bibliographical Guide*, Blackwell, Oxford, 1990.

⁶ Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, México, D.F., Editorial Atlante, 1944, pág. 760.

⁷ Cf. J. Ferrater Mora, “Wittgenstein o la destrucción”, en *Realidad* (Buenos Aires), vol. 3, núm. 14 (1949) 129-140, reeditado en *Cuestiones disputadas* de la Revista de Occidente (1955) 190.

⁸ Cf. J. Ferrater Mora, “Wittgenstein, A Symbol of Troubled Times”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, 14 (1953) 89-96.

⁹ Publicada en el volumen 5 de V.A.-S.G. Shanker, *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments*, Routledge, London, 1986, 361 págs.

¹⁰ Cf. Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1996.

¹¹ Cf. J. Heaton-J.Groves, *Wittgenstein for Beginners*, Icon Books, Cambridge, 1994.

ras, haya que esperar revelaciones especiales. Las que se podían hacer, han sido ya hechas por algunos de sus amigos y discípulos, que han publicado documentos y testimonios. Bien podemos decir, en conclusión, que, de entre quienes son reconocidos estrictamente como filósofos del siglo XX -excluyo, por tanto, a Freud-, Wittgenstein es -con Nietzsche, Heidegger y Russell- uno de los que ha ejercido una fascinación más intensa y duradera, quizás el que más.

Con todo, sigue siendo verdad el dicho latino "habent sua fata libelli". Porque, a pesar de todo lo que él ha escrito y de todo lo escrito sobre él, sigue resultando cierto -y hay que subrayarlo con énfasis-, que existe un Wittgenstein inédito: no sólo el de algunas ideas originales -muy particularmente relacionadas con la filosofía de la matemática y con la filosofía de la psicología-, sino sobre todo el Wittgenstein que defiende otro modo de entender el quehacer filosófico. En este sentido, creo que lo que realmente está inédito de Wittgenstein es propiamente Wittgenstein.

Démosle de nuevo la palabra a Anthony Kenny, quien, en la introducción a su segundo libro sobre Wittgenstein, titulado *The Legacy of Wittgenstein* y publicado en 1984 -es decir, 11 años después del primero-, escribe:

"The philosopher's influence seems to be declining rather than increasing. (...) Wittgensteinian philosophy, as opposed to Wittgensteinian scholarship, has not made progress and some of the philosophical gains we owe to Wittgenstein seem in danger of being lost. This is not because his work has been superseded or put in the shade by the light of some succeeding philosophical genius. Rather, his contribution has been neglected because more and more philosophers, specially in the United States, have attempted to model their studies on the pattern of a rigorously scientific discipline, mimicking the type of precision characteristic of mathematics, and holding up a general theory of linguistics as the ideal for philosophy of language, and an abstract system for artificial intelligence as the goal of philosophy of mind. This kind of scientism in philosophy was something which Wittgenstein abominated, and in such a climate the seeds he planted have a poor chance of flourishing growth."¹²

G.H. von Wright ya había escrito en 1978:

"Wittgenstein's influence today is felt with increasing intensity in many quarters but is more implicit and indirect and therefore difficult to characterize in a uniform manner. Broadly speaking, one can notice an alienation of this influence from the typical logico-analytical philosophy and an affiliation of it to thinking in the traditions of phenomenology, hermeneutics, and even Hegelianism. The unravelling and evaluation of the various forms which Wittgenstein's influence has assumed will constitute a major chapter in the history, yet to be written, of twentieth-century philosophy and ideas."¹³

¹² A. Kenny, *The Legacy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford, 1984, págs. VII-VIII.

¹³ Cf. G.H. von Wright, "Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought", en *Proceedings of the 2nd International Wittgenstein Symposium*, Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna, 1978. Reeditado como "Wittgenstein in relation to his Times" en B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, Blackwell, Oxford, 1982, págs. 108-120; la cita del texto corresponde a la página 108 de la reedición.

Y muy recientemente, casi veinte años después de Von Wright, P.M.S. Hacker confirma una parte de su diagnóstico cuando escribe en su *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*:

“By the last decade of the century, the tradition of connective analytical philosophy has waned. Wittgenstein scholarship flourished, and a minority of philosophers continued to work in the Wittgensteinian tradition, but mainstream Anglophone philosophy had moved off in quite different directions.”¹⁴

Me parece, pues, que los hechos y los testimonios avalan suficientemente lo que pretendía establecer en esta primera parte de la ponencia: las ideas de Wittgenstein no parecen haber alcanzado la difusión y la intensidad que pudieran corresponderse con las múltiples ediciones e interpretaciones de sus escritos. Pero, una vez establecido el hecho, debo añadir algo más: la poca influencia real de Wittgenstein puede resultar llamativa, pero no sorprendente. Desde luego, no se lo habría resultado al propio Wittgenstein, quien siempre fue consciente de no ser entendido y albergó el legítimo temor de acabar legando a la posteridad, muy a pesar suyo, sólo una forma de hablar, un argot filosófico. Recordemos, para ilustrarlo, la anécdota contada por Von Wright en su artículo anteriormente citado:¹⁵ un antiguo alumno de Wittgenstein había publicado un libro cuyo título terminaba con “... y el lenguaje”. Cuando Von Wright le comentó a Wittgenstein su sorpresa de que el libro conectara muy poco con su pensamiento, Wittgenstein respondió que todo lo que el autor había aprendido de él era “y el lenguaje”.

Ahora bien, no creo que baste tampoco con constatar los temores de Wittgenstein y el hecho real de que sus temores se hayan visto ampliamente cumplidos. Deberíamos avanzar además en la comprensión de aquello que ha hecho posible que uno de los grandes filósofos del siglo no haya llegado a ser uno de sus grandes maestros. Pienso que un elemento clave para avanzar en esa dirección es la poca sintonía que Wittgenstein sentía con el espíritu de su época, del que se hallaba profundamente distanciado. Para ilustrar este punto, y como transición a las siguientes secciones de la ponencia, voy a citar un largo texto de Wittgenstein, fechado en 1930, que se ha encontrado entre los varios prólogos inéditos a los que me he referido anteriormente:

“Este libro ha sido escrito para quienes tienen una actitud amistosa respecto al espíritu con que ha sido escrito. Este espíritu es distinto, creo yo, del de la gran corriente de la civilización europea y americana. El espíritu de esta civilización -cuya expresión son la industria, la arquitectura, la música, el fascismo y el socialismo de nuestra época- les resulta, al autor, ajeno y antipático. (...)

Me es indiferente que me entienda o me aprecie el científico occidental típico, porque él no entiende realmente el espíritu en que escribo. Nuestra civilización se caracteriza por la palabra ‘progreso’. El progreso es su forma, el hecho de progresar no es una de sus cualidades. Es típicamente constructiva. Su actividad consiste en construir una estructura cada vez más complicada. Y también la claridad

¹⁴ P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1996, pág. 272.

¹⁵ Cf. obra citada en nota 13, pág. 109.

está, ciertamente, sólo al servicio de este fin y no es un fin en sí misma. Para mí, en cambio, la claridad, la transparencia, es un fin en sí misma.

No me interesa levantar un edificio, sino tener ante mí, transparentes, los fundamentos de los edificios posibles.

Mi meta es, pues, diferente de la de los científicos, y el movimiento de mi pensamiento es distinto del suyo. Cada frase que escribo, siempre significa ya el conjunto, una y otra vez, por tanto, lo mismo, y se trata, diríamos, sólo de aspectos de un objeto, considerados bajo ángulos diversos. Podría decir: si el lugar, al que quiero llegar, sólo pudiese ser escalado con una escalera de mano, renunciaría a llegar hasta él. Porque allí donde realmente debo ir, allí, propiamente, ya debo estar yo. Lo que se puede conseguir con una escalera de mano, no me interesa. El primer movimiento pone en fila un pensamiento junto a otro; el otro apunta una y otra vez hacia el mismo lugar. El primero construye y toma en su mano cada una de las piedras; el otro extiende la mano una y otra vez hacia la misma piedra”.¹⁶

Que el texto expresa ideas básicas de Wittgenstein lo sabemos no sólo por la referencia a la imagen de la escalera -con la que el texto de 1930 rememora *Tractatus* 6.54, sino también por la referencia al progreso -referencia que reaparecerá, en palabras de Nestroy, como epígrafe inicial de las *Investigaciones*. En una época de dominio tan fuerte de la ciencia y la tecnología, Wittgenstein alerta contra una noción de progreso meramente cuantitativo y desarraigado. Es una época propicia a la simplificación, a la popularización tramposa y al sensacionalismo.

Así, pues, no deberíamos hacer juicios excesivamente fáciles sobre el legado de Wittgenstein. Los avatares sufridos por su legado no son sólo el resultado de las cambiantes modas académicas. El destino del pensamiento de Wittgenstein era casi inevitable, porque debía chocar, tras su muerte, con las mismas dificultades que ya había afrontado en vida. Más aún, no es atrevido pensar que el nombre de Wittgenstein alcanzó una gran difusión gracias solamente a la conjunción de dos hechos: haber sido el autor del *Tractatus* y, por serlo, poder ejercer la docencia en la universidad de Cambridge. Sin estos dos hechos complementarios, el llamado “segundo Wittgenstein”, es decir, el Wittgenstein propiamente maduro -que no rompe con el *Tractatus*, pero que lo supera-, seguramente no habría tenido siquiera la ocasión de proyectar su luz en el firmamento filosófico.

Pero Wittgenstein no ha pretendido interpretar un mundo y una cultura, sino que se ha opuesto a ellos. A partir de ahí, no sólo resulta más que evidente la trivialización que se ha hecho de Wittgenstein como autor eminentemente descriptivo y conservador -volveremos a ello más adelante-, sino que tampoco puede sorprender que su concepción de la enseñanza de la filosofía chocara con los esquemas usuales. Según una imagen suya, hacer filosofía es tan difícil como saber mantener la cabeza hacia abajo cuando se quiere descender al fondo del mar. Es difícil hacerlo y muy difícil enseñarlo. Porque el problema aquí no es sólo lo que el maestro enseña sino, sobre todo, lo que el alumno aprende.

¹⁶ *Vermischte Bemerkungen*, Blackwell, Oxford, 1977. El texto reproduce la traducción castellana de J.-M. Terricabras en *Sic. Textos de filosofía*, Vicens-Vives, Barcelona, 1987, texto 154, págs. 207-209.

2. LA DIFICULTAD DE ENSEÑAR FILOSOFÍA

Wittgenstein mostró repetidamente su desconfianza ante la posibilidad de enseñar filosofía. Sabemos que renunció a la cátedra de Cambridge no sólo para trabajar mejor en lo que iban a ser las *Investigaciones*, sino también porque tenía serias dudas sobre el carácter de su docencia. Temía que pudiera resultar más dañina que beneficiosa. El testimonio de su amigo Bouwsma, fechado en agosto de 1949, es muy explícito:

“He also said that all the years of his teaching had done more bad than good. And he compared it to Freud’s teachings. The teachings, like wine, had made people drunk. They did not know how to use the teaching soberly. Did I understand? Oh, yes, they had found a formula. Exactly”.¹⁷

Pero el temor de Wittgenstein no era la simple expresión de un escrúpulo exagerado o de un espíritu puritano. Su modo de entender la actividad filosófica era lo que le llevaba a creer que no la podía desarrollar adecuadamente en el aula. Para entender el planteamiento de Wittgenstein no basta con distinguir entre la filosofía como doctrina y la filosofía como actividad. Porque ésta es una clasificación heterogénea: mientras queda claro que la filosofía doctrinal se dedica a elaborar, formular y defender tesis, enunciados, principios y teorías, no está nada claro, en cambio, en qué consiste la filosofía entendida como actividad. La distinción entre doctrina y actividad es una distinción menor, que deja lo más importante por hacer. La actividad filosófica puede ser entendida de modos muy distintos y puede dar lugar a filosofías muy diversas; en último término, incluso quienes acaban favoreciendo una filosofía doctrinal, pueden sostener que entienden la filosofía más como una actividad que como una doctrina.

¿Cómo entiende, pues, Wittgenstein la actividad filosófica? Digámoslo concisamente: el filósofo está lleno de interrogantes, de perplejidades, y debe poseer el talento de aclarar los interrogantes y de desenredar las perplejidades. En todo caso, lo importante no es el resultado, si por ello se entiende el hallazgo de una solución o una respuesta que luego puedan ser aplicadas mecánicamente a los demás casos iguales o parecidos. Precisamente el filósofo sabe que no puede presuponer que hay casos iguales; todos los casos deben ser examinados con prudencia y con rigor. De ahí que lo importante sea el movimiento, la dirección, del pensar, y que sea, por tanto, más importante la tarea del filosofar que el resultado mismo.

En este sentido, siempre es importante la reflexión y, evidentemente, el diálogo. La filosofía no es algo que se pueda enseñar según la fórmula de transmisión que se ha convertido en tradicional, es decir, a partir de una clase magistral y de un aprendizaje de conocimientos y de resultados. La clase no es una biblioteca ambulante sino más bien un laboratorio. De ahí, que la rígida distinción académica entre investigación y docencia pierda también sentido. Porque la docencia siempre es búsqueda, investigación en voz alta. Es diálogo, confrontación de ideas, imaginación de posibilidades, examen de casos, agudización de la intuición y del rigor en el análisis. Este es el *tipo* de actividad filosófica que Wittgenstein defiende. Por ahí puede llegar la clarificación conceptual que él busca.

¹⁷ O.K. Bouwsma, *Wittgenstein. Conversations 1949-1951*, ed. por J.L. Craft y R.E. Hustwit, Hackett, Indianapolis, 1986, págs. 11-12.

Como se ve, la concepción de Wittgenstein se halla muy alejada de otras dos concepciones de la actividad filosófica, muy en boga en nuestros días: a) de una parte, la filosofía entendida según el modelo del filósofo-arqueólogo o -más feamente expresado- del filósofo-buitre, cuya actividad básica consiste en escarbar en el *corpus* de otros filósofos; b) de otra parte, la filosofía entendida según el modelo del filósofo-ingeniero o -para seguir con la imagería del reino animal- del filósofo-castor -que prepara construcciones complejas, a menudo sumergidas y sutiles.

Wittgenstein sabe perfectamente que es difícil, por no decir imposible, llevar a cabo esa búsqueda constante en el aula. El proyecto tiene en su contra no sólo las debilidades e insuficiencias del profesor, sino también las del alumno, con cuya participación activa hay que contar para que la enseñanza llegue a buen término. Pero la parte del alumno es realmente muy difícil. En el aula, él sólo ve una perqueña parte de aquello que el maestro ha ido madurando y pensando. La clase es sólo un capítulo en el largo proceso del pensamiento. Tras la clase, el alumno, a solas, quiere proseguir y no puede. Así se comprende que se sienta frustrado o que se refugie en la repetición de lo que ha oído como si se tratara no de un caso, sino de una doctrina. Dice Wittgenstein en sus *Vermischte Bemerkungen*:

“A teacher may get good, even astounding, results from his pupils while he is teaching them and yet not be a good teacher; because it may be that, while his pupils are directly under his influence, he raises them to a height which is not natural to them, without fostering their own capacities for work at this level, so that they immediately decline again as soon as the teacher leaves the classroom”.¹⁸

La conclusión de esto suena trivial, pero resulta más importante y menos frecuente de lo deseable: sólo los profesores y alumnos que piensan, y que piensan conjuntamente, pueden sacar algún provecho de la clase de filosofía. No basta con que unos y otros sean más o menos listos o quieran ser más o menos ilustrados. Wittgenstein lo expresó así:

“But most of them come to me because I am clever, and I am clever, but it’s not important. And they just want to be clever. So the rope-walker is clever, too”.¹⁹

Ahora resulta más claro por qué es tan difícil para Wittgenstein dedicarse a la enseñanza de la filosofía. En mis propias palabras, lo expresaría del modo siguiente: la filosofía no se puede enseñar; en realidad, ni siquiera se puede enseñar a filosofar; esta es una actividad que sólo se puede *aprender*. También lo puedo formular de un modo que no resulte tan inquietante para los funcionarios de la enseñanza: sólo se enseña filosofía cuando, al hacerlo, alguien aprende a filosofar. En este sentido, pretendo ir algo más allá de lo que propone Bouwsma cuando, en 1961, escribe a un amigo lo siguiente:

“One thing I know is that one does not understand Wittgenstein until he is able, not to repeat what he says, but to work with his ideas. The latter requires long practice”.²⁰

¹⁸ *Vermischte Bemerkungen*, Blackwell, Oxford, 1977, pág. 38.

¹⁹ O.K. Bouwsma, *op. cit.*, pág. 10.

²⁰ *Ibid.*, pág. XVII.

Digo que hay que ir más allá, porque no creo que aprender de Wittgenstein sea simplemente aprender a trabajar con sus ideas. Me parece que Wittgenstein nos invita a trabajar con las propias. La mayoría de los filósofos ha querido tener discípulos o, cuando menos, alumnos. Wittgenstein quería por encima de todo tener conversaciones y tiempo para pensar. Su actitud en este punto es absolutamente reveladora. Si no me equivoco, la gran aportación de Wittgenstein a la filosofía no consiste sólo en lo que dice o en cómo lo dice, sino sobre todo en ejemplificar una manera de pensar que no debe ser aprendida, pero de la que se puede aprender.

Permítaseme un símil con la actividad culinaria. El aprendiz de cocinero sólo aprende mucho y bien si el maestro es un buen cocinero y si él observa, consulta y atiende con interés a cuanto hace el maestro. Pero, en las mismas condiciones, no todos los aprendices aprenden lo mismo. Un aprendiz puede aprender a preparar *los* platos que prepara el maestro; esto es lo que hace el aprendiz de filósofo que aprende doctrinas y las repite. Un segundo aprendiz puede aprender a preparar platos *como los* que prepara el maestro; esto es lo que hace el aprendiz de filósofo que aprende a aplicar el método del maestro. Wittgenstein no busca enseñar ni lo uno ni lo otro. De forma explícita -y polémica-manifiesta -aunque no sea necesariamente cierto- que él no defiende teorías ni doctrinas.²¹ Tampoco defiende *un* método para la filosofía, sino la existencia de métodos, en el sentido de terapias.²² Pero sigamos con el símil culinario. No sólo se puede aprender a preparar los platos que prepara el maestro, o aprender a preparar platos como él, sino que también se puede aprender a preparar platos *con* él. Los aprendices que así lo hagan, acabarán simplemente aprendiendo a cocinar, acabarán preparando sus propios platos, pero lo harán tras haber pasado un aprendizaje largo y a menudo complejo con un maestro determinado.

El aprendiz acaba, por fin, siendo cocinero autónomo, pero su autonomía viene precedida por un aprendizaje que le ha influido y que no le ha dejado indiferente. Él no guisa lo que guisa el maestro, ni lo hace como lo haría el maestro, pero lo que él guisa no lo guisaría así si no hubiera sido por el maestro.

Esto es, a mi entender, lo que puede conseguir el aprendiz de filósofo que se acerque a Wittgenstein y lo que, en el fondo, debería conseguir el aprendiz de filósofo en cualquier circunstancia. Wittgenstein sabe perfectamente que cada época necesita sus propios filósofos. En diversas ocasiones reconoce que su modo de filosofar le parece el adecuado a su época, pero que no va a ser, necesariamente, el mejor para otra época.

3. LA VIDA NO ES LO QUE PARECE²³

El filósofo debe estar permanentemente atento a cuanto le rodea, a las argumentaciones, a las imágenes y analogías de los numerosos juegos de lenguaje en los que está inmerso. Podríamos decir que la tarea del filósofo consiste en advertir que la vida no es lo que parece. La advertencia debe ser doble: lo debe advertir él y debe advertirlo también a los demás. Que la vida no es lo que parece, no significa aquí -como podrían pen-

²¹ Cf., por ejemplo, *Investigaciones filosóficas*, 109, 124-125, 128, 599.

²² Cf. *ibid.*, 133, 255.

²³ Expresión extraída de O.K. Bouwsma, *op. cit.*, pág. 35.

sar algunos platónicos o algunos kantianos- que la auténtica realidad esté más allá de la apariencia o del fenómeno, sino simplemente que la apariencia y el fenómeno, aun siendo lo único que realmente hay, no son tan simples como a primera vista pueden aparentar. Cuando distinguimos entre la vida y la apariencia, no lo hacemos para distinguir entre dos modos de realidad, sino para subrayar que la vida -si se quiere, la realidad- toma apariencias muy diversas que conviene saber examinar con cuidado.

La obra entera de Wittgenstein se ha movido en esta dirección. Aunque Wittgenstein superó y rechazó muchas de sus propias afirmaciones -lo cual es visible no sólo en el paso del *Tractatus* a las *Investigaciones*, sino en las innumerables tachaduras en sus manuscritos-, sin embargo no abandonó nunca la actitud filosófica radical de no querer dejarse deslumbrar por la apariencia. En *Tractatus* 4.002 ya nos advertía:

“El lenguaje disfraza el pensamiento. (...) Las convenciones tácitas para comprender el lenguaje ordinario son enormemente complicadas.”

En el mismo sentido, en *Investigaciones filosóficas* 18 propone la imagen de la ciudad, diversa y compleja:

“Nuestro lenguaje se puede considerar como una ciudad antigua: un laberinto de callejuelas y plazas, de casas viejas y nuevas, y de casas con construcciones añadidas en distintas épocas; y todo ello rodeado de muchos arrabales nuevos con calles rectas y regulares, y con casas uniformes.”

La imagen de la ciudad debió ejercer una impresión duradera en Wittgenstein. Bouwsma, por ejemplo, relata una conversación mantenida con él en 1949, en la que Wittgenstein retoma la imagen, casi como si quisiera completar el texto de las *Investigaciones*. He aquí el testimonio de Bouwsma:

“Then he said: It’s like this: In the city, streets are nicely laid out. And you drive on the right and you have traffic lights, etc. There are rules. When you leave the city, there are still roads, but no traffic lights. And when you get far off there are no roads, no lights, no rules, nothing to guide you. It’s all woods. And when you return to the city you may feel that the rules are wrong, that there should be no rules, etc. (...) I think I understand too something about that earlier figure. The city is the life of external action. Here we have simple guides. But outside the city there is the wilderness of nature, desires, emotions. And now what shall we do? And isn’t the city a superficial place?”²⁴

Está claro, pues, que la mucha importancia que Wittgenstein da en su obra a la descripción frente a la explicación, no se debe a ningún interés suyo de aceptar, de forma conservadora, lo dado, sino a una imperiosa necesidad de examinar el entramado de la realidad, para descubrir precisamente las muchas diferencias existentes entre realidades aparentemente iguales o parecidas. Porque lo que nos aparece como realidad llana y pura, no acostumbra a ser ni algo simplemente obvio, claro o natural, ni algo necesariamente extraño, arbitrario o artificial.

²⁴ *Ibid.*

Este tipo de análisis, que no pretende teorizar y explicar, sino examinar y entender, busca más el conocimiento que los conocimientos, más la sabiduría que el saber. Y es ahí, precisamente, donde han quedado atrapados numerosos lectores y comentaristas de Wittgenstein. Podríamos detectarlo en centenares de casos, pero planteémosnos, a modo de ejemplo, la pregunta que, repetida a lo largo de su vida, es una de las preguntas clave para sintonizar con el planteamiento de Wittgenstein. La pregunta es: ¿qué significa que una sentencia tiene sentido? ¿Cuándo tiene sentido una sentencia? La respuesta a la pregunta no es fácil, por la sencilla razón de que no tiene *una sola* respuesta, sino tantas respuestas como ocasiones hay para hacer la pregunta.

Como ante otras preguntas del mismo tipo, Wittgenstein recomienda, una y otra vez, que para *descubrir* el sentido de una sentencia, se examine el contexto de la sentencia, su contexto de uso. Pero ello no es una teoría; sólo es una invitación. De ahí que se engañen quienes crean que han descubierto el método de Wittgenstein -como quien dice, su truco-, y que *aclararán* el sentido de la sentencia mirando el contexto. He ahí un movimiento absolutamente anti-wittgensteiniano, porque con él se da por hecho que la sentencia *tiene* ya un sentido que queda *aclarado* a través del contexto. Para Wittgenstein, en cambio, el contexto es el que *determina* el sentido, de modo que *no sabemos qué significa* la sentencia hasta que no vemos en qué contexto se produce.

Aquí nos puede ayudar una analogía de Wittgenstein, que retoma la imagen de la ciudad y resulta extraordinariamente iluminadora: se trata de la analogía del plano de una ciudad.²⁵ Podemos decir que en un plano se representan calles y casas; parece, pues, que cada cosa del plano *representa* alguna cosa. Ahora bien, el hecho de representar no está representado en el plano. Que aquello sea un plano implica que el plano se usa de una forma determinada, que se usa *como un plano*. O sea, los signos del plano sólo representan alguna cosa -casas y calles, por ejemplo- porque son signos *en* un plano, en una cosa que es usada como un plano. Con la sentencia ocurre algo parecido: sólo es inteligible gracias a su uso. Pero no es que los elementos de la sentencia *ya estén* claros y que, después, tengamos que examinar qué ocurre con la sentencia, sino que es el uso de la sentencia aquello que la convierte, toda entera, en inteligible. (Pensemos en casos tan triviales como “Me dio una gran alegría”, “Ana es la alegría de la casa” o “Hay que cumplir el deber con alegría”.) El uso hace comprensible la sentencia en el lenguaje. Así es como la visión estático-sintáctica de *Tractatus* 3.3 (“Sólo la proposición tiene sentido; un nombre sólo tiene significado en el contexto de la proposición”) se desarrolla en la visión pragmático-contextual de *Investigaciones* 43 (“El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”).

A lo largo de su obra, Wittgenstein ofrece constantes aportaciones, intuiciones, sugerencias, comparaciones, por las que invita a descubrir que la vida no es lo que parece. Lamentablemente, en multitud de casos, su obra no ha sido utilizada como antídoto contra la esclerosis filosófica sino que ha sido reinterpretada como una *nueva filosofía* al uso, y ha dado paso a una importante -aunque inútil- escolástica wittgensteiniana. Quien ha entendido lo que Wittgenstein dice y hace, se hallará más cerca de Foucault que del escolasticismo académico, cuando oye a Foucault hablar sobre Nietzsche:

²⁵ Cf. *ibid.*, pág. 24.

“La presencia de Nietzsche es cada día más importante. Pero me cansa la atención que se le presta para hacer sobre él los mismos comentarios que se hacen o se harían sobre Hegel o Mallarmé. Yo, las gentes que amo, las utilizo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento com el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir, si se es o no fiel, cosa que no tiene ningún interés”.²⁶

La comparación que propongo con Nietzsche no es casual. No pienso en absoluto que ambos autores procedan del mismo modo. Sí pienso, en cambio, que son los dos pensadores más radicales del siglo XX. Dice Nietzsche en el *Ecce Homo*:

“No seré yo quien levante nuevos ídolos; que los antiguos aprendan lo que conlleva tener los pies de barro.”

Y parece como si, a lo lejos, resonara el eco del escrito póstumo de Wittgenstein titulado “Gran manuscrito”:

“Todo lo que la filosofía puede hacer es destruir ídolos. Y esto significa no crear ninguno nuevo, ni siquiera el de la ‘ausencia de un ídolo’”.

Efectivamente, para Wittgenstein, la actividad filosófica sólo puede ser reconocida vía ejemplo, no vía modelo. De ahí que, al final de este largo trayecto, podamos decir que la muerte de Wittgenstein ha significado también, necesariamente, la muerte de la filosofía de Wittgenstein: no sólo en el sentido trivial de que él ya no puede seguir haciendo filosofía, sino en el sentido más importante de que ahora, gracias a él, podemos seguir haciendo filosofía sin él. Wittgenstein sabía bien que cualquier filósofo queda radicalmente inédito, aunque se editen y se comenten indefinidamente todas sus obras. Más aún: un autor muy editado y reeditado -posiblemente muy influyente-, puede convertirse en un autor particularmente peligroso. Es el peligro que siempre pensó que le acechaba a sí mismo y que creyó ver en Freud, por ejemplo.

Lo importante de su legado, pues, no es la filosofía de Wittgenstein sino *nuestra* filosofía. Desde luego, de él hemos podido aprender que la vida no es lo que parece. Y gracias a él lo hemos aprendido de forma distinta a como lo habríamos aprendido junto a otro. De ahí que, si no queremos renunciar a su herencia, debamos empezar siempre de nuevo según sus palabras: “Di lo que quieras, mientras esto no te impida ver lo que ocurre. (Y cuando lo veas, no dirás ciertas cosas.)”.²⁷

²⁶ M. Foucault, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, en *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992, pág. 101.

²⁷ *Investigaciones filosóficas*, 79.

Taula (UIB)
núm. 29-30, 1998

COMUNICACIONS

LAS REGLAS Y LAS CONDICIONES EPISTÉMICAS DEL SABER-CÓMO

Jesús Vega Encabo

ABSTRACT: Esta comunicación discute el papel que juegan las reglas en una concepción del saber práctico o saber-cómo. A partir de un análisis de algunos párrafos de las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein, se reflexiona sobre el concepto de regla y se ofrece una crítica a los intentos de reducir el saber-cómo a formas proposicionales clásicas de analizar el conocimiento en general. La primera sección está dedicada a presentar las condiciones epistémicas del saber-cómo a partir del conocimiento de reglas y su aplicación. La discusión wittgensteiniana de lo que sea seguir una regla nos permite criticar este modelo en la segunda sección. La sección final está dedicada a proponer una concepción del saber práctico fundado en la noción de capacidad, y que inserta el papel de las reglas en un segundo nivel de consideración. Estas capacidades son, al mismo tiempo, entendidas de manera representacional y entran a formar parte de los mecanismos de generación de intenciones.

El tema del saber-cómo es indisoluble de una concepción del papel que juegan las reglas en la estructuración de nuestras formas de acción. Hay varios modos de entender esta relación: podría concebirse el saber-cómo a partir del conocimiento de un sistema de reglas; podría postularse que el saber-cómo es una precondition de la comprensión de una regla o una precondition de su aplicación; o podría pensarse que, de manera general, el saber-cómo representa ese trasfondo sobre el cual se adoptan intenciones, creencias, deseos, etc. No son pocos los problemas que subyacen al uso filosófico de la noción de regla; pero adquieren cierta unidad al referirlos a determinar en qué medida podemos describir justificadamente una práctica como resultado de reglas, del conocimiento y seguimiento de las reglas que constituyen esa práctica. Pero ¿es apropiado describir el dominio de una técnica o el sentido de una práctica a partir del seguimiento de reglas? ¿Constituye la apelación a sistemas de reglas la mejor forma de analizar el saber-cómo en general y el conocimiento técnico en particular? La respuesta a estas cuestiones depende igualmente de lo que se entienda por una regla, de lo que signifique comprender una regla, seguirla o ser capaz de aplicarla. Nada mejor que la filosofía de Wittgenstein para adentrarse en estos problemas.

En lo que sigue se indaga la posibilidad de ofrecer un análisis del saber-cómo basado en el conocimiento de reglas. El sujeto que sabe cómo hacer algo conoce las reglas que definen la actuación en ese dominio y, sobre todo, adopta una actitud de creencia

hacia la adecuación y justificación de esas reglas. En otros términos, es capaz de justificar la aplicación de ese sistema de reglas; saber cómo fabricar violines implica, entre otras cosas, saber que el sistema de reglas que se aplican en la fabricación de violines es correcto. Una alternativa de este tipo aún mantiene la exigencia de que las condiciones epistémicas del saber-cómo dependieran de las condiciones epistémicas del saber-que, pero admite, al mismo tiempo, que el saber-cómo incluya componentes no-doxásticos (en términos de habilidades) no evaluables.

Voy a argumentar que las exigencias sobre la interpretación de las reglas y su intervención en las prácticas que se mantienen en un análisis dual de este tipo son insostenibles y que, por consiguiente, no es posible ofrecer un análisis de las condiciones epistémicas del saber-cómo a partir del análisis del saber proposicional. Esto no excluye la noción de regla del análisis del saber-cómo; pero interviene bajo otras premisas: las reglas no explican tanto el carácter justificado de las prácticas cuanto ayudan a mantener vigente los aspectos normativos que se derivan de la posibilidad del aprendizaje, de la auto-corrección y de la inclusión de procesos de investigación que busquen la generalidad en la estructuración de sistemas de acciones.

En el primer apartado, reconstruyo un modelo basado en reglas que consiste en una aplicación de las condiciones epistémicas del análisis tradicional del saber proposicional al saber-cómo. El segundo apartado centra su atención en una crítica a este modelo a partir de la comprensión de las condiciones del seguimiento de reglas, y a una reinterpretación de las consideraciones de Wittgenstein sobre las reglas.

SABER-CÓMO: SABER PROPOSICIONAL MEDIADO POR REGLAS

Fundar el análisis del saber-cómo en el análisis del conocimiento proposicional consiste en hacer derivar sus condiciones epistémicas de las condiciones epistémicas del saber-que. ¿Cuál es el análisis tradicional del conocimiento? Aquel que exige, al menos, una triple condición para que se dé saber: la posesión de actitudes doxásticas construidas proposicionalmente, la verdad de la proposición y la justificación de las creencias verdaderas.

La primera condición identifica un estado psicológico de un sujeto en relación a una proposición; la segunda condición excluye el hecho de que la proposición pueda ser falsa; la tercera condición exige que al estado psicológico de sostener la verdad de la proposición se le aplique un término epistémico (garantizado, evidente, justificado, etc.) de modo que no sea mera casualidad el hecho de sostener la verdad de la proposición (normalmente, esta condición es denominada condición de “justificación”).

Una aplicación de esta lectura tradicional de saber proposicional al saber-cómo se expresaría en los siguientes términos:

(B) “a sabe cómo hacer x” ssi

(B₁) a conoce las reglas para conseguir

(B₂) a es capaz de llevar a la práctica estas reglas.

¿Cuáles son las implicaciones más inmediatas de este análisis? En primer lugar, es evidente que la evaluación epistémica del saber-cómo se hace en referencia a estados doxásticos de un sujeto a hacia las reglas; en segundo lugar, el conocimiento de las reglas exige que la actitud hacia ellas se funde en la verdad y justificación de las mismas. Desde una versión simplemente instrumentalista de las reglas, se podría argumen-

tar que la condición de verdad implicada en este análisis es innecesaria, puesto que las reglas pueden estar o no estar justificadas, pero no se puede decir de ellas que sean o no verdaderas. En todo caso, el saber-cómo se interpreta como una forma de saber proposicional que hace posible una aplicación de reglas como enunciados condicionales de acción.

Según esta idea, la forma de reducir la caracterización del saber-cómo al saber-que exigiría una especificación de las condiciones del siguiente modo:

(B') "a sabe cómo hacer x" ssi

(B₁') a acepta un conjunto de reglas R₁, compuesto por r₁, r₂... r_n

(B₂') a está justificado en sostener R para conseguir x.

(B₃') a está justificado en sostener r_i ssi

a cree justificadamente que la relación entre las condiciones (c) y los resultados (p incluidos en x) que intervienen en la formulación de la regla se dan.

(B₄') c → p es verdadero

(B₅') la aplicación del conjunto R consigue x.

(B₆') a es capaz de aplicar R.

Este análisis sustituye (B₁) por una concepción determinada de las reglas como enunciados definibles a partir de la aceptación justificada de que bajo ciertas condiciones es necesario llevar a cabo ciertas acciones. Lo único que el saber-cómo añade es que el sujeto es capaz de aplicar esas reglas. Si eso ocurre no sólo conoce r_i sino también cómo alcanzar x mediante la aplicación de todas las r_i. El saber-cómo no exige más que las condiciones del saber-que, que incluyen componentes doxásticos, pero con las condiciones B₅' y B₆'. ¿Es posible un análisis independiente de estas condiciones? He aquí el resultado final:

(B'') a sabe cómo hacer x ssi

(B₁'') a acepta un conjunto de reglas R, compuesto por r₁, r₂... r_n, de tal modo que a acepta cada r_i.

(B₂'') a está justificado en sostener R para conseguir x, es decir, a está justificado en aceptar cada r_i.

(B₃'') La aplicación del conjunto R consigue x, es decir, es verdadero cada r_i, tal que r_i especifique que c → p₁ y es verdad que si c, entonces p₁.

(B₄'') a es capaz de aplicar r_i

(i) a sabe que r_i tal que c → p.

(ii) a identifica A e c, tal que c → p₁.

(iii) Es posible para a producir p₁ en t_i

(iv) a puede hacer A con un grado de fiabilidad h tal que p₁ en t_i.

En primer lugar, me gustaría resaltar que este análisis acomoda algunas de las condiciones que usualmente consideramos relevantes para caracterizar el saber-cómo. En especial, la idea de que la capacidad para llevar a cabo una tarea depende de la fiabilidad de realización para las acciones necesarias en el cumplimiento de la tarea. Este nivel de fiabilidad asegura que el éxito final no es casualidad o la consecuencia de un simple intentar algo. En el caso del análisis mediado por reglas, esta capacidad depende de la posesión de las reglas que identifican este tipo de acciones. En segundo lugar, se adop-

ta el compromiso de interpretar los sistemas de reglas en un sentido realista, de tal modo que sea el seguimiento explícito de reglas el que cause la realización concreta de las acciones que prescribe la regla y que sean las propiedades de verdad y justificación de las reglas las que determinen, igualmente, el éxito en la realización. Digamos que, sin la capacidad de aplicación (que incluye la posibilidad de que los resultados se den y se den bajo las condiciones que se establecen en la relación del sujeto con sus disponibilidades y oportunidades), no es explicable que se lleven a cabo las acciones que definen la tarea, pero la normatividad de este tipo de saber depende de que se esté en posesión de un conocimiento estricto de las reglas. El éxito normativo de las prácticas depende de que las reglas que se adopten para estructurar el sistema de acciones estén justificadas y sean verdaderas en algún sentido que habría que especificar (ya dijimos que el instrumentalista lo haría apelando a su justificación en términos de utilidad para nuestros propósitos). El conocimiento de las reglas no es suficiente para el éxito, pero de ese conocimiento depende incluso la capacidad de que sean aplicadas correctamente. Es a esta necesidad de apelar a reglas para justificar las acciones prescritas adonde voy a dirigir mi atención en las páginas siguientes. Voy a argumentar, primero, que el saber-cómo no exige más que una justificación de las acciones sin la necesidad de que sean prescritas por reglas y, segundo, que es imposible definir la noción de tener una regla sin apelar a la noción de ser capaz de aplicarla, de manera que el conocimiento de la regla se fundamente en la fiabilidad en las conexiones que existen, dadas ciertas condiciones, entre un conjunto de acciones y sus resultados. Será la discusión de temas clásicos de la filosofía de Wittgenstein lo que centrará la exposición.

“SEGUIR UNA REGLA”

Existe un consenso amplio en la necesidad de que para explicar la regularidad y normatividad de ciertas conductas se introduzca la idea de que se siguen sistemas de reglas. En ocasiones, sólo si identificamos una conducta como el resultado del seguimiento de una regla podemos decir que es tal o cual tipo de acción o que está realizada correctamente. Esto es manifiesto en los casos en que se introduce un juego o una regulación institucional dentro de la sociedad: sólo podemos decir de alguien que juega al ajedrez si sigue sus reglas. El seguimiento de la regla posee las mismas características de enunciación explícita de la regla y de normatividad respecto a las acciones que prescribe.

Pero si existe un consenso en relación a la importancia de la noción de regla, y no sólo en el terreno institucional de las reglas constitutivas, también hay un acuerdo sobre las dificultades de especificar nítidamente la noción de seguir una regla. Las dificultades no sólo proceden de las conclusiones escépticas referidas a la identificación de hechos que podamos decir que constituyen la actividad de seguir reglas; se entrelazan necesariamente con la posibilidad de comprender la noción de seguimiento implícito o tácito de las reglas, con su papel causal en la generación de la conducta o con su uso en la explicación de competencias humanas básicas. La noción de regla ha invadido las discusiones sobre semántica o filosofía de la mente, desde la intervención en el debate de las dudas wittgensteinianas. Así, pues, lo que nos interesa, en primer lugar, es en qué sentido se concibe el seguimiento de reglas que explicita las condiciones epistémicas del saber-cómo y, en segundo lugar, si juegan, en realidad, las reglas algún papel en la descripción de este tipo de conocimiento.

Voy a partir de una concepción estrecha de lo que significa “seguir una regla” y suponer que el seguimiento de reglas es algo más que estar de acuerdo con el curso prescrito por la regla. Exige una actividad intencional de seguimiento de la regla, de tal manera que el que sigue la regla sea capaz de identificar esa regla, de comprender su carácter normativo y de ejecutarla. El seguimiento intencional de reglas requiere, por consiguiente, el conocimiento de las reglas como enunciados que prescriben normativamente un conjunto de acciones para un ámbito indefinido de situaciones. Se pueden identificar tres rasgos centrales en la noción de regla (Pettit, 1990): 1) que la regla sea determinable o identificable por un sujeto finito independientemente de cualquier aplicación particular; 2) que la regla instruya sobre las instancias en las que debe aplicarse; 3) que la regla sea falible. La concepción de seguir una regla que acuerda perfectamente con esta noción de regla es la que presupone una capacidad de hacer explícito y consciente el seguimiento de la regla, de tal manera que de cada consulta de la regla se deduzcan las acciones necesarias para cada situación. Si tiene sentido la idea de seguir una regla es que podemos acomodar nuestra conducta intencionalmente a restricciones que son normativas sobre un número indefinido de casos. Por otra parte, el seguimiento de reglas ha de ir acompañado de la posibilidad de otorgar razones para que una regla sea seguida, es decir, de una justificación de cada regla, y también de las razones para que la aplicación en las situaciones concretas sea oportuna. Si el seguimiento de las reglas debe ir acompañado de un conocimiento de las mismas, parece claro que ha de exigirse que su aceptación por parte del sujeto haya de fundarse en razones y que ese conocimiento incluya las instrucciones que hacen posible su aplicación. Las reglas son enunciados normativos cuyo seguimiento explícito incluye tanto el acceso a sus condiciones de justificación cuanto la identificación de sus condiciones de aplicación.

¿Podemos afirmar que existe alguna actividad humana en la que se sigan reglas entendidas de este modo? O, lo que es lo mismo desde el punto de vista en que presentamos aquí el problema, ¿podemos decir que el conocimiento de estas reglas representa el saber-cómo que explica esa actividad? El problema escéptico de las reglas procede de las dificultades de identificar un curso de acción como el resultado del seguimiento de una regla particular, de esta y no aquella otra regla, ese enunciado cuyo seguimiento determina tanto mi respuesta en este momento como las respuestas que di en el pasado y las que daré en el futuro. El reto del escéptico se resume en dos preguntas: 1) ¿puedo identificar algún hecho que sea seguir una regla? y 2) ¿tengo razones para pensar que sigo esa regla? El razonamiento general a favor de una respuesta negativa (escéptica) a ambas cuestiones es directo: dada cualquier regla r_i , no hay nada en mi experiencia pasada o presente (estados mentales, disposiciones, etc.) que se pueda identificar como seguir la regla r_i y no la regla r_j . Por consiguiente, cualquier aplicación de una regla r_i en el presente o en el futuro supone un “salto en el vacío”, según la expresión de Wittgenstein, puesto que cualquier aplicación de la regla estaría injustificada. Evidentemente, si no hay ningún hecho que pueda ser identificado como el seguimiento intencional de una regla, se puede concluir que no podemos afirmar en ningún caso que conocemos reglas y que actuamos de acuerdo a una aceptación y a un conocimiento justificado de esas reglas (Kripke, 1982; Boghossian, 1990).

Pero es posible que la conexión entre reglas y prácticas sea inversa a la que se deduce del modelo anterior; es posible que la noción de seguimiento de una regla sólo tenga sentido cuando se remite a un conjunto previo de prácticas o de formas de vida. La crí-

tica de Wittgenstein a la necesidad de apelar a una interpretación de la regla previa a su aplicación se traduce en un reconocimiento de que la posibilidad de seguir una regla depende de la existencia de usos establecidos, de lo que el mismo Wittgenstein gusta en llamar una “técnica”.¹ Es más, la comprensión de la regla consiste en dominar una técnica de su aplicación, mediante la posesión de una serie de habilidades, de tal modo que el dominio de la técnica manifieste el seguimiento de una regla como práctica. Entonces, ¿en qué sentido podemos decir que una técnica consiste en el seguimiento de reglas? Si seguir una regla requiere el dominio de una técnica y una técnica va acompañada de un tipo de saber, entonces el seguimiento de las reglas es posible sólo si se posee una forma específica de conocimiento. Esta forma de saber está cercana a una posible lectura del saber-cómo, de tal modo que la posesión de un saber-cómo hacer algo bajo ciertas condiciones es lo que explica el significado del seguimiento de reglas (y no al contrario). No otra cosa parece derivarse de los textos wittgensteinianos donde se afirma que la comprensión consiste en un ser capaz de hacer algo o, lo que es lo mismo, dominar una técnica que exige, entre otras cosas, actuar del mismo modo en cada tarea, exhibir la actuación en prácticas diarias y estipular los procedimientos y resultados correctos. “La gramática de la palabra “saber” está evidentemente emparentada de cerca con la gramática de la palabra “poder”, “ser capaz”. Pero también emparentada de cerca con la palabra “comprender”. (“Dominar” una técnica)” (Wittgenstein, 1953, § 150).

El seguimiento de una regla es una práctica (Praxis) (Wittgenstein, 1959, § 202) en la que la conducta mantiene una concordancia con la regla en cada nuevo caso de aplicación. En cierto modo, la práctica ha de contener los criterios objetivos que determinan la corrección de la aplicación de las reglas. De ahí que el cambio de las prácticas pueda hacer que no se esté en condiciones de determinar si se está siguiendo o no una regla, aunque realmente se está aplicando. Podría ocurrir que una tribu primitiva llegara a aplicar las reglas del ajedrez (dominar una técnica), pero bajo prácticas diferentes a las nuestras; en ese caso, no seríamos capaces de decir si seguían o no las reglas (Wittgenstein, 1953, § 200). Sin duda, las prácticas proceden de una fase de instrucción en la cual se muestran ejemplos y ejercicios; pero ¿no muestra esto la debilidad de la explicación? ¿No muestra que, en ningún caso, podría llegar a comprender la regla a partir de un número finito de ejemplos? ¿Qué es lo que el sujeto tiene que llegar a saber para poder aplicar la regla indefinidamente, en cada caso en que sea oportuno y necesario? ¿Qué es lo que sabe el que lleva a cabo la instrucción para poder explicarlo? “Instruyas como lo instruyas para proseguir el ornamento de la serie, ¿cómo puede saber cómo tiene que continuar por sí mismo?” - Bueno, ¿cómo lo sé yo? Si esto significa “¿tengo razones?”, entonces la respuesta es: las razones se me agotan pronto. Y actuaré, entonces, sin razones” (Wittgenstein, 1953, § 211). La explicación de una práctica no consiste, pues, en identificar las razones por las cuales hemos adoptado la acción requerida, ya que, finalmente, el seguimiento de la regla que constituye la práctica es ciego. El saber que acompaña al seguimiento de reglas no es el conocimiento de la regla, ya que el aprendizaje no

¹ Compruébese en los siguientes párrafos de las *Philosophische Untersuchungen*: “*Ich habe auch noch angedeutet, dass sich Einer nur insofern nach einem Wegweiser richtet, als es einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit, gibt*” (§ 198). “*Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind gepflogenheiten (Gebrauch Institutionen)*” (§ 199). “*Eine Sprache verstehen, heisst, eine Technik beherrschen*” (§ 199). (Crítica, Barcelona, 1988 / UNAM, México, 1986).

se hace por medio de una regla. El aprendizaje depende de estas prácticas que se sostienen sobre habilidades compartidas. Por eso, las reglas no son suficientes para las prácticas; no están completamente determinadas, de manera que han de depender de ejemplos, de los casos concretos. El problema final de la objetividad y corrección de los resultados no depende de la justificación de la regla sino de que se inserte en una práctica. “Pero entonces ¿no es posible describir cómo nos convencemos de la fiabilidad del cálculo? ¡Por supuesto que sí! Pero en ello no se manifiesta exactamente una regla. Lo más importante es: la regla no es necesaria. No nos falta nada. Calculamos según una regla, eso es todo” (Wittgenstein, 1969).²

Leer a Wittgenstein nos convence de la estrecha conexión que existe entre la noción de regla, la noción de “saber” como “poder” (dominar una técnica) y la noción de práctica. Pero es como si cada concepto remitiera a otro sin ser aclarado completamente. Si, en último término, el seguimiento de reglas no es la adecuación en la aplicación de la regla a una intención previa de seguir una regla que conocemos, es decir, si es simplemente una práctica que está constituida por actuar conforme a la regla, entonces nada nos permite decir que una práctica o una técnica consiste en el seguimiento de reglas. Pero, por otro lado, si queremos entender lo que significa seguir las reglas, no lo podemos hacer sin remitir a un fondo común de habilidades o prácticas que permiten decir que el juego está conforme con las reglas. Comprender la regla significa saber cómo aplicarla, lo cual implica ser capaz de hacerlo. Pero esto no aclara en qué sentido seguimos la regla al aplicarla, ya que de lo que carecemos es de una interpretación correcta de lo que queremos decir al apelar al saber-cómo. Este no puede ser interpretado como seguir la regla, pues no bastan las reglas para explicar cómo seguimos reglas; pero apelar a él para explicar la comprensión y aplicación de las mismas deja la misma sensación de vacío, ya que lo que buscamos es aclarar cómo al ofrecer una respuesta sobre el siguiente número de una serie podemos decir que sabía cómo hacerlo, incluso aunque cometa un error.

Así diríamos: a sabe cómo hacer x ssi a sabe cómo seguir un conjunto R de reglas. Lo que nos proporciona B'' , entonces, es un análisis de lo que significa saber cómo seguir una regla, pues saber-cómo y saber cómo seguir una regla son nociones co-extensivas. Y este saber-cómo seguir una regla se compone de dos elementos: el conocimiento de la regla (una forma del conocimiento proposicional) y la habilidad para aplicar la regla o seguirla. Pero esto hace peligrar el análisis, pues parece implicar un regreso al infinito: todo saber-cómo remite a un saber-cómo previo e inanalizado aún. Así, pues, o el saber-cómo ha de ser interpretado independientemente del hecho de seguir reglas o el seguir reglas incluye la condición de tener la habilidad de seguirlas. En cierto modo, lo que muestra el análisis wittgensteiniano de las reglas, es que es a esta habilidad para seguir las reglas donde hay que dirigirse para explicar la noción. Quizá podamos identificar previamente un conocimiento de las reglas, como una actitud de aceptación de las mismas o una identificación (que seamos capaces de explicitarlas y expresarlas), pero esto no es suficiente ni para seguir una regla ni para decir que somos capaces de hacer algo según el seguimiento de la regla. Uno tiene una regla si es capaz de seguirla. Pero, además, ser capaz de seguir las reglas no consiste simplemente en apelar a ellas para rea-

² WITTGENSTEIN, L., *Über Gewissheit*, Basil Blackwell, Oxford, 1969 (edición castellana, Sobre la certeza, Gedisa, Barcelona, 1988).

lizar cada acción sino simplemente lograr que las acciones se ajusten a la regla, de tal modo que si uno actúa justificadamente sea menos por el hecho de que se tenga en cuenta la secuencia de acciones que prescribe la regla en las instrucciones que por el hecho de que la secuencia de acciones está de acuerdo a las reglas. Lo que se ha de exigir para decir que alguien sabe cómo hacer x es que sea capaz de llevar a cabo aquellas acciones que concuerdan con una regla sin necesidad de suponer que la sigue en sentido estricto, es decir, apelando a la regla en cada momento para llevar a cabo cada acción. Las reglas podrían aún funcionar como expedientes reguladores de la conducta, con un carácter normativo, de manera que explican por qué alguien no sabe cómo hacer x , pero en ningún caso se puede decir que el sujeto que es capaz de realizar las acciones justificadamente determina sus acciones mediante el seguimiento explícito de la regla.

En pocas palabras, no es la noción de regla la noción primaria a partir de la cual se adquiere un análisis de lo que sea el saber-cómo sino la noción de capacidad (“ser capaz de”), pues si cada práctica consistiera en un seguimiento de reglas, éste sólo sería posible si se fuera capaz de seguir las, si se supiera cómo seguir las. Si tiene sentido la idea de “seguir reglas”, ha de intervenir en un segundo nivel de consideración, al menos en lo que al análisis del saber-cómo se refiere. Cuando se afirma que aprendemos mediante la práctica se está apelando a la posibilidad de que no se identifiquen las reglas y las razones para su adopción como paso previo para que el aprendizaje tenga lugar. Se afirma que la práctica genera una capacidad para la realización fiable de un conjunto de acciones que se determinan como condiciones del cumplimiento de un resultado p_1 .

LAS CONDICIONES EPISTÉMICAS DEL SABER-CÓMO

Hemos establecido que la noción de saber-cómo está ligada a la capacidad de seguir una regla, pero que ésta última capacidad no depende de una identificación previa de la regla y de sus condiciones epistémicas. Seguir una regla es una práctica de conformidad a la regla (en términos wittgensteinianos). Por eso, las reglas, tal y como están presentes en las prácticas, no pueden ser sino implícitas. En otros términos, no se formulan, no se identifican; la práctica misma no depende de la formulación de esas reglas. No obstante, hemos de reconocer que los procesos de formulación de reglas explícitas juega un papel esencial en el aprendizaje técnico y en la modificación de las prácticas. A esta cuestión debe atender también una descripción completa de las condiciones del saber-cómo.

De todo lo anterior, se extrae con facilidad la conclusión de que el núcleo para un análisis del saber-cómo está constituido por la condición B_4 , que pasa a ser entendida simplemente como una capacidad de actuar en conformidad con reglas y no como la aplicación de las reglas dependiente del seguimiento explícito de las instrucciones que se derivan de ellas. Es extremadamente sencillo ofrecer una interpretación alternativa de B_4 una vez que la separamos del resto de las condiciones de B , de las cuales parece depender en su cláusula (i). En realidad, las cláusulas (ii)-(iv) son condiciones previas de B_1 y B_4 . No es posible pensar que se está justificado en aceptar una regla o simplemente no es posible comprender una regla sin que adquiramos la capacidad de asegurar que las acciones que realicemos sean conformes a ésta.

En la sección anterior, mi objetivo consistió en desenmascarar el carácter implausible de postular reglas, cuyo seguimiento sea dependiente de su conocimiento explícito,

en vistas a explicar las prácticas. En ningún caso, supone una toma de posición en referencia a la comprensión del hecho de si “seguimos reglas” y cómo lo hacemos. Si adopción una lectura cercana a Wittgenstein es más para resaltar que la noción de capacidad es más básica a la hora de explicitar lo que constituyen las condiciones del saber-cómo. En un sentido primario, el saber-cómo -incluso si está compuesto por reglas y su conocimiento- ha de ser analizado como una forma de “ser capaz de” hacer. Tanto G. Ryle como Wittgenstein en el citado párrafo de las *Philosophische Untersuchungen* en el que vincula saber a poder (Wittgenstein, 1953, § 150-151) remiten las condiciones epistémicas a capacidades. Si el saber-cómo remite en su formulación básica a la idea de capacidad, hay que reseñar, al mismo tiempo, en qué sentido las condiciones de identificación de una capacidad son también condiciones epistémicas, de un saber.

Las capacidades en el sentido en que nos interesan son disposiciones adquiridas. Quizá fuera más adecuado hablar de habilidades en general; a es capaz de hacer x si y sólo si a posee la habilidad para hacer x. Esta terminología no resuelve el problema metafísico de fondo, pero ayuda a separar la discusión de las capacidades adquiridas de las posibilidades que la naturaleza en sí misma ofrece. Parece claro que de todo hombre se puede decir que “es capaz de nadar” en un sentido primario, mientras que no podemos decir, en ningún caso, que “es capaz de volar”. En el primer caso, se supone que el hombre posee las facultades físicas suficientes para adquirir las disposiciones cuya manifestación sea el nado (Chomsky, 1983). Sólo “es capaz de nadar”, en el sentido que aquí nos interesa, si ha aprendido a hacerlo, si sabe nadar. Además, si sabe nadar, ya sabe también, de forma elemental, cómo nadar.

La intención de Ryle, al hablar de capacidades de este modo, es buscar una noción que abarque las formas proposicionales de conocimiento y el saber-cómo. Tanto una noción como la otra remiten a un conjunto de disposiciones, relacionadas estrechamente con habilidades o modos de hacer. Esta forma de hablar del conocimiento establece una diferencia radical con las actitudes de creencia. Conocimiento y creencia se contraponen como las capacidades y las tendencias. Mientras que las capacidades refieren a una competencia para realizar una tarea y no implican una regularidad esperable, las tendencias -en sus diferentes formas, que incluyen los hábitos- implican no sólo que algo podría ocurrir sino que ocurriría regularmente en las condiciones apropiadas. Bajo estas premisas, se puede concluir que ambas formas de conocimiento refieren a capacidades, definidas como conjuntos de disposiciones. El saber proposicional es analizado, de este modo, a partir de la idea de que cada afirmación de “saber que p” esconde un “saber-cómo” responder a una pregunta particular o “saber-cómo” establecer un hecho. Aprendemos capacidades para responder a estas preguntas o para enunciar hechos, y el aprendizaje de estas capacidades explica la posesión de conocimiento proposicional.³ Pero ¿saber que “mañana va a llover” consiste simplemente en ser capaces o estar dis-

³ Una lectura semejante se puede extraer de algunos pasajes de las *Philosophische Untersuchungen* de L. WITGENSTEIN, § 187: “” ¡Pero yo ya sabía entonces, cuando di la orden, que él debía escribir 1002 después de 1000!” -Ciertamente, y puedes decir incluso, que entonces lo significabas; sólo que no debes dejarte desorientar por la gramáticas de las palabras “saber” y “significar”. Pues no pretendes que pensabas entonces en el paso de 1000 a 1002, y aunque pensaras en este paso, no pensabas sin embargo en otros. Tu “yo ya sabía entonces...” significa acaso: “Si entonces me hubiera preguntado alguien qué número debe escribir después de 1000, le habría contestado ‘1002’”. Y eso no lo dudo.”

puestos a afirmar que “mañana va a llover” o ser capaces de responder a una pregunta sobre si mañana va a llover? Sin duda alguna, alternativas de este tipo para el análisis del conocimiento proposicional están sometidas a fáciles críticas, cuando uno se da cuenta de que algunos sujetos podrían no manifestar este conocimiento o simplemente la manifestación no responde a un conocimiento sino a una casualidad o a una tendencia a enunciar ciertas proposiciones (por supuesto, una tendencia sesgada obtenida, p.e. mediante condicionamiento).

De todos modos, aún queda por decidir si una versión disposicional de las capacidades, entendidas como habilidades o como competencias, es adecuada para explicar su implicación en el saber-cómo. Su problema básico es en qué medida incorpora las exigencias normativas. Pongamos que sé cómo hacer violines porque soy capaz de hacerlos, pero que a cada acción que llevo a cabo, tengo que justificar por qué la hago. Una versión disposicional explicaría este hecho apelando al hecho de que estoy dispuesto a actuar de este modo bajo esas condiciones y que habría actuado así si, bajo las mismas condiciones, se me hubiera pedido que construyera un violín. ¿Pero son las acciones “respuestas” justificadas, p.e. porque responden a una forma de instrucciones, o simplemente son respuestas arbitrarias? La cuestión central es que lo que haga o esté dispuesto a hacer (porque poseo cierta capacidad) es menos importante que lo que debería hacer. En términos de Kripke, “¿no es el punto de vista disposicional sencillamente una ecuación de realización con corrección?” (Kripke, 1982). Esto hace que los errores también sean inexplicables, puesto que la posibilidad del error depende de que la capacidad no me haga actuar como debiera, pero esto no puede ocurrir si la capacidad consiste simplemente en disposiciones, pues estas me hacen actuar de manera determinada. Por consiguiente, si interpretamos la idea de capacidad en relación a la idea de competencia adquirida por un sujeto, entonces hemos de mantener para la misma un sentido normativo. Alguien es competente en la producción de violines si es capaz de fabricarlos, siempre y cuando el hecho de que no sepa cómo fabricarlos no se confunda con hecho de que cometa errores al fabricarlos. Sólo es posible hablar de errores cuando se ponen sobre el trasfondo de la posibilidad de una realización correcta. Las nociones de competencia, capacidad y saber-cómo están estrechamente relacionadas.

No obstante, la idea de competencia ha seguido fluctuando entre dos sentidos. Bajo el primero, se sigue pensando que la adquisición de una competencia consiste en la adquisición de un conjunto de disposiciones al que se otorga un carácter normativo cuando se selecciona en referencia a un valor. Bajo el segundo, una competencia se resume en el conocimiento de un sistema de reglas que operan sobre representaciones explícitas y cuyo resultado es la exhibición de las cualidades propias de la tarea en la cual se es competente. La escisión de estas dos interpretaciones sobre las competencias es, sin embargo, ficticia, pues en el primer caso sólo seleccionamos aquellas disposiciones que son consideradas correctas y evaluamos la normatividad de actuaciones siguientes a partir de ese conjunto disposicional. Podemos decir que somos competentes a la hora de fabricar violines porque hemos adquirido un conjunto de disposiciones correctas, de tal modo que cuando cometo un error no se debe tanto a mi falta de competencia cuanto a lo que hago no está de acuerdo con lo que intentaba hacer. En el segundo caso, no se trata más que de delimitar cognitivamente aquellas condiciones normativas de una buena actuación. Tanto en un caso como en otro, lo que en el fondo interesa es la selección de aquellos rasgos que hacen de la actuación algo normativamente correcto. Las razones por las cuales seleccionamos un tipo de disposiciones o un tipo de reglas han de ser, en

último término, las mismas: las que aseguran la fiabilidad de los resultados. Por eso, las competencias no son sólo una manifestación disposicional ni tampoco consisten en el conocimiento previo de reglas, sino un tipo de posibilidad para un sujeto a de exhibir la conducta que intenta. Esta posibilidad viene dada por un tipo de saber que venimos llamando saber-cómo.

Independientemente de que sigamos o no reglas, tal y como postulan algunos modelos de las competencias humanas, lo que parece necesario es apelar a un sistema de representaciones sobre el mundo que aseguren la fiabilidad de los resultados que pretendemos. Poseemos una competencia cuando el sistema de representaciones que tenemos sobre el mundo nos permite o hace posible que realicemos fiablemente nuestra tarea. Por eso, hablar de disposiciones como tendencias a producir ciertos resultados no es suficiente, al menos parece depender de un hecho previo, que consiste en ser capaces de representar correctamente algunas propiedades del mundo.

Cuando se ha adquirido un saber-cómo, la actuación puede haberse conformado a unas reglas que justificarían el conjunto de acciones, pero la actuación no depende de seguir esas reglas. El saber-cómo es una forma de conocimiento procedimental que permite hacer en cada situación lo que conviene (algo que forma parte de la posesión de una competencia) sin la necesidad de adoptar una actitud hacia cada elemento de lo que conocemos. Por eso, alguien puede saber cómo hacer violines sin necesidad de que sea capaz de acceder a todos los estados o reglas que explicarían cómo hacerlo y que supondrían una descripción general de qué hacer al fabricar violines. Y, al mismo tiempo, las reglas que se encuentran implícitas en esas prácticas describirían menos lo que hacemos al fabricar violines que lo que intentamos hacer.

Ahora podemos volver sobre la caracterización del saber-cómo que introducíamos al comienzo de este capítulo, pero desde las condiciones establecidas en B_4 para la noción de "ser capaz de". Sea A una acción o conjunto de acciones; e , las condiciones del entorno, y p_1 , el resultado pretendido, que pertenece al objetivo general x . Entonces,

a es capaz de hacer x si y sólo si:

(i) a representa a c , tal que incluye una relación entre $\langle A, e, p_1 \rangle$.

(ii) es posible para a producir p_1 en t_1 .

(iii) a puede realizar A con un grado de fiabilidad h .

(iv) Si (ii) y (iii) y se dan las condiciones de satisfacción de la representación c , es probable p_1 , donde p_1 pertenece al cumplimiento de x .

Así, un sujeto es capaz de hacer un violín si puede representarse aquellas condiciones en que ciertas acciones sobre la madera consiguen que la madera sea manejable, de tal modo que si no es imposible que la madera sea manejable para él, que el sujeto puede realizar las acciones fiablemente y las condiciones establecidas se dan, entonces lo más probable es que consiga manejar adecuadamente la madera, lo cual es un requisito para hacer un violín.

A partir de esta noción de capacidad, podemos dar una primera caracterización de las condiciones del saber-cómo:

(C) a sabe cómo hacer x ssi

(i) a es capaz de hacer x

(ii) a se representa su capacidad de hacer x , de tal modo que puede intentar hacer x .

Hay varios hechos que merecen ser reseñados en esta presentación de las condiciones epistémicas del saber-cómo. En primer lugar, hablamos de un saber-cómo si podemos producir resultados; el saber-cómo se refiere a posibilidades prácticas. En segundo

lugar, la posibilidad de poder producir algo no es suficiente para poder hablar de una capacidad, pues la producción de algo puede haberse llevado a cabo por casualidad, azar o inintencionalmente. Se exige como condición que la realización de las acciones para la producción de p1 adquiera un grado de fiabilidad, de modo que haya sido intentada la acción porque había alcanzado esa fiabilidad h. En tercer lugar, se mantiene la necesidad de formular una teoría de las representaciones, centradas ante todo en la codificación de las propiedades del mundo en conexión con las acciones que podemos realizar sobre él. A este tipo de representaciones las vamos a denominar representaciones pragmáticas. Por último, se exige que aquel que ha adquirido esta competencia práctica consiga integrarla en sus procesos de generación de objetivos, de tal modo que se represente esta capacidad y la ponga en funcionamiento porque es suficientemente fiable.

Las prácticas son, pues, analizables a partir de esta forma elemental de considerar las competencias y el saber-cómo. Esta versión del conocimiento práctico nos libera, ante todo, de las dificultades que surgen con la idea de que dependiera de un conocimiento y aplicación de reglas, que son seguidas de manera explícita. Entre las condiciones epistémicas del saber-cómo no está la apelación a reglas, cuya justificación es conocida y que se siguen mediante la generación de instrucciones. Pero, al mismo tiempo, permite introducir la noción de regla en otro nivel de consideración que afecta más a las formas de aprendizaje, generalización y universalidad del conocimiento práctico. El saber-cómo no necesita, primariamente, la formulación de reglas, pero éstas ayudan a extender y comunicar las formas prácticas del conocimiento. Las reglas se extraen de la regularidad en las prácticas que conducen a resultados con un alto grado de fiabilidad; su formulación no deriva de hechos ya conocidos a los que se añade un operador pragmático sino del reconocimiento de la fiabilidad de una secuencia de acciones bajo ciertas condiciones. Esta intervención de las reglas en un segundo momento de caracterización del saber-cómo establece una nueva forma de hablar de las reglas y de establecer sus condiciones de justificación.

REFERENCIAS

- BOGHOSSIAN, P. A. (1989). "The Rule-Following Considerations", *Mind*, 98 (1989), 507-549.
- CHOMSKY, N. (1983). *Reglas y representaciones*, FCE. México, 1983.
- KRIPKE, S. A. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language: an Elementary Exposition*, Blackwell, Oxford, 1982., Oxford, 1982.
- PETTIT, P. (1990). "The Reality of Rule-Following", *Mind*, 99, 1-21.
- WITTGENSTEIN, L. (1953). *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953.
- WITTGENSTEIN, L. (1969). *Über Gewissheit*, Basil Blackwell, Oxford, 1969.

JO, LUDWIG WITTGENSTEIN

Antoni Gomila Benejam

Dep. H^a y Fil. de la Ciencia. Univ. La Laguna

RESUM: Una de les característiques de la filosofia moderna és deixar el referent del “jo” fora del món objectiu, ja sigui en la versió d’un jo cartesià immaterial, ja sigui en la versió d’un jo transcendentel kantian. Al *Tractatus*, Wittgenstein és hereu d’aquesta tradició en adoptar un forma especial de solipsisme. En la seva evolució posterior, però, l’abandona. La comunicació pretén abordar com té lloc aquest abandó: a través de la consideració de la “gramàtica” del “jo”. L’observació més important en aquest sentit consisteix en que els usos “subjectius” del “jo” (l’auto-atribució d’estats mentals) exhibeix la propietat d’immunitat a l’error per mala identificació d’un mateix. Es aquest tret distintiu del “jo” el que hauria creat la il·lusió d’un referent especial, fora del món, condició de la seva possibilitat. Per contra, Wittgenstein proposa una anàlisi expressiva de les auto-atribucions mentals.

1. L’objectiu de la comunicació és presentar breument algunes de les reflexions de Wittgenstein sobre la idiosincràsia del “jo” com a eina del llenguatge. Aquestes reflexions sorgeixen en el context de la discussió de la natura del subjecte i l’experiència, sobre el trasfons de la crítica al solipsisme de la seva primera època. La qüestió, tot i que no es tractada amb extensió, sembla important, pel que diu a les “Notes for Lectures”: “intent reduir-ho tot al problema de la incomprensió de la funció de la paraula ‘jo’” (NL, 307). En efecte, lo que trobam en Wittgenstein és un esforç per traspassar la problemàtica metafísico-epistèmica sobre el jo a l’àmbit de l’ús del llenguatge, a l’àmbit “gramatical” (en el seu sentit) que regeix els jocs de llenguatge, que, al seu torn, remet a l’àmbit de les “formes de vida”. Després de contextualitzar el problema general del jo a la filosofia moderna i recollir la posició clàssica de Wittgenstein al *Tractatus*, presentaré algunes de les observacions “gramaticals” de Wittgenstein sobre l’especificitat del “jo”, i tractaré de clarificar-les juntament amb les conseqüències que se’n deriven.

2. El problema del jo, en el plantejament modern, és el problema de l’autoconsciència epistèmica, el d’una consciència que proporciona coneixement privilegiat sobre un mateix. Aquest problema presenta dos vessants: a) el de la natura de la nostra consciència de la nostra experiència, del propis estats mentals (creences, percepcions, sensacions, desigs,...), tant en el sentit de saber que els tenim (la suposada transparència de la ment a si mateixa), com en el sentit de saber en què consisteixen, de captar el seu contingut; i b) el del coneixement de nosaltres mateixos, del tipus d’entitat que té tals estats, del qui som jo.

Clarament ambdós vessants estan interrelacionats. Si té sentit afirmar que “crec que plourà”, aleshores es pressuposa l’existència d’una entitat que té creences. Inversament, si s’adopta una concepció espiritualista del jo, aleshores s’haurà de negar que sigui possible l’autoconsciència corporal o sensorial -la consciència d’aquells estats que són sentits en el propi cos-.

Ara bé, tota una línia de desenvolupament filosòfic, a partir de Descartes, es podria entendre des de la perspectiva de la negativa a acceptar la forma directa de plantejar la relació que en va fer Descartes. Així, a les *Meditacions*, Descartes va inferir, del seu coneixement dels propis estats mentals, que era un ego immaterial, una substància l’essència de la qual era el pensament (entès com atribut, determinable de diversos “modes”).

Ja Gassendi, a les cinquenes Objecions, li va objectar que la inferència no era vàlida, en el sentit que va més enllà del que seria acceptable, la conclusió que existeix una cosa que pensa. La immaterialitat de tal cosa, però, excedeix els fonaments de la inferència. Dit d’altra manera, el “cogito”, la consciència dels propis estats, no permet extreure conseqüències substancials sobre la natura del jo. Hume va anar una mica més lluny negant que el jo aparagués a l’autoconsciència, com a “objecte” mental, i el va reduir a un feix de tals estats mentals. I Kant va acabar de repicar el clau negant la possibilitat en principi, no merament contingent, d’experimentar el jo, de que el jo es donàs com a contingut de consciència. Incognoscible en principi, el jo esdevé condició de possibilitat de la experiència, però quedant-ne al marge.

En l’esperit kantià, Lichtenberg va diagnosticar l’error de Descartes no solsament en haver conclòs la immaterialitat del jo, sinò també en haver-ne inferit la seva substancialitat. Per Lichtenberg, “em fa mal” s’hauria d’analitzar com “hi ha mal”; per tant, de l’autoconsciència dels propis estats mentals només se’n segueix l’existència, impersonal, de pensament, tal com “plou” no pressuposa que algú ploqui —tot i que, apart, la deducció transcendental permeti arribar a un jo transcendental, fora del món, condició de possibilitat del món, i autocaptable per la via especial de l’apercepció-.

El problema central d’aquesta manera de plantejar les coses és la ruptura de relacions radical que es dona entre el jo transcendental (el subjecte) i el jo empíric (el feix d’experiències, d’estats mentals presents a l’autoconsciència), tot i els malabarismes de Kant per intentar compondre-ho. La via de l’idealisme és producte, en part, de sentir aquesta situació com intolerable. Però amb Schopenhauer les coses tornen pràcticament on les havia deixat Kant (tot i entendre el jo transcendental com a voluntat).

3. Al *Tractatus*, la posició de Wittgenstein és formalment semblant a la kantiana, amb l’escisió entre un jo transcendental -que anomena “metafísic”- i un jo empíric, com a feix de percepcions:

“el jo filosòfic no és l’èsser humà, ni el cos humà, ni l’ànima humana de que tracta la psicologia, sinò més aviat el jo metafísic, el límit del món, no una part d’ell.”
(T. 5.641)

Ara bé, la concepció de l’experiència és humeiana (escepticisme sobre inducció, causalitat,...; T.6.362-6.372), purament contingent i sense connexions necessàries al seu si, i aquesta és la raó, em sembla, que Wittgenstein se senti més atret pel solipsisme que per l’idealisme transcendental. El problema és que, donada la teoria figurativa del llenguatge formulada al *Tractatus*, el solipsisme no és pot afirmar (amb sentit, és clar, es pot formular tal com en la cita anterior), només mostrar-se:

“lo que el solipsisme *significa* és totalment correcte; només que no es pot *dir*, sinó mostrar-se. Que el món és el *meu* món es mostra en que els límits del llenguatge, (de l'únic llenguatge que entenc), indiquen els límits del meu món.” (T. 5.62)

La idea sembla esser (segons Kripke, 1982) que, com que la lògica, que constitueix a priori l'àmbit de possibilitats, la “realitat”, no pot determinar quina d'aquestes possibilitats es dona efectivament, és a dir, no pot determinar el “món”, ja que cada fet és contingent, aleshores la determinació del món -quins objectes hi ha, quines combinacions, quins fets atòmics,...- resulta de, i es mostra en, que el subjecte utilitza només un dels múltiples llenguatges compatibles amb la lògica, amb uns certs signes primitius i unes funcions proposicionals, que constitueixen l'àmbit del sentit, de lo que pot ser vertader o fals. Ara bé, això només té sentit pressuposant -cosa que Wittgenstein no fa explícitament al *Tractatus*- que els objectes són sensacions, dades dels sentits. El món, així, s'identifica amb el món de l'experiència. Altrament la limitació que introdueix el subjecte no tendria sentit.

Això té implicacions òbvies pel que fa l'existència d'altres ments, que Wittgenstein va desenvolupar en el període de transició, a la seva tornada a Cambridge. Suposa rebutjar la solució del realisme de sentit comú (Moore) d'inferir l'existència d'estats mentals en altres sobre la base de l'analogia, donat que el solipsisme fa que el món estigui determinat pels meus propis estats. L'atribució de dolor a altri, segons això, s'analitza sobre la base de certes conductes observables, sense referència a un altre jo que el pateix: en la meua experiència no hi ha altra cosa que tals i tals conductes, però cap subjecte. De fet, en l'àmbit de l'experiència, com ja hem vist, no se'n dona cap de jo, ni tan sols el propi. En aquest sentit, Wittgenstein cita amb aprovació Lichtenberg (Moore, 1954-55; PB, §. 58).

Ara bé, aquesta anàlisi té un greu problema: no permet distingir els meus dolors dels teus. Si tot el món depèn d'un subjecte, totes les sensacions seran d'aquest subjecte, tot i que quedi fora del món. Com ha assenyalat Prades (1994), no va ser només Wittgenstein qui es va sentir atret per aquest plantejament; també Carnap i Schlick el van desenvolupar, com a mitjà per una reducció fiscalista de la subjectivitat. Però viola un requisit bàsic de la noció de subjectivitat: que la identitat numèrica dels estats mentals no pot ser determinada al marge de la identitat numèrica del seu subjecte, és a dir, que no hi ha dolors que no siguin dolors d'algú.

4. El gir, tant metodològic com teòric, que inicia Wittgenstein a partir dels *Quaderns Blau i Marró* suposa un replantejament d'aquest solipsisme, a través, com ja hem citat, de l'intent de superar “la incomprensió de la funció de la paraula ‘jo’”, que estaria a la base d'aquesta concepció. Es tracta de “mirar” l'ús d'aquest terme, la seva “gramàtica”. Em centraré en el fragment més important en aquest sentit:

“Ara la idea que el jo real viu en el meu cos es connecta amb la gramàtica peculiar de la paraula ‘jo’, i amb la mala comprensió que aquesta gramàtica té tendència a provocar. Hi ha dos casos diferents en l'ús de la paraula ‘jo’ (o “el meu”) que podria denominar ‘l'ús com a objecte’ i ‘l'ús com a subjecte’. Exemples del primer tipus d'ús són: ‘El meu braç està romput’, ‘He crescut sis polzades’, ‘Tenc un bony en el meu front’, ‘El vent despentina els meus cabells’. Exemples del segon tipus són: ‘Jo veig això i això’, ‘Jo sent això i això’, ‘Jo intent aixecar el meu braç’, ‘Jo pens que plourà’, ‘Jo tenc mal de queixal’. Es poden assenyalar les diferències entre aquestes dues categories dient: els casos de la primera cate-

goria involucren el reconeixement d'una persona particular, i en aquests casos sempre hi ha la possibilitat d'un error, o millor dit, s'ha establert la possibilitat d'un error... Es possible que, diguem en un accident, sentís dolor al meu braç, vegés un braç romput al meu costat, i pensàs que és meu, quan en realitat és del meu veí. O podria confondre, mirant en un mirall, un bony en el seu front per un en el meu. Per altra part, no es tracta en absolut de reconèixer una persona quan dic que tenc un mal de queixal. Seria absurd demanar '¿estàs segur que ets *tu* qui tens el mal?'... I ara es suggereix per si mateixa aquesta manera de formular la nostra idea: que és impossible que en enunciar que 'tenc un mal de queixal' havés confós una altra persona amb mi mateix, tal com ho és gemegar de dolor per equivocació, per haver confós una altra persona amb mi. Dir 'tenc mal' no és una afirmació *sobre* una persona particular, tal com no ho és gemegar. 'Però ben segur que la paraula 'jo' en la boca d'una persona fa referència a la persona que la diu; apunta a si mateix...'. Però era ben superflu apuntar a si mateix." (B.B., 66-7)

Per aclarir la idea que Wittgenstein presenta aquí hem de fer diverses consideracions. En primer lloc, no es tracta aquí simplement de notar que l'ús del "jo" té la referència garantida pel fer de ser usat: sempre hi ha un hom que diu "jo". Això és degut a que la regla que regeix el "jo" el tracta com un "token-reflexive", com a reflexiu de la instància: per a cada utilització del "jo", la seva referència és qui el pronuncia. Igual que "aquí" s'entén en relació al lloc on es diu, i "ara" al moment. La infal·libilitat referencial d'aquests termes ha duit a pensar que allò a que fan referència també és peculiar, especial (sobretot en relació al "jo": no és aquesta la base de l'evidència del "cogito"?). Però no és aquesta la via de Wittgenstein. De fet, l'intercanvi dialèctic final sembla explicitar un distanciament d'aquest camí.

L'observació de Wittgenstein tampoc es pot limitar a notar l'especificitat del "jo" vis a vis altres mitjans de fer referència, tot i que aquest és un punt que tracta Wittgenstein a altres fragments. Per expressar-ho en terminologia fregeana, el "mode de presentació" de la referència és diferent si s'utilitza el "jo" que si s'utilitza un nom propi o una descripció definida, i per tant, el valor cognoscitiu de les respectives proposicions és diferent: "Amb 'jo' [en 'jo veig...'] no he volgut dir: L.W., si bé en dirigir-me a un altre podria dir: 'Ara és LW qui hi veu realment', encara que no sigui això lo que jo he volgut dir." (B.B., 66-67)

Per exemple, un pot creure "vull anar a la platja" sense creure que "A.G. vol anar a la platja" o "el pare de n'Irene vol anar a la platja" o "el coleccionista excèntric d'aquesta sala vol anar a la platja"; degut a una amnèsia, o la ignorància d'informació sobre les afeccions coleccionistes dels presents. Igualment, tal com el propi Wittgenstein diu, en l'enunciat "jo tenc mal" no és possible substituir "jo" per la descripció d'un cos (B.B., 74) sense que canviï el sentit de lo que s'expressa. En aquest sentit, la perspectiva de primera persona sembla irreductible.

La raó que, tot i donar-los per suposat, no són aquests els aspectes de l'ús del "jo" que interessin Wittgenstein, rau en que aquests aspectes són vàlids dels dos usos del "jo" que Wittgenstein distingeix. Tant "jo pes 80 kg" (tant de bo) com "jo veig en Pere" el "jo" presenta les característiques d'indexicalitat i irreducibilitat. Per tant, és precís considerar més d'aprop la diferència entre un ús "com objecte" i un ús "com a subjecte" del "jo".

A primera vista, es podria pensar que es tracta de notar que certs usos del “jo...” ofeixen certa, un accés privilegiat, als propis continguts de la ment. Davant la contraposició simple de les perspectives de 1^a i la 3^a persona, Wittgenstein estaria fent notar que l'àmbit de l'autoconsciència epistèmica es limita a una part de les proposicions “jo...”, aquella en que s'atribueixen actituds proposicionals, estats mentals. Això encara seria incorrecte, perquè del que està parlant Wittgenstein no és de que aquests usos són “immunes a l'error, punt”, sinó que són immunes a un cert tipus d'error, el que resulta d'una incorrecta identificació. De fet, no és difícil veure que els seus exemples no exclouen altres tipus d'error. Per exemple, l'error respecte al tipus d'estat mental: “veig un oasi”, si es tracta d'un miratge, induïx a creure que un té una percepció i no una il·lusió òptica; o bé, l'error respecte al contingut de l'estat: “veig en Pere”, quan en realitat es tracta d'en Joan, el seu germà bessó.

Arribam així al moll de l'os de l'observació de Wittgenstein, aquesta estranya propietat de certes atribucions de primera persona, per la qual resulten immunes a l'error per mala identificació. La raó es troba en que, a diferència de les altres, aquestes auto-atribucions no “involucren el reconeixement d'una persona particular”, i per això no és possible “confondre una persona amb mi mateix”. Fixem-nos que això es pot entendre com una caracterització de la noció de subjectivitat que hem fet: ha de respectar que els dolors particulars són de subjectes particulars, no són identificables, per dir-ho així, al marge del qui els pateix. Ara bé, el punt no es formula de manera general, impersonal, sinó des de dins, com si diguéssim, des de la pròpia perspectiva de primera persona, com una reflexió fenomenològica sobre el caràcter d'aquestes experiències. Quan tenc una experiència, no es planteja cap qüestió sobre qui és el subjecte de l'experiència. Per dramatitzar-ho una mica, pensau que el geni maligne m'hagués induït a creure que som Descartes; seguiria estan fora de dubte que qui es creu Descartes som jo. Fins i tot si havés patit un xoc amnèsic complet: en dir “jo...” no hi hauria espai per dubtar de si efectivament es tracta de mi.

Ara bé, quin és l'ús que en fa Wittgenstein d'aquesta observació? Crec que, en el context de la darrera filosofia de Wittgenstein, aquesta observació s'ha d'entendre amb una finalitat terapèutica. L'objectiu que persegueix és el d'alliberar-nos d'una de les “imatges” que ens té agafats, d'una de les il·lusions en que caiem quan ens deixam seduir pel llenguatge. Quina seria la il·lusió en aquest cas? La il·lusió solipsista, la creença que el “jo” fa referència a un jo, a un ego, a una entitat metafísica especial. Lo que fa Wittgenstein és diagnosticar la causa -aquesta propietat d'immunitat a l'error per mala identificació de l'autoconsciència epistèmica-, que ens duu a creure que hi ha d'haver tal referent especial:

“Sentim... que en els casos en que ‘jo’ s’usa com a subjecte, no l’usam perquè reconeguem una persona per les seves característiques corporals; i això crea la il·lusió que usam aquesta paraula per fer referència a alguna cosa sense cos, que, no gensmenys, té el seu seient en el nostre cos. De fet, aquest sembla esser l’ego real, del qual va ser dit ‘Cogito, ergo sum’.” (B.B., 69)

I això, ben segur, és un error, un error metafísic. Ara bé, a què fa referència aleshores el “jo”? Es en aquest punt que Wittgenstein es resisteix a concloure que el referent és el mateix que el del “jo” usat com a objecte, la persona que parla. Si el llenguatge és un llenguatge intersubjectiu, les regles d'aplicació de termes com dolor haurien de ser les mateixes quan el dolor el tens tu que quan el tenc jo, de la mateixa manera que, per tu,

“tu” ets un “jo” i “jo” un “tu”, i viceversa. De fet, lo que diu, com hem vist, és que, en aquests casos, “jo” no s’usa referencialment: “Dir ‘tenc mal’ no és una afirmació sobre una persona particular, tal com no ho és gemegar”. Aquesta analogia de les auto-atribucions subjectives amb els gemecs i altra conducta expressiva segueix present a les *Investigacions*:

“El que vols dir és que ‘jo tinc’ és com un ‘Ara, atenció!’” (IF, 402)

“Jo no ho dic pas que aquesta i aquella persona té dolors, sinó ‘jo tinc...’. Bé, amb això no n’anomena pas cap, de persona. Com tampoc no ho faig pel fet que *gemegui* de dolor. Tot i que l’altre, del gemegar, n’infereix qui té dolors.

I doncs, ¿què significa saber *qui* té dolors? Significa saber, per exemple, quina persona d’aquesta habitació té dolors. [...]

¿On vull anar a parar? Al fet que hi ha criteris molt diversos de la ‘*identitat*’ personal.

Doncs, ¿quin és el criteri que em determina a dir que ‘jo’ tinc dolors? Cap ni un.” (IF, 404)

L’anàlisi de Wittgenstein d’aquestes expressions com a expressives i no descriptives, basada en el paper que juguen en les nostres “formes de vida” i en el mode en que s’aprenen, no li impideix reconèixer que serveixen per fer possible l’intercanvi de perspectives, la identificació pública dels parlants, i per tant, la reciprocitat de les perspectives de primera i tercera persona. Ara bé, entendre el “jo” en aquests usos subjectius com eina merament expressiva introdueix una asimetria semàntica entre ambdues perspectives, la de primera i la de tercera persona, entre “em fa mal” i “li fa mal”, que sembla problemàtica en un llenguatge intersubjectiu. En efecte, els criteris d’ús són ben diversos en ambdós casos, i en aquesta mesura es veu abocat a dir que signifiquen coses diferents, que es ben diferent lo que jo i tu entenem quan l’altra diu “em fa mal”.

Crec que la clau d’aquesta opció radica en el verificacionisme de les *Investigacions*, en el lligam entre significat i coneixement, via la noció de criteri i de condicions d’assertabilitat, que substitueix les idees del *Tractatus* de condicions de veritat i de relació figurativa entre noms i objectes. No és el lloc d’aprofundir la qüestió, però em sembla que, per Wittgenstein, el fet que no calgui identificació en l’ús del “jo”, per contraposició amb la diversitat de criteris disponibles des de la perspectiva objectiva per la identificació personal, és la raó de que tracti asimètricament ambdós tipus d’atribució, no només des del punt de vista epistèmic, sinó també semàntic. Com que la manera en que sé que “jo...” és tan diferent de la que sé que “ell...”, el significat també difereix. Es aquesta, possiblement, l’herència més important de l’època de transició.

5. En realitat, la discussió madura de Wittgenstein de la qüestió és bastant més complexa. Avança en paral·lel amb la seva crítica al plantejament de l’altre vessant del problema de la concepció moderna de l’autoconsciència epistèmica, com quelcom intern i autocontingut, a lo que es té accés segons un model perceptiu de l’autoconsciència, el model kantian del “sentit intern”, que proporciona les “intuïcions” que han d’organitzar els conceptes per produir coneixement. De la mateixa manera que no cal una identificació del jo prèvia a l’ús del “jo” en mode subjectiu, tampoc no cal una observació prèvia de l’estat mental per tal ús.

Aquest és el model que la seva crítica del llenguatge privat (IF, §§ 243-315)) posa en quarantena. Ben mirat, es tracta de les dues cares de la mateixa moneda: l’exclusió del jo de l’àmbit del món objectiu se seguia d’aquesta concepció internista, atomista, de l’experiència, i del model perceptiu de la introspecció. Per tant, l’atac al solipsisme, a

deixar fora del món el subjecte, ha d'anar acompanyat de l'atac a una concepció dels "continguts mentals" que també els desvincula d'aquest món objectiu (entenent-los com dades dels sentits). Fer possible que el jo sigui un subjecte entre d'altres subjectes del món objectiu exigeix no només repensar el jo -a través del "jo"-, sinó també repensar la natura de la vinculació amb aquest món objectiu, en el sentit d'una concepció relacional de l'experiència.

Si alguna línia de continuïtat, però, es pot detectar en el pensament de Wittgenstein, és la idea que tota experiència es dona des d'un punt de vista, punt de vista que no es manifesta en la pròpia experiència (Pears, 1988). Una vegada hem fugit dels embuixos del llenguatge, però, deixam de concebre tal punt de vista com un jo metafísic, per entendre'l com la perspectiva d'un subjecte entre molts altres. La "gramàtica" del "jo" ens mostra lo especial del seu ús -la seva dimensió semàntica com a deíctic; la seva funció per introduir la perspectiva de consciència, irreductible; l'autoritat epistèmica de la primera persona respecte a si mateixa-; la qüestió de la seva referència, en conseqüència, esdevé la qüestió de la nostra identitat.

REFERÈNCIES

- KRIPKE, S. (1982): *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. Trad. de Alejandro Tomassini. Ed. IIF/UNAM, México, 1989.
- MOORE, G.E. (1954-5): "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", *Mind* 63-64; en G. E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Trad. de Carlos Solís. Ed. Orbis, Barcelona, 1983, pp. 255-325.
- PEARS, D. (1988): *The false prison*. 2 vol. Clarendon Press, Oxford.
- PRADES, J.LI. (1994): "La naturalización de la epistemología y el escepticismo sobre el sujeto", en J. Marrades y N. Sánchez (eds.): *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*. Ed. Pre-Textos, València, pp. 203-220.
- WITTGENSTEIN, L.: [T] *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de J.M. Terricabres. Ed. Laia, Barcelona, 1981.
- [P.B.] *Philosophische Bemerkungen*. Blackwell, 1966 (Trad. anglesa, 1975).
- [B.B.] "The Blue Book", en *The Blue and Brown Books*, Oxford, 1958.
- [N.L.] "Notes for Lectures on 'Private experience' and 'Sense data'", *Philosophical Review* 77 (1968): 271-320.
- [IF] *Investigacions Filosòfiques*. Trad. de J.M. Terricabres. Ed. Laia, Barcelona, 1983.

¿QUE ESTAMOS HACIENDO AQUÍ?

Lluís Pujadas

RESUMEN: Kripkenstein (es decir, Wittgenstein tal como es entendido por Kripke) se plantea una paradoja escéptica que, de no ser solucionada, lleva a la conclusión de que no hay nada en que consista el significado. De ser así, no podemos saber qué estamos haciendo aquí (al hablar, escribir...). Kripkenstein ofrece una solución escéptica a su paradoja, pero su argumento ha sido criticado desde diversos puntos de vista, bien alegando que es posible una solución directa de la paradoja, bien sosteniendo el carácter irreductible del significado. Ha habido incluso quien, como Putnam, defiende un sentido común, o "segunda *naïveté*", con la que se pretende soslayar la paradoja. Sin embargo, no es lícito hacer del sentido común una filosofía. Una solución (directa) a la paradoja escéptica debería estar en la línea austiniana del reconocimiento de que "hacemos cosas con palabras", aunque insistiendo en el hecho de que las mismas acciones producen diferentes efectos en diferentes circunstancias.

En 1982 S. Kripke publicó *Wittgenstein on Rules and Private Languages*, que, como es bien sabido, originó una renovación del interés por el llamado segundo Wittgenstein.¹ Sin embargo, es posible albergar serias dudas sobre qué autor o qué teorías fueron los que despertaron realmente tal interés. En efecto, por una parte Kripke se limitó a ofrecer una determinada interpretación de Wittgenstein sin defender ni criticar las opiniones que le atribuía, a pesar de considerarlas de extrema importancia filosófica. Pero, por otra parte, otros muchos comentaristas, incluso reconociendo esta importancia, negaron la legitimidad de tal interpretación, bien por considerar imposible esclarecer la postura de Wittgenstein o bien por creer que en modo alguno era la que le atribuía Kripke. Quizá por ello nació un filósofo ficticio, que se dio en llamar, con nombre de resonancias un tanto tenebrosas, Kripkenstein.² En cualquier caso, resulta que ha sido el tal Kripkenstein

¹ A partir de ahora cito la obra de Kripke simplemente como "K". Como dice Kripke en su prefacio (p. ix), la obra se basa en conferencias pronunciadas en el año 1976 (y repetidas en diferentes lugares en los años sucesivos). Las ideas principales se remontan a seminarios que tuvieron lugar ya en 1964. Véase Boghossian para un apretado trabajo sobre el tema de las reglas en Wittgenstein. Como resultará obvio para el lector, sigo a menudo la estructura organizativa de este trabajo.

² Que yo sepa, "Kripkenstein" fue "creado" por S. Schiffer en su *Remnants of Meaning* (1987) en el que hay una sección titulada "Kripke se encuentra con los restos del significado" (p. 173).

-es decir, el inexistente filósofo resultante de la concreción de las opiniones de Wittgenstein por Kripke- el que ha sido ampliamente discutido, prescindiendo de que haya existido alguien de carne y hueso (¿y tornillos?) que haya sostenido “sus” teorías. En lo que sigue mi interés se centrará en Kripkenstein, por lo que prestaré sólo ocasionalmente atención al problema exegético de aclarar el auténtico pensamiento de Wittgenstein.³

Kripkenstein crea una forma nueva de escepticismo que puede ser considerada “el problema escéptico más radical y original que la filosofía ha visto hasta hoy, un problema que sólo una mente muy especial podría haberse planteado” (K, p. 60). Se trata de la imposibilidad de encontrar un hecho en el cual consista el significado de nuestras emisiones verbales. Por supuesto Kripkenstein se apresura a ofrecer una solución a esta paradoja. En cualquier caso, tanto si alguien se ha planteado de hecho y en serio la paradoja escéptica como si no, vale la pena detenerse en la misma. De no ser por esta -u otra- solución nos encontraríamos en un predicamento, si no desesperado, por lo menos francamente curioso: no habría ningún hecho en el cual consistiera el significado de lo que estoy diciendo. Pero, si no es una cuestión de hecho que lo que estoy diciendo significa algo, ¿qué estamos haciendo aquí?

Para darse cuenta del tremendo *impasse* en el que nos encontramos -en caso de tomar en serio la paradoja- conviene pararse a considerar que no afecta sólo a nuestra tesis o teoría particular -pongamos por caso el contenido del presente texto (o de cualquier otro)- sino también a los mismos comentarios preventivos y previos como los que ahora llevo a cabo. Es más, afecta a cualquier intento de situarse en una posición absolutamente externa desde la que enjuiciar la significación (o falta de la misma) de cualquier texto. Dicho de otro modo, estamos ante el problema de un “*regressus ad infinitum*” que nos impide plantear siquiera el problema.

Pero, si este texto ha de proseguir, no queda más remedio que hacer como si lo que estoy diciendo tuviera significado. Antes de “tirar de la alfombra que hay bajo nuestros pies” (K. p.13), empezaremos hablando como si la noción de significado no fuese problemática. “De otro modo, seríamos incapaces de *formular* nuestro problema” (K. p. 14). Hecha esta suposición, veamos (a) cuál es el planteamiento del problema escéptico por parte de Kripkenstein; (b) en qué consiste su solución escéptica; y, ante todo (c) si es correcto el argumento escéptico de Kripkenstein (o, para ser más exactos, si su planteamiento de la paradoja y su solución escéptica son globalmente convincentes, o si cabe ofrecer una solución directa a la paradoja escéptica). Este último punto constituirá el núcleo de lo que sigue. Acabaré luego derivando de todo ello unas someras reflexiones sobre el sentido de la filosofía y su relación con el escepticismo, por una parte, y el sentido común, por otra.

³ Sigo en esto una práctica muy extendida. Véase, por ejemplo, la actitud que adopta Chomsky: “No entraré en la cuestión textual de si la versión kripkeana de Wittgenstein es la correcta, sino que asumiré simplemente que lo es” (86, p. 223). Igual postura adopta Belgrami (92, p. 84): “Hablaré simplemente de los puntos de vista expuestos en el libro de Kripke como si fuesen, indistintamente, los puntos de vista de Kripke y de Wittgenstein”. También Boghossian (89) adopta una actitud semejante. Véase Backer & Hacker para un estudio crítico de las diferencias entre Wittgenstein y Kripkenstein. Más recientemente, también Putnam (*no publicado*) ha insistido en estas diferencias.

(a) El planteamiento del problema escéptico por Kripke ha sido tantas veces expuesto, comentado y criticado que puedo permitirme la mayor de las brevedades en mi exposición. Resulta que si lo que digo quiere decir algo (donde la torpeza de la expresión es intencionada) tendría que haber algún hecho “potencialmente relevante en la fijación del significado” de los símbolos (la expresión entrecomillada es de Boghossian, p. 508). Pero un estudio detenido de los posibles candidatos revela que ninguno de ellos es capaz de producir tal fijación. Ni los hechos sobre cómo se usó el símbolo en el pasado (o sobre mi “historia mental”), ni los hechos sobre cómo se está dispuesto a usarlo en el futuro, ni los hechos sobre los estados cualitativos de la mente del hablante en un momento dado, permiten decidir si un símbolo es usado hoy con el mismo significado que ayer. Más aún, no permiten decidir que lo estemos usando en ningún sentido. Parece que Kripkenstein hubiese mostrado que “*todo* language, *toda* formación de conceptos, son imposibles, verdaderamente ininteligibles” (K., p. 62).

Por mor de la brevedad antes anunciada, no entraré en la discusión pormenorizada de los argumentos que llevan a la paradoja escéptica. Me limitaré a describir cómo rebate Kripkenstein la objeción que a mí (y creo que al propio Kripke) me parece más plausible, a lo que seguirán unas palabras sobre el estrechamente relacionado tema de la incapacidad que tienen los intentos reduccionistas de explicar la normatividad del significado.

Tal objeción se presenta en el marco de la discusión del ejemplo que, como seguramente se recordará, sirve de guía al planteamiento del problema, a saber, el del significado de ‘más’ (en el sentido aritmético de ‘+’). Kripkenstein ha estado arguyendo que no hay manera de saber si hasta ahora hemos usado ‘más’ en el sentido de nuestra habitual función aritmética o en el sentido de otra función aritmética que, cuando el valor de uno de los sumandos fuese igual o mayor que un número n todo lo alto que arbitrariamente se quiera, diera siempre como resultado ‘5’.⁴ Así, por ejemplo, $n+143$ sería igual a 5. Kripkenstein argumenta, como ya sabemos, que ni mis usos anteriores, ni mis disposiciones a dar un determinado número como resultado, ni mis estados de consciencia constituyen hechos que puedan determinar cuál de las funciones aritméticas estoy usando y, por tanto, cuál será el resultado de la operación. Hay que decir, en honor a la verdad, que Kripkenstein no sólo es consciente de la objeción a que me refiero, sino que la presenta como resultado de la protesta impaciente de los lectores (K., p. 15). Sólo en la medida en que la réplica de Kripkenstein nos convenza podremos comenzar a tomarnos en serio la paradoja escéptica.

La objeción es la siguiente. Por supuesto que a partir de los casos en que he aplicado la función ‘+’ en el pasado puede extrapolarse cualquiera de las dos funciones aritméticas mencionadas. Pero sería ridículo sostener que aprendimos a aplicar la función ‘+’ a partir de cierto número de ejemplos. Muy al contrario, “aprendí -e internalicé instrucciones para- una *regla* que determina cómo debe continuarse la adición” (K., p. 15). Probablemente estas instrucciones para seguir la regla estarían “grabadas en mi mente como en una pizarra” (Ib.), donde es de presumir que podría consultarlas en cualquier momento. Estaría clarísimo, por tanto, que nunca sería correcto dar ‘5’ como resultado de $n+143$. Este resultado jamás podría corresponder a la regla internalizada.

⁴ Kripkenstein denomina “*quus*” a esta segunda función, distinta de la función “*plus*”. Ignoro como se ha traducido esto en la versión castellana editada por la UNAM.

Según Kripkenstein, la respuesta al escéptico es obvia. En la explicación de la regla intervienen diversos términos, respecto a los cuales se plantean los mismos problemas de interpretación que se planteaban respecto a, en nuestro caso, `más`. Claro que “es tentador replicar al escéptico apelando, a partir de una regla, a otra más `básica`” (K., p. 17). Pero evidentemente cada regla necesitaría de otra más básica que la justificara, lo que daría lugar a una serie que no puede seguir indefinidamente: “lo esencial (*the entire point*) del argumento escéptico es que finalmente alcanzamos un nivel en el que actuamos sin ninguna razón en términos de la cual podamos justificar nuestra acción” (K. p. 87). Nuestra regla quedaría, pues, sin interpretación y seguiríamos, por tanto, sin encontrar un hecho en el que consistiera el significado de lo que decimos.

Por lo demás, no ha de olvidarse el carácter normativo del significado. Como dice Boghossian (p. 513), el hecho de que una expresión signifique algo “implica ... todo un conjunto de verdades *normativas* acerca de mi conducta con esta expresión, a saber, que mi uso de la misma es correcto al ser aplicado a ciertos objetos pero no al ser aplicado a otros”. Evidentemente, cualquier intento de reducir el significado a una u otra clase de hechos debería ser capaz de dar cuenta de esta normatividad. Esta capacidad sería la “condición de adecuación de las teorías de determinación del significado” (Ib., p. 513). Quizá alguno de los tipos de hecho propuestos como determinantes del significado nos permita describir (o predecir) qué resultado daré a la cuestión aritmética “ $n+143$ ”. Este es el caso, en particular, de las disposiciones, a las que Kripkenstein dedica una especial atención. Quizá no haya un estado mental episódico (*occurrent*; K., p. 22) que constituya lo que quiero decir con `más` (o cualquier otro término). Pero a lo mejor un análisis *disposicional* podría permitirnos salir de dudas sobre cuál es el resultado que daré. Según éste mis disposiciones determinan qué resultado daré ante “ $n+143$ ”. Pero el análisis se enfrenta a dos problemas insolubles. De un lado, “dos individuos pueden estar de acuerdo en sus computaciones en casos particulares aunque de hecho estén computando diferentes funciones”, luego “el punto de vista disposicional no es correcto” (K. p. 32). De otro, aunque en la práctica nos permita predecir el resultado que darán nuestros dos individuos, este tipo de análisis jamás nos permitirá establecer cuál es el resultado que *deberían* dar. Resulta, en conclusión, que no sólo no hay hechos en los que consista el significado, sino que además, aunque los hubiere, no servirían para dar cuenta de su normatividad.

(b) Por supuesto, Kripkenstein no puede quedarse cruzado de brazos. Muy poca gente está dispuesta a admitir que lo que dice -lo que decimos- no significa nada. Y Kripkenstein no es una excepción. Pero antes de ver en qué consiste su solución a la paradoja escéptica, conviene recordar la distinción entre solución directa (*straight*) y solución escéptica. La primera consiste en demostrar la tesis que el escéptico dudaba, con lo que su escepticismo resulta injustificado (K., p. 66). De lo que hemos visto se deduce que Kripkenstein no puede dar una solución de este tipo. La segunda admite que el escéptico ha conseguido mostrar que nuestra justificación de lo que se dudaba no se sostiene. Sin embargo -y es por ello que la solución escéptica puede considerarse una solución-, “nuestra práctica o creencia ordinarias están con todo justificadas porque -a pesar de las apariencias en contra- no requieren la justificación que el escéptico ha demostrado que es insostenible” (K., p. 66).

Pues bien, como ya anticipé, la solución propuesta por Kripkenstein es una solución escéptica. Lo que se precisa, en palabras de Boghossian (p. 518) es una “rehabilitación de nuestra práctica ordinaria de atribución de contenido a nuestros pensamientos y expresiones que preserve la tesis escéptica de que no hay hechos a los que tales atribu-

ciones correspondan”. Una *conditio sine qua non* de esta rehabilitación es la substitución, como requisito para nuestras atribuciones de significado, de la exigencia del conocimiento de las condiciones de verdad de lo que se dice, por la exigencia del conocimiento de las condiciones de asertibilidad. Tal substitución es el núcleo de la solución escéptica. En efecto, ya vimos que no hay ningún hecho en el cual consista el significado de nuestras aserciones. Y, para Kripkenstein, decir condiciones de verdad equivale a decir hechos.⁵ Por el contrario, para que se den condiciones de asertibilidad es suficiente que exista un juego de lenguaje que legitime las aserciones y que este juego de lenguaje “tenga un papel en nuestras vidas” (K., p. 78). Es importante que este reemplazamiento de las condiciones de verdad por las condiciones de asertibilidad pretenda proporcionar no sólo una explicación del significado del lenguaje, sino también, y en particular, de las propias afirmaciones (podríamos decir metalingüísticas, aunque el metalenguaje sea el mismo lenguaje objeto) sobre el significado mismo. (Es decir, que no sólo explica el significado de expresiones como ‘el perro está en el cerro’, sino también el de expresiones como ‘cuando Juan dice: “el perro está en el cerro” quiere decir -en el sentido de *means-* que el perro está en el cerro’).

Por descontado, el juego de autorizar, bajo ciertas condiciones, las aserciones de que alguien quiere decir tal o cual cosa, como todo juego de lenguaje, “implica referencia a una comunidad”⁶ (K., p. 79). “Nuestras vidas enteras”-según Kripkenstein (K., p. 93)- “...dependen del ‘juego’ de atribuir a otros el dominio de ciertos conceptos o reglas, mostrando con ello que esperamos que se comporten como nosotros.” Así, pues, tomando una concisa expresión de Horwich (p. 105), podríamos decir que las atribuciones de significado están asociadas con “condiciones de uso apropiado comunalmente reconocidas”. Por ello tienen significado, aunque carezcan de contenido factual.

(c) Pero, ¿está Kripkenstein en lo cierto? ¿Es su planteamiento adecuado? Lo que es más importante, ¿lo es su solución? Para empezar, hay quien no cree que el problema sea tan serio como se pretende. De esta opinión es Belgrami (p. 91), que “no ofrece ni una solución escéptica ni una solución no escéptica, sino que rechaz[a] el problema por estar basado en un erróneo dogma filosófico, un platonismo residual”, por lo que considera, con razón, que su crítica de Kripkenstein es mucho más radical que la de los que admiten de entrada la importancia del problema. Para Belgrami la paradoja sólo tiene fuerza si se admite de antemano un error. Así, diagnostica, en términos que parecen de psicología profunda, la “ansiedad” que ha llevado al planteamiento de la paradoja: “no es suficiente con el rechazo de las abstracciones de los significados, por una parte, o del mentalismo internalista de los hechos interiores, por otra, para conseguir el rechazo de lo que, en el platonismo, subyace a la búsqueda del rechazo de estas cosas” (Ib.). Aunque puede sorprender que el rechazo de lo mental se incluya en el rechazo del platonismo con el mismo derecho que el rechazo de las abstracciones, la intención de Belgrami está clara. Según él, lo que hay detrás del platonismo es un “impulso profundo” que sólo es satisfecho cuando los significados son gobernados por la normatividad. Y en la medida

⁵ Malcolm (86, p. 163 ss.) critica esta asimilación. En el *Tractatus* las condiciones de verdad se identifican con posibilidades de verdad o falsedad, pero las posibilidades no son hechos.

⁶ Esta exigencia del recurso a la comunidad en el juego de la atribución de significados es la que proporciona, según Kripkenstein, la base del argumento contra el lenguaje privado.

en que para Kripkenstein la noción de significado es inevitablemente normativa, perdura en él lo que Belgrami denomina platonismo residual.

No puedo entrar ahora en las razones por las que Belgrami rechaza esta exigencia de normatividad y propone dar a la noción de significado un “perfil mucho más bajo” (p. 92). En cualquier caso, y aceptando incluso su diagnóstico por lo que al “impulso profundo” del platonismo se refiere, sólo puedo decir que no veo razón alguna para eliminarlo. A mi modo de ver, conservar este impulso y prescindir de las *ideas* platónicas (aunque no sé si también de los estados mentales)⁷ es la manera de quedarse con lo mejor del platonismo evitando a la vez sus inconvenientes. Otra cosa, como veremos, es la crítica del planteamiento escéptico de Putnam, basada en el sentido común, y que no rechaza por sí misma la exigencia de normatividad.

Pero, tal y como el propio Belgrami recuerda, otros filósofos -quizá la mayoría- se han tomado en serio a Kripkenstein, aceptando en primer lugar la exigencia de normatividad para criticarlo acto seguido por no estar a la altura de la misma. Desde este planteamiento, tres son -según Boghossian- los tipos de crítica a los que se enfrenta el argumento escéptico.

Un primer tipo de crítica consistiría en sostener que hay, después de todo, hechos -y hechos *naturales*- no tenidos en cuenta por Kripkenstein, en los que consiste el significado de las expresiones, admitiéndose así la posibilidad de ofrecer una solución directa a la paradoja escéptica. Destaca en esta línea McGinn, para quien tener significado no es más que tener una determinada capacidad, en el bien entendido de que la noción de capacidad supera la exigencia de normatividad. Según McGinn esta exigencia queda satisfecha si tenemos “una explicación de lo que es tener significado (*to mean something*) en un momento dado y (...) una explicación de lo que es tener el *mismo* significado en dos momentos diferentes” (p. 174, citado en Wright, p. 290 y por Boghossian, p. 512). Según esto, *‘verde’* significa VERDE si y sólo si tenemos la capacidad de asociarlo a las cosas verdes no sólo en un momento dado, sino en cualquier momento. Pero, como advierte Wright, “una transposición de esta manera de entender la exigencia de normatividad podría haber salvado la explicación disposicional”. A primera vista puede parecer que las capacidades están en mejores condiciones para explicar la normatividad que las disposiciones, debido a que es habitual recurrir a aquéllas para explicar lo que hacemos. Pero si no queremos caer en la vacuidad de las explicaciones *à la Molière*, está claro que ha de proporcionarse una caracterización de la capacidad que sea independiente de la descripción de la conducta que se supone que explica. Y, como dice Wright (p. 291), “el problema es estructuralmente reminiscente” del problema afrontado por las disposiciones. La conclusión que debe extraerse de esta equiparación no ha de ser la absolución de las disposiciones, sino la condena de las capacidades. La cuestión no está por tanto en si son las unas o las otras las que han de proporcionarnos los hechos a partir de los cuales podamos definir el significado, sino en si cualquiera de las dos nociones puede ser recuperada para nuestros fines sometiéndola a uno u otro tratamiento de belleza.

Un primer intento consiste en el recurso a la comunidad lingüística, como *locus* en el que debería hallarse el hecho en que haya de consistir el significado. Admitiendo que

⁷ En la medida en que sea defendible alguna teoría de la identidad psicofísica es posible incluir los estados mentales en concepciones de la realidad que no conservan el más remoto atisbo de platonismo.

no haya hechos “sobre una persona considerada aisladamente” (K., p. 87), quizá los haya sobre la comunidad de todos los individuos que juegan el mismo juego de lenguaje. Por desgracia, tal intento tropieza con serias dificultades. En realidad, la misma dificultad con que nos encontrábamos a la hora de explicar la normatividad en el caso de un individuo aislado la encontramos en el caso de la comunidad. Algunas de nuestras disposiciones a cometer errores son sistemáticas, de modo que quienes forman conmigo la comunidad están tan dispuestos a cometerlos como yo mismo. Así, pues, explicar el significado de una expresión a partir de cómo está la comunidad dispuesta a usarla es condenarse a no distinguir entre los usos correctos y los incorrectos. Lo cual equivale en la práctica a abandonar todo intento de saber qué significa lo que decimos.

También podría intentarse recuperar el análisis disposicional mediante su idealización, es decir, mediante la descripción de condiciones óptimas en las que fuera imposible, por ejemplo, tener la disposición (o la capacidad) de cometer errores. Lo cual nos lleva al segundo de los tipos de crítica distinguidos por Boghossian, a saber, el que consiste en negar la validez de los argumentos escépticos contra la explicación disposicional del significado mediante la especificación de las condiciones óptimas en que las disposiciones deberían ejercerse.

Normalmente tenemos la disposición a usar el término ‘oveja’ ante un rebaño de ovejas. Pero la niebla, nuestro deseo de bromear, o un sin fin de otras circunstancias, pueden hacer que tengamos en su lugar la disposición a usar, por ejemplo, el término ‘cabra’, cometiendo así un error (aun cuando éste pueda ser intencionado). Es tentador sostener que en el primer caso, pero no en los otros, se daban las “condiciones ideales”. Si consiguiéramos una descripción de las mismas que no cayese en un círculo vicioso, es decir, que no las definiere a partir del significado del mismo término cuyas condiciones ideales de emisión pretendemos especificar, quizá podríamos rescatar la explicación disposicional del significado. El problema, evidentemente, es la dificultad que entraña tal especificación. Sería ésta una tarea inacabable que incluiría, por cierto, la familiar dificultad de especificar *todos* los posibles condicionales contrafactuales que serían verdaderos si se dieran aquéllas condiciones. Algo que nadie, según Kripkenstein, sabe cómo hacer, aunque haya, desde luego, quien lo ha intentado.

Entre quienes lo han hecho pueden distinguirse, otra vez según Boghossian, dos líneas principales: los que creen, como Dretske, que “las condiciones óptimas son las condiciones bajo las que el significado de la expresión se adquirió por primera vez” (Boghossian, p. 537) y las de quienes, como Papineau o Millikan,⁸ se adhieren a una propuesta teleológica, definiendo las condiciones óptimas como aquéllas “-definidas por la biología evolucionista- en las que nuestros mecanismos cognitivos funcionan como se supone que tienen que hacerlo” (Ib.).

¿Qué decir, de estas propuestas? Boghossian tiene hasta cierto punto razón al acusar a Kripkenstein de no considerarlas a fondo y, ante todo, de no detallar las razones por las que las cree inviables. Pero, aparte del no desdeñable hecho de que la mayoría de estas propuestas son posteriores a la “obra” de Kripkenstein, lo cierto es que ninguna de

⁸ No entiendo por qué Boghossian (en su nota 50 a pie de pág.) duda respecto a la inclusión de Millikan en esta línea. Por cierto que, además de Millikan 84, citado por Boghossian, ha aparecido posteriormente Millikan 93, que incluye un interesante capítulo sobre la “paradoja Kripke-Wittgenstein”, en el que ofrece una solución directa a la misma.

ellas parece haber conseguido evitar el círculo vicioso antes mencionado. Así lo reconoce, finalmente, el propio Boghossian, al admitir que “lo que se necesita para especificar las condiciones óptimas es precisamente lo que se suponía que la teoría disposicional tenía que proporcionar” (p. 540), es decir, un conjunto de condiciones necesarias y suficientes, descritas sin recurrir a términos semánticos o intencionales, de lo que es tener contenido o significado.

Los dos tipos de crítica que acabamos de considerar parten de presupuestos naturalistas, en el sentido de intentar la reducción del significado a hechos naturales. Pero hay un tercer tipo que parte del reconocimiento de la imposibilidad de tal reducción. Quizá no quede otro remedio que aceptar una concepción antirreduccionista del significado. Sin embargo la cosa no es tan sencilla, puesto que tan antirreduccionista es la postura de Kripkenstein, que acaba por negar toda realidad al significado, como otras posturas tradicionales. Y, según Boghossian, “*la mayor debilidad del argumento escéptico de Kripke[nstein]*” (p. 541; el subrayado es mío) radica en que ni demuestra que las únicas propiedades reales son las naturales ni demuestra que la propiedad irreductible en cuestión es “inherentemente `extraña’” (*queer*; p. 540). En efecto, demostrar que no hay hechos naturales en los que consista el significado (cosa que, por lo demás, no hace Kripkenstein) no es suficiente para llegar a la conclusión escéptica si uno se resigna a convivir con una propiedad no natural específica del significado o de la intencionalidad, por muy extraña que sea y por mucho que, como el propio Boghossian reconoce, la convivencia con ella conlleve serios problemas. En particular, parece difícil (p. 549) “reconciliar un antirreduccionismo sobre las propiedades del contenido [significativo] con una concepción satisfactoria de su eficacia causal”, y ello debido a la implausible “incompletitud esencial de la física” (Ib.) que tal antirreduccionismo conlleva.

En definitiva, pues, quedarían abiertas dos vías de solución a cual más plagada de dificultades. O bien se prosiguen los esfuerzos por hallar una explicación naturalista de la intencionalidad que sea capaz de dar cuenta de la normatividad del significado. O bien se adopta un punto de vista antirreduccionista que entra en conflicto con una concepción científica de la realidad. Como quedará claro en los párrafos finales, creo que vale la pena continuar los esfuerzos para avanzar por la primera vía.

A modo de resumen diría, contra Belgrami, que la paradoja escéptica constituye un problema serio del que no es posible desembarazarse simplemente psicoanalizando a quienes se lo plantean; que ciertamente los intentos de hallar hechos naturales en los que consista el significado han fracasado hasta ahora; y, finalmente, que, tanto si nos decantamos por un reduccionismo a ultranza como si lo hacemos por una aceptación de la existencia del significado, entendido como lo que hemos denominado una propiedad “extraña”, parece inevitable admitir la existencia del significado so pena de que no sepamos qué estamos haciendo y, lo que es más, de que ni siquiera nos podamos plantear si lo sabemos.

Pero no quiero acabar esta discusión de las críticas del argumento escéptico sin considerar la de Putnam (*no publicado*), que busca una salida distinta a las consideradas hasta ahora.

Aunque buena parte de su ponencia se dedica a una comparación de Kripkenstein con Wittgenstein que, como dije al comienzo, no es el tema que nos ocupa, se desprende de ella un punto de vista general sobre la filosofía que nos permitirá acercarnos a una respuesta, siquiera provisional, a la pregunta que da título a estas páginas. Evidentemente Putnam, al igual que Belgrami, no simpatiza con el planteamiento de Kripkenstein. Pero, a diferencia de Belgrami, cree que el significado sin normatividad dejaría de ser significado. La solución a todos los males se encontraría en un retorno al sentido común ins-

pirado en Austin (y James) o, en sus propias palabras, en el retorno a una segunda *naiveté*.⁹ Su estrategia consistiría en “tomar en serio nuestras pretensiones ordinarias de conocimiento sobre (...) lo que Austin denominaba «objetos secos de tamaño medio» (*middle-size dry goods*)” (Putnam, *no publ.*, p. 2) sin suponer que con ello se está ofreciendo una alternativa a las diversas teorías epistemológicas. Por supuesto Putnam reconoce que con ello “parece” que se ignora el problema más que responder a él. Pero se trata de “cuestionar la inteligibilidad misma del supuesto problema” (Ib.). Aplicada a la paradoja escéptica, la estrategia consistiría, en primer lugar, en interpretarla como un simple “«truco» para empezar una discusión filosófica” (p. 3). De otro modo, la pregunta por el significado de, por seguir con nuestro ejemplo, la palabra ‘más’ consistiría sin más en recordar que se trata de una palabra del castellano. Pero, en segundo lugar, incluso si tomamos en serio la pregunta, para saber qué función aritmética está usando alguien bastaría preguntarle por el resultado de “ $n+143$ ”. Suponiendo, para simplificar, que $n=100$, si la respuesta fuera 243 diríamos que ese alguien está usando la función aritmética ‘+’, mientras que si la respuesta fuera 5 diríamos que está usando otra función aritmética. Por supuesto que tanto en uno como en otro caso podrían cometerse errores, pero como dice Putnam (citando nuevamente a Austin), “suficiente es suficiente; no quiere decir todo” (p. 4). Es decir, que al oír la respuesta no podemos estar absolutamente seguros de qué función aritmética se está usando, pero sí razonablemente seguros.

No tengo intención de combatir el sentido común. Pero no creo que para este viaje se necesiten tantas alforjas. Putnam acusa finalmente a Kripke¹⁰ de limitarse a “dar un golpe sobre la mesa” o a “dar una patada en el suelo” (p. 16) a modo de énfasis puesto sobre su idea de que ha de haber, después de todo, hechos sobre el individuo considerado aisladamente en los que consista captar un concepto. Pero, ¿no se limita Putnam a hacer lo mismo en su defensa del sentido común?

Es famoso el *dictum* wittgensteiniano de que la filosofía lo deja todo como estaba. Pero, de ser así, ¿vale la pena dedicarse a ella? Tanto Wittgenstein como algunos de sus seguidores parecen encontrar la valía de la filosofía en su función terapéutica. Pero si no se ha caído enfermo en primer término o si, en el mejor de los casos, la enfermedad ha sido definitivamente erradicada, entonces la filosofía sería un medicamento para el que no habría ya ninguna enfermedad.

Claro que, por otra parte, siempre habrá escépticos. Ningún argumento impedirá sus dudas, puesto que las pueden hacer extensivas a los mismos argumentos que pretenden impedirlos. ¿Quizá ésta, y no una filosofía *excesivamente* metafísica, sea una enfermedad filosófica que nunca será erradicada? Suponiendo que así sea, estamos entonces ante el caso inverso de una enfermedad (?) que no tiene cura. La segunda *naiveté* de Austin y del último (por ahora) Putnam sólo sirve para los conversos de antemano. Pero no parece que vaya a convencer a los escépticos.

⁹ Putnam acepta esta denominación de su postura, sugerida por Avi Sagi, en sus Dewey Lectures (94, p. 458), donde desarrolla extensamente su defensa del retorno al sentido común.

¹⁰ A Kripke, y no a Kripkenstein. Putnam sostiene (v. p. 15 y su nota 19) que aquél deja entrever su auténtica opinión, un realismo metafísico muy distinto del escepticismo que atribuye a Wittgenstein. Pero si no era mi intención entrar en la exégesis de Wittgenstein, menos aún lo es entrar en la de Kripke.

Así las cosas, creo que nos encontramos ante el siguiente dilema: o bien dejamos de dedicarnos a la filosofía, o bien, como Kripkenstein, nos tomamos en serio el problema filosófico del escepticismo. Lo que no puede hacerse es, si se me permite usar una expresión inglesa bastante en boga en la filosofía actual, *to have it both ways*,¹¹ haciendo toda una filosofía de un retorno al sentido común, a una segunda *naiveté* que no se sabe muy bien en qué se distingue de la primera. Y hay que reconocerle al último Wittgenstein el mérito de haber por lo menos intentado que su sentido común no se convirtiera en un sistema filosófico (lo que a él le creó tantas tensiones estilísticas y a sus intérpretes tantos problemas exegeticos).

Para acabar, parece oportuno contestar, a la luz de lo dicho, la pregunta planteada al comienzo. ¿Qué estamos haciendo aquí? Si se me permite usar otra expresión de Austin, diría que simplemente estamos haciendo “cosas con palabras”. Del mismo modo que un escultor esculpe con su martillo y su cincel, nosotros escribimos marcas o emitimos sonidos que impactan en los demás. Pero es importante que, del mismo modo que dos martillazos iguales pueden producir efectos diferentes en distintos bloques de mármol, o en distintos tipos de piedra o, en general, en distintas circunstancias, las mismas palabras (marcas, sonidos...) pueden producir efectos diferentes en distintas audiencias. No me cabe duda de que estos efectos son naturales aunque, como decía antes, de ahí a conseguir su explicación científica dista un largo trecho. Trecho, además, que se complica al requerir la explicación el uso del mismo instrumento de significación que queremos explicar. Como ocurría con el barco de Neurath, tan querido por Quine, no podemos salir a dique seco y hemos de llevar a cabo todas las reparaciones sin abandonar el instrumento averiado. Quizá el hecho de que los efectos producidos sean diferentes constituya la razón por la que cada época ha de plantearse de nuevo los mismos problemas filosóficos. A no ser que debamos ir más allá incluso, y concluir que en el fondo ni siquiera los problemas filosóficos son los mismos, ya que lo que se hace con las palabras al plantearlos puede ser muy distinto, aunque éstas sean las mismas. Podríamos aprender, en este sentido, de la práctica de los *koan* en el budismo *zen*. Pero esta es otra historia que nos llevaría demasiado lejos.

BIBLIOGRAFIA

- BAKER, G.P. & HACKER, P. M. (1984): “On misunderstanding Wittgenstein: Kripke’s Private Language Argument”, *Synthese*, 58: 407-50.
- BELGRAMI, A. (1992): *Belief and Meaning*, Oxford: Blackwell.
- BOGHOSSIAN, P. A. (1989): “The Rule-Following Considerations”, *Mind*, 98: 507-49.
- CHOMSKY, N. (1986): *Knowledge of Language*, New York: Praeger.
- DRETSKE, F. (1981): *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press.
- HORWICH, P. (1990): “Wittgenstein and Kripke on the Nature of Meaning”, *Mind & Language*, 5:105-21.

¹¹ Que podría traducirse libremente como “nadar y guardar la ropa”.

- KRIPKE, S. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Basil Blackwell.
- MCGINN, C. (1984): *Wittgenstein on Meaning*, Oxford. Basil Blackwell.
- MALCOLM, N. (1986): *Wittgenstein: Nothing is Hidden*, Oxford: Basil Blackwell.
- MILLIKAN, R. G. (1984): *Language, Thought, and other Biological Categories*, Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press.
- MILLIKAN, R. G. (1993): *White Queen Psychology and other Essays*, Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press.
- PUTNAM, H. (1994): "Sense, Nonsense, and the Senses: an Inquiry into the Power of the Human Mind", *The Journal of Philosophy*, 91: 445-517.
- PUTNAM, H. (*no publicado*): "Kripkean Realism and Wittgenstein's Realism", ponencia presentada en Tel Aviv en 1996, adaptada a partir de "Was Wittgenstein Really an Antirrealist About Mathematics?", pronunciada en la Universidad de Illinois en 1995.
- SCHIFFER, S. (1987): *Remnants of Meaning*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- WRIGHT, C. (1989): "Critical Notice of *Wittgenstein on Meaning* (by Colin McGinn)", *Mind*, 390: 289-305.

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS INTERACTIVO

Daniel Ranz y Radamés Molina

PREFACIO

Este texto pretende reconstruir un libro en cierto sentido ausente, o al menos no legible sin el auxilio de ciertos instrumentos. Nos interesa reconstruir, mediante las palabras, la versión hipertextual del *Tractatus* en la que hemos venido trabajando. Nos enfrentamos, con ello, a la paradoja de defender las posibilidades del hipertexto: el sentido no secuencial del lenguaje, la accesibilidad a cualquier de los puntos lógicos del libro, el respeto de la pluralidad de jerarquías; todo ello utilizando los recursos propios del lenguaje escrito, precisamente de ese lenguaje que a continuación desmontaremos.

Nos queda la intención de evocar, desde los límites de nuestro lenguaje escrito, los rasgos de un pensamiento que no puede ser expresado sino mediante sus propias reglas, que elucidamos a continuación.

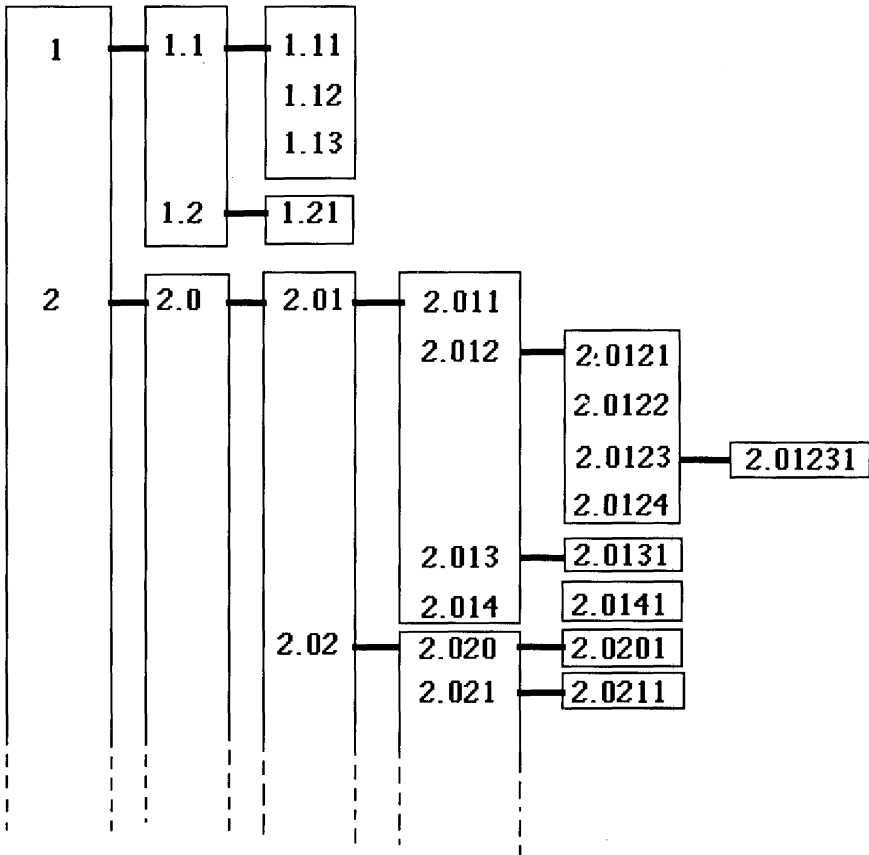
LA ESTRUCTURA DEL *TRACTATUS*

Quisieramos comenzar recordando pesadamente la estructura, de sobra conocida, del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Esta obra consta de siete proposiciones principales y de aclaraciones a éstas. Las aclaraciones no son todas de la misma importancia dentro del libro, por lo que Wittgenstein recurre a una peculiar notación en el encabezamiento de sus proposiciones para marcar este hecho. Las siete proposiciones “generales” llevan al comienzo los siete primeros números naturales; las aclaraciones llevan el número de la proposición a la que aclaran seguido de un decimal que las ordena. Por ejemplo, la proposición 1 va seguida de dos aclaratorias, la 1.1 y la 1.2. Pero las aclaraciones pueden a su vez tener otras aclaraciones, y para nombrarlas se irán añadiendo cifras (se irán añadiendo decimales) a los nombres de éstas según el método indicado. Todo esto queda explicado en la única nota a pie de página de todo el libro:

En cuanto números de cada una de las proposiciones, los números decimales indican el peso lógico de las proposiciones, el énfasis que en mi exposición se pone

en ellas. Las proposiciones n.1, n.2, n.3, etc., son observaciones a la proposición nº n.; las proposiciones n.m1, n.m2, etc., observaciones a la proposición nº n.m; y así sucesivamente.¹

De esta manera, a la proposición 1.1 seguirán la 1.11, la 1.12 y la 1.13; a la 1.2 seguirá la 1.21; y así sucesivamente. Más adelante, en las series 2, 3, 4, 5 y 6, el número de aclaraciones es mayor y la estructura por tanto más complicada. Para una mejor comprensión de lo hasta aquí explicado, adjuntamos la representación gráfica de un fragmento de esta estructura.



La cuestión es pues que este sistema filosófico va dispuesto en una estructura en árbol y podemos decir que la importancia de una proposición dentro de la exposición de Wittgenstein es inversamente proporcional al número de cifras que aparecen en su encajamiento, es decir, aprovechando el símil, cuanto más lejos está una proposición del tronco de las siete principales, menos importante es.

¹ Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1993, pág. 15.

También nos percatamos de que las proposiciones de un mismo peso lógico y que aclaran una misma proposición más general quedan ordenadas en lo que llamaremos ‘paquetes lógicos’.

Después de escribir el libro, se barajó la posibilidad de publicarlo en una revista literaria alemana llamada *Der Brenner* cuyo editor era Von Ficker. Éste le preguntó a Wittgenstein si era absolutamente necesario incluir los decimales caso de que el libro fuera publicado, a lo que el autor contestó que sí, puesto que “sólo ellos dan lucidez y claridad al libro, que sería un revoltijo incomprensible sin ellos”.² El libro, por tanto, debe ser leído respetando su estructura, ya que debemos conceder a su autor que ésta no fue concebida en vano.

LA EDICIÓN EN PAPEL

Desgraciadamente, cuando abordamos la lectura del libro a través de una edición en papel como las existentes, debemos ir reconstruyendo mentalmente la estructura en árbol en la que el sistema se despliega. Para poder leer en su conjunto un paquete lógico, debemos pasar varias páginas de la edición, identificar qué proposiciones pertenecen a él y cuáles no, deberemos leer unas y las otras no, y deberemos retenerlas momentáneamente en la memoria mientras buscamos dónde termina el paquete lógico, y sólo entonces podremos contemplarlo en su totalidad; sólo podemos aprehender un paquete lógico a través de esa reconstrucción mental, con el esfuerzo intelectual que ello conlleva.

Cuanto más cerca del “tronco del árbol” está un paquete lógico, más desarmado lo encontramos, es decir, el paquete lógico formado por las proposiciones 4.1271, 4.1272, 4.1273 y 4.1274, por ejemplo, se encuentra más o menos agrupado en las páginas de la edición el papel (ocupa las páginas 73, 74 y 75 de la edición en castellano), ya que su peso lógico es pequeño. Por tanto, aprehenderlo en su conjunto y totalidad es sencillo, tan sólo tenemos que pasar tres páginas. Pero a medida que retrocedemos por las ramas del árbol, por ejemplo si queremos ver el paquete lógico que incluye la proposición 4.1, a saber, el que está formado por las proposiciones 4.1, 4.2, 4.3, 4.4 y 4.5, deberemos movernos por las páginas 65, 77, 81, 83 y 91. Es decir, a mayor peso lógico, más dispersas encontramos las proposiciones dentro de la edición en papel, hasta el punto que el paquete formado por las siete proposiciones generales, el paquete de mayor peso lógico de la obra, cubre desde la primera página de la edición en papel hasta la última; para percibir de golpe y en su totalidad este paquete, deberíamos pasar el total de las ochenta hojas que constituye el libro. Lo que suele ocurrir muy a menudo es que nos cansamos de realizar todos estos procesos y terminamos leyendo el libro tal y como aparece en las páginas en papel, es decir, hacemos aquello que Von Ficker proponía y que tanto irritó a Wittgenstein: terminamos por leer el libro como si los números no estuvieran ahí. Por ejemplo, la proposición número 3 tiene cinco aclaraciones principales (3.1, 3.2, 3.3, 3.4 y 3.5) y una serie de aclaraciones menores. La menor importancia de estas últimas viene expresada por la aparición de un cero entre el tres y las cifras propias de la aclaración, es decir, tras la proposición 3 encontramos 3.001, 3.01, 3.02, 3.03, 3.031, etc. El cero de

² Citado en Monk, R.: *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona, Anagrama, 1994, pág. 178.

la proposición 3.01 indica que ésta es la aclaración inmediata a la 3, pero de una importancia menor que la 3.1 y de una importancia mayor que la 3.001. (Generalmente, obviamos este hecho y leemos de manera continua, es decir, 3, 3.001, 3.01 y, tras varias proposiciones, 3.1.)

Podríamos establecer aquí un símil diciendo que la edición en papel del *Tractatus* es como la caja de piezas de un puzzle con las que luego armaremos una imagen; ese esfuerzo mental de reconstrucción de la estructura del libro supone el montar un puzzle para luego poder ver qué hay representado en él.

La historia de los estudios del *Tractatus* está llena de violaciones de la estructura que Wittgenstein le dio al libro. Sin ir más lejos, ya en uno de los primeros textos que se escribieron en torno al libro, la introducción de Bertrand Russell, encontramos una de ellas: Russell nos está hablando de la teoría de la representación de Wittgenstein y cita sus palabras así:

“En la figura y en lo figurado debe haber algo idéntico para que una pueda ser figura siquiera de lo otro. Lo que la figura debe tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera -justa o falsamente- es su forma de figuración” (2.161, 2.17).³

Russell parece estar citando dos proposiciones como si una siguiera a la otra y debiéramos leerlas así, pero la primera pertenece a un nivel lógico inferior respecto a la segunda, tiene menos peso lógico, y una proposición con cierto peso lógico dentro de la exposición nunca se refiere a otra de menor peso; Russell está desvirtuando la estructura lógica del libro.

LA EDICIÓN INTERACTIVA

Hoy los ordenadores nos ofrecen otro soporte técnico con otras posibilidades. A diferencia del espacio limitado de la superficie de papel, el ordenador nos ofrece un espacio ilimitado para la disposición de la información. Podemos tomar el *Tractatus* y disponer los paquetes lógicos en pantallas, respetando la estructura original y estableciendo luego un sencillo sistema de navegación de un paquete a otro según los nexos que el propio Wittgenstein estableció -sin saberlo- mediante su sistema decimal. Así, la primera pantalla a la que accederemos agrupará las siete proposiciones generales, y las podremos aprehender en su totalidad de una sola vez, sin tener que pasar páginas, pudiendo así tener una idea general de lo que el libro contiene y de qué leeremos; aunque de momento no entenderemos mucho, pues todavía no habremos leído las aclaraciones. Podremos entonces pedir al ordenador, mediante una muy sencilla operación que consiste en “pinchar” con el ratón un botón de la pantalla, que nos muestre también en su conjunto cada uno de los paquetes que esclarecen cada una de las proposiciones generales. Y así sucesivamente, es decir, podremos pedir la visión de los otros paquetes que aclaran las proposiciones de los paquetes menores, podremos ir adentrándonos en el libro y alejándonos del

³ ‘Introducción de B. Russell al *Tractatus*’, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1993, pág. 187.

tronco. Llamamos a este proceso “viajar por la red (o el árbol)” que el *Tractatus* constituye; comenzamos por el tronco y, llevados por nuestra curiosidad, viajamos por las ramas.

Recuperando el símil que planteábamos antes, lo que con esto estamos haciendo es tomar la caja de piezas del puzzle y montarlo. Con ello tal vez perderemos distracción -la lectura dejará de ser un pasatiempo como lo es montar rompecabezas-; pero si lo que pretendemos es obtener una imagen, la manera de conseguirlo es teniendo el puzzle montado.

IMPLICACIONES HERMENEUTICAS I. (El *Tractatus*)

La expresión del pensamiento tiene un carácter necesariamente técnico. Por tanto, si cambiamos de técnica, encontraremos cambios en el contenido del pensamiento que la información expresa. En otras palabras, el modo técnico de presentación del texto tiene lo que llamamos “implicaciones hermenéuticas”.

Pondremos dos ejemplos, uno más inmediato y otro más sutil. Tomemos la proposición 4.02: “Vemos esto porque comprendemos el sentido del signo proposicional sin que nos haya sido explicado.” ¿A qué se refiere el *esto*? Si leemos el texto linealmente, como siempre se ha hecho, entendemos que el demostrativo se refiere a la proposición inmediatamente superior; pero no puede ser así, ya que la proposición que en la edición en papel aparece encima de ésta (la 4.016) es de un peso lógico menor, y una de peso mayor no remite a una menor. Aceptado esto quedan dos posibilidades: el *esto* se refiere a la proposición que se encuentra encima de la 4.02 dentro de su paquete lógico, es decir la 4.01, puesto que deben ser leídas en conjunto, o bien el *esto* se refiere a la proposición que la 4.02 está aclarando, es decir la 4, puesto que se sigue de esta última y su contenido sí puede referirse a ella. Cuál de estas posibilidades sea más plausible es cosa que la crítica y los comentaristas deben argumentar. Con el planteamiento de este ejemplo hemos querido mostrar uno de los muchos cambios que nuestra edición interactiva supone y que con estos cambios aparecen unos matices que hasta que el libro no es leído así quedan ocultos. Hay muchos otros casos como el de la proposición 4.02.

El segundo ejemplo al que queremos remitirles es más sutil. Tomemos esta vez la proposición más famosa y, desgraciadamente, más citada del *Tractatus*: la número siete. Cuando leemos el libro, pasamos por todos los temas de los que la filosofía se ocupa: una ontología, una epistemología, lógica, filosofía del lenguaje y filosofía de la ciencia. Después de todo esto encontramos una parte de mística que ocupa las tres últimas páginas del libro en papel. Supuestamente esta parte se sigue de la comprensión de la forma general de la proposición. Y, finalmente, todo ello se cierra con una perogrullada: “De lo que no se puede hablar hay que callar.” La sensación que nos queda al pasar la última página del libro es que esa proposición está fuera de lugar. O, caso de no estarlo, queda una sensación de terrible estupidez: Tal vez no hacía falta pasar por todo esto para llegar a algo que bastaba con decir de entrada y así nos ahorrábamos leer el libro; y Wittgenstein se habría ahorrado escribirlo.

Este desánimo es natural puesto que si leemos así resulta ciertamente estúpido. Pero es que la proposición número siete no es la última, sino la primera -o, para decirlo mejor, la séptima-, puesto que cuando leemos esta obra en la versión hipertextual, que respeta su estructura genuina, la primera “página” que leemos, la primera pantalla, contiene las siete proposiciones generales. Es decir, comenzamos leyendo estas siete proposiciones, con lo cual adquirimos una idea general de las cuestiones que se van a tratar, desde

dónde, en qué tono y a dónde nos pueden llevar. De este modo la proposición número siete funciona mucho mejor; podemos considerarla como axioma -el tronco que aguanta las ramas que vendrán luego- o como conclusión de las otras seis -comprendido lo anterior lo que la número siete expresa viene a imponerse-. No quisieramos discutir aquí el *status* que tiene esta proposición, pretendemos mostrar este carácter de gozne entre axioma y conclusión que tienen los aforismos del *Tractatus*. La edición hipertextual da el espacio necesario para que este talante esté presente de manera más directa. Presentada así se hace posible considerar que la proposición número siete establece el plano en el que se moverá todo el libro: hablará de lo que se puede hablar y sólo de lo que se puede hablar. Es como una regla de juego: 'si no aceptas que hay cosas de las que se puede hablar y cosas de las que no, no sigas leyendo'. Tiene contenido preceptivo, es una declaración de intenciones discursivas, no sólo una conclusión.

¿Cuál es entonces la última proposición del libro? De nuevo, como decíamos antes en el caso de los demostrativos, ésta es una cuestión que queda por discutir. De hecho lo que ocurre es que el tratamiento hipertextual de los textos, que es lo que hemos realizado aquí con el *Tractatus*, deja a los mismos de "forma ordenada aunque no secuencial".⁴ De modo que, al no ser ya secuenciales, quedan obsoletos conceptos habitualmente aplicados a los textos; en concreto los de final y de principio. (En el caso particular de la edición interactiva del *Tractatus* que hemos desarrollado, sí tenemos principio del texto -la pantalla de las siete proposiciones principales-, pero no tenemos final, puesto que el *Tractatus* constituye un árbol y no una red como otros hipertextos. Un árbol parte de un punto inicial tras el que los caminos posibles se multiplican y las rutas se bifurcan, por eso no tiene un único final. Una red en cambio está constituida por nodos -fragmentos de información- y nexos -conexiones, accesos posibles entre un nodo y otro-, por eso no tiene punto de partida ni de llegada. El modo de navegación que planteamos en el *Tractatus* lleva al lector de mayor a menor generalidad, tal y como Wittgenstein lo hizo. En el libro sí existe un único punto de generalidad máxima pero, sin embargo, no existe un punto único y concreto de finalización del texto.) Lo que dirige el orden y la progresión de la lectura en el hipertexto es el interés del lector, no el del escritor, como ocurre en los textos "comunes".⁵ El final del texto será pues aquello que el lector lea *de facto* en última instancia.

No obstante, el hecho de que no exista un final físico del libro no quita que podamos sugerir que algunas de sus partes estén funcionando como conclusión; ésta es tarea de la crítica y la interpretación. Por nuestra parte, queremos proponer aquí como conclusión al libro la proposición que queda más abajo y más a la derecha dentro del árbol ideado por su autor, es decir, la proposición 6.54. Esta propuesta evidentemente es muy discutible, cabrían muchas otras, pero queremos aportar simplemente un ejemplo de lo que podría ser una conclusión, para que con ello se vea la diferencia respecto a cuando sólo cabe una conclusión -la número siete-. Dicha sentencia reza:

Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas -sobre ellas- ha salido fuera de ellas.

⁴ Yankelovich, N. y otros: "Reading and Writing the Electronic Book", *IEEE Computer* 18 (octubre 1985), pág. 18.

⁵ Idea basada en Roland Barthes que aclaramos más adelante.

(Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)
Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.⁶

Sea ésta la conclusión del libro o sea otra u otras, la cuestión es que funciona mucho mejor como tal de lo que lo hacía la número siete, si no por más razones, al menos porque es autorreferencial y porque no establece una base sobre la que trabajar, sino que resume.

La posibilidad de que esta proposición juegue el papel de conclusión pasa por que la lógica interna de la disposición del libro, su estructura, sea respetada tal y como lo es en la edición informática.

IMPLICACIONES HERMENEUTICAS II. (Itinerarios)

La doble naturaleza que los aforismos del *Tractatus* soportan en la edición informática, la de axiomas y conclusiones al mismo tiempo, no es la única situación paradójica a la que esta edición nos arroja. Con el cambio de técnica nos enfrentamos a hechos ante los que aún no nos habíamos visto. Por ejemplo: Con esta edición, el *Tractatus* queda ordenado “aunque no de forma secuencial”. Podríamos decir que queda “mejor” ordenado o “más” ordenado, u ordenado de un modo que “respeta más o mejor” los deseos del autor. Pero al mismo tiempo, nos damos cuenta de que el libro ha quedado desarticulado, desmontado, puesto que ya no existe dentro de él una linealidad que será seguida por todos los lectores, sino que cada uno de ellos trazará una secuencia distinta según sus intereses o curiosidad. El lector entra en un texto que se bifurca y por tanto toma un camino u otro. Así, al tiempo que montamos el puzzle, lo liberamos de la linealidad, lo abrimos: hacemos que el texto otorgue al lector un grado de libertad que en el texto impreso no tenía. Es lo que se llama un “texto abierto” o lo que Roland Barthes llamaba con presciencia, aunque evidentemente sin referirse a los textos informáticos, “texto de lector” en contra del “texto de escritor”.⁷

(...) el hipertexto no permite una única voz tiránica. Más bien, la voz siempre es la que emana de la experiencia combinada del enfoque del momento (...).⁸

Así, esa desarticulación del texto permitirá que el lector, guiado por sus intereses y por “el enfoque del momento”, realice lecturas del texto que se erigirán como interpretaciones. Es decir, tomará unas proposiciones como fundamentos (axiomas), pues el doble papel de éstas se lo permite, otras como líneas directrices, y otras como conclusiones, por el mismo motivo. Todo ello a través de los movimientos de navegación que realice dentro de la estructura. Con todo ello, con su elección de una trama, y no de otra también posible, irá trazando una interpretación. Es lo que en nuestro CD-Rom hemos llamado “itinerarios”, y nos hemos permitido sugerir cinco: “el ser”, “la representación”, “el límite”, “la red” y “los objetos”.

⁶ Wittgenstein, L.: *op. cit.*, pág. 183.

⁷ Barthes, R.: *SZ*, París, Seuil, 1970 (citado en Landow, G. P.: *Hipertexto. La convergencia de la teoría crítica contemporánea y la tecnología*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 17)

⁸ Landow, G. P.: *op. cit.*, pág. 23.

Un itinerario atraviesa transversalmente el plano entero. Un itinerario persigue la respuesta a un problema filosófico, persigue un tema, un tópico. Debido a que el sistema de Wittgenstein responde a todas estas cuestiones, y debido a que está desplegado en forma de árbol, si queremos leer el tratamiento de estos temas deberemos navegar transversalmente por el árbol, es decir, deberemos cruzar el sistema rompiendo su estructura.⁹ Tomemos un ejemplo, “los objetos”:

La interpretación del *Tractatus* pasa por la comprensión de un concepto que juega un papel clave en el sistema: los objetos. Pero no sólo en el libro de Wittgenstein, sino que la pregunta por los objetos es la pregunta por la ontología, por el ser, por lo que las cosas son. Desde que el libro fue escrito, los comentaristas se han dedicado a interpretar este concepto a partir de las proposiciones del *Tractatus* intentando desvelar qué es lo que Wittgenstein entendía por este concepto. Dos son las respuestas que marcan las lecturas paradigmáticas en las que uno se puede colocar, la de Stenius (realista) y la de Anscombe (nominalista). Simplificándolo mucho, podemos decir que lo que la interpretación nominalista de Anscombe defiende es que por “objetos” en el *Tractatus* debemos entender objetos materiales particulares. Para defender esta tesis se vindica como centrales las proposiciones 3.1431 y 4.0311. El realismo de Stenius, por su parte, defiende que por “objetos” podemos entender, además de los objetos físicos, las relaciones y los universales. Esta otra postura se apoya en cierta lectura de la proposición 2.03. También se defendió en un momento dado que los “objetos” del *Tractatus* eran *sense data*. Según Anscombe esto no puede ser así debido a lo que se dice en la proposición 6.3751.

Evidentemente no pretendemos entrar aquí en esta profunda discusión, lo que quisiéramos mostrar, sea cual fuere la lectura que más se acerca a lo que Wittgenstein tenía en la cabeza -dando por supuesto que los pensamientos puedan estar en las cabezas-, lo que quisiéramos mostrar, decimos, es que lo que estos autores están haciendo al poner el acento en una proposición o en otra es trazar un itinerario. Están leyendo las proposiciones en un cierto orden, concluyendo unas de otras, incluyendo unas, excluyendo otras y dando centralidad a unas respecto a las otras.¹⁰

Nosotros consideramos que estas lecturas han olvidado apartados del libro en los que el autor trata la cuestión de los conceptos formales. Las afirmaciones que allí se hacen no tienen aparentemente nada que ver con la ontología, parece que se está refiriendo a

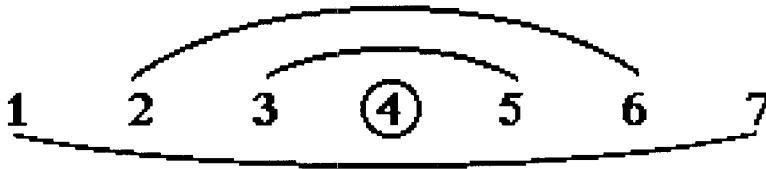
⁹ Lo que acabamos de decir puede parecer que está en directa contradicción con afirmaciones que hemos sostenido antes, pero no es así. Precisamente esta sensación de contradicción se deriva del carácter paradójico de la edición informática al que antes nos hemos referido, a saber, que ordenando el libro lo estamos desmontando (al ordenarlo respecto a su estructura genuina, lo desordenamos respecto a la artificial linealidad de la edición en papel). La estructura del *Tractatus* se puede “romper”, para su interpretación, como nos plazca, y esto lo defendemos y lo practicamos. Pero el modo de romper el libro que proponemos se desprende, en nuestra edición, de los intereses del lector (y en el caso de los itinerarios sugeridos de los nuestros propios) y no de las exigencias de una limitación técnica como es la edición en papel.

¹⁰ En muchas ocasiones, estos itinerarios que los comentaristas trazan se apoyan en material externo al *Tractatus*, principalmente en otras obras del autor donde éste explica lo que entendía por la palabra. No trataremos aquí, ni lo hacemos en el CD-Rom, la posibilidad que existe de conectar redes entre sí. Según los conexionistas, los apologetas de los hipertextos, la cultura humana sería un gigantesco hipertexto sin fin, pues todo el conocimiento estaría conectado, y no existiría una obra cerrada y autónoma sin posibilidad -y/o necesidad- de ser conectada con el resto de textos. Así, otras obras de Wittgenstein como *Investigaciones Filosóficas* o como *Diario Filosófico* vendrían a conectarse con las proposiciones del *Tractatus* y aportarían más material con el que elucidar el tema.

filosofía del lenguaje, pero las conclusiones a las que llega tienen implicaciones directas sobre lo que podemos entender por “objetos”; resumiendo mucho esas implicaciones, lo que se sigue de esas afirmaciones es que la pregunta por los objetos no es posible o es absurda. Por eso, sugerimos que para comprender la ontología que se defiende en la obra debemos leer ciertas proposiciones y en cierto orden, es decir, trazamos un itinerario, y con ello damos una interpretación posible. El lector del CD-Rom si lo desea puede crear sus propios itinerarios según sus propias interpretaciones.

Esta idea no tiene nada de nuevo: siempre hemos hablado de lecturas y de interpretaciones de un mismo texto. Es decir, los textos siempre han sido esencial y necesariamente abiertos, siempre han sido interpretados. La diferencia está en que en las ediciones hipertextuales estas lecturas se proyectan directamente en la linealidad escogida por el lector; se traducen en una disposición física de la información en el espacio de la pantalla y en el tiempo del lector.

(El caso más paradigmático de un intento de trazar itinerarios sobre el papel es Finch: Este comentarista defiende que la tesis central del libro se encuentra en la proposición 4.0312 y que las proposiciones de antes y de después comparten una estructura isomórfica de implicatura y seguimiento. Se ve obligado incluso a dibujar una figura para explicarse:



Certain symmetries between the two parts then appear:

1 and 7-	<i>world as totality</i>	<i>silence</i>
2 and 6-	<i>ontological presuppositions</i>	<i>logical framework</i>
3 and 5-	<i>“sense functions”</i>	<i>truth functions</i>
4 -	<i>nature of language and philosophy</i>	
	<i>elementary propositions</i>	
	<i>4.0312- central thesis of book¹¹</i>	

Lo que Finch está haciendo al dibujar esta figura es trazar itinerarios. Si los quisiéramos ver, deberíamos conservar la imagen en la memoria y trasladarnos al texto para encontrar las proposiciones que los forman.)¹²

¹¹ Finch, H. L.: *Wittgenstein. The Early Philosophy*, Nueva York, Humanities Press, 1971, págs. 255-257.

¹² Finch resulta también muy ilustrativo cuando trata la cuestión que discutíamos antes: los objetos del *Tractatus*. Para interpretar la ontología del primer Wittgenstein, este comentarista se basa en tres anotaciones de Wittgenstein en su *Diario Filosófico* (Wittgenstein, L.: *Diario Filosófico*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986) y las hace sucederse como si se tratara de un argumento, con dos premisas y una conclusión. Según estos pasajes de su diario, puestos en el orden en el que Finch los pone, parecería que el pensamiento de Wittgenstein fue pasando de la consideración de que los complejos pueden ser objetos, a una visión de los objetos como elementos más simples, como los *sense data*. Nos encontramos claramente frente a un itinerario, trazado sobre unas entradas en un diario. Lo gracioso está en que si uno se fija en las fechas de estas anotaciones que Finch reproduce como si fueran un progreso en el tiempo, se descubre que no se suceden tal cual,

En un libro en soporte de papel, podemos distinguir dos momentos: el texto y la interpretación. Evidentemente esta diferenciación es sólo retórica y no responde a ninguna realidad, ya que no puede haber lectura más que interpretando; toda lectura es ya una interpretación. Podemos decir que no existe algo así como el texto virgen, neutro; no existe el “Verdadero” texto. Pero en toda discusión del tipo de la que la crítica filosófica o literaria mantienen, se necesita postular una objetividad que funcione de juez último del debate. Se recurre al texto como este juez. El texto sobre el papel es el bastión donde el “Verdadero” texto y, dentro de él, el pensamiento, el auténtico pensamiento que el autor quería comunicar, habitan. Todo ello está a su vez apoyado en un necesario acto de fe en la técnica, es decir, debemos confiar en que la técnica no nos engaña y en que realiza copias de los textos absolutamente fieles, si no todo el juego es imposible. Pues bien, con el hipertexto estos dos momentos, lectura e interpretación, aparecen más confusos, ya que el lector está leyendo directamente su interpretación y la materia sobre la que el “Verdadero” texto habitaba, el papel, ha sido desintegrada.

APENDICE. EL HIPERTEXTO¹³

Antes hemos traído a colación aquí ejemplos de las implicaciones hermenéuticas de esta edición informática del *Tractatus*. El modo de presentación y acceso a la información afecta al pensamiento que ésta expresa debido a que el pensamiento depende de los modos de producción. La técnica afecta al pensamiento, y por tanto modificaciones en la primera se traducirán en modificaciones en el segundo.

Debemos reconocerle a la expresión del pensamiento un carácter técnico ineludible. Quien sea reticente al empleo de esta versión informática del *Tractatus* argumentando que ésta pasa por una presencia tecnológica a la que la edición clásica en papel escapa, se equivoca de parte a parte. Las costumbres que consideramos más naturales y que practicamos cada día sin sorpresa son fruto de inventos técnicos. Para reconocer este hecho basta con echar una mirada a la historia del libro. Pondremos el acento sobre algunos puntos de la misma: La erudición, la crítica y la interpretación de textos a la que nos dedicamos sólo existe gracias al invento de la imprenta, que permite producir miles de copias idénticas de un texto. De modo que el debate mundial en torno a un texto es posible gracias a que todos los participantes están seguros de tener el “mismo” texto entre manos, y gracias a que existen miles de revistas idénticas sobre las que desarrollan la discusión.

sino que lo que Finch hace constar como conclusión es anterior, en fecha, a las premisas que se supone que llevan a ella, con lo cual ese aparente progreso es una ficción. (Finch, H. L.: *op. cit.*, § ‘Objects and Things’.) Esta es una conducta habitual entre los críticos. Parecería que nuestra defensa del texto abierto estaría en consonancia con este tipo de conductas, pero no es así: La diferencia es que el texto de Finch tiene pretensión de verdad -como los comentaristas en general- y dentro de esta pretensión su texto es cerrado. Es decir, Finch se aprovecha de la apertura que es esencial a todo decir, para construir un texto cerrado. El hipertexto por el contrario ofrece al lector directamente un texto más abierto, más cercano a la realidad misma del decir.

¹³ En este apéndice pretendemos defendernos del ingenuo apego a una vida no tecnificada y supuestamente más auténtica y de las críticas irracionales en contra de la evolución tecnológica (decimos evolución sin connotaciones de progreso).

Como han demostrado Marshall McLuhan (...) y otros investigadores de la historia de los efectos culturales de la imprenta, el invento de Gutenberg produjo en las disciplinas humanísticas lo que hoy en día entendemos por erudición y crítica.¹⁴

La proliferación de copias de un ejemplar hace que ya no sea necesario que varias personas se reúnan a leer, por disponer de un sólo manuscrito, con lo cual se hace posible el nacimiento de la lectura silenciosa. ¿Qué es el surgimiento de la lectura silenciosa sino el advenimiento de un dominio técnico? ¿Y no es acaso la misma escritura una mera técnica? ¿Y la propia capacidad lingüística?

George P. Landow resume todo ello así:

(...) muchas de nuestras actitudes e ideas más queridas y frecuentes hacia la literatura no son sino el resultado de determinadas tecnologías de la información y de la memoria cultural, que proporcionan el entorno adecuado para dichas actitudes e ideas. (...) el hipertexto ancla en la historia muchos de nuestros supuestos más difundidos, haciéndolos descender del éter de la abstracción y parecer meras consecuencias de una tecnología dada, arraigada en un tiempo y lugar dados.¹⁵

La cuestión es pues que los ordenadores suponen otra técnica que irá acompañada de otras consecuencias para el sentido.

Ni siquiera antes de la imprenta el texto estaba exento de un componente técnico: recordemos, por ejemplo, que mucho antes el paso del papel en rollo al papel cortado y cosido por el lomo tuvo enormes consecuencias para la expresión.

FUTURO DEL HIPERTEXTO

Existe otra crítica menos ingenua y más pragmática que surge, y no sin razón, en las personas que aceptan los libros informáticos y que reconocen que suponen otro medio, con otro lenguaje y otras reglas de juego, y con otras posibilidades. Resulta difícil para una persona que viene del mundo de los libros en papel acostumbrarse a utilizarlos en soporte magnético u óptico; sin duda, leer en pantalla resulta muy cansado para la vista y, además, el ordenador no es nada manejable: no podemos trasladarlo a un café, ni al borde de una piscina. Sin embargo esto responde tan sólo a un problema técnico que ya estamos en condiciones de solventar, y así se hará en cuanto las demandas del mercado lo exijan.

En efecto, Larry Ellison, un magnate de la producción de software (el segundo más rico del mundo, detrás de Bill Gates), ha denunciado que los equipos que compramos hoy tienen principalmente tres problemas: son caros, no son portátiles y tienen muchísimas aplicaciones que el usuario medio nunca utilizará. Y así es, el usuario medio no necesita un aparato con el que pueda programar. Si los libros informáticos terminan por imponerse, y todo parece indicar que así será, el mercado exigirá que los aparatos de lectura de material informático o de conexión a la red sean más baratos, más manejables y

¹⁴ Landow, G. P.: *Hipertexto. La convergencia de la teoría crítica contemporánea y la tecnología*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 32.

¹⁵ Landow, G. P.: *Ibid.*, pág. 49.

de pantallas menos contrastadas y brillantes, deberán parecerse más a los libros de papel. De hecho, hace unos años, el MIT (Massachusetts Institut of Technology) desarrolló un libro electrónico con pantalla de celulosa, de tamaño como el de un libro normal y al que se le introducía un chip intercambiable en el lomo que contenía el “libro” propiamente dicho.

Sin embargo, es nuestra opinión que no hay que esperar a que las mejoras técnicas lleguen, para ponerse entonces a producir libros informáticos. Creo que debemos comenzar ya a aprovechar las ventajas que estos otros medios nos puedan ofrecer, aunque las condiciones existentes no sean las óptimas; pues si no creamos un precedente, si no poblamos la red de contenido humanístico, nunca existirá en el mercado esa exigencia que podría propiciar la mejora de esas mismas condiciones. Si nosotros, las personas que consumimos y creamos textos, no abrimos un espacio para la filosofía en la red, si no nos incorporamos a esta revolución, la red no tendrá ningún contenido humanístico; y es un hecho que la red va a ser más y más utilizada.

BIBLIOGRAFIA

- Anscombe, G.E.M.: *And Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.
- Barthes, R.: *S/Z*, París, Seuil, 1970.
- Codina, Ll.: *El llibre digital*, Barcelona, Centre d'investigació de la Comunicació, 1996.
- Cook, J.W.: *Wittgenstein's metaphysics*, Cambridge (USA), Cambridge University Press, 1994.
- Finch, H. L.: *Wittgenstein. The Early Philosophy*, Nueva York, Humanities Press, 1971.
- García-Carpintero, M.: *Las palabras, las ideas y las cosas*, Barcelona, Ariel, 1996.
- Landow, G. P.: *Hipertexto. La convergencia de la teoría crítica contemporánea y la tecnología*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Lynch, E.: *La lección de Sheherezade*, Barcelona, Anagrama, 1987.
- McLuhan, M.: *La Galaxia Gutenberg. Génesis del "Homo Typographicus"*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.
- Monk, R.: *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Stenius, E.: *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Oxford University Press, 1960.
- Yankelovich, N. y otros: "Reading and Writing the Electronic Book", *IEEE Computer* 18 (octubre 1985).
- Wittgenstein, L.: *Diario Filosófico*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.
- Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1993.

INVENTAR WITTGENSTEIN?: SOBRE LA IDENTITAT FILOSOFICA DE L.WITTGENSTEIN

Salvador Rubio Marco

C.E.U. San Pablo-Universitat Politècnica de Valencia

Afirmar que la filosofia de L.Wittgenstein és una invenció *a posteriori* pot semblar, a aquestes altures del segle (si no del mileni) una ingenuïtat o un exercici (¡un altre més!) de sensacionalisme intel·lectual. Però els qui estan familiaritzats amb algunes estratagemes freqüents de les Històries (del que siguen, i amb majúscules) i els qui coneixen, encara que siga superficialment, la figura de L.Wittgenstein no consideraran que tal afirmació, amb les matisacions necessàries, siga un complet desgavell.

El propòsit de la present comunicació és reflexionar sobre la *identitat* de la filosofia de Wittgenstein des de l'estudi de dues visions extremes. En primer lloc, rastrejarem els principals intents de construcció d'una Identitat Doctrinal Wittgensteiniana (fins i tot des d'abans de la mort del filòsof) per part del neopositivisme lògic, més tard en la filosofia analítica anglosaxona i en alguns corrents filosòfics contemporanis que reivindiquen per a ells l'herència de la filosofia de Wittgenstein. En segon lloc, abordarem el Wittgenstein resultant de l'aproximació deconstrucccionista. Acabarem tornant a la pregunta per la *identitat* de la filosofia de Wittgenstein proposant dues constatacions (sobre la relació entre vida i obra del filòsof vienès i sobre la direcció de les seues interpretacions més actuals) i una hipòtesi (que posa en relació la nostra reflexió al voltant de la identitat wittgensteiniana amb l'anomenat *retorn de la subjectivitat* en la filosofia actual).

Els primers en erigir el *mite Wittgenstein*, en vida encara del filòsof, varen ser els neopositivistes lògics del Cercle de Viena (Schlick, Waismann, Carnap, Feigl, etc.) Ells varen veure en el *Tractatus* una Bíblia per a les seues conviccions antimetafísiques i la seua confiança en el mètode científic. Però les seues expectatives es varen veure defraudades poc a poc. Como replega Monk¹ en la seua completa biografia, Schlick havia intentat dues vegades contactar amb l'admirat autor del *Tractatus*. Primer dirigint-se a Wittgenstein per carta quan aquest treballava de mestre a Puchberg. Més tard, en Abril

¹ MONK, R.: *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 231.

de 1926, *peregrinant*² amb un grup d'alumnes escollits fins a Otterthal per trobar, decepcionats, que Wittgenstein havia renunciat a la seua plaça de mestre i ja no estava allí. Més tard, Gretl, la germana de Wittgenstein, propícia unencontre a Viena ("Cadascú de nosaltres creia que l'altre havia d'estar boig", li confesa al dia següent Wittgenstein al seu amic Engelmann),³ un encontre que dóna peu a una sèrie de reunions amb un grup escollit de neopositivistes. Prompte descobreixen que ni el seu temperament ni el seu mètode tenen res a veure amb els ideals científistes que professaven: per a Wittgenstein *allò místic* (allò que no es pot dir, només mostrar) era el més important.

La crònica de la *mitificació* de Wittgenstein podria donar lloc a un estudi més ampli que aquesta comunicació, però vaig a centrar-me en dos casos especialment il·lustratius per la diametral oposició dels seus excessos. El primer cas és la *invenció* d'un Wittgenstein homogeni, reduible a principis o arguments, ben delimitat, *prêt à porter*, per part de la línia més dura de l'anomenada filosofia analítica. En definitiva, la invenció d'una *doctrina* wittgensteiniana. Aqueix Wittgenstein llançat per l'ortodoxia acadèmica anglosaxona després de la seua mort va ser objecte posteriorment d'algunes cridaneres apropiacions per al relativisme, el pragmatisme, l'hermenèutica o la pragmàtica universal; intentarem posar de manifest la seua parcialitat. El segon cas és la interpretació deconstruccionista de Wittgenstein, la qual troba en les peculiars característiques de la seua obra y el seu estil un terreny idoni per a la completa dissolució de qualsevol indicatiu d'identitat filosòfica darrere d'aquest corpus fragmentari d'escrits. Simplificant molt podríem dir que si els primers són els responsables de la *invenció* d'una identitat filosòfica *dura* (però falsa), els segons dinamiten tota identitat que vaja més enllà d'un sentit *disseminat* en la fragmentarietat i heterogeneïtat d'uns textos, d'una *escriptura* teixida, és innegable, d'un mode ben poc usual.

Certament, la *genialitat* de Wittgenstein és un producte molt anglés. No vull dir que la seua qualitat filosòfica siga falsa, ni tampoc que no haguera pogut desenvolupar-se en un altre país distint (açò seria història-ficció), sinó més aviat que varen ser la tolerància i l'admiració del Cambridge que el va acollir el fons perceptiu, el brou de cultiu, en el qual la seua figura adquireix la dimensió que hui té. La paciència de Russell amb Wittgenstein només és proporcional al *shock* que les idees i l'estil de pensament del vienès provocaren en el refinat, culte i canònic àmbit filosòfic de Cambridge. Es sabut que a la seua tornada a Cambridge el 1929, sense diners⁴ ni titulació, decideix presentar el *Tractatus* com a tesi doctoral, estant membres del tribunal Moore i Russell; l'examen va ser una farsa que va acabar amb Wittgenstein donant palmadetes de consol al muscle dels seus examinadors ("No us preocupeu, sé que mai no el comprendreu"). Wittgenstein, com sabem, va aconseguir el seu doctorat i un *fellowship* al Trinity College. Més tard accedeix a la càtedra de filosofia que Moore va deixar vacant, gràcies al suport de Keynes i, sobre tot, a l'halo de genialitat del qual gaudia a Anglaterra. A

² Es l'expressió que la muller de Schlick utilitza per a descriure l'actitud d'aquest davant l'encontre amb Wittgenstein.

³ MONK, *op. cit.*, p. 232.

⁴ *Nota bene*: no seria just pensar en Wittgenstein com en un indigent, ja que, encara que va decidir renunciar a la seua herència i donar una xicoteta part de la seua fortuna a certs artistes necessitats, va cedir la major part a la seua família en Viena, la qual cosa va constituir, si més no, un virtual respallte econòmic per a ell.

canvi, Wittgenstein ha tingut que pagar l'*anglosaxonització* del seu pensament. Com afirma B.R. Tilghman,⁵ una adequada comprensió de l'obra de Wittgenstein pot fer reconeixible "que les seues arrels estaven realment en la Viena de Mauthner, Kraus i Musil i no en la tradició empirista anglesa i en la filosofia analítica" (de Frege, Moore, Russell, Ryle, Ogden i Richards, Strawson, Urmson, Geach, Hart, etc.). Sense dubte l'efecte ressonador de Cambridge i Oxford va tenir prou a veure camb el sorgiment d'una certa *moda* sobre un filòsof que rebutja les modes. Després de la seua mort el 1951, diverses escoles⁶ reivindiquen per a ells l'herència del filòsof, especialment de l'anomenat *segon Wittgenstein*, sintetitzada en *slogans* més o menys impactants (el significat com ús, les semblances de família, els límits borrosos, la impossibilitat d'un llenguatge privat, etc.). Aquest és un fenòmen que arranca en els anys 50 amb la publicació pòstuma de bona part de la seua obra i que es desenvolupa en els 60-70 amb la inclusió de la figura de Wittgenstein en els plans d'estudis, l'aplicació de les seues idees a les investigacions de diversos àmbits (ètica, estètica, teoria política, filosofia de la ciència, teoria del coneixement, filosofia de la ment, etc.) i la consolidació d'escoles, societats i congressos wittgensteinians. Els principals responsables de la divulgació del pensament de Wittgenstein varen ser els seus propis deixebles i amics: H. von Wright, E. Anscombe, J. Wisdom, J.O. Wisdom, D. Gasking, C. Lewy, R. Braithwaite, J. King, N. Malcolm i M. Black, tots ells professors de filosofia més tard, aglutinats principalment en tres cercles universitaris d'activa difusió: Cambridge i Oxford a Anglaterra, Cornell University a EEUU. No deixa de ser paradoxal que el propi Wittgenstein, el qual va intentar tota la seua vida convèncer als seus alumnes de que la professió de filòsof era una indignitat a evitar a qualsevol preu, dega bona part de la seua celebritat al poc èxit dels seus consells (consells que, d'altra banda, ell mateix es va aplicar amb una disciplina més que dubtosa).⁷ Aqueixa *anglosaxonització* de Wittgenstein és, possiblement, la principal responsable de dues conseqüències: d'una banda, que Wittgenstein haja passat a ocupar un altar en les files de l'anomenada *filosofia analítica*, d'altra, que el seu potencial filosòfic haja estat metabolitzat (assimilat, i per tant desactivat) fins al punt de formar part hui del sediment filosòfic ortodox de la filosofia anglosaxona (si més no).

Anem per parts. La inclusió de Wittgenstein en la tradició analítica⁸ (en línia amb Frege, Moore, Russell i Withehead, i, posteriorment, Strawson, Quine, Ryle, etc.) es recolza sobre bases confuses. Si l'únic denominador comú del citat corrent és la recerca d'una clarificació dels conceptes i les paraules usades en les discussions filosòfiques, aleshores Wittgenstein és un filòsof analític i ¿quin filòsof o escola filosòfica desitjaria quedar-se'n fora? Si, per contra, la filosofia analítica és sinònim de filosofia del llen-

⁵ Wittgenstein, *Ethics and Aesthetics*, Albany, State Univ. of New York Press, 1991, p. 17. La traducció és nostra; d'ara en avant serà sempre així quan no existeisca versió en català.

⁶ Wittgenstein sempre va témer aqueixa possibilitat: "¿Només jo no puc fundar una escola o mai ho pot un filòsof? No puc fundar una escola, perquè de fet no vull ser imitat. Si més no, no per aquells que publiquen articles en revistes filosòfiques." (*Aforismos. Cultura y valor*, § 352, p.117)

⁷ Es conegut que Francis Skinner, el jove matemàtic que fóra alumne avantatjat i amant de Wittgenstein a Cambridge, va abandonar la carrera acadèmica molt influenciat per l'aversion d'aquest últim cap a aqueix tipus de vida "indecent".

⁸ Vid. per exemple V.V.A.A.: *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell, Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1976.

guatge (és a dir, que té el llenguatge com a principal tema o objecte), aleshores és injust dir que Wittgenstein és un filòsof *del* llenguatge perquè allò característic del seu pensament és precisament la consciència de que la filosofia només pot ser *en* el llenguatge i que, per tant, no pot haver-hi una filosofia del llenguatge *stricto sensu*. El *Tractatus* és l'escala que cal tirar avall d'un colp de peu una vegada ens hem servit d'ella per a arribar dalt; aquest és l'únic badall que el *dir* li permet a la filosofia per tal d'aclarir (d'una vegada i per sempre) el seu sentit. El *segon Wittgenstein* és el convenciment que l'escala del filosofar no pot tirar-se mai definitivament, que ha d'estar regularment a mà per a clarificar els malentensos que sorgeixen *en* el llenguatge i retornar-nos de nou *al* llenguatge, estant el propi filosofar un *dir* reconciliat amb el *mostrar*, un *dir* sense pretensions d'exhaustiu ni definitiu. Els vertaders interessos de la filosofia de Wittgenstein entronquen mal amb la filosofia de Moore, Frege i Russell perquè tota la filosofia del primer consisteix en qüestionar la validesa de les preguntes a les quals intenten donar resposta els segons en la seua filosofia. Que Wittgenstein siga hui ja part del *background* filosòfic comú (ja quasi ningú no es declara wittgensteinià, però ningú no pot dir que no ho siga en cert grau) no demostra en absolut que el seu potencial filosòfic s'haja exhaurit, sinó més aviat que no ha estat adequadament explotat. Vénen al cas les paraules amb les quals Jacques Bouveresse tanca la seua introducció a *Wittgenstein: la rime et la raison*:

“No hem deixat encara de preguntar-nos per les raons que han fet que una obra tan destructiva, en definitiva, como la seua haja pogut imposar-se amb tanta facilitat en un país on la filosofia ho és, aparentment, tan poc. Era, evidentment, temptador, en aquestes condicions, interessar-se d'una vegada seriosament pel que hi ha (salvant les distàncies) de menys anglosaxó en el pensament de Wittgenstein, allò que l'apropa més, de vegades, a Nietzsche i a Heidegger que a Russell o a Carnap, és a dir, en una part essencial, per les coses que ell no ha dit vertaderament.”⁹

La dicotomia *dir* / *mostrar* sí que constitueix una perfecta brúixola per a recórrer l'obra de Wittgenstein en els seus diferents períodes, una brúixola que, salvant els límits estrictament geogràfics, és característica de la tradició filosòfica continental (i especialment la germànica) mentre que és pràcticament inèdita en l'anglosaxona. Allò *no dit* adquireix en Wittgenstein una centralitat indubtable per la peculiar *construcció* de la seua obra i per la configuració textual dels seus escrits, però especialment perquè Wittgenstein (en qualsevol de les seues èpoques) sempre va considerar que la part substancial de la seua filosofia era la no escrita i perquè la tensió *mostrar* / *dir* penetra tot el seu pensament. Si en el primer Wittgenstein el *dir* són les proposicions de la ciència natural i el *mostrar* és allò *místic* (trobant-se el propi *Tractatus* i la filosofia en un difícil equilibri entre *dir* i *mostrar*), en el segon Wittgenstein les *descripcions suplementàries* (comparacions, connexions, associacions, juxtaposicions, repeticions, metàfores, analogies, contextualitzacions, recontextualitzacions, exemples, transicions, invitacions a destacar tal o qual element, etc.) fan possible un *mostrar dient* quotidià i no tan excepcional. Ara bé, la referència a allò *místic* (al que no es pot dir) no té, en absolut, cap con-

⁹ Citat traduït al castellà en el nostre pròleg a BOUVERESSE, J.: *Wittgenstein y la estética*, Valencia, Univ. de Valencia, 1993.

notació esotèrica (de misteri o enigma) ni en el primer ni en el segon Wittgenstein (que aconseguix, a més a més, dissipar finalment tota resta d'impotència o resignació). No existeix un terreny d'allò *secret* (quelcom que pot ser dit sense *dir* realment), donat que tot pot ser, bé dit o bé mostrat. O, com diu Bouveresse:

“La distinció entre allò que pot ser dit i allò que pot ser només mostrat no deixa subsistir cap espai intermedi per a preguntes obscures de status híbrid ni per a un tipus de quasi-discurs que arribara a dir alguna cosa del seu objecte sense fer-ho realment: com ho diu Ramsey, «allò que no podem dir no ho podem dir, ni tampoc ho podem xiular»”.¹⁰

Es coneguda l'anècdota¹¹ que refereix com Wittgenstein es va escandalitzar extraordinàriament al veure un llibre de parapsicologia damunt la taula de la cambra de Carnap. Possiblement tenen raó el que diuen que el terme *místic* no és massa feliç en la seua funció de denominar l'àmbit d'allò que no es pot dir, donat que suggereix una aura d'esoterisme completament aliena al pensament wittgensteinià i que, a més a més, pot esdevenir un miratge fatal per a la seua comprensió. El mateix K. R. Popper (que tingué un polèmic *encontre* amb Wittgenstein durant una conferència en Cambridge el 1946)¹² va ser víctima d'aquest miratge fatal en *La societat oberta i els seus enemics* quan va dir:

“Ací podem criticar una doctrina com la de Wittgenstein, segons la qual la ciència investiga fets, mentre que la filosofia té per missió esclarir el sentit dels conceptes i d'aquest mode netejar el nostre llenguatge i eliminar els trencaclosques o *puzzles* lingüístics. Es característic dels parers d'aquesta escola que no porten a arguments que puguen ser criticats de manera racional; per això, amb subtils anàlisis la dita escola es dirigeix únicament al petit cercle esotèric dels iniciats. Açò incita a suposar que ocupar-se exclusivament en qüestions del sentit té sempre la tendència a portar a aquell resultat que és tan típic dels corrents aristotèlics de la filosofia: a l'escolasticisme i al misticisme”.¹³

No podem passar tampoc per alt, pel que respecta a la inclusió de Wittgenstein entre les files de la filosofia analítica, que filòsofs com Ryle,¹⁴ Strawson,¹⁵ Urmson,¹⁶ Geach¹⁷

¹⁰ *op. cit.*, p.10.

¹¹ Referida per W.BAUM en *Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. El propi R. Carnap la conta en “Intellectual Autobiography” en P.H. SCHILPP (ed.): *The Philosophy of Rudolph Carnap*, La Salle, Illinois, Open Court, 1963, p. 28.

¹² Popper, que coneixia el *Tractatus* i ja l'havia criticat aceradament en els seus llibres, va presentar a Cambridge una conferència en el King's College durant la qual Wittgenstein va entrar en discussió amb ell a propòsit de l'existència o no dels problemes filosòfics. Durant la discussió, Wittgenstein jugava nerviós amb un atiadador de la llar. Quan Popper va al·ludir als problemes filosòfics de caire moral, Wittgenstein el va interrompre desafiant-lo a que donara un exemple d'una regla moral. Popper va respondre: “No es deu amenaçar amb un atiadador de llar un conferenciant”. Enfurit, Wittgenstein va tirar l'atiador i va abandonar la sala donant un colp de porta. BAUM i MONK (*op.cit.*) relaten l'anècdota. La llegenda va fer que alguns referiren el fet com una baralla física entre ambdós.

¹³ Citat en BAUM, W., *op.cit.*, p.181.

¹⁴ El seu *The Concept of Mind* apareix el 1949, quatre anys abans de l'aparició de les *Investigacions filosòfiques*.

¹⁵ “On Referring” apareix en *Mind* el 1950.

¹⁶ El seu “On Grading”, apareix en *Mind* el 1950.

¹⁷ El seu “Russell's Theory of Descriptions” apareix en *Analysis* el 1949.

o Pritchard (pertanyents a l'anomenada "Escola d'Oxford") portaven línies d'investigació filosòfica sobre el llenguatge que són cronològicament paral·leles a l'elaboració dels escrits del *segon Wittgenstein* en Cambridge (si no ens remontem a precedents com Ogden i Richards o el propi Russell).¹⁸ Tanmateix, malgrat el miratge de la coincidència temàtica, el sentit de la filosofia de Wittgenstein diferia radicalment del dels seus suposats col·legues "analítics". Una bona prova d'això és l'episodi següent.¹⁹ L'única vegada que Wittgenstein va pronunciar una conferència davant d'un grup de filòsofs d'Oxford va ser en maig del 1947, quan va acceptar una invitació per a parlar a la Jowett Society, gràcies a la intermediació d'Elizabeth Anscombe. Havia de respondre a una ponència d'O. Wood sobre el *Cogito, ergo sum* de Descartes davant la *crème* d'Oxford (G. Ryle, J.O. Urmson, Isaiah Berlin, J. Pritchard, entre altres). En cap moment no va haver sintonia entre l'ortodòxia d'Oxford (que esperava una resposta "ortodoxa" a la qüestió de si el *cogito* de Descartes era o no una inferència vàlida) i la tendència de Wittgenstein a aplicar el seu propi mètode filosòfic al problema suscitat.

Wittgenstein: Si un home em diu, mirant al cel: «Crec que plourà, doncs existeisc», no el comprenc.

Pritchard: Tot això està molt bé; el que volem saber és: és el *cogito* vàlid o no?

Després d'un intens intercanvi d'opinions, Pritchard se'n va anar disgustat i entre els assistents va predominar el descontent per l'injustificable desdeny de Wittgenstein cap a Wood al no haver replicat al tema de la seua ponència.

A finals dels 70 i en la dècada dels 80 la *moda Wittgenstein* es va esvanir ràpidament. Les raons són complexes i no anem a detenir-nos ara en elles, però, sense dubte, molt hi han tingut a veure aquests factors: la progressiva conversió dels debats filosòfics d'aquests cercles de filosofia analítica en un argot filosòfic inaccessible per a no iniciats, la superficial *terapèutica* en que queda el pensament wittgensteinià usat com un ocasional antídoto contra els excessos del positivisme d'últimes fornades, i l'auge de les teories de la recepció (hermenèutica, semiòtica, pragmatisme, deconstructivisme...) que el fagociten com precedent o com argument d'autoritat en suport de les seues pròpies postures. Entre aqueixes apropiacions es compta la que fa del pensament de Wittgenstein un valor del relativisme (cultural-antropològic, ètic o estètic). No hi ha cap biografia ni cap pensament que estiguen tan diametralment oposats del "tot val". Si en la seua vida va ser decidit (i fins i tot obcecat) en les seues conviccions, en el seu pensament deixa ben clar que la comprensió suposa sempre estar instal·lat en una certa dimensió comprensiva (un *llenguatge*, una *forma de vida*) i que no existeix cap *veure* que es veja a ell mateix como *veure-com*.²⁰ Pel que fa a la perspectiva hermenèutica, poques vegades es posa tanta atenció a les seues diferències amb el pensament wittgensteinià como a les seues similituds (per exemple, en la concepció de la interpretació i la comprensió).²¹ Per la seua banda,

¹⁸ OGDEN, C.K. y RICHARDS, I.A. publiquen *El significat del significat* el 1923 i RUSSELL publica *L'anàlisi de la ment* el 1921. Wittgenstein va manifestar clarament la seua dissenió de la visió causal del significat d'ambdós llibres (vid. MONK *op.cit.*, p.207 o p.274).

¹⁹ Recollit per MONK, R., *op. cit.*, p.451.

²⁰ Vid. el nostre *Comprender en arte*, cap.2 pel que respecta a una aplicació estètica de la dimensionalitat de la comprensió des del pensament de Wittgenstein.

²¹ Veure Bouveresse *Herméneutique et linguistique*, Combas, L'éclat, 1991 i el capítol "Los límites de la interpretación" del nostre *Comprender en arte*.

les apropiacions pragmatistes i semiòtiques són possibles només des de l'assumpció de substrats de pressuposicions que són completament alienes al vertader context de les idees de Wittgenstein en origen: això li passa a Rorty, per exemple, quan converteix a Wittgenstein en pragmatista al preu d'apuntar-lo (injustament) a la llista dels filòsofs que mantenen que la veritat o el bé no són coses per referència a les quals puga esperar-se que es construeixca una reflexió teòrica filosòficament interessant;²² o quan al convertir la delicada tensió dialèctica llenguatge/món en una primacia del llenguatge aboca a un neoidealisme lingüístic.²³ Això li passa a la semiòtica quan veu en Wittgenstein un decidit suport al convencionalisme lingüístic des d'una estricta filosofia del llenguatge. Però més escandalosa és l'apropriació perpetrada per la pragmàtica universal d'Habermas, ja que la necessitat de l'acord (de l'assentiment o acceptació) en Wittgenstein no apunta cap a una teoria del consens (Habermas), sinó cap a un holisme o una teoria del perjudici. Habermas no té el menor pudor en aprofitar termes i conceptes clarament wittgensteinians (la gramàtica del llenguatge ordinari, jocs de llenguatge, forma de vida, (veure *Coneixement i interès*,²⁴ pp. 195-196)) mentre que la seua exposició de les diferències entre "crítica" i "reconstrucció" demostra una comprensió bastant superficial del pensament wittgensteinianà. En la filosofia de Wittgenstein la autorreflexió crítica (com terapèutica dels malentesos que ella mateixa genera) i la tasca filosòfica d'aclariment, el fer-nos "veure" (la *descripció*, en definitiva, en el sentit d'*Investigacions filosòfiques*, § 109) són una i la mateixa cosa. Quelcom que en Habermas està dubtosament resolt. I hom sempre acaba sospitant que aqueixa "reconstrucció racional de les condicions de possibilitat del llenguatge, el coneixement i l'acció"²⁵ a la que, segons Habermas, Wittgenstein ha contribuït tant, fa olor més aviat a una interessada reconstrucció lingüística (en el propi *discurs* habermasià, d'una banda, i integrant en ell la lingüïsticitat de l'activitat comunicativa, de l'altra) de les condicions de possibilitat de la racionalitat.

Un dels dogmes aparentment indiscutibles entre els intèrprets tradicionals del filòsof i, alhora, un escull a esquivar per part dels defensors analítics d'una doctrina filosòfica wittgensteiniana, ha estat la distinció entre el *primer Wittgenstein* i el *segon Wittgenstein*. Existeixen raons per a considerar justificat parlar d'un *primer* i un *segon Wittgenstein* a un nivell estrictament operatiu i no ontologista. La primera raó és la impossibilitat de parlar d'una *sistematicitat* (si més no, com s'entén en la filosofia tradicional) en els textos i el pensament de Wittgenstein (en bona part fragmentaris, inacabats, corregits, afegits, reiteratius ...) i, per tant, la impossibilitat de parlar d'un corpus d'idees, principis o arguments clarament sintetitzables en la seua obra. Però la segona

²² Veure BOUVERESSE, J.: *El filósofo entre los autófalos*, México, FCE, 1989, p.257. La interpretació de Wittgenstein que fa un pragmatista com Shusterman (veure el recent *Pragmatist Aesthetics*, Cambridge, Blackwell, 1995) és infinitament més interessant que la de Rorty.

²³ Veure REEVES, C.E.: "Deconstruction, Language, Motive: Rortian Pragmatism and the Uses of 'Literature'" en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. XLIV, n°4, 1986, 351-356.

²⁴ Madrid, Taurus, 1982.

²⁵ "A aquesta concepció específica de la reconstrucció racional de les condicions de possibilitat del llenguatge, del coneixement i de l'acció han contribuït sobre tot l'anàlisi de Wittgenstein del concepte de «seguir una regla» i les categories chomskyanes (relacionades amb Humboldt) de «regla generativa» i de «competència lingüística».», *ibid.*, 133-134.

raó té a veure amb la impossibilitat d'un sentit autònom en el pensament del segon Wittgenstein, ja que, rotundament, les dues etapes no poden ser compreses per separat, sinó només posant una en relació amb l'altra. El mateix Wittgenstein ho fa notar en un paràgraf del pròleg a les *Investigacions filosòfiques* (p.13):

“Fa quatre anys vaig tenir ocasió de tornar a llegir el meu primer llibre (el *Tractatus*) i d'explicar els seus pensaments. Aleshores em va semblar de repent que havia de publicar junts aquells vells pensaments i els nous: que aquests només podien rebre la seua correcta il·luminació amb el contrast i el rerafons del meu vell mode de pensar.”

Les diverses interpretacions dels estudiosos de Wittgenstein al voltant de la relació entre el primer i el segon Wittgenstein poden sintetitzar-se en dues postures generals: la primera (molt minoritària) hi veu una ruptura radical;²⁶ la segona (amb moltes variants) hi veu continuïtat. Per exemple, A. Kenny²⁷ interpreta la transició del primer al segon Wittgenstein com el pas d'una teoria de la pintura (o teoria pictòrica del significat) a una teoria del significat com ús que no substitueix ni refuta, sinó que complementa la teoria de la pintura. Fann parla d'un canvi de mètode *a priori* en el *Tractatus* a un mètode *a posteriori* en l'últim Wittgenstein, si bé “algunes de les *llavors* de l'última filosofia de Wittgenstein estaven ja contingudes en els seus *pre-Tractatus Notebooks*”.²⁸

Però el *locus* principal de l'aporètica “identitat” de la filosofia de Wittgenstein és la seua “obra”. Es quasi exacte dir que l'única obra que va publicar en vida va ser el *Tractatus* (el quasi: una recensió sobre *The Science of Logic* de P. Coffey en *Cambridge Review* del 1913, un vocabulari per a l'escola primària del 1926 i *Some Remarks on Logical Form*, un article publicat com un suplement de les Actes de l'Aristotelian Society del 1929). Va deixar quasi preparada per a imprimir la primera part de les *Investigacions filosòfiques* (encara que és molt possible que les haguera revisat i modificat novament abans de publicar-les, si alguna vegada haguera estat realment convençut de fer-ho). La resta de les “obres” publicades amb el seu nom després de la seua mort són en realitat compilacions fetes pels seus marmessors literaris a partir dels seus papers (el *Nachlass*), dels seus diaris personals o bé de recopilacions de notes de classe preses pels seus alumnes i companys. No és exagerat, doncs, afirmar que la part grossa de l'“obra” de Wittgenstein ha estat literalment “construïda” després de la seua mort pels administradors del seu llegat intel·lectual. Ells són els responsables d'un altre *mite Wittgenstein*, encara que de naturalesa ben distinta al dels neopositivistes lògics. E. Anscombe i G. von Wright, els deixebles designats pel propi Wittgenstein com els seus marmessors literaris, han estat el centre d'una intensa polèmica sobre l'oportunitat i fidelitat de les edicions pòstumes, la punta d'iceberg dels quals ha estat la publicació dels *Diaris secrets*.²⁹ Tampoco no hauríem d'oblidar els records de converses personals dels seus amics (les *personal recollections* de Rhees, Drury, Malcolm, entre altres). Una

²⁶ Veure, per exemple, J. Hartnack: *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1977, p.99.

²⁷ *Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1982, pp.193 y 203.

²⁸ *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1975, p.62.

²⁹ Madrid, Alianza, 1991.

dificultat afegida al caràcter d'atribució pòstuma que acabem de ressenyar és allò que Nicolet³⁰ denomina la *verticalitat* de l'escriptura wittgensteiniana:

“Però la dificultat essencial d'aquesta publicació és que els textos mateixos no són homogenis, ja que Wittgenstein tenia com mètode de treball la reelaboració contínua dels seus propis escrits, per la qual cosa, a la linealitat del text, una edició ideal hauria de superposar, per tal d'obtenir una imatge correcta, la verticalitat d'aquesta reescriptura permanent”.

Efectivament, l'escriptura wittgensteiniana ofereix l'aspecte d'una superposició d'estrats que exigeixen una lectura transversal, més que lineal o superficial (al llarg de l'estrat superior). El vertader caràcter de la filosofia de Wittgenstein es mostra precisament en aquest treball minuciós i de vegades obsessiu per intentar esclarir els problemes depurant les expressions, buscant un nou gir de paraules que conseqüència mostrar millor el nus conceptual. Però, sovint, és només trepitjant de nou les petjades en la sorra de cada un dels camins verticals com aconseguim veure allò que ell va veure i va voler mostrar-nos. Aquesta força de cohesió vertical en l'escriptura de Wittgenstein és complementària d'aquella altra horitzontal a la qual abans al·ludíem: els textos de Wittgenstein aguanten difícilment la descontextualització radical de cada un dels fragments (o arguments) perquè només en el context del pensament wittgensteinià global cobren el seu sentit vertader, i aguanten encara més difícilment, si hi cap, la juxtaposició capriciosa (ja siga per criteris temàtics, cronològics, acadèmics, biogràfics, etc.) perquè rebugen la sistematicitat de l'estil filosòfic tradicional (monòdic, omnicomprensiu, conclusiu) quasi amb la mateixa força amb la que són vertebrats mitjançant la pulsio agònica per emergir, per eixir a la superfície on està la claredat, en cada problema.

“Després d'alguns intents fallits per tal de soldar els meus resultats en un conjunt així, em vaig adonar que no ho aconseguiria mai. Que el millor que jo podia escriure es quedaria sempre en ser només observacions filosòfiques; que els meus pensaments s'enquiosaven de seguida quan, en contra de la seva tendència natural, intentava de continuar forçant-los en *una* direcció. -I això depenia, certament, de la naturalesa de la pròpia investigació. I és que ella ens obliga a passar i traspasar per un extens camp de pensaments, del llarg i del través, en totes direccions.- Les observacions filosòfiques d'aquest llibre són, per dir-ho així, un munt d'apunts de paisatges que han sorgit en aquests viatges llargs i intrincats.” (Pròleg a les *Investigacions filosòfiques*, p. 49-50)

“Allò que està defilassat cal deixar-ho desfilassat.”

(*Aforismos. Cultura i valor*, § 497)

“Quan pense per a mi mateix, sense voler escriure un llibre, salte al voltant del tema; aquesta és l'única manera de pensar que em resulta natural. Obligar-me a pensar conseqüentment, en sèrie, és un turment per a mi. Potser ni tan sols hauria d'intentar-ho?”

Malgaste un enorme esforç en l'ordenació de pensaments que potser no tenen cap valor.” (*Aforismos. Cultura i valor*, §156)

³⁰ *Lire Wittgenstein*, Alençon, Aubier, 1989, p. 45.

Per altra banda, no és difícil pensar, amb Nicolet,³¹ que aquell mateix recorregut pels “camins verticals” de l’obra de Wittgenstein pot també ser practicat diacrònicament (en sentit horitzontal) a través de les seues (així anomenades) dues èpoques, de manera que, com ell mateix suggereix en el pròleg a las *Investigacions filosòfiques*, constitueixen un sol llibre on contrasten dues maneres de pensar, dos estils. Com encaixar, si no, un text tan extremadament sistemàtic i tan substancialment definitiu com el *Tractatus* en un pensament que, en la seua globalitat, presenta un caràcter asistemàtic (i més encara, antisistemàtic) i poc definitiu? I com interpretar allò segon sense allò primer?

J.M. Ellis³² va encara més lluny quan observa que les *Investigacions filosòfiques* deuen ser llegides com notes a peu de pàgina d’un text fantasmàtic que no és altre que el pensament filosòfic dominant a Anglaterra en el quart de segle precedent i perfectament conegut en la comunitat escolar per a la qual Wittgenstein escriu. Aquesta idea és, en el seu sentit més ampli, extrapolable a la totalitat de l’obra wittgensteiniana, ja que al cap i a la fi el pensament de Wittgenstein és, en ell mateix, una crítica radical al discurs filosòfic tradicional i, alhora, una mostra de com, després d’això, només és possible un discurs ocasional (i no omnicomprehensiu), plegat a la praxi quotidiana del (dels) llenguatge(s), en suspensió constant (i no fonamentable firme i definitivament). Recolzats en l’horitzontalitat i la verticalitat dels textos de Wittgenstein, podem rullar el rull de la idea d’Ellis dient que els textos wittgensteinians són també acotacions (o notes a peu de pàgina) d’ells mateixos. En primer lloc, en el sentit en que podríem dir que els textos del segon Wittgenstein són acotacions o notes a peu de pàgina del *Tractatus*. Però també, en altre sentit, com proposa G.G. Granger,³³

“En el cas de Wittgenstein, em sembla que l’actitud més raonable consisteix en considerar l’*opus posthumum*, i en certa mesura les notes preses pels seus deixebles, com a comentaris als dos grans textos que són el *Tractatus* i les *Investigacions filosòfiques*, en referència als quals pot admetre’s que representen dos estats ben definits i suficientment acabats del pensament de l’autor.”

Aquest últim mode de concebre la jerarquia dels textos wittgensteinians no està, tanmateix, com observa Bouveresse,³⁴ exempt de problemes: on acaba el comentari pròpiament dit i comencen les rectificacions, complements, extrapolacions, etc.?; i, encara més enllà, com ubicar exactament què és central i què és perifèric en un discurs filosòfic on allò important es “el que no es pot dir”? Potser l’atractiva configuració textual de l’obra wittgensteiniana (en la seua rara bellesa) ens tempta a centrar-nos en ella exclusivament, com si fóra una conclusiva metàfora en el seu significat del seu propi significat. A aquesta temptació sucumbeix la interpretació deconstructivista de Nicolet en el seu *Lire Wittgenstein* a la qual dedicarem la segona part d’aquesta comunicació.

Pel que fa als problemes d’atribució, J. Bouveresse deixa ben clar que, en últim terme, és un problema a resoldre (si això és possible) pels historiadors:

³¹ *Op. cit.*, p.45.

³² “Wittgensteinian Thinking in Theory of Criticism”, en *New Literary History* (Charlottesville, Virginia), vol. 12, nº 3, 1981, pp. 438-439.

³³ *Wittgenstein*, París, Seghers, 1969, p.12.

³⁴ *Wittgenstein: la rime et la raison*, París, Ed. de Minuit, 1973, p.16.

“És a l'historiador a qui l'incumbeix en principi resoldre els problemes d'atribució i dir-nos -en el supòsit que siga possible en un cas com el de Wittgenstein- de què i de què no pot fer-se responsable personalment a un filòsof”.³⁵

Ara bé, “la conducta a seguir en aquest punt depén evidentment del que hom es propose fer”;³⁶ per al filòsof, la qüestió si el Wittgenstein que es desprén de la seua obra *extesa* és o no el *vertader* Wittgenstein perd tot sentit:

“La qüestió de saber si el Wittgenstein del que es tracta ací és exactament el «vertader» Wittgenstein és una qüestió incongruent, excessivament fútil i probablement insoluble. Perquè, a partir del moment en que hom decideix utilitzar de manera més o menys sistemàtica textos que no representen, segons els criteris usuals, la «vertadera» expressió del pensament de l'autor, la qüestió no té ja sentit clar”.³⁷

En definitiva, mancaria també de sentit afirmar que la pràctica totalitat de l'obra de Wittgenstein és rebutjable per ilegítima. El pensament de Wittgenstein és, precisament, la lectura resultant d'aquest mateix mosaic de textos. Seria fàcil carregar les tintes sobre les conseqüències que les circumstàncies particulars de la publicació dels textos wittgensteinians han tingut per al seu significat, però, sincerament, no creiem que la mediació-manipulació-clasificació dels *atribuïdors* haja tingut una importància exclusiva en el sentit global de la filosofia de Wittgenstein. A mode de conclusions parcials: en primer lloc, una lectura correcta dels textos wittgensteinians no pot passar per alt el seu estil ni les circumstàncies mateixes de la seua publicació, en tant que aquestes *parlen* substancialment del propi pensament wittgensteinià; en segon lloc, els textos wittgensteinians no poden ser llegits com l'obra d'un filòsof en el sentit convencional, com un corpus sistemàtic, homogeni (pel que fa a la seua concepció i pel que fa a la seua confecció) i definitiu, la qual cosa sí tergiversaria substancialment el seu significat.

Es fàcil concedir a la perspectiva deconstruccionista el mèrit d'haver profunditzat més en aquest vertent reflexiu sobre el propi status epistemològic del discurs wittgensteinià. Agudament, Nicolet observa la injusta qualificació de la filosofia de Wittgenstein com una filosofia del llenguatge: “Per això el pensament de Wittgenstein difereix *toto caelo* de la gesticulació externa al voltant del llenguatge que caracteritza no només a un vast sector de la cultura contemporània (retòrica general, poètica, semàntica estructural, semiòtica, etc.) sinó sobre tot a totes les ‘teories’ filosòfiques del llenguatge -justament perquè elles fan del llenguatge un objecte, un tema, sense veure que, al contrari, el seu entrellaçament amb el pensament i la realitat les determina *en la seua mateixa possibilitat*. Sola entre totes, podríem dir, la filosofia de Wittgenstein no és una ‘filosofia del llenguatge’”.³⁸

Per a Nicolet, les *Investigacions filosòfiques* ja no intenten *representar* la paradoxa (la paradoxa dir/mostrar que Nicolet, naturalment, interpreta com la paradoxa *parole / écriture*), sinó que la “difereixen, llancen i eludeixen sense parar” (la “deconstrueixen” i la “diseminen”, en termes estrictament derridians):

³⁵ *ibid.*, p.15.

³⁶ *ibid.*

³⁷ *ibid.*, pp. 16-17.

³⁸ Nicolet, *op.cit.*, pp.19-20.

“La organització quasi-teòrica del discurs es nega aleshores ella mateixa, s’obri *en abyme* i es designa com una il·lusió la superació de la qual és necessària”, diu el text, per a aconseguir “una just visió del món”. En les *Investigacions filosòfiques*, Wittgenstein posa en escena ja no la il·lusió filosòfica general, la tentativa de teoritzar l’essència del llenguatge, sinó, a través de mil veus fictícies, el nostre desconeixement (filosòfic) del treball real del llenguatge. La paradoxa no està ja només representada, sinó diferida, relançada, eludida sense parar: i així és com li és donat a la filosofia un espai de paraula (*parole*) i d’escriptura (*écriture*).³⁹

Per tant, allò que distingeix al primer Wittgenstein del segon és la formulació teòrica del propi discurs o, com diu Nicolet, l’“estil”:

“Tanmateix, és en un estil encara filosòfic en el que el *Tractatus* denuncia la impossibilitat de tota teoria en filosofia. La suposada identitat formal de la proposició i el fet bloqueja de nou la vida del sentit en una visió teòrica que després de 1929 Wittgenstein deconstruirà i dispersarà sense retorn”.⁴⁰

D’aquest mode, la dialèctica subjacent tant al primer com al segon Wittgenstein seria en realitat la de *construcció teòrica* vs. *Dichtung* (poema), de manera que les *Investigacions filosòfiques* constituïrien un exemple d’*undichterische Dichtung* (poema no poètic):

“L’estil enunciatiu del discurs filosòfic ha estat en elles radicalment transformat: arretòric, com hem vist (perquè els constituents del discurs no poden ser representats en ell), és també *no-poètic* (*undichterische*) (ja que la seua pròpia possibilitat ja no és el seu tema central). *Undichterische Dichtung*: les *Investigacions filosòfiques* estarien compostades, en la mesura que Wittgenstein conseguísca en elles el seu objectiu, de poemes no-poètics”.⁴¹

Això és una cosa que a Nicolet li ve molt bé per tal de restaurar la paradoxa “sag-nant” en el centre mateix de la filosofia del segon Wittgenstein. Per a nosaltres, tanmateix, on Nicolet diu “teoria” caldria dir “teoria en sentit tradicional”; el que fa el segon Wittgenstein és “dispersar sense retorn” el model teòric que s’utilitza al *Tractatus* i, alhora, reformular la possibilitat de la teoria (des d’una concepció molt més àmplia i menys llastada).

On sí coincidim amb Nicolet és en considerar aquest “canvi d’estil” no com un accident formal, ni com un criteri de separació estricta de dues filosofies, sinó com un trànsit que constitueix pròpiament el *contingut* de la seua filosofia (i ací la dicotomia forma/contingut queda irremissiblement dissolta). Això aferma, una vegada més, la tesi de la continuïtat entre el primer i el segon Wittgenstein. Per a Nicolet es tracta de dos estils, però una mateixa filosofia. Sense dubte, la perspectiva deconstruccionista és la que millor ha explotat la peculiar configuració textual de l’obra de Wittgenstein per tal de respondre a la qüestió de l’heterogeneïtat a l’interior del pensament wittgensteinià: per

³⁹ *ibid.*, p. 11.

⁴⁰ *ibid.*, p. 23.

⁴¹ *ibid.*, pp. 62-63.

una banda, el *Tractatus* és un text acabat (tan acabat que *acaba* la filosofia), mentre que les *Investigacions filosòfiques* són un text inacabat (i, per a Nicolet, inacabable); d'altra banda, l'articulació entre el primer i el segon Wittgenstein estaria constituïda per un espai buit, un silenci, d'una pertinència textual inexhaurible, fins al punt de disparar les connotacions filosòfiques d'aqueix buit textual a extrems inverosímils (l'existència de *n* Wittgenstein) en tot un cim de deliri deconstruccionista:

“Atenguem-nos en principi a la imatge rebuda: dos llibres separats per un ‘espai buit’. Aquest interval, podem concebre'l com el d'un o molts llibres virtuals de contorns indecisos; o com el d'un límit complex entre un llibre i l'altre -i l'elecció de privilegiar tal aspecte, de continuïtat o de ruptura, va a determinar el desglossament de ‘dos’ o de ‘tres’ (o de *n* Wittgenstein, a menys que hom preferisca veure l'obra sencera com el desenvolupament d'una única intuïció. (I en efecte, quants llibres ha escrit Wittgenstein? Un només: el *Tractatus*? Dos: el *Tractatus* i les *Investigacions* (inacabades)? O millor un sol que compregua aquestos dos? O potser no cap, ja que les *Investigacions filosòfiques* anulen en cert sentit el *Tractatus* i elles mateixes estan inacabades? O encara: molts llibres, però en diversos graus de terminació?)”.⁴²

Nicolet, des de la seua particular perspectiva deconstruccionista, afirmaria la impossibilitat (genuïnament filosòfica) de qualsevol enunciat filosòfic entés com proposició teòrica (la *il·lusió filosòfica*). La terrible solitud de l'escriptura i l'explicació del sentit (aquesta feïnada constant del reparar en detalls, del comparar, de l'anàlisi textual, de l'exemplificar, etc.) seria una activitat desafortunada (com càstig de Sísif) al voltant de l'impossible sentit. Darrere del pessimisme deconstruccionista del *dir* està l'idealisme metafísic del que somnia encara amb la possibilitat de dir el sentit. Però en realitat l'explicació del sentit (entesa com *descripcions suplementàries*) és, ni més ni menys, la filosofia, una filosofia sense fonaments que sorgeix i s'esvaeix constantment perquè no és autònoma respecte a la praxi del llenguatge, que es sap ella mateixa *seductora*, però que no viu angoixada en l'enyorança constant del Sentit (amb majúscules), aquella angoixa de l'enunciació impossible i contradictòria que sembla traspuar el discurs deconstruccionista.

No menys interessant és la crítica que Nicolet llança sobre alguns dels més prestigiosos exègetes wittgensteinians quan distingeix entre dos tipus d'estructuracions internes de l'obra de Wittgenstein: les de caràcter esquemàtic (Pears, Kenny) i les de caràcter documentalista (Hacker & Backer): “Pel que fa a les reconstruccions ‘internes’ de l'obra, la mateixa circumstància de l'absència de textos no els ha precipitat en principi cap a un excés d'esquematisme? Tals interpretacions ens donen en principi una regla de lectura, de la forma: la clau del pensament wittgensteinianà cal buscarla en (X), on X és un tema contingut en els textos de Wittgenstein, o en un fragment d'aqueixos textos, sobre el qual venen a ordenar-se els altres continguts. Així per a D. Pears, X consistia en una pregunta sobre la necessitat lògica i els límits del llenguatge; per a A. Kenny, en una teoria de la representació o de la significació, etc. Tanmateix, no sabríem rebatre la legitimitat d'una esquematització, inherent com a tal a tota lectura. Una documentació més exacta i més completa en el text de Wittgenstein, tal i com la proposen i la exigeixen amb justí-

⁴² *ibid.*, p.57.

cia Hacker i Baker, no dispensarà mai d'una graella interpretativa. I en efecte, per a aquestos dos crítics X serà la relació entre 'els conceptes de sentit, comprensió, explicació'. Lluny d'oposar-se, documentació i esquematització semblen així haver d'anar de la mà".⁴³

Malgrat el seu intent de conciliació entre esquematisme i documentalisme, Nicolet no pot passar per alt el fet que toda *reconstrucció interna* ha de ser necessàriament una *reconstrucció* (esquemàtica) i, per tant, fictícia i fatal, ja que "tota esquematització, al projectar la seua pròpia ombra sobre el material que ella informa, introdueix en ell una teorització abusiva".⁴⁴ En definitiva, el *fatum* de la interpretació, inherent al sentit, aboca a la denúncia de la teoria i, conseqüentment, la seua liquidació, sense que en cap moment s'entreveja la possibilitat d'un replantejament de l'actitud teorètica o la denúncia d'una determinada concepció parcial de dita actitud (ni tan sols per a respondre a la pregunta per l'estatus epistemològic del propi discurs deconstruccionista). Aqueixa tendència és especialment notòria en el paràgraf en el qual Nicolet transforma la *metàfora del vidre* de Hacker i Baker en la *metàfora de l'espill* :

"Veure a través del vidre, segons la imatge de Hacker i Baker, es possiblement molt més difícil encara del que suposen aquestos autors: o millor, és impossible, perquè més que d'un vidre, la superfície del text wittgensteinià produeix l'efecte d'un espill -espill que tornarà sempre la seua pròpia imatge a l'escriba ajupit en actitud teorètica".⁴⁵

Acceptem, per suposat, la naturalesa projectiva de tota interpretació, però, d'una banda, això no fa esdevenir el text completament opac (un espill), sinó un vidre (amb reflexos i ratlles) a través del qual veurà allò que el meu punt de vist físic i la meua conformació perceptiva i cognitiva em permeten; d'altra banda, no acceptem el qualificatiu "teorètica" com una espècie de maledicció o destí fatal de la interpretació. Nicolet intenta eixir airo de la crema postulant la consideració del pensament de Wittgenstein no com a teoria sinó com a "mètode de qüestionament",⁴⁶ com si la consideració del pensament wittgensteinià com a *mètode* no comportara supòsits teoricistes força discutibles.

El deconstruccionisme (si més no tal i com Nicolet el planteja) s'ofega en un dualisme estret que ell mateix estableix entre la recontextualització i l'intencionalisme:

"Perquè el que Wittgenstein ha volgut dir (si aquesta expressió pot mantenir-se) està *ja* consignat en els seus textos i tota la dificultat està en la repetició, la reconsideració, la recontextualització d'aquestos. Pel que fa a allò que ell ha pogut voler dir *mitjançant* aquests textos, nosaltres confesem la nostra total ignorància, i ens agradaria dir que ell mateix no en sabia res".⁴⁷

Allò que per al deconstruccionisme és una traïció inevitable de la filosofia (el seu caràcter interpretatiu, la impossible comunió d'escriptura i sentit) en la nostra opinió és, no només una peculiaritat exenta de qualsevol connotació tràgica, sinó l'arrel mateixa

⁴³ *ibid.*, pp. VII.

⁴⁴ *ibid.*, p. VIII.

⁴⁵ *ibid.*, p. IX.

⁴⁶ *ibid.*

⁴⁷ *ibid.*, p. 4.

del millor mode d'entendre el pensament de Wittgenstein: la interpretació (en les seues infinites variants) més vàlida del pensament wittgensteiniaà és constitutivament activa i productivitza deliberadament la consciència de la seua pròpia eternitat (la eternitat inherent a tota interpretació) en el vector de direcció que la lliga amb el pensament wittgensteinia. La posició de Nicolet apareix així com un perillós reduccionisme camuflat d'objectivitat definitiva:

“Discordant en els efectes que ella dedueix, la crítica canta a l'uníson la cantilena del voler-dir: la lletania d'allò que Wittgenstein ha dit, ha dit vertaderament, hauria pogut dir ... Ja n'hi ha prou!, ja n'hi ha prou d'aqueix discurs d'escorta, descurat de la seua pròpia forma, i per tant ja cec i sord per a allò del que pretén parlar, d'aqueix discurs que oblida el fet que Wittgenstein problematitza no només la possibilitat del seu propi discurs, sinó la possibilitat de la representació en general o l'essència de la veritat -i per tant completament incapaç de ser seguit en el seu desert!”.⁴⁸

Quan Nicolet diu “¡Ja n'hi ha prou!” no se'n adona que ell també parla del que es pot i del que no es pot dir, del que va dir i no va dir, i a més a més proposant una interpretació gens *neutra* de Wittgenstein (amb totes les seues pressuposicions de deconstruccionista més o menys ortodox), però amb l'agreujant que, a banda de proposar-se com exclusiu, no reconeix com a tals aqueixes pressuposicions.

La posició deconstruccionista ofega tota possibilitat de rehabilitació de l'activitat teòrica, identificant *teoria* amb *discurs filosòfic sistemàtic tradicional* i introjectant una nova categoria de confusa naturalesa (el “text deconstructiu”):

“Tota lectura innocentment filosòfica del text deconstructiu, és a dir, tota lectura que assoleix els pressupòsits, els esquemes, els hàbits, els afectes, els desitjos posats en joc en la lectura d'un text filosòfic tradicional (açò és, segons la nostra interpretació, la lectura del text filosòfic *com text teòric*) -tota lectura d'aquest tipus està doncs abocada al contrasentit”.⁴⁹

En primer lloc, Nicolet condemna la teoria junt amb el discurs filosòfic tradicional, amb la qual cosa l'estatus no només de l'obra derridiana i wittgensteiniana, sinó la pròpia *lectura* de Nicolet resulten fatalment afectats. Nicolet contestaria que es tracta, en qualsevol dels dos casos, de “textos deconstructius” (curiosa versió de l'escala del *Tractatus!*), però no queda gens clar com Nicolet *salva* la contradicció del seu discurs en el mateix lot amb el qual es lliura del discurs filosòfic tradicional i, de pas, de la teoria (en qualsevol de les seues formes). Perquè la contradicció, segons el pensament deconstruccionista que exhibeix Nicolet, radica en el germen mateix de la tempestuosa relació entre sentit i escriptura. Per a nosaltres, la idea d'una tensió constitutiva (*dialèctica*), la idea de *claredat* (com finalitat i fi de la filosofia) i la idea de *descripció suplementària* (com escriptura conscient i conciliadora de la distinció dir/mostrar) permeten abordar més convincentment la naturalesa mateixa del quefer filosòfic i recuperar des de Wittgenstein, sense liquidacions reduccionistes ni apocalíptiques, un concepte renovat de teoria.

⁴⁸ *ibid.*, p.3-4.

⁴⁹ *ibid.*, p.17.

Ara bé, les nostres objeccions a Nicolet no són de cap mode una coartada per al “tot val” (del qual, per cert, li resulta tan difícil escapar al deconstruccionisme amb la seua aposta pel *peccat original* de la contradicció), escudats en la inevitabilitat de la interpretació. La prova és que determinades interpretacions i utilitzacions (en el pitjor sentit de la paraula) del pensament wittgensteinià ens semblen clarament aberrants, com les apropiacions d'aquest per a determinades escoles (realistes, formalistes, convencionalistes, irracionalistes, nihilistes, pragmatistes, relativistes, o fins i tot deconstruccionistes).

La investigació d'una estètica wittgensteiniana és possiblement un àmbit perfecte per tal de ratificar el caràcter del pensament wittgensteinià que estem esbossant en aquesta comunicació, encara que el desenvolupament per extens d'aquesta idea no és l'objecte d'aquest text i ha tingut ja sobrada atenció en altres escrits nostres.⁵⁰ Però hem de tornar sobre la pregunta central d'aquest treball: existeix una *identitat* wittgensteiniana? Hem mostrat com aqueixa *identitat* entesa en sentit fort com una doctrina (a l'estil dels neopositivistes lògics del Cercle de Viena o de l'ortodòxia analítica) és falaç, com ho és també la desintegració que porta a cap la perspectiva deconstruccionista. Entre una i altra posicions és perfectament possible parlar amb sentit d'una filosofia wittgensteiniana (assumint les particulars característiques d'elaboració i publicació dels seus textos) amb dos estils ben diferenciables, encara que no independents. Però una vegada dit açò, que pot semblar quasi elemental, hem de plantejar tres conclusions, o millor dues constatacions i una hipòtesi, a propòsit del caire que han anat prenent els avatars de la polèmica *identitat* wittgensteiniana.

La primera és que la *febra* biografista que va succeir a la mort del filòsof no ha suposat, a fi de comptes, ninguna revolució pel que respecta al sentit fonamental de la seua filosofia, sense menyspreu del complement que les dades biogràfiques poden aportar al millor coneixement d'un filòsof en el qual vida i obra es troben tan estretament relacionades. Bartley III⁵¹ va intentar commocionar als coneixedors de Wittgenstein *descobrint* el seu vertent homosexual. La seua èmfasi en la determinació d'aquest aspecte i l'aparent resistència dels marmessors a la publicitat de certes dades i textos provocaren una polèmica que va distorsionar estúpidament el sentit de la relació entre vida i obra del filòsof. A això cal afegir la disputa sobre la pertinència o impertinència de la publicació dels diaris cifrats. La recent biografia de R. Monk ha posat les coses en el seu lloc, tornant als fets magnificats per la seua imposada *obscuritat* la importància relativa que mereixen.⁵² Certament, en el context de la vida de Wittgenstein el seu pensament adquireix el seu relleu vertader, però els detalls “obscurs” no afegeixen res capital al *background* imprescindible, ja públic des d'antic (la qual cosa deixa en fora de joc, de pas, els recels dels seus marmessors literaris).

La segona constatació és que hem hagut d'esperar bastant temps per a que sorgira (o si més no per a que arribara a ser justament apreciada) una comprensió adequada de l'obra i el pensament de Wittgenstein. I, curiosament, aqueixa comprensió adequada ha

⁵⁰ Veure el nostre *Comprender en arte. Para una estética desde Wittgenstein*, València, Cimal/San Pablo CEU, 1995 o, més recentment, “Mostrar diciendo: la estética desde Wittgenstein” en *Kallas*, nº15-16, 1996.

⁵¹ BARTLEY III, W.W.: *Wittgenstein*, Madrid, Cátedra, 1982.

⁵² No fou un problema d'homosexualitat reprimida i turmentada, sinó un problema en relació amb la sexualitat mateixa el que incomodava Wittgenstein. En qualsevol cas, aquest ha estat un aspecte injustament magnificat, en especial pel que respecta a la seua importància en la interpretació de la filosofia de Wittgenstein.

suposat (en general), una descentralització de la seua interpretació, ja que es produeix en la perifèria dels límits de la tradicional filosofia analítica anglosaxona. Així, per exemple, J. Bouveresse, J.P. Cometti o C. Chauviré a França, B.R. Tilghman o S. Cavell als E.E.U.U., J. Schulte a Alemanya, per no mencionar als especialistes espanyols, han portat a cap, més enllà de qualsevol moda, un desenvolupament extraordinari del pensament wittgensteinià en els més diversos camps de la filosofia (ètica, estètica, filosofia de la matemàtica, de la ciència, de la ment, de l'acció, epistemologia, etc.). El comú denominador de tots ells (sense despreciar als investigadors sorgits en les seues habituals de la tradició analítica que treballen en aquest nou esperit)⁵³ és una filosofia *des de* Wittgenstein que uneix el rigor en el punt de partida (una interpretació de les idees del filòsof que parteix del context global del seu pensament, la seua obra i la seua època) amb un desenvolupament del seu estil de pensar, de les seues estratègies filosòfiques, en els més variats terrenys filosòfics (allí on es generen nusos conceptuals que ens impedeixen *veure amb claredat*). Aquesta nova dinàmica ha aconseguit trencar amb les tradicionals i estèrils discussions sobre l'autenticitat i l'herència de l'obra i el pensament wittgensteinià, d'una banda, i amb l'exportació indiscriminada, descontextualitzada i impròpia de *slogans*, arguments o tesis en suport d'un o altre corrent, una o altra escola o parròquia filosòfiques.

“Amb el meu escrit no vull pas estalviar a d'altres que pensin. Sinó, si fos possible, estimular algú a tenir pensaments propis.” (Pròleg a les *Investigacions filosòfiques*, p. 51).

Com hem vist, és aquesta una exigència del propi text wittgensteinià, fragmentari i inconclusiu, que demanda una actitud ineludiblement *activa* per part del lector (el qual ha de recórrer els racons dels seus viaranyos plens de petjades per a atorgar-li sentit), però, a més a més, l'únic desenvolupament possible de la filosofia de Wittgenstein és aquell que, evitant la trasposició mecànica de principis i fòrmules, aconsegueix establir una reflexió autònoma sobre un malentés en qualsevol de les regions del llenguatge i que, en últim terme, no té en comú amb el pensament wittgensteinià més que *un cert estil de pensar* (o, si es vol, un mode de concebre el quefer filosòfic).

Per últim, una hipòtesi: que la reflexió sobre la *identitat* que hem proposat en aquesta comunicació es troba en sintonia amb el que hom ha convingut en anomenar el *retorn de la subjectivitat*.⁵⁴ Una resposta al repte de pensar la possibilitat del subjecte, de la veritat i del discurs (de pensar, en definitiva) després de l'atac del “triple front del marxisme, el freudisme i els filòsofs postnietzscheans (amb Foucault al capdavant), després del fracàs de la raó política, emblemàticament representat en aquest segle per Auschwitz i el Gulag, i després de la crisi de la idea de justícia abstracta, seriosament danyada per la crítica moderna del etnocentrisme”.⁵⁵ Això no és més que dir, en definitiva, que la pròpia crítica del subjecte ha de ser, ho vulga o no, una crítica *des del* subjecte (per la seua naturalesa discursiva) i *sobre* el subjecte, o si més no sobre un àmbit comú denominat

⁵³ La pròpia Anscombe seria un bon exemple.

⁵⁴ Una publicació col·lectiva recent amb caràcter constitutiu en el nostre estat és CRUZ, M. (comp.): *Tiempo de subjetividad*, Barcelona, Paidós, 1996.

⁵⁵ CRUZ, M.: *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Madrid, Taurus, 1995, pp. 13-14.

subjectivitat que siga quelcom semblant a “l’espai en el qual els diversos discursos ver-teixen les seues determinacions per a configurar aqueixa categoria més àmplia que denominem subjecte. [...] Això, òbviament, no significa que avui disposem d’una imatge unívoca i coherent de subjecte: significa tan sols que les diverses determinacions [des de l’ètica, la sociologia, l’antropologia, la filosofia o la psicoanàlisi] tenen aqueix variat origen discursiu”.⁵⁶ Açò ofereix una idea d’ *identitat construïda*, més enllà de la vella identitat modelada sota la figura del jo cartesià, que ja no tinga a veure amb la unitat, la continuïtat ininterrompuda i la permanència en el temps; una identitat interpretada en termes d’heterogeneïtat, de contingència, d’estar-amb-altres, “no com a mera persistència d’allò subjectiu, sinó com a conjunt de determinacions o trets pels quals un subjecte resulta efectivament *identificable* pels demés”.⁵⁷

“A penes en algun curt passatge som, com algun ingenu va pretendre, autors de la novel·la de la nostra pròpia vida. Però això no equival a que algú la vaja a escriure per nosaltres o a que no hi haja text”.⁵⁸

També de l’obra i el pensament de Wittgenstein podríem dir que no és una novel·la escrita per ell mateix (com pretenien els defensors de la seua Doctrina), ni tampoc que algú l’haja d’escriure per ell (com fa el parroquianisme filosòfic en les seues apropiacions d’un Wittgenstein llibertinament fet a peces i simplificat), ni que no hi haja text (com afirmaria l’extrem deconstrucccionista).

Ressonen de nou en la casa del filòsof vienés els ecos de la nova *subjectivitat* quan es proposa que “una comprensió correcta de la subjectivitat depén, si més no en gran mesura, d’una comprensió adequada de la interacció i harmonia entre les perspectives de la primera i la tercera persones”⁵⁹ o quan es proposa respecte al subjecte que “No hi ha essència a desvetlar, sinó identitat a construir”.⁶⁰ Ningún *subjecte* filosòfic exemplifica com Wittgenstein aqueix necessari complement entre les determinacions d’una primera persona i les d’una tercera, entre les exigències d’un text el sentit del qual obliga a un recorregut fortament guiat per (i pegat a) un jo filosòfic que es comporta, no sistemàticament, sinó d’acord amb un *estil de pensar* amb constants salts i retorns, i la empremta que *els altres* han deixat en la construcció d’aqueixa identitat filosòfica (des del brou de cultiu filosòfic que Cambridge va oferir a Wittgenstein fins a la *construcció* pòstuma de la seua obra, sense oblidar els avatars de la interpretació del seu pensament i la seua biografia). I tot això dit d’un filòsof al qual se li atribueix la paternitat del programa de major èxit al segle XX en el procés de descentrar el subjecte normatiu del liberalisme i l’idealisme: “El programa de major èxit en aquest procés és hui el que en l’estela de Wittgenstein ha assumit el gir lingüístic de la filosofia i aborda el problema del subjecte normatiu des de la seua constitució social lingüísticament mediada”.⁶¹

⁵⁶ CRUZ, M. (comp.): *Tiempo de subjetividad*, pp. 15-16.

⁵⁷ CRUZ, M.: *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, p. 280.

⁵⁸ *ibid.*, p. 311.

⁵⁹ MOYA, C.: “El sujeto enunciado” en CRUZ, M. (comp.): *Tiempo de subjetividad*, p. 159.

⁶⁰ Pròleg de CRUZ, M. (comp.): *Tiempo de subjetividad*, p. 13.

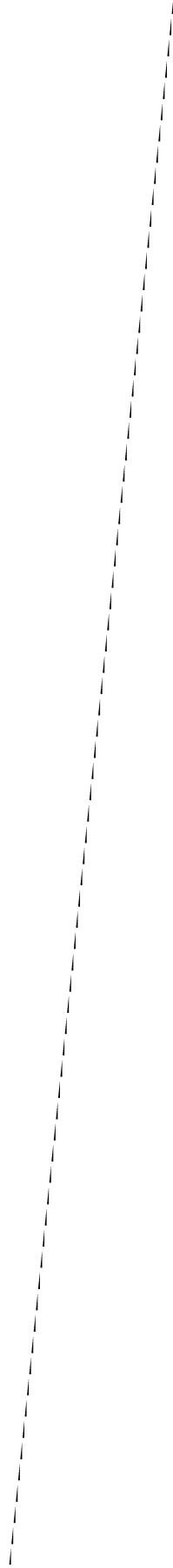
⁶¹ VILAR, G.: “La identidad y la práctica” en CRUZ, M. (comp.): *Tiempo de subjetividad*, p. 84.

La reflexió al voltant de la identitat wittgensteiniana que proposem en la nostra comunicació podria exemplificar perfectament la partenogènesi del subjecte que proposa M. Cruz:

“Però la realitat -la realitat teòrica, s’entén- és que al pensament actual li resulta possible parlar de diferents imatges d’allò subjectiu, tipificables en cert mode pels cinc adjectius que hem proposat en la segona part. Així, el subjecte *escindit* fa referència a la imatge inspirada fonamentalment pel discurs crític d’inspiració benjaminiana i adorniana, l’*inevitable* es serveix de la crítica originada en Nietzsche a la idea de jo, l’*enunciat* aborda el plantejament derivat de la filosofia analítica, l’*impossible* es situa en una perspectiva inequívocament política, mentre que, per últim, el *construït* al·ludeix a tots aqueixos enfocaments, límits amb -quan no endinsats en- la sociologia, que veuen als subjectes com el resultat de l’eficàcia de dispositius col·lectius suprapersonals o anònims”.⁶²

Si se’ns permet l’explotació metafòrica de la cita, podríem dir que la figura de Wittgenstein exemplifica com cap altra aqueix subjecte *escindit* (fins i tot en els *dos* Wittgenstein), *inevitable* (per l’obligada comprensió global de la seua filosofia), *enunciat* (perquè el seu pensament es segueix ineludiblement de les particulars característiques d’enunciació de la seua obra), *impossible* (per la seua asistematicitat, la irreductibilitat del seu pensament a una doctrina, la seua inconclusió i la projecció cap a fora del seu *estil de pensament*) i *construït* (per les circumstàncies de l’edició de la seua obra i el relleu que les interpretacions confereixen al seu pensament). Certament, aquesta última hipòtesi, que mereixeria un tractament més profund, no ha estat més que breument esbossada i suggerida ací. Però això seria objecte d’una altra investigació.

⁶² Pròleg de CRUZ, M. (comp.): *Tiempo de subjetividad*, p. 16.



LA ESTÉTICA DE WITTGENSTEIN A LA SOMBRA DE KANT

Mateu Cabot*

RESUMEN: La reflexión sobre lo estético que nos encontramos en Wittgenstein no sólo no es una teoría estética en el sentido tradicional acuñado en el Idealismo alemán sino que aduce argumentos contra la misma posibilidad de una teoría estética en ese sentido. En su rechazo de la posibilidad de una 'teoría' estética podemos encontrar rasgos kantianos, siguiendo los cuales podemos diferenciar un sentido crítico y uno afirmativo de la imposibilidad: crítico, o negativo, en tanto destruye las pretensiones de una estética metafísica que contradice lo que "se dice" científicamente y que aún así se afana en mantener su discurso teórico; afirmativo, o positivo, en tanto que resguarda y asegura un ámbito propio para un modo y un ámbito de pensar que, de este modo, sostiene el derecho a existir al lado de una ciencia y una metafísica que pretende abarcarlo todo en su decir sobre lo existente.

1

El interés de Wittgenstein por aquellos problemas filosóficos que comúnmente clasificamos en los campos de la ética, la estética o la religión es considerado hoy como un interés esencial, no un interés secundario o subalterno, esto es, un interés que solamente estuviera por la degeneración de otros problemas. Muestra del reconocimiento de que se trata de un tema esencial para Wittgenstein es la literatura sobre el tema generada en los últimos veinte-treinta años. En ella se nos presentan los temas mencionados en el centro de la investigación sobre el pensamiento de Wittgenstein y, como parte de la justificación de su carácter singular, nos muestran el sentido de su presencia "por defecto" o, dicho de otro modo, de su ausencia en los escritos wittgensteinianos de algunas épocas.¹

* Agradezco las amables y pacientes sugerencias que respecto del manuscrito de este texto realizó el profesor Miquel Jaume.

¹ Vid. el artículo de Jean-Pierre Cometti "Désensorcelier l'art et le langage", *Magazine littéraire*, N° 352 (marzo 1997), pp. 48-52, que parte de la premisa de que la importancia del tema viene subrayada por su ausencia, legitimada en la última proposición del *Tractatus* e ilustrada en diversas anotaciones de 1932-34, entre las que destaca aquella que afirma lapidariamente «Es difícil en arte decir algo mejor que no decir nada».

Si, por una parte, parece obvia la presencia en Wittgenstein de intereses y meditaciones éticas, estéticas y referidas a la experiencia religiosa, por otra parte no parece tan obvio que para avanzar en el entendimiento de las ideas que planteó o, simplemente, para ganar perspectivas fructíferas sobre el problema, podamos y debamos mirar hacia direcciones teóricas ajenas, cuando menos en una primera consideración, a la tradición que él mismo inauguró. Una de estas direcciones sería la señalada por el criticismo transcendental de Kant. Lo que —a mi parecer— aún hay que mostrar es que el resultado de las reflexiones filosóficas de Wittgenstein deba verse como una intervención crítica en esta otra tradición mencionada, más que como su abstracta negación, esto es, como una crítica extraña y que no la afecta. Esto significa defender que comparten intereses y presupuestos.

La intención de este trabajo es, en esta línea, rastrear en un campo concreto —el de las reflexiones estéticas de Wittgenstein— las huellas del planteamiento kantiano, esto es, de la formulación del problema y de las propuestas de salida que Kant instituyó para responder a determinadas cuestiones filosóficas que se nos muestran como de interés esencial para Wittgenstein. Dicho aún de otro modo: leer las reflexiones de Wittgenstein sobre estética desde Kant, desde el modo en que éste último planteó el problema y delineó la solución, desde los interrogantes que dejó abiertos y las dificultades en hallar respuesta.

Tal vez sea una lectura extemporánea de Wittgenstein, una lectura que para muchos no esté justificada que se plantee en el marco de una reflexión sobre Wittgenstein. Pero, sea como fuere, lo que tal vez ganemos con ella es conectar más directa y decididamente a Wittgenstein con preocupaciones y reflexiones más generales habituales desde siempre en el campo de la estética, esto es, de la conexión entre filosofía y arte, de la reflexión racional y ciertas manifestaciones humanas, ciertas experiencias humanas que, lejos de ser marginales, nos aparecen incluso como fundamentales. De esta forma quizá podamos ganar en comprensión sobre los mismos textos wittgensteinianos y ganar elementos críticos para la discusión estética.

2

El marco a partir del que centramos nuestra intervención es aquél período definido por la constitución de la estética como disciplina filosófica autónoma, en el arco temporal de la Ilustración a Kant, y que tiene en el Romanticismo artístico y el Idealismo filosófico su gran momento constitutivo. Este momento histórico y teórico se constituye como punto de referencia para —casi— todo el desarrollo posterior de la estética hasta nuestros días, sea como un motivo de reafirmación, sea de negación,² hasta el punto de que para la estética filosófica sigue siendo hoy uno de los temas cruciales la crítica de la estética idealista y la posibilidad de fundación de un nuevo aparato categorial, una nueva estética, que de ella no dependa. El resultado, lo que conocemos como “estética idealista” o, simplemente, “romanticismo”, es un conglomerado teórico que, en su pluralidad y

² Uno de los recientes (1983) intentos de “rendir cuentas” con la estética idealista lo ha llevado a cabo Peter Bürger: *Crítica de la estética idealista*, Visor, Madrid 1996. En la introducción de esta obra afirma la necesidad de la crítica de la estética idealista «porque, ahora como antes, las figuras mentales de la estética idealista determinan las actitudes dominantes en la objetivación artística», además de que «se confirma que la estética idealista no sólo está activa en los dominios que tienen con ella una relación directa o indirecta» (pág. 12).

diversidad, mantiene como común un almacén conceptual que desborda los lugares en que habitualmente la confinamos encontrándonos sus planteamientos programáticos bien lejos de sus fronteras. En todas las muy diferentes formas que adopta la estética romántica, o la conciencia romántica, o, en definitiva, alguno de los romanticismos existente, persisten tesis tales como la constatación del arte como conocimiento, su consideración como instrumento para acceder a las regiones más allá de la delimitada por el conocimiento científico-natural, la solidificación del concepto de “obra” y la consideración de la obra de arte como vehículo de expresión no sólo de sentimientos y estados emocionales sino también de contenidos objetivos de los cuales el propio sujeto portador (o creador) solamente es consciente (o es capaz de explicar) de forma parcial, en definitiva, considerar el arte como Idea; todo ello junto a la re-consideración del sentido de la naturaleza, la consideración de la limitación de la conciencia o, quizá lo más importante, una nueva conciencia trágica y revolucionaria del papel del hombre sobre la tierra.

Algunas de estas posiciones pueden derivarse inmediatamente de la crítica, en forma de crítica del juicio estético, que realizó Kant de la emergente estética en la Ilustración. Otras sólo pueden serlo de forma mediata y, en el traspaso, pierden gradualmente su sabor kantiano para aparecer contra el espíritu del mismo Kant. Sin embargo es difícil negar que tengan en él su origen remoto: el problema que les dio vida y las puso en circulación en el sistema kantiano sigue perdurando.

Ante el bloque teórico de referencia que representan las tesis de lo que llamamos estética romántico-idealista Wittgenstein mantiene una posición de oposición o rechazo a —casi— todas las tesis habituales y comunes de aquella concepción estética. Pero es más difícil establecer, y este es nuestro interés, el posicionamiento ante las líneas críticas originales del planteamiento kantiano.³ Las consideraciones críticas de Wittgenstein respecto del discurso estético, de aquello en que no puede consistir, y sus ensayos de contestación a las cuestiones de si hay o no un objeto estético, de cuál pueda ser el objeto que pueda ser motivo del discurso estético y, por otra parte, de cuál pueda ser el objetivo de la propia consideración del objeto estético, nos remiten a las proximidades del criticismo kantiano, a sus intenciones respecto del discurso que en su momento (el siglo XVIII) se mantenía respecto del arte con la pretensión de conocimiento y universalidad.

De este modo al menos la motivación que induce a uno y a otro puede verse en paralelo. Kant se encuentra, en la *Crítica del juicio*, ante «el abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible»;⁴ en esta segunda esfera de nada valen los conceptos y los útiles asegurados en el campo de lo sensible, el campo del mundo de los fenómenos físi-

³ No se si ayuda o dificulta el hecho de que abundante literatura se encarga de subrayar la continuidad en la Viena *fin-de-siecle* que vivió Wittgenstein y que le nutrió, aunque no siempre explícitamente, de la intención kantiana de limitación de esferas: la ética no puede fundamentarse en los hechos. El intento kantiano de separar la razón teórica y la práctica, en sus respectivas esferas de competencia, puede acabar muy bien en la negación de la competencia de la razón (en general) en el ámbito de los valores. Puede que esto fuera lo que sucedió en aquél momento y ambiente. Desde la perspectiva del contexto cultural vienés, el *Tractatus* puede interpretarse como un intento de fundamentación teórica de la separación de las esferas de los hechos y de los valores, de la ciencia y de la moral, etc. con la finalidad de preservar el ámbito de esta última y no dejarla a merced del cientifismo reinante.

⁴ I. KANT: *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, Madrid 1995 (edición revisada), Introducción, II, pag. 101. Recordemos que éste es el problema originario de la estética en el siglo XVII. Alexander Baumgarten, al acuñar el término ‘estética’ (en “Reflexiones filosóficas sobre la poesía” de 1735), lo piensa como la disciplina

cos conceptualizados y ordenados según nuestra razón. «Hay, pues, un campo ilimitado, pero también inaccesible, para nuestra total facultad de conocer; es, a saber: el campo de lo suprasensible».⁵ Ese es el campo de la libertad, de las Ideas y de las preguntas importantes. Es el campo de la estética, pero también de la ética y de la teología racional. Pero en ese campo, como ha dicho y remarca a cada paso, de nada vale lo ganado en la crítica de la razón teórica pura, pues es un ámbito situado más allá de lo sensible, de lo fenoménico. Estos tres campos, o estas tres miradas a este extraño campo, están fuera de los límites del mundo definido por las categorías de la intuición y del entendimiento (fuera por tanto en principio de la posibilidad de juicios sintéticos a priori), no siendo válidas las reglas que regulan la circulación del intelecto humano por el mundo de los fenómenos. Tan importante es para Kant la constatación de la limpia separación de las dos esferas como la constatación de que es fútil y erróneo adentrarse en una con las reglas y las herramientas de la otra.

Ya aquí podríamos proponer —o forzar— un paralelismo. Wittgenstein delimita un mundo en el *Tractatus*. En él rige la lógica y en él puede realizarse la crítica de aquél lenguaje o hablar que no se atiene a las reglas de la lógica, que hace cabriolas con ellas en un inconfesado afán por ir más allá de sus límites. Hay un espacio más allá pero en él ya no rige el lenguaje del Mundo, por tanto es el ámbito del silencio, pues es preferible callar a crear fantasmagorías, si lo único que puede hacerse es usar el lenguaje del mundo. Pero hay, está, un ámbito que no responde al cómo existe. Es el ámbito delimitado por la pregunta no de “cómo son” tal o cual cosas sino de “que son”. El abismo entre uno y otro ámbito de cuestiones es infranqueable con los medios que nos sirven en el ‘primer mundo’, pero de la presencia negativa, limítrofe, del otro campo, presencia continua en cada afirmación del espacio interior del campo, se deriva la necesidad de hablar de él. El problema es con qué lenguaje: el del Mundo no nos sirve. Tampoco le valdrá a Wittgenstein ni el que ya rechazó Kant (el del racionalismo estético más exacerbado) ni totalmente el de Kant, ya que éste conoció de la existencia de los límites pero no los fijó con nitidez, e incluso se ilusionó con haberlos traspasado. En este caso estaríamos ante un Wittgenstein más kantiano que el propio Kant: consciente del significado de fijar los límites, no puede haber entonces una teoría en el campo de la razón práctica, precisamente por los mismos supuestos que hacen surgir en Kant la pretensión y la necesidad de que esta exista. No puede haber una teoría de lo más allá del Mundo porque los medios del hacer teoría se circunscriben al mundo.

Antes de proseguir para insistir en las tesis anteriores creemos oportunas dos observaciones. (1) Desde la perspectiva en que estamos hablando no sería entonces ni superfluo ni extemporáneo el esclarecimiento del *humus* cultural (esto es: el conjunto de problemas teóricos) en el que creció Wittgenstein, esto es, no sería ni circunstancial ni accidental, por ejemplo, el trabajo de retratar la Viena wittgensteiniana tal como hicieron Allan Janik y Stephen Toulmin,⁶ una Viena que mostraba la cara moderna de las esci-

que es hermana pequeña de la lógica, como una lógica de lo sensible o, más directamente, como el intento de introducir la razón en el ámbito de lo sensible, tarea hasta aquél momento valorada desde la visión de un instrumento que no da conocimiento y que no debe contaminar el verdadero —o único— conocimiento y, a partir de aquél momento, como la posibilidad real de acabar con un reducto en el que aún no ha entrado la razón.

⁵ *Ibidem.*, pag. 100.

⁶ JANIK, A.; TOULMIN, S.: *La Viena de Wittgenstein* (1973), Taurus, Madrid 1983.

siones que en la teoría había mostrado Kant dos siglos antes. (2) Si surgiera efecto la operación que intentamos realizar, la posición crítica de Wittgenstein podría considerarse entonces como una reedición del intento kantiano de asegurar el campo del pensar por la vía de trazar sus límites, limitando las pretensiones que pudiera erigir acriticamente, y alertar sobre los peligros de traspasarlos, al menos con las pretensiones que sólo son lícitas cuando nos movemos *dentro* de los límites, pretensiones derivadas del conocimiento de las reglas que dentro de estos límites ejercen, con todo lo cual veríamos la “estética” de Wittgenstein directamente en el flujo de la discusión contemporánea.

3

¿Cuáles son las características del *discurso estético* de Wittgenstein? Su distancia respecto del que tradicionalmente así se considera nos recuerda que el discurso que pueda mantenerse sobre un objeto depende, en primer lugar, del objeto, del tipo de objeto que es, es decir: de sus relaciones con tipos diferentes de objetos, con los usos que se hacen de él y de los significados o sentidos que de él se extraen, a él se adjudican o que de él se derivan. El discurso de la estética no es sobre el objeto arte, sino sobre los discursos sobre ese objeto. Si tradicionalmente se entiende la estética como el discurso sobre el arte, entonces para Wittgenstein se trata de una metaestética. La posición a la cual se enfrenta sería, como ejemplo paradigmático, la de Hegel. Para este último el objeto «es el amplio reino de lo bello»,⁷ su fin es «constatar qué es lo bello en general y cómo esto se ha mostrado en lo dado»,⁸ en sentido estricto el arte bello, es decir, aquellos objetos producto de la actividad humana que encarnan la Idea, aquello que «está llamado a descubrir la *verdad* bajo la forma de la configuración artística».⁹ Este es el discurso de la estética hegeliana, que es discurso sobre el objeto, el arte en este caso.

De otro modo lo había planteado anteriormente Kant. Para él el objeto de la *Crítica del juicio* no es “lo bello” —sea lo que se entienda bajo este término— sino contestar si la facultad de juzgar, aquella de las facultades superiores del alma que es aplicable al arte y que forma un término medio entre el entendimiento y la razón, «¿tiene también por sí principios *a priori*?», si, en caso que los tenga, «¿son estos constitutivos, o meramente regulativos (que no determinan esfera propia alguna)?», y, en definitiva, si «da el Juicio la regla *a priori* al sentimiento de placer y dolor».¹⁰ Se plantea Kant, por tanto, la posibilidad del discurso estético, y no en la dirección que después se lo planteará Hegel, de si existe objeto estético,¹¹ sino en la de preguntarse por la posibilidad de *decir algo* y

⁷ G.W.F. HEGEL: *Estética*, Península, Barcelona 1989, vol. I, pag. 9.

⁸ *Ibidem.*, pag. 23.

⁹ *Ibidem.*, pag. 54.

¹⁰ I. KANT: *Crítica del juicio*, op. Cit., Prólogo, pag. 90.

¹¹ Hegel se pregunta bien pronto si «el arte bello es *digno* de un tratado científico» (pag. 11), en el sentido de que aunque fuera «susceptible de reflexiones filosóficas, sin embargo, no sería un objeto *adecuado* para un tratado *auténticamente* científico» (pag. 12). Estas dudas tienen dos vertientes: por una parte las dudas sobre el carácter científico —sistemático, verdadero— de la filosofía, sea cual sea su ocupación concreta y, por otra parte, la peculiaridad del arte comparado con los objetos de las “ciencias usuales”, en las que sus objetos son

esto, en Kant, quiere decir: decir con objetividad, universalidad y necesidad.¹² El decir sin estas características es la materia de los sueños (sueños de un visionario, sueños de la metafísica).

En Wittgenstein hay una clara diferenciación entre la obra de arte, el hablar sobre ella (a veces llamado crítica de arte, a veces estética) y el hablar sobre el discurso sobre el arte (a veces estética, a veces filosofía de la estética, a veces metaestética). En este orden de niveles de discursos “la estética de Wittgenstein” (esto es: el conjunto de sus reflexiones sobre el tema) es del tercer orden, no es un hablar sobre el arte sino sobre los discursos que se refieren a ese «objeto tan poco claro y definido»¹³ llamado arte. En este campo del discurso se pretenden los mismos objetivos y se aplican las mismas reglas que en otros: «limpiar de telarañas metafísicas el supuesto interior y el exterior del hombre, para preparar a éste a una vida y a un pensar diferentes».¹⁴ Las telarañas metafísicas son los pretendidamente conceptos absolutos (como podría ser en este caso “lo bello”) de los cuales, en términos kantianos, no hay intuición sensible y, por tanto, no son objetos posibles de la ciencia (y todo lo que se deriva de ello: no son objetos del decir con sentido).

La estética (pero en Wittgenstein directamente también la ética y la religión) pertenece, por tanto, a un ámbito en el que no pueden establecerse criterios de significado y de verdad como los que establecemos en el dominio de la ciencia. No valen pues los criterios ejercitados, pero esto no significa necesariamente que no existan en absoluto criterios, no significa un abandono de la razón, sino que se trata de un ámbito diferente, “superior” llegará a decir Wittgenstein.

¿Estamos negando la posibilidad racional de hablar sobre esos pretendidos objetos tan peculiares llamados “arte”? Esto significaría el abandono de la razón. Lo que hizo Wittgenstein fue despreciar como intención desmesurada y lógicamente absurda cualquier doctrina ética, estética o religiosa con pretensiones teóricas. Esto es: construida según las leyes que sólo rigen en el campo de la lógica, el mundo. Pretender semejante mezcla es el origen ya de la confusión, inútil confusión, pues de la estética (y de la ética) no hay teoría posible. Como dirá luego un campo es el del lenguaje; el otro el del silencio. Uno es mundo; el otro algo superior o más alto. Uno es ciencia, el otro mística, infabilidad. Uno es demostrable, el otro mostrable. Con ello Wittgenstein parece mostrar anticipadamente la situación teórica que según algunos caracterizará la estética contemporánea: la búsqueda de un paso “entre” la mudez de la filosofía ante los fenómenos artísticos y la verborrea metafísica que, al final, no es sobre el arte, sino sobre la propia filosofía.¹⁵

tomados de la experiencia exterior y no necesitan ser demostrados, sino sólo mostrados. La demostración que necesita el objeto estético debe serlo según su necesidad y con ella —«con tal demostración, si en verdad se lleva a cabo científicamente» (pag. 28)— se habrá contestado también a la pregunta por *lo que es* tal objeto. La dificultad estriba en que debe asumirse el concepto de arte a la manera de lema ya que es un presupuesto dado por el sistema de la filosofía, y de éste derivará su científicidad.

¹² Aquí podría insertarse lo que pretende ser la identidad de este artículo: como si Wittgenstein siguiera a Kant e intentara superarlo. Wittgenstein realiza la misma limitación de esferas que Kant pero lo hace por un proceso crítico de la razón a través del análisis del lenguaje, y no por una autocrítica de las ‘facultades del alma’, como en Kant.

¹³ L. WITTGENSTEIN: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona 1992.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cf. el clásico texto de Rüdiger Bubner “Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik”, en: *Neue Hefte für Philosophie*, 5 (1973), pp. 38-73

Decimos que los discursos habituales son confusos porque —ya en principio— no clarifican ni los medios ni los objetivos con los que se realizan y, así, hablan un lenguaje prestado del discurso sobre los objetos, cosas y acciones del mundo físico cuando ya de entrada niegan que de lo que estén hablando sea del tipo de objetos de la cotidianidad física, sino que están «más allá» y, además, pretenden desentrañar el sentido o significado de los objetos artísticos, escondido o guardado en un trasmundo específico, bien recurriendo a inferencias sobre la intención del creador del objeto o del objeto en sí, bien suponiendo su dependencia de ideas más generales pero nunca expresadas a las que aquellos objetos responden y de las cuales son la prueba de su existencia y efectividad.

4

La tarea que se plantea entonces, para la mayoría de filósofos en el campo de la estética, es clarificar la particularidad de ese tipo de objetos del que se habla; en primer lugar si se trata de algún tipo especial de objetos de entre los que pueblan el mundo o si no son de esos objetos específicos (o si esos son solo la copia en el mundo físico de algo más allá de él), y, en caso de que sean objetos especiales —las obras de arte—, en que consiste su especificidad.

Para determinar qué significa “objeto estético” en el caso de Wittgenstein son necesarias algunas precisiones previas. No se trata de la búsqueda o determinación de algo “bello”, de un objeto que responda a esa categoría o sea la encarnación tangible de ella (tal como se afirmaría en la tradición de la estética romántica). Wittgenstein rechaza esa vía por su carácter “metafísico”, pretendidamente a la búsqueda de eternidades, abstracto, fantasmagórico, que es la afirmación de una realidad tal como “lo bello”. Recordemos que Wittgenstein, acorde con esa intención, no emplea el artículo determinado para hablar de “la” mística, sino que habla de “lo místico”.

Si no es de lo bello, ¿de que hablamos en estética? Una de las posibilidades seguidas, después de la crisis y muerte del concepto metafísico de belleza, es determinar como objeto la “experiencia estética”. Sin embargo mucho no se avanza respecto de los problemas de la caracterización anterior si no se determina en una dirección más clara, es decir, se llena de contenido “no metafísico” el concepto de ‘experiencia estética’.

La vía de Wittgenstein es interesarse por las reacciones estéticas, las reacciones ante determinadas experiencias o, mejor dicho, las acciones que realizamos en determinadas situaciones que —a la postre— podríamos clasificar como situaciones en que tenemos una experiencia estética. Sin embargo el peligro es claro: por una parte cabe preguntarnos si nos basta con esta determinación, si es suficiente para identificar un tipo especial de experiencia y, por otra parte, si cuando la entendemos en el sentido de que la experiencia estética consiste en el conjunto de reacciones, siempre conductas, no caemos en un reduccionismo en el que con la finalidad de despejar fantasmas creamos uno nuevo. Este sería el fantasma que aqueja el behaviorismo (su pretensión de explicar, no sólo de describir).

Parece claro que el interés wittgensteiniano por las “reacciones estéticas” no lo es con el afán de substituir las entidades metafísicas por descripciones conductistas. El interés de Wittgenstein parecen ser ciertas formas de vida que no se encaminan ni al conocimiento en sentido estricto, ni al dominio de las reglas de construcción o de funcionamiento de los objetos afectados, ni a su dominio. Esto es: ciertas formas de vida que se

sitúan respecto del mundo de un modo calificado como ‘estético’ (y que es el que nos interesa dilucidar).

El problema tal vez reside, cuando tratamos de un supuesto “objeto estético”, en pensar en un “objeto” en sentido estricto, un objeto según los cánones de la física, un objeto particular en el mundo, junto a otros y separado de los otros. Este ha sido el objeto que ha buscado la estética tradicionalmente como el objeto de su discurso¹⁶ y, tal vez, sea esa la causa de su enredamiento en problemas inviables que se han saldado con la construcción de “fantasmagorías”.

Wittgenstein plantea de otro modo. Consciente de que el objeto de la mirada estética no puede ser un objeto *en* el mundo (y, por tanto, considerado, mirado, según las reglas del mundo, y esto no quiere decir que sea un objeto fuera de este mundo, paranormal) lo que plantea es que el objeto de la estética es el mundo visto *sub specie aeterni*. “Bajo el aspecto de la eternidad” es el tipo de mirada que es común a ética y estética. Ambas se identifican por ser indecibles, puesto que habitan al otro lado que la lógica y el mundo, en lo que llama místico. Esta es una caracterización negativa que tiende a salvaguardar la autonomía de la esfera de lo que es realmente importante y sólo mediante sentimiento e intuición es tratable. Pero también puede hablarse positivamente de esa esfera, y Wittgenstein la caracteriza como el tener como objeto el mundo en su totalidad (el mundo tomado como un todo) o un objeto (como un todo, todo el objeto pero también todo el mundo embutido en aquel objeto) contemplados u observados o considerados bajo la perspectiva de la eternidad, con sentimiento e intuición en lo atemporal y eterno. Contemplación eternizada de un objeto, fuera del espacio y del tiempo, fuera de la red que desde Kant recoge lo existente y lo determina como objeto existente en el mundo y sólo en el mundo, un mundo que, como totalidad, no es asible conceptualmente y queda como idea regulativa de la razón, pero no como juicio.¹⁷ Por tanto, como noción transcendental que es la condición de posibilidad del hablar del mundo pero que no pertenece a él. Así dirá Wittgenstein: «La ética no trata del mundo. La ética ha de ser una condición del mundo, como la lógica. Ética y estética son uno».¹⁸

5

¿De qué hablamos, pues, en el discurso estético?, esto es, ¿de qué trata realmente según Wittgenstein el discurso estético mediante el discurso inmediato sobre un objeto, sea el arte o lo que sea?

La respuesta más inmediata, más literal, sería contestar que se está hablando de lo místico, de algo que está más allá de la lógica y que coincide substancialmente con lo ético. «La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la buena vida es el

¹⁶ No sólo en el caso del objeto como “obra”, sino también como “objeto imitado o representado”, e incluso como “reacción” del espectador, e incluso como conjunto de “experiencias individuales”.

¹⁷ I. KANT: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1978, pag. 322ss.

¹⁸ L. WITTGENSTEIN: *Diario filosófico (1914-1916)*, Ariel, Barcelona 1982, pag. 132 (24.7.1916). En otro lugar afirma en la misma línea: «Es claro que la ética no se puede expresar. La ética es transcendental. (Ética y estética son lo mismo)» (*Tractatus Logico-philosophicus*, proposición 6.421).

mundo visto *sub specie aeternitatis*. No otra cosa es la conexión entre arte y ética». ¹⁹ Estamos hablando de realizar el paso del mundo de la lógica al mundo de lo místico. Estamos hablando de patentizar nuestra autoconciencia como seres duales, estamos hablando de que la experiencia estética —como la ética— es ser consciente y ejercer la consciencia de nuestro anclaje en el mundo natural y de la posibilidad de mirar este mundo natural (*en* el que siempre ya estamos) desde fuera de él mismo, aunque para ello (y este es un signo de nuestra dualidad) nos tengamos que servir de la ‘escalera’ del mundo natural. Wittgenstein habla de vivencias ‘normales’ ante la existencia del mundo (no del cómo, sino del qué) y de la culpa, entre otras, que, originadas y ancladas en la dimensión espacio-temporal del mundo pueden llevarse (elevarse) hasta un estado absoluto en el que el individuo se disuelve en las dimensiones del espacio y del tiempo, estableciendo una *contemplación* del mundo que es ya una contemplación estética, fuera de la red, que se conecta con la ética y con la religión.

¿Cuál puede ser el motivo de este dar el paso al otro mundo? ¿Hay alguna necesidad intrínseca a la condición humana de que se plantee? ¿O sólo se trataría del extravío de una razón cuando topa con alguna dificultad o imposibilidad de resolver los problemas acuciantes del mundo?

Wittgenstein ofrece, como primera explicación, una distinción entre tipos de filosofar que nos recuerda a otras semejantes hechas anterior y posteriormente en la historia de la filosofía, persistencia de distinción que sería preciso seguir y que no deja de ser pertinente para nuestro tema. Los dos tipos de filosofía son: una calificada como profesoral y académica, que pierde en sus análisis el contacto con la realidad confundiendo como cualquier metafísica lo objetivo y lo conceptual, ²⁰ otra calificada como aquella que se preocupa por las inquietudes humanas más profundas, que por ello arremete contra los límites de la razón y del lenguaje, aún sabiendo —aunque no siempre— de su futilidad teórica, pues a ello contrapone su relevancia práctica. Este último tipo de filosofar pretende dotar de sentido a aquellas cosas que son conocidas pero de las que aún resta, incluso así, decir la última palabra, articular, del modo que sea posible, aquello escondido para la ciencia, lo esencialmente indecible. Este filosofar, marcado desde los presupuestos de la ciencia como fracasado desde el principio, es síntoma de la misma división en dos esferas. Existen las dos y una de ellas no nos dice nada de la otra, simplemente que nada podemos decir. «El impulso hacia lo místico viene de la insatisfacción de nuestros deseos por la ciencia. *Sentimos* que incluso una vez resueltas todas las *posibles* cuestiones científicas, *nuestro problema ni siquiera habría sido aún rozado*. Ninguna otra cuestión quedaría ya en pie, obviamente. Y ésa sería la respuesta». ²¹ Esto es, lo que llamamos ‘el sentido de la vida’ se encuentra en aquél campo de la vida que llamamos lo ético, lo estético y/o lo religioso (que, a la postre, son el mismo), pero la peculiaridad esencial es que no se puede expresar, puesto que sólo es objeto de “intuición” o “sentimiento” (palabras usadas por Wittgenstein dando por sentado su significado). El sentido

¹⁹ L. WITGENSTEIN: *Diario filosófico (1914-1916)*, op. Cit., pag. 140 (7.10.1916).

²⁰ L. WITGENSTEIN: *Zettel*, Suhrkamp, Ffm 1977, pag. 458.

²¹ L. WITGENSTEIN: *Diario filosófico*, op. Cit., pag. 89 (25.5.15). Un par de años después Wittgenstein recoge esta anotación en la proposición 6.52 del *Tractatus* de la siguiente forma: «Nosotros sentimos que incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta».

de la vida, esto es, aquellas grandes cuestiones que nos aquejan, que nos rodean o que merodean en nuestra vida, no aparecen en el contexto de la razón con la que hablamos en el mundo, no son del campo de la ciencia, por eso no puede haber teoría sobre ellas, por eso no son problemas.²² El error consistirá en hacer teoría de aquello que no es problema. Pero la naturaleza del error, y aquí volvemos a encontrarnos con Kant, no es la constatación de que un campo se ha perdido para la teoría y para la razón, sino la intención con que se afirma y que califica la anterior afirmación, pues pretendiendo ganar un campo —sin ganarlo, ello es imposible— se ha perdido otro, pues se ha puesto al mismo nivel “teórico” que el primero, perdiendo por tanto (al menos a los ojos del que lo intenta) su autonomía y la posibilidad de sentirlo e intuirlo en su esencialidad.

¿Qué podemos o debemos decir? Creo que la respuesta acerca de qué valoramos o debemos valorar en la obra de arte podemos responderla apoyándonos en (o apropiándonos de) un pasaje de Isidoro Reguera, en el que afirma: «Vista desde la perspectiva del sentido eterno de las cosas una obra no vale por lo que dice sino por el esfuerzo interior que le ha costado escribirla a su autor en los límites siempre de la racionalidad y del lenguaje, es decir, una obra vale por su entorno ético, por su calidad de experiencia límite».²³ Por su calidad de obertura, de consciencia, a la brecha humana misma, a la realidad humana radical de habitar no el mundo, o no solamente el mundo, de ser consciente además del abismo entre la lógica y aquello a lo que nos permite acceder la lógica pero para lo cual no nos da más herramientas.

Y para ello la reflexión estética, que es reflexión desde este lugar, es la que ya siempre ha provisto de intuiciones —fantasmagóricas unas veces, equivocadas en su intención en otras— para acceder a esa visión de las cosas desde la perspectiva intemporal. Además con ello ha llevado a cabo una tarea que es, a la vez, crítica y utópica. Utópica porque ha liberado las cosas de la sujeción espacio-temporal en las que las vemos en el mundo. Crítica porque desde el momento en que describe la realidad muestra las juntas con las que está cosida, y si la idealiza está embutiendo en ella algo no existente, un “Ideal”, algo que sólo desde una perspectiva eterna es captable. Si la creación estética es creación de ficciones sólo desde una perspectiva chatamente positivista cabe criticar la consciencia de sus ficciones, pues es una ilusión y es consciente de ello, mientras que la ciencia, que también es una ficción —sigamos a Nietzsche en esto— no sólo no sabe que es una ficción tendida sobre el mundo a mayor aprovechamiento del poder del hombre, sino que incluso niega serlo. Sólo con eso ya goza de una indudable ventaja para acercarse a las preocupaciones sempiternas del hombre.

6

Wittgenstein resulta ser especialmente crítico de un discurso estético substancialista, metafísico en el sentido de convertir en objetos eternos (en el sentido de dependientes de la dimensión espacio-temporal) ideas regulativas de la razón. Su discurso crítico puede

²² Sólo aquello que tiene solución es problema. A ello se refiere Wittgenstein ya en el *Tractatus*, vid. *Proposiciones en torno a 6.5*.

²³ I. REGUERA: *El feliz absurdo de la ética*, Tecnos, Madrid 1994, pag. 94.

ser de ayuda en la crítica de algunas estéticas especialmente “densas” (la romántica de Schelling, por ejemplo), para mostrar como su choque con los límites es al final, y contra sus propias pretensiones, inocuo pues las categorías con las que embiste son las propias del Mundo que pretende subvertir. En este sentido Wittgenstein, fuera su intención o no, profundiza la intención kantiana al ampliarla: no son los rendimientos de las facultades del sujeto los que imposibilitan el acceso, rendimientos que siempre podrán pensarse como imperfectamente desarrollados todavía, muy en la línea de la Ilustración, sino que es el lenguaje, son los instrumentos con que se accede, los que condenan al fracaso la embestida.

Es así como puede considerarse a Wittgenstein como mentor de una reformulación de las categorías estéticas que, al superar sus críticas como límites de lo explicable, sean a la vez más aceptables en el trato con el arte contemporáneo, más “útiles y prácticas”, pues ya no se trata del arte como de un objeto del mundo, objeto que debe su especial posición en el mundo a la Idea que él conlleva, sino que se trata de una práctica humana que choca y tiene por objetivo chocar con los límites del decir.

Además, la crítica de²⁴ la razón termina, finalmente, en desesperación si la razón que la ejecuta es una razón narcisista que, sobre todo, no es consciente de sus limitaciones, y a pesar de no ser consciente incluso del problema, se afirma a sí misma como ilimitada y absoluta. Esto es lo que se nos muestra en la historia más reciente de la estética: sus desmesuradas y acriticas pretensiones la condenan a la mudez ante los fenómenos que ocurren justo delante de ella y ante esta incomoda situación de mudez reacciona hablando de sí misma.

El camino que nos recuerda el Wittgenstein interpretado como un Kant radicalizado, toda vez que mostró que los límites son los de la lógica y no los de una supuesta facultad racional humana difícilmente justificable o demostrable, es la posibilidad de mirar a la cara el “absurdo” (esto es: aquello que no encaja inmediatamente en lo esperado por una razón limitada) y, de alguna manera tímida y simple, si se quiere, “controlarlo”, convivir con y en él, porque ya se había asegurado el límite y dado la posibilidad de que lo realmente importante estaba más allá de él, y que esto no era antirracional, sino la racionalidad radicalizada en un sentido que no es narcisista.

²⁴ Tómese el «de» en sus dos sentidos.

WITTGENSTEIN ANTE LA REVOLUCION CONSERVADORA DE WEIMAR

Ignacio Ayestarán Uriz

RESUMEN: La obra del filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) ha cobrado una gran dimensión en el pensamiento occidental al ser considerado un fundador del positivismo lógico y de la filosofía analítica. Esta consideración, no obstante, se debe a investigaciones anglosajonas que han olvidado aquel aserto del propio Wittgenstein en el que reconocía -citamos- haber recibido la influencia de "Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa". En este trabajo analizamos uno de esos autores, Oswald Spengler, uno de los ideólogos más ilustrativos de la denominada Revolución Conservadora que asoló el período de existencia de la República de Weimar en Alemania. Spengler, admirado por otros intelectuales de dicha corriente conservadora-reaccionaria como el mismo Ernst Jünger, fue criticado en su concepción de la visión histórica de las formas socioculturales publicada en *La decadencia de Occidente*. Wittgenstein contrapuso toda su filosofía de la pluralidad de formas de vida y juegos de lenguaje frente a este totalitarismo histórico decadente y elitista.

Para establecer esta crítica, sin embargo, Wittgenstein partió de otro autor de la cosmovisión germánica, fuente de inspiración para los círculos culturales conservadores de Weimar y Viena: J. W. von Goethe. Ello nos mostrará cómo el posterior rechazo a la filosofía de la historia de Spengler nace de las ideas de Goethe sobre la razón, la naturaleza y el lenguaje, en una lectura no sólo interesante sino clarificadora para entender la capacidad de resistencia del pensamiento de Wittgenstein ante sus contemporáneos.

Para alcanzar los objetivos que hemos trazado previamente en el resumen-abstract estableceremos los siguientes pasos discursivos. Primeramente, haremos una evaluación global del impacto de las ideas de Goethe en Wittgenstein. En segundo lugar, con las conclusiones ahí obtenidas leeremos las críticas de Wittgenstein a Spengler para constatar la lectura wittgensteiniana de Goethe. Finalmente, haremos alguna referencia a la importancia sociopolítico-cultural que en los escritos de Wittgenstein presenta la crítica a la visión de la historia de Spengler.

1. LAS CUITAS GOETHIANAS DE WITTGENSTEIN

En Wittgenstein, especialmente desde sus escritos de transición de la década de los 30 hasta sus últimos trabajos, localizamos un regusto por el pensamiento de Goethe. Dicho regusto merece ser destacado para entroncar la obra de Wittgenstein en la tradi-

ción intelectual germánica. Se ha de significar aquí que la recepción de Goethe era un tema común en la cultura vienesa de principios de siglo. Asimismo Goethe fue una de las inspiraciones comunes de los intelectuales de la denominada Revolución Conservadora en Weimar.¹

Entre los presupuestos goethianos preferidos por Wittgenstein se aprecia inicialmente una consideración dialéctica de la realidad a través de la mediación lingüística. En Goethe, anticipándose a los grandes movimientos hegelianos y dialécticos, la referencia a cualquier realidad translingüística se ve gravemente problematizada por la introducción de un incesante dinamismo lingüístico que nunca cesa en su versatilidad de contradicción, evitando cualquier fin ulterior que la paralice y acapare: “Toda palabra pronunciada suscita su contrario” [M&R, §9] y “cuando alguien dice haberme refutado, no piensa que se ha limitado a enfrenar una opinión a la mía; con lo cual no se resuelve nada. Un tercero tendría el mismo derecho, y así al infinito” [M&R, §1183].² Goethe califica de *dialéctica* a esta fuente incansable de diferencias, simiente de la discordia racional.

“La dialéctica es el desarrollo del espíritu de contradicción, que le fue dado al hombre para que aprenda a discernir la diferencia entre las cosas” [M&R, §1202].

Dado este dominio contradictorio de la razón lingüística, la aproximación del pensamiento se ha de efectuar mejor por métodos precarios, como el de la analogía, que por direcciones unívocas y unilaterales. La *analogía*, que muchas corrientes intelectuales han reivindicado pero que muy pocas han logrado desarrollarla en su base -como pluralidad de sentidos en el que se ha(n) de decir el ser o los seres-. La analogía es consciente de su brevedad especulativa y en ello se aproxima a su hermano, el aforismo. Ambos son herramientas alternativas a las estructuras lógicas férreas y monolíticas de los titanismos de las logomaquias. La analogía es hija de la apertura de la razón hacia un tejido de vinculaciones sin vislumbre alguno de final, “la analogía ofrece la ventaja de que no concluye ni pretende, en el fondo, nada definitivo” [M&R, §532].

Lo erróneo, para Goethe, estriba principalmente en la precipitación que hay en el paso del fenómeno a la teoría. El origen de esta precipitación lo sitúa Goethe en los mismos griegos, incluido Aristóteles.³ Los fenómenos observados y las teorías deducidas conforman un tejido mutuo que se sostiene por la colaboración de ambas partes. De un lado la teoría requiere fenómenos. “La teoría en y de por sí nos sirve sólo en la medida

¹ Nos ocuparemos principalmente del período de la República de Weimar, desde 1918 ó 1919 (fecha de la Constitución por la Asamblea Nacional Constituyente) hasta el incendio del Reichstag y la suspensión *de facto* de la Constitución de Weimar en 1933.

Para lo que se entiende por el movimiento sociocultural de la Revolución Conservadora, léase Keith Bullivant: “La Revolución Conservadora”, en Anthony Phelan (ed.): *El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar*. Trad. J. M. Domingo i Roig. Valencia: Alfons el Magnànim, 1990, pp. 67-95 (Ed. original: *The Weimar Dilemma. Intellectuals in teh Weimar Republic*. Manchester: Manchester University Press, 1985).

² Con [M&R] citamos el escrito de J. W. Goethe: *Maximen und Reflexionen (Máximas y Reflexiones*. Trad. J. del Solar. Barcelona: Edhasa, 1993).

³ “Cuando examinamos los problemas tratados por Aristóteles, nos asombramos ante el poder de observación y la pluralidad de cosas que impresionaron el ojo de los griegos. Tan sólo incurrieron en el fallo de la precipitación, pues pasan directamente del fenómeno a la explicación, lo que da origen a postulados teóricos de todo punto insuficientes. Este es, sin embargo, el error general que aún se sigue cometiendo hoy en día” [M&R, §578].

en que nos hace creer en la concatenación de los fenómenos” [M&R, §529]. Por otro lado, los fenómenos sólo son tales en una red de relaciones. “Nada pueden demostrar un fenómeno o un experimento aislados, pues son los eslabones de una gran cadena que sólo adquiere validez en su conjunto. Quien ocultara una sarta de perlas para no mostrar sino la más hermosa, y nos pidiera creerle que las restantes son todas iguales de bellas, difícilmente encontraría a alguien dispuesto a seguirle el juego” [M&R, §156]. En definitiva, la concatenación de los fenómenos -aunque sea una concatenación por analogía y contingente- constituye la teoría.

“Ningún fenómeno se explica en ni por sí mismo; sólo el estudio y la ordenación metódica de muchos acaban arrojando algo que podría considerarse una teoría” [M&R, §1230].

Teoría y experiencia son caras de una misma moneda, frente a las abstrusas metodologías que se empeñan en establecer un hiato insalvable entre ambas.

“El logro supremo sería comprender que todo lo fáctico es ya teoría. El azul del cielo nos revela la ley fundamental de la cromática. No se busque nada detrás de los fenómenos: ellos mismos son la teoría” [M&R, §575].

Es lo que ya había sugerido en *Fausto* por boca de Mefistófeles: “Gris, caro amigo, es toda teoría, y verde el dorado árbol de la vida”.⁴ La fusión entre teoría y observación fenoménica sólo acontece cuando se unen en la acción de la vida.

“Teoría y experiencia/fenómeno se hallan en un conflicto permanente entre sí. Cualquier tentativa de fundirlos en la reflexión es un engaño; sólo es posible unirlos mediante la acción” [M&R, §1231].

En este aspecto cobra sentido el celeberrimo aserto de Fausto que supone una sublección contra las metafísicas judeocristianas (y, en parte, grecorromanas) anteriores fundamentadas en el logos.

“Pues bien, escrito está: «En el principio era la *palabra*».⁵ [Wort]

¡Ya aquí tropiezo! ¿Quién me ayudará a seguir?

Me resulta imposible darle un valor tan alto a la *palabra*,

he de traducirlo de otro modo, si es que por el espíritu estoy bien

[iluminado.

Escrito está: «En el principio era la *idea*». [Sinn]

Piensa muy bien este primer renglón,

¡no vaya a precipitarse tu pluma!

¿Es la idea lo que todo ocasina y crea?

Debiera, pues, decir: ¡«En el principio era la *fuerza*»! [Kraft]

Empero, también mientras esto transcribo,
algo me advierte que no restaré en ello.

¡El espíritu me ayuda!, de repente veo el consejo

y sin miedo escribo: ¡«En el principio era la *acción*»!” [Tat]⁶

⁴ J. W. Goethe: *Fausto*. Trad. P. Gálvez. Barcelona: Plaza y Janés, 1986, versos 2038-9.

⁵ San Juan, 1, 1: “En el principio era la Palabra y la Palabra estaba con Dios”.

⁶ J. W. Goethe, *Fausto*, versos 1224-1237.

La recepción que Wittgenstein hizo de este principio fáustico queda recogida en una anotación suya de 1937: “El origen y la forma primitiva del juego de lenguaje es una reacción; solamente a partir de ella pueden desarrollarse formas más complicadas. El lenguaje -quiero decir- es un refinamiento, ‘en el principio era la acción’.” [C&V, p. 31]⁷ En otra anotación de 1945 se ve todavía dicha impronta goethiana: “Las palabras son acciones” [C&V, p. 46] [Cf. también IF, I, §546].

El origen del sentido no estriba en una palabra atemporal, ni en un concepto, sino en la actividad con principio y fin en sí misma. El fenómeno no remite a una presencia más allá de él, sino a sí mismo, a su propia consistencia. “Sólo la constancia de los fenómenos es importante” [M&R, §1229].

Este giro introducido por la adaptación del discurso teórico y de la praxis conlleva en el planteamiento goethiano el acercamiento de la especulación a la vida, el tránsito *de la crítica de la razón a la crítica del sentido común humano*. “Bien mirado, toda filosofía no es sino sentido común en lenguaje oscuro” [M&R, §1200]:

“Ya llevan mucho tiempo ocupándose de la crítica de la razón; me gustaría una crítica del sentido común humano. Sería auténticamente beneficioso para la humanidad hacerle ver al sentido común, intentando convencerlo, hasta dónde puede llegar, y esto es precisamente cuanto necesita para vivir en la tierra” [M&R, §1199].

Goethe anticipa la postura de Wittgenstein ante la crítica de la razón lingüística. Un proyecto común les une: rescatar el sentido común perdido en los abusos del lenguaje empleado por la razón. El sentido común ha de volver a su hogar, a la vida, a la práctica. “El sentido común, que a decir verdad está orientado hacia lo práctico, sólo yerra cuando se aventura a resolver problemas de naturaleza superior: en cambio, una teoría superior raras veces aparece en el círculo donde aquél actúa y existe” [M&R, §1201].

Consecuentemente con esta ontología de la praxis y del sentido común, Goethe se ve abocado a hablar de los fenómenos como elementos irreductibles de nuestra producción ontológica del mundo, más allá de todo campo causal.

“El hombre que piensa yerra particularmente cuando pregunta por la causa y el efecto: ambos juntos forman el fenómeno indivisible. Quien sabe reconocer esto se halla en el buen camino hacia la acción, el actuar” [M&R, §1234].

⁷ Por abreviar haremos referencia a las obras de L. Wittgenstein con las siguientes abreviaturas y ediciones (aunque existen otras versiones y traducciones muy valiosas, hemos consultado por razones hermenéuticas):

[DS] = *Diarios secretos*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1991.

[IF] = *Investigaciones Filosóficas*. Trad. A. García Suárez y C. U. Moulines. Barcelona: UNAM/Crítica, 1988.

[Z] = *Zettel*. Trad. O. Castro y C. U. Moulines. México: UNAM, 1979.

[OFM] = *Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática*. Trad. I. Reguera. Madrid: Alianza, 1987.

[UEFP] = *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*. Trad. E. Fernández, E. Hidalgo y P. Mantas. Madrid: Tecnos, 1987.

[RPP I] = *Remarks on the Philosophy of Psychology, I*. Oxford: Basil Blackwell 1990.

[RC] = *Remarks on Colour*. Oxford: Basil Blackwell 1990.

[C&V] = *Culture and Value*. Trad. P. Winch. Oxford: Blackwell, 1980.

[L&C] = *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Basil Blackwell, 1970.

Un ejemplo de la postura de Goethe en el ámbito científico la encontramos curiosamente en el electromagnetismo, con el fenómeno de los imanes, lejos del mecanicismo newtoniano.

“El imán es un fenómeno primordial al que basta con enunciar para haberlo explicado; de ese modo se convierte también en un símbolo de todo aquello para lo que no necesitamos buscar nombres ni palabras” [M&R, §434].

Las fuerzas electromagnéticas son uno de los paradigmas científicos estipulados por Goethe, un exponente de lo que es un fenómeno primordial o protofenómeno [*Urphänomen*] ante el que la razón se conforma sin buscar causas o efectos ulteriores. El electromagnetismo muestra la simplicidad de los fenómenos, pues “un fenómeno es una consecuencia sin motivo, un efecto sin causa. Si al hombre le resulta difícil encontrar motivo y causa es porque son tan simples que se esconden a su mirada” [M&R, §1233].

Los protofenómenos se deben a nuestra observación que los erige en constituyentes últimos de la realidad por el asombro que manifestamos ante ellos, donde “la percepción inmediata de los fenómenos primordiales nos provoca una especie de angustia” [M&R, §433]. Este asombro angustioso lo intentamos apaciguar con los bálsamos teóricos, ora el discurso científico ora las proclamas metafísicas, que enmascaran el respeto primitivo.

“Los fenómenos primordiales, cuando se manifiestan sin velo alguno ante nuestros sentidos, nos inspiran una especie de respeto rayano en el temor. Los hombres sensibles se refugian en el asombro; pero en seguida aparece ese activo proxeneta llamado inteligencia e intenta, a su manera, servir de mediador entre lo más noble y lo más vulgar” [M&R, §412].

No obstante, a la postre, sólo se trata de una cuestión de resignación de nuestra producción de/en el mundo. “Si al final me doy por satisfecho con el fenómeno primordial, se trata sólo de resignación; pero hay una gran diferencia entre resignarme ante los límites del ser humano o dentro de una hipotética limitación de mi estrecha individualidad” [M&R, §577].

Wittgenstein recoge directamente el legado goethiano y su ontología del protofenómeno. Ya no pretende erigir grandilocuentes edificios explicativos sino aportar descripciones pormenorizadas. Incluso repite el *dictum* goethiano textualmente: “No mires nada detrás de los fenómenos; ellos mismos son la teoría.” (Goethe)” [RPP I, §889]. A lo que añade: “El “fenómeno primario” (*Urphänomen*) es, e.g., lo que Freud pensó que él había reconocido en los sueños de simples realizaciones de deseos. El fenómeno primario es una idea preconcebida que nos domina” [RC, II, §230].⁸ En las *Investigaciones Filosóficas* lo une a su concepción de los «juegos de lenguaje», clave de su filosofía tardía.

“Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como ‘protofenómenos’ [*Urphänomene*]. Es decir, donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando*” [IF, I, §654].

⁸ En otro lugar especifica Wittgenstein: “Hay un ‘por qué’ para el que la respuesta no permite predicciones. Este es el camino de las respuestas animistas, por ejemplo. Muchas de las explicaciones de Freud, o aquéllas de Goethe sobre su teoría de los colores son de este tipo. Y ahora el fenómeno ya no se erige sólo; está conectado con otros, y nos sentimos más seguros” [LWPP II, p. 86e].

Wittgenstein repudia buscar una esencia común a todos los juegos del lenguaje. Por eso recomienda, *no pensar* los juegos del lenguaje sino *mirarlos*,⁹ estar atentos a la particularidad concreta. La lección para la filosofía es explícita cuando Wittgenstein expone su filosofía de los *juegos de lenguaje* y nos evoca ciertos remedos goethianos, donde el lenguaje se supedita a la variabilidad de la vida:

“Pero, ¿cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? -Hay *innumerables* géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos «signos», «palabras», «oraciones». Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (Una *figura aproximada* de ello pueden dárnosla los cambios de la matemática.)

La expresión «*juego de lenguaje*» debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida.” [IF, I, §23]

“Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje -como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos de lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.” [IF, I, §130]

Sin embargo, el empleo de objetos de comparación entre los distintos juegos de lenguaje (y las diferentes formas de vida) arrastra consigo que no exista el modelo único por excelencia con el que discernir el resto de juegos. No existe un trascendental privilegiado al que se han de acomodar los demás. No existe *el* orden, sino el orden *con respecto a* otra cosa que nos interesa en ese momento. Esto elimina una extensa corriente dogmática del pensamiento filosófico:

“Sólo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación -como, por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al que la realidad *tiene que* corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar.)” [IF, I, §131]

Henos aquí ante la nueva función de la filosofía según Wittgenstein:

“Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden. Con esta finalidad siempre estaremos *resaltando* constantemente distinciones que nuestras formas lingüísticas ordinarias fácilmente dejan pasar por alto. De ahí pudiera sacarse la impresión de que consideramos que nuestra tarea es la reforma del lenguaje.

⁹ “Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos? -No digas: «*Tiene que* haber algo común a ellos o no lo llamaríamos ‘juegos’» -sino *mira* si hay algo común a todos ellos. -Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! (...) Podemos ver cómo los parecidos surgen y desaparecen. (...) Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan” [IF, I, §66], “(...) como cuando al hilar trenzamos una madeja hilo a hilo. Y la robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras” [IF, I, §67].

Una reforma semejante para determinadas finalidades prácticas, el mejoramiento de nuestra terminología para evitar malentendidos en el uso práctico, es perfectamente posible. Pero éstos no son los casos con los que hemos de habérmolas. Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja.” [IF, I, §132]

La filosofía debe reconocer que el ideal de ordenación no es infravalorado ni pierde importancia cuando aparece como un principio que determina y rige nuestra investigación, nuestra actividad teórica, en una muestra de humildad especulativa.¹⁰ En esta postura la visión causal-mecanicista de los acontecimientos pierde su privilegio categorial: “Lo insidioso del punto de vista causal es que nos lleva a decir: “Por supuesto, esto tuvo que suceder así.” Mientras que deberíamos pensar: puede que haya sucedido *así* -y también de otras muchas maneras.” [C&V, 1940, p. 37]

2. LAS FORMAS DE VIDA EN WITTGENSTEIN FRENTE AL TOTALITARISMO HISTORICO DE SPENGLER Y JÜNGER

Wittgenstein había leído con interés *La Decadencia de Occidente* (1917-1922) de Oswald Spengler (1880-1936), uno de los representantes del modernismo reaccionario¹¹ y precursor de la ideología nacionalsocialista (en términos spenglerianos, la síntesis fáustica de prusianismo y socialismo). A él se refiere Wittgenstein en 1931:

“La explicación histórica, la explicación como hipótesis de desarrollo, es sólo *un* modo de unir los datos -es su sinopsis. Sólo es posible ver los datos en su relación mutua y unirlos en una imagen general sin presentarla bajo la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal.” [RF, p. 69]

“El concepto de representación sinóptica es de una importancia fundamental para nosotros. Designa la forma de nuestra representación, el modo según el cual vemos las cosas. (Un tipo semejante de ‘*Weltanschauung*’ parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler.)” [RF, p. 69]

La historia cultural en Spengler se concibe como sucesión de formas históricas, de cosmovisiones, de representaciones sinópticas, de una morfología de epopeyas,¹² gestas que se suceden una tras otra eliminándose y cayendo en el olvido tras su decadencia. Wittgenstein adoptó y modificó esta ‘teoría’ de la decadencia. En 1938 Rhees preguntó a Wittgenstein si su ‘teoría’ de la decadencia de las culturas incluía cierto pesimismo -un

¹⁰ “El ideal no pierde nada de su dignidad si es presentado como el principio determinando la forma de la reflexión de uno mismo. Una medida prudente.” [C&V, p. 27]

¹¹ Calificación concedida por el historiador J. Herf: *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984 (*El Modernismo Reaccionario. Tecnología, Cultura y Política en Weimar y el Tercer Reich*. Trad. E. L. Suárez. México: FCE, 1990, pp. 99-100. Cf. también pp. 113-153).

¹² O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, 1917-1922 (*La Decadencia de Occidente. Bosquejo de una Morfología de la Historia Universal*. Trad. M. García Morente. Madrid: Espasa Calpe, 1989¹⁴, vol. I, p. 146).

pesimismo trágico tan propio del determinismo histórico de Spengler-. Wittgenstein respondió que aunque tal vez implicase cierta connotación pesimista a él no le interesaba tanto este carácter sino más bien la descripción de un tipo particular de desarrollo.¹³ Esta puntualización sobre el concepto spengleriano de decadencia le lleva a formular ya el germen de su noción de ‘formas de vida’.

“Para aclararte con las palabras estéticas tienes que describir modos de vivir. Pensamos que tenemos que hablar de juicios estéticos como ‘Esto es bonito’, pero encontramos que si tenemos que hablar de juicios estéticos no encontramos en modo alguno tales palabras, sino que una palabra se usa como un gesto, acompañando a una complicada forma de vida. (El juicio es un gesto que acompaña a una amplia estructura de acciones no expresadas por un único juicio).” [L&C, §35, p. 11]

No es casual que la noción de forma de vida se utilice aquí al socaire del concepto de decadencia como tampoco lo es que el término de ‘parecido de familia’ nazca en una crítica directa a la visión spengleriana de la historia.¹⁴

“Spengler podría ser mejor entendido si hubiera dicho: estoy *comparando* diferentes períodos culturales con la vida familiar; dentro de una familia existe un parecido familiar, aunque entre los miembros de distintas familias también existe un parecido; el parecido familiar se distingue del otro parecido de este o aquel modo, etc. Lo que quiero decir es esto: se nos tiene que decir el objeto de comparación, el objeto del que se ha tomado esta manera de ver las cosas, de otro modo el discurso se verá afectado constantemente con distorsiones. Pues entonces, se quiera o no, adscribiremos las propiedades del modelo al objeto que observamos bajo dicho prisma; y afirmaremos: “*siempre debe ...*”

Esto sucede porque queremos dar a las características del modelo un apoyo en nuestro modo de representar cosas. Pero, cuando se confunden modelo y objeto, nos encontramos a nosotros mismos concediendo dogmáticamente al objeto propiedades que por necesidad sólo posee el modelo. Por otro lado pensamos que nuestra visión no tendrá la generalidad que queremos que tenga si sólo se ajusta en realidad a un caso. Pero el modelo debería presentarse claramente como tal, de

¹³ “¿Piensas que tengo una teoría? ¿Piensas que estoy diciendo qué es la decadencia? Lo que hago es describir diferentes cosas llamadas decadencia. Yo podría aprobar la decadencia (...) pero esto, por supuesto, (...) no es lo que importa. Mi ejemplo de decadencia es un ejemplo de algo que conozco, quizás de algo que me disgusta -no lo sé. (...) Supón que yo hablase de la decadencia del estilo de vida. Si alguien pregunta: “¿Qué quieres decir con decadencia?” Describo, doy ejemplos. Por un lado usas ‘decadencia’ para describir un tipo particular de desarrollo, por otro lado para expresar desaprobación. Puedo añadirlo a las cosas que me agradan; tú a las cosas que te desagradan. Pero la palabra puede usarse sin ningún elemento afectivo; la usas para describir un tipo particular de cosa que ocurrió. Es más parecido a usar un término técnico -posiblemente, aunque no es totalmente necesario, con un elemento despectivo en él. Puedes decir en protesta, cuando hablo de decadencia: “Pero esto era muy bueno.” Digo: “De acuerdo. Pero esto no era de lo que estaba hablando. Yo la usaba para describir un tipo particular de desarrollo.” [L&C, §§33-34, pp. 10-11]

¹⁴ Hay que matizar cuando G. H. von Wright nos dice que Wittgenstein no desarrolló una filosofía de la historia (como Spengler) [G. H. von Wright, “Wittgenstein in relation to his Times”, in B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, p. 116]: desde luego no elabora una teoría de la historia, pero sí una crítica de ciertas teorías de la historia.

modo que caracterice toda la discusión y determine su forma. Este es el punto central, de modo que su validez general dependerá más del hecho de que determina la forma de la discusión que de la afirmación de que todo lo que sólo sea verdadero para el modelo se mantenga también para todas las cosas que se están discutiendo.

Asimismo, siempre se querría preguntar ante todas las afirmaciones exageradas, dogmáticas: ¿Qué hay en realidad de verdadero en ello? O también: ¿en qué caso es esto realmente verdadero?" [C&V, 1931, p. 14]

Esta importancia de la *Weltanschauung* espengleriana se trasluce en las *Investigaciones Filosóficas*, donde vuelve a incidir en el dogmatismo que supone olvidar que el modelo es simplemente una forma de plantear las cosas:

“Sólo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación -como por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al que la realidad *tiene que* corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar.)” [IF, I, §131]

En este párrafo resuenan las ideas de Goethe sobre la analogía, así como en la crítica implícita a la morfología de la historia de Spengler: “Pero entonces, ¿cuál es la relación entre una consideración como la de Spengler y la mía? La distorsión en Spengler: el ideal no pierde nada de su dignidad cuando es presentado como el principio que determina la forma de las reflexiones de uno. Una buen regla” [C&V, 1937, pp. 26-27]. Este dogmatismo sobre el ideal teleológico lo combate Wittgenstein al establecer que las comparaciones de formas de vida son meras relaciones de semejanzas y diferencias.

“Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje (...). Los juegos del lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.” [IF, I, §130]

Comprobamos así que queda asimilada la enseñanza de Goethe, ya que comparar objetos bajo modelos de relaciones significa que el orden resultante siempre es provisional y que no debe proclamarse absoluto.

“Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden.” [IF, I, §132]

“La representación sinóptica produce la comprensión que consiste precisamente en el hecho de que “vemos relaciones”. De aquí la importancia de encontrar lazos de unión. (...) Pero en este caso un hipotético lazo de unión no debería ser nada sino dirigir la atención a la similitud, a la relación, de los *hechos*.” [RF, p. 69]

Se acaba así con el abuso de las macro-historias universales. El orden cronológico sólo es un orden más entre otros muchos. Las ideologías, concebidas como lógicas de ideas, logos del *eidos* o de la forma, se han de presentar o representar como leyes o ideas sinópticas que nos satisfacen bajo un punto de vista o desde cierto ángulo. A las visiones morfológicas de la historia vigentes en los círculos intelectuales de Weimar siempre subyace un arquetipo, un mito, que dota de sentido al devenir histórico.

Conviene que nos detengamos brevemente en este punto pues lo que Wittgenstein está criticando constituye el núcleo de las ideologías historicistas de los conservadores de Weimar. Recuérdense aquí la obra de Ernst Jünger publicada en 1932 y que en su momento alumbró el destino de muchos intelectuales filo-nacionalsocialistas, titulada *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt (El trabajador. Dominio y figura)*. Jünger también realiza una lectura de la filosofía de la experiencia en Goethe, mas los resultados a los que le conduce tal ejercicio son opuestos a las conclusiones obtenidas por Wittgenstein. Jünger incurre en la dominación de todo devenir histórico bajo el prisma de la *Figura (Gestalt)* del Trabajador-Soldado de la Movilización Total: “Para percibir figuras, o, como decía Goethe, «experiencias», se requiere un equipamiento más fundamental que una óptica excelente, pues lo único que cabe ver y describir o también pintar son siempre las etiquetas de las figuras, no su esencia”.¹⁵ La figura pasa a dominar incluso la política, dado que “también en la política todo depende de que al combate acudamos con figuras y no con conceptos, ideas o meros fenómenos”.¹⁶ La figura es un acto político, “el ver figuras es un acto revolucionario por cuanto es conocer un ser en la entera y unitaria plenitud de su vida”.¹⁷ Por supuesto, la figura es la figura del *Reich* auténtico.¹⁸ La figura prepara para el derramamiento de sangre, “puesto que las figuras albergan dentro de sí el todo, demandan el todo. Y así ocurre que el ser humano, al descubrir su figura, descubre al mismo tiempo su propia misión, su destino; tal descubrimiento lo capacita para el sacrificio, el cual alcanza su expresión más significativa en la ofrenda de la sangre”.¹⁹ La historia sucumbe a la figura,²⁰ la historia no es otra cosa que el devenir surgido de, por y para la figura. Ahora bien, la figura no es otra cosa que el anuncio de la Movilización Total, del Estado total en su dominio sobre los seres humanos: “el acto mediante el cual logra el trabajador quitarse de encima ese espacio consiste precisamente en verse a sí mismo como figura y dentro de un orden jerárquico de figuras. En eso se basa también la más honda justificación de su combate por el Estado, una justificación que ahora ha de invocar no una interpretación nueva del contrato, sino una misión encomendada de manera directa, un destino”.²¹ Es el sueño del imperio de la figura del Trabajador-Soldado en un *Reich* mundial, algo que a juicio del propio Jünger supera la morfología de la historia esbozada por Spengler: “Esto mismo se aplica también al sistema de Spengler. Las culturas son vistas en su sucesión y su simultaneidad, pero no son vistas, como lo fueron por Herder, Goethe, Hegel, de manera arquitectónica y simbólica, ni tampoco como la obertura de una edad nueva del mundo, que fue como las vio Nietzsche. La decisión, la lucha por la superioridad de poder, la edad de los Estados combatientes -ninguna de esas cosas es el sentido; son los dolores de parto en medio de los cuales clausura la Tierra una de sus grandes fases metahistóricas e inicia otra diferente. Entonces caerán las fronteras y tampoco espacialmente podrá separarse ya a Oriente de Occidente”.²²

¹⁵ Ernst Jünger: *El trabajador. Dominio y figura*. Trad. A. Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1990, p. 294.

¹⁶ *Ibidem*, p. 39.

¹⁷ *Ibidem*, p. 45.

¹⁸ *Ibidem*, p. 44.

¹⁹ *Ibidem*, p. 42.

²⁰ *Ibidem*, p. 40.

²¹ *Ibidem*, p. 45.

²² *Ibidem*, p. 331.

Sin embargo, Wittgenstein, sin dejarse amedrentar por el ambiente cultural de su época, cuestiona la supremacía de todas estas fenomenologías históricas que enmascaran tales arquetipos y figuras.

“Puedo representar esta ley, esta idea, por medio de una hipótesis evolutiva (...), pero también por medio de la composición de su contenido fáctico aislado, en una representación ‘sinóptica’ “ [RF, p. 69]; “puedo ver la hipótesis evolutiva nada más que como el ropaje de una relación formal” [RF, p. 70]. Las relaciones sinópticas así contempladas se oponen al prejuicio evolutivo decimonónico por el que nos inclinamos a buscar un principio genético oculto,²³ un arquetipo que sin descubrirlo ya actúa en el desarrollo evolutivo -como en el darwinismo, la voluntad schopenhaueriana, el psicoanálisis freudiano o la historia de Spengler-. Cuando perseguimos un dinamismo lógico, una mitología de la razón histórica: “Tenemos una *teoría*, una teoría ‘dinámica’²⁴ de la proposición, del lenguaje; sin embargo, no se nos muestra como teoría. En efecto, la característica de una teoría tal es que contemple un caso especial, claramente intuitivo y diga: “*esto* muestra cómo son las cosas en todas las situaciones; este caso es el arquetipo de *todos* los casos”. —”¿Por supuesto! Así debe ser”, solemos decir y nos damos por satisfechos. Hemos llegado a una forma de representación que nos *parece obvia*. Pero esto es como si ahora hubiéramos visto algo que está *bajo* la superficie. (...) Pues nos domina la ilusión de que lo sublime, lo esencial de nuestra investigación consiste en que abarque *una* esencia comprensiva.” [Z, §444]

Y cuando Wittgenstein habla de la representación sinóptica como herramienta conceptual contra el abuso historicista-arquetípico desarrolla la teoría de la naturaleza de Goethe (con su ensayo-aforístico “La naturaleza”).²⁵ En unas conversaciones con F. Waismann, comenta Wittgenstein que se podría explicar la evolución intentando equiparar orden diacrónico y sincrónico:

“Nuestro pensamiento se une aquí a cierta opinión que Goethe expresó en la *Metamorfosis de las plantas*. Tenemos el hábito, siempre que percibimos similitudes, de buscar algún origen común de ellas. El impulso de rastrear el origen de tales fenómenos en el pasado se expresa a sí mismo en cierta forma de pensar. Esta sólo reconoce, por así decirlo, a saber, la ordenación como una serie en el tiempo. (Y puede presumirse que eso se encuentra ligado con la singularidad del esquema causal.) Pero la opinión de Goethe muestra que ésta no es la única forma de concepción posible. Su concepción de la planta original no implica ninguna hipótesis acerca del desarrollo temporal del reino vegetal como la de Darwin. ¿Cuál *es* entonces el problema al que esta idea da solución? Es el problema de la presentación sinóptica. El aforismo de Goethe: “Todos los órganos de las plantas

²³ Así sentimos una fascinación por la supremacía de un arquetipo genético que se desenvuelve en la historia: supongamos que vierto el contenido de dos botellas sobre dos trozos de zinc respectivamente y dan lugar a dos reacciones químicas diferentes, inmediatamente postulo que debían contener sustancias diferentes (aunque no lo sé con certeza) [LFM, p. 80], de igual manera si de dos semillas aparentemente iguales crecen dos árboles distintos diremos que ambas semillas deben ser diferentes a partir de la historia de las semillas [Z, §608].

²⁴ N. de Wittgenstein: “Freud habla de su teoría ‘dinámica’ de los sueños.”

²⁵ J. W. von Goethe: *Teoría de la naturaleza*. Trad. D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 1997, pp. 237-241.

son hojas transformadas” nos ofrece un plan conforme al cual podemos agrupar los órganos de las plantas de acuerdo con sus similitudes como si los agrupásemos alrededor de algún centro natural. Vemos la forma original de la hoja transformarse en formas similares y afines, en las hojas del cáliz, las hojas del pétalo, en órganos que son mitad pétalos, mitad estambres y así sucesivamente. Seguimos esta sensible transformación del tipo relacionando la hoja, mediante formas intermedias, con los otros órganos de la planta.”²⁶

Se rompe así la cadena temporal. Cada visión conlleva una perspectiva intrínseca que de algún modo nos satisface: “Uno de mis métodos más importantes es imaginarme el desarrollo histórico de nuestras ideas de modo distinto a como ocurrió de hecho. Al hacerlo así, vemos el problema desde un ángulo completamente nuevo” [C&V, 1940, p. 37]. Un fragmento de sus observaciones a *La Rama Dorada* indica:

“Uno podría decir “toda perspectiva tiene su encanto”, pero esto sería falso. Lo correcto sería decir que cada perspectiva tiene significado para el que la ve con significado (pero esto no quiere decir, lo ve distinto de lo que es). De hecho, en este sentido, cada perspectiva tiene igualmente significado.” [RF, p. 71]²⁷

Aquí se está consumando el tránsito de una teoría de la decadencia a los juegos del lenguaje como formas de vida, donde el significado resulta intrínseco a la perspectiva o sinopsis adoptada, al juego de lenguaje correspondiente, lo cual no implica que cada uno vea las cosas deformadas por el color del cristal de sus lentes culturales, ni tampoco que necesariamente seamos miopes culturales, sino que vemos el mundo, por decirlo así, con anteojeras. No hay un único método de comparación.

“Me opongo al concepto de una exactitud ideal que, por decirlo así, nos hubiera sido dado *a priori*. En épocas distintas son distintos nuestros ideales de la exactitud; y ninguno es el superior.” [C&V, 1940, p. 37].

Así una vez que el historiador Farrington le dijo a Wittgenstein que “a pesar de todas las facetas desagradables de nuestra civilización, estoy seguro de que es preferible vivir como lo hacemos que vivir como los hombres de las cavernas”, éste le respondió: “Sí, por supuesto. ¿pero también lo preferirían así los hombres de las cavernas?”²⁸ Por eso en Wittgenstein encontramos a menudo referencias a otras culturas, a otras tribus, formas de vida o grupos sociales, que emplean los conceptos de modo diferente al nuestro, lo cual no elimina la función filosófica de clarificación conceptual, sino que, al revés, la apuntala y refuerza, abriendo el campo de visión y de posibilidades.

“Si miramos las cosas desde el punto de vista etnológico, ¿quiere decir esto que mantenemos que la filosofía es etnología? No, sólo quiere decir que tomamos un punto de vista exterior para poder ver las cosas *más objetivamente*.” [C&V, 1940, p. 37]

²⁶ F. Waismann (1965): *The Principles of Linguistic Philosophy*. Londres: MacMillan (*Los Principios de la Filosofía Lingüística*. Trad. J. A. Robles. México: UNAM, 1970, p. 92).

²⁷ “De hecho es importante que yo también deba apropiarme del desprecio que cualquiera pueda tener hacia mí, como parte esencial y significativa del mundo visto por mí” [RF, p. 71].

²⁸ R. Rhees (comp.): *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Oxford: Basil Blackwell, 1981 (*Recuerdos de Wittgenstein*. Trad. R. Vargas. México: FCE, 1989, p. 313).

Donde ‘objetivamente’ significa una diversidad y una fertilidad que ahondan nuestra investigación y, por ende, nuestra vida. Se trata igualmente de no dejarse absorber por las retóricas monocausales:

“Lo correcto e interesante no es decir: esto tiene que haber surgido de eso, sino: podría haber surgido de este modo” [RF, p. 80].

Wittgenstein repudia hablar de la causalidad histórica, igual que en otro tiempo el propio Goethe dilapidase el principio de causalidad: “nada hay más necio que la charla acerca de causa y efecto en los libros de historia; nada más equivocado, ni menos elaborado” [C&V, 1947, p. 62]. Con ello cualquier predicción histórica ha de ser relativizada en sumo grado pues generalmente sólo se trata de la anticipación de nuestros deseos, de cómo queremos que sea el futuro.

“Cuando pensamos en el futuro del mundo, nos referimos siempre al lugar que ocupará si prosigue en la dirección que podemos ver que sigue ahora, y no se nos ocurre que este recorrido no es en línea recta sino curvo y que cambia constantemente su dirección.” [C&V, 1929, p. 3]²⁹

3. LA ESVASTICA Y EL FIN DEL ESTADO BURGUES

Frente a las visiones de la historia que pretendían unificar el mundo en las dos guerras mundiales de este siglo, Wittgenstein apuntó que la ciencia y la industria, aunque eran lo más sólido de nuestra era, unificarían el mundo, pero que dicha unidad lo último que conseguiría sería la paz, “pues la ciencia y la industria deciden las guerras” [C&V, 1947, p. 63]. El cambio del *Tractatus* a su formulación de la filosofía posterior, dominada por la pluralidad intrínseca de las formas de vida, supone finalmente un antídoto contra la visión unitaria del proceso tecnocientífico y totalitario. No es casual que este giro en su pensamiento se produzca en un momento, la década de los años 30, que le lleva a denunciar el antisemitismo (ya en 1931), al comprobar que el pueblo judío era medido de una manera injusta y peligrosa, al tiempo que catalogado de enfermizo, pues “en la historia de los pueblos de Europa la historia de los judíos no se trata tan detalladamente como su intervención en los asuntos europeos merecería de hecho, porque en esta historia son experimentados como un tipo de enfermedad, y anomalía, y nadie quiere poner una enfermedad en el mismo nivel que la vida normal [y nadie quiere hablar de una enfermedad como si tuviera los mismos derechos que los procesos de un cuerpo sano]” [C&V, 1931, p. 20]. Wittgenstein plantea la discriminación que el pueblo judío padece, reducido a mera patología.

²⁹ “Cuando alguien profetiza que la generación futura se ocupará de estos problemas y los solucionará, esto normalmente no es más que un deseo, un modo de disculparse a sí mismo disculpa por lo que debió de haber solucionado y no logró. Un padre desea que el hijo logre lo que él no logró para que encuentre solución al problema que dejó sin resolver. Pero el hijo se enfrenta a un *nuevo* problema. Quiero decir: el deseo de que la tarea no quede incompleta se disfraza en la predicción de que la próxima generación seguirá con ella.” [C&V, 1934, p. 25]

“Sólo puede ser un accidente que en un futuro los sueños de una persona se hagan realidad en filosofía, arte y ciencia. Lo que ve en su sueño es una extensión de su propio mundo, QUIZAS lo que desea (y quizás no), pero no la realidad.” [C&V, 1947, p. 57]

Wittgenstein, en un prólogo inédito a sus *Investigaciones Filosóficas*, se declaraba contrario al fascismo y al socialismo (léase, estalinismo) al par que criticaba la civilización americana [C&V, 1930, p. 6], seguramente por la influencia de su amigo P. Sraffa, amigo y albacea de Gramsci.³⁰ De igual manera rechazaba el carácter burgués del Estado, su prepotencia y su miopía cultural y filosófica:

“Ramsey era un pensador burgués. Es decir, sus pensamientos tenían el fin de ordenar las cosas en una comunidad dada. No pensó sobre la esencia del Estado (...), sino sobre la manera de ordenar racionalmente *este* Estado. La idea de que este Estado podría no ser el único posible, por un lado le intranquilizaba y por otra parte le aburría. Quería descender lo más rápidamente posible a reflexionar sobre los fundamentos -de *este* Estado.” [C&V, 1931, p. 17]

Desde entonces Wittgenstein habla de juegos de lenguaje y formas de vida plurales, lejos de las visiones totalitarias y unitarias de nuestras acciones, tal y como criticó la historia de las culturas de Spengler,³¹ cuya perspectiva totalitaria de la historia generalmente desemboca en visiones apocalípticas, quien no en vano tituló su magna obra *La Decadencia de Occidente*. Estas visiones totalitarias generan la exaltación de un arquetipo mítico generalmente belicoso (llámese crianza de la raza o caudillo de masas)³² que dirige la acción colectiva unilateralmente -todo esto, ligado a una proclama del Estado como motor histórico,³³ llevó a Europa a una de sus epifanías más lúgubres y esperpénticas-

Wittgenstein propugna en cambio el fin del monoteísmo histórico, pues no hay una esencia que abarque a todos los juegos de lenguaje, como tampoco hay una esencia de Estado que incluya todas las formas de gubernamentalidad inspeccionadas por Foucault. Las diversas formas de vida, que se oponen a las teorías del biopoder racista, escapan al automatismo dictatorial que convierten la pluralidad en masa, lejos del dirigente (*Führer* o Caudillo) que monopoliza y decreta el sentido de la vida. Lejos queda aquel Wittgenstein que en su diario durante la guerra (1914) se entristecía por no poder vencer a los ingleses que, según él, eran la mejor raza del mundo [*die beste Rasse der Welt*]: “Me deprime terriblemente la idea de que vaya a ser derrotada nuestra raza, ¡pues yo soy alemán [*deutsch*] de los pies a la cabeza!” [DS, 25/X/1914, p. 77]. Lejos quedará este

³⁰ Sobre las relaciones de Wittgenstein con el marxismo ver I. Ayestarán Uriz: “From the Philosophy of Technology to the Technology of Philosophy: Wittgenstein and the Technique”, *EASST Conference*, (Budapest), Agosto 1994.

³¹ De esto se ha tratado más extensamente en I. Ayestarán Uriz: “Vigencia de la crítica sociopolítica de Wittgenstein a Spengler: ¿totalitarismo decadente o mestizaje de formas de vida?”, *XXXI Congreso de Filósofos Jóvenes*, (Donostia/San Sebastián), Abril 1994 -en prensa-.

³² “Es lícito unir el concepto de pueblo con el de raza. Pero no en el sentido darvinista de la raza tan extendido en nuestra época. (...) Tener raza no significa tener una misma determinada materia. La raza es algo cósmico, una dirección, la sensación de unos sinos concordantes, la marcha por la historia con igual curso y los mismos pasos. (...) Si una parte de la masa humana que emplea hoy lenguas indogermánicas se acerca mucho a cierto ideal de raza, esto manifiesta la fuerza metafísica de ese ideal (...). Es de la mayor importancia el observar que ese ideal no se halla nunca impreso en el conjunto de la población, sino en el elemento principalmente guerrero y, ante todo, en la nobleza auténtica, es decir, entre aquellos hombres que viven sumidos en un mundo de hechos, bajo el imperio del devenir histórico, hombres entregados al sino, hombres que saben querer y osar” [O. Spengler: *La Decadencia de Occidente. Bosquejo de una Morfología de la Historia Universal*, 2 vols. Madrid, Espasa Calpe, 1989¹⁴, vol. II, pp. 196-197].

³³ “La historia universal es la historia de los Estados”, in O. Spengler, op. cit., vol. II, p. 428.

lenguaje de razas y la exaltación biologicista con su ulterior técnica de las formas de vida, irreconciliables con la univocidad racista, porque ya no hay ninguna forma de vida superior. Aunque una forma de vida se declare superior e intente suplantar a las demás, sabemos desde Wittgenstein que ahí algo gira en el vacío, que hay un abuso, primero un abuso lingüístico y finalmente una insoportable presión contra el resto de los juegos de lenguaje y las comunidades que los practiquen.

Por eso, Wittgenstein no puede menos que ver el totalitarismo como expresión de una metafísica de muerte, como algo carente de (formas de) vida, como meros automatismos dictatoriales:³⁴

“Ver a una persona viva como autómatas es análogo a ver una forma cualquiera como caso límite o variación de otra, por ejemplo, la cruz de una ventana como esvástica.” [IF, I, § 420]

La esvástica es a una cruz de ventana, lo que el autómatas a una persona viva. Sabedores de lo cuidadoso que Wittgenstein era a la hora de escribir, máxime cuando usaba el estilo aforístico, contemplamos aquí un guiño de complicidad y una advertencia ante la experiencia del totalitarismo, donde los seres vivos se transforman en autómatas, en seres subordinados a los designios del Estado Total, como los que surgieron tras el fin de la República de Weimar.

BIBLIOGRAFIA

- Ayestarán Uriz, I.: “From the Philosophy of Technology to the Technology of Philosophy: Wittgenstein and the Technique”, *EASST Conference*, (Budapest), Agosto 1994.
- “Vigencia de la crítica sociopolítica de Wittgenstein a Spengler: ¿totalitarismo decadente o mestizaje de formas de vida?”, *XXXI Congreso de Filósofos Jóvenes*, (Donostia/San Sebastián), Abril 1994 -en prensa-.
- “Tecnologías del apartheid: Foucault, Wittgenstein, Negri”, *DAIMON-Revista de Filosofía*, 11, 1995: 47-58.
- Goethe, J. W.: *Fausto*. Trad. P. Gálvez. Barcelona: Plaza y Janés, 1986.
- *Máximas y Reflexiones*. Trad. J. del Solar. Barcelona: Edhasa, 1993.
- *Teoría de la naturaleza*. Trad. D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 1997, pp. 237-241
- Herf, J.: *El Modernismo Reaccionario. Tecnología, Cultura y Política en Weimar y el Tercer Reich*. Trad. E. L. Suárez. México: FCE, 1990.
- Jünger, E.: *El trabajador. Dominio y figura*. Trad. A. Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1990
- McGuinness, B. (ed.): *Wittgenstein and his Times*. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- Phelan, A. (ed.): *El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar*. Trad. J. M. Domingo i Roig. Valencia: Alfons el Magnànim, 1990.
- Rhees, R. (comp.): *Recuerdos de Wittgenstein*. Trad. R. Vargas. México: FCE, 1989.

³⁴ Es por eso que su obra cabe ser leída como un ejercicio de libertad, tal y como hemos proyectado en I. Ayestarán Uriz: “Tecnologías del apartheid: Foucault, Wittgenstein, Negri”, *DAIMON-Revista de Filosofía*, 11, 1995: 47-58.

- Spengler, O.: *La Decadencia de Occidente. Bosquejo de una Morfología de la Historia Universal*. 2 vols. Trad. M. García Morente. Madrid: Espasa Calpe, 1989.
- Wittgenstein, L.: *Investigaciones Filosóficas*. Trad. A. García Suárez y C. U. Moulines. Barcelona: UNAM/Crítica, 1988.
- *Zettel*. Trad. O. Castro y C. U. Moulines. México: UNAM, 1979.
- *Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática*. Trad. I. Reguera. Madrid: Alianza, 1987.
- *Lectures on the Foundations of Mathematics*. Londres & Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1989.
- *Culture and Value*. Trad. P. Winch. Oxford: Blackwell, 1980.
- *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Basil Blackwell, 1970.
- “Remarks on Frazer’s *Golden Bough*.” Trad. J. Beversuis, in C. G. Luckhardt (1979): *Wittgenstein. Sources and Perspectives*. Nueva York: Cornell University Press, pp. 61-81.
- *Remarks on Colour*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- *Diarios secretos*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1991.
- *Remarks on the Philosophy of Psychology, I*. Oxford: Basil Blackwell 1990.
- Waismann, F.: *Los Principios de la Filosofía Lingüística*. Trad. J. A. Robles. México: UNAM, 1970.
- Wright, G. H. von: “Wittgenstein in relation to his Times”. In B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, pp. 108-120.

CIENCIA Y RELIGIÓN. DE FRAZER Y WITT- GENSTEIN AL NEOINTELECTUALISMO

Alejandro Blanco

“El trabajo del filósofo es compilar
recuerdos para una finalidad determinada”
(WITTGENSTEIN 1958: § 127)

RESUMEN: Esta comunicación recoge una serie de recuerdos antropológicos y filosóficos variados, con unos orígenes que se remontan a los trabajos de Frazer y el Wittgenstein del *Tractatus*, con la intención de alcanzar una doble finalidad. Su primer objetivo es el de hacer explícitos los antecedentes históricos más relevantes que subyacen al intelectualismo neofrazeriano de Robin Horton y ofrecer una contextualización adecuada de su tesis de la equivalencia entre las religiones tradicionales africanas y la ciencia occidental. El segundo es el de abrir una vía crítica para dicha tesis, abordándola desde una perspectiva filosófica que retoma algunos aspectos esenciales de las concepciones lingüísticas del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* y de W.v.O. Quine.

Mediado el siglo XX, parecía haberse generalizado la idea de que las creencias mágicas y religiosas son de una naturaleza distinta a la de las creencias científicas. Parecía, por tanto, haber pasado el tiempo en que se podía suponer, como había hecho Frazer (1922), que la magia y la religión son medios erróneos de adquirir conocimiento y control sobre el entorno. Como muchos otros, Wittgenstein (1967) también se había pronunciado claramente en contra de esta visión intelectualista de las creencias mágico-religiosas. Él pensaba que lo característico de esas actividades reside en su aspecto ritual, por lo cual consideraba un sinsentido interpretarlas como si fuesen representaciones falsas de la física de las cosas (62-63).

En realidad, los problemas de la racionalidad de las creencias mágicas y religiosas habían empezado a ser desligados de la racionalidad de las creencias asociadas con las actividades más apegadas al mundo directamente experimentado, cuando Malinowski informó de la normalidad con la que a su juicio se desenvolvían los habitantes de las Trobriand en la vida diaria. Desde entonces, el recurso de muchos antropólogos para explicarse que los pueblos no occidentales se manejasen en los asuntos ordinarios de modo aparentemente muy semejante a como lo hacemos los occidentales y que a la vez expresasen unas creencias tan dispares en otros dominios, empezó a consistir en postu-

lar la existencia de dos ámbitos de apreciación de la realidad, uno íntimamente relacionado con el control de los fenómenos cotidianos, en el que las creencias se habrían forjado empíricamente, y otro en cuya naturaleza diferían notablemente las interpretaciones de las distintas escuelas y tendencias. En cualquier caso, el ámbito de la experiencia ordinaria, al suponerse ampliamente compartido, parecía ser una salvaguarda mínima del alcance universal de la racionalidad del sentido común.

Hacia la mitad del siglo, sin embargo, el postulado de una racionalidad ordinaria universal empezó a ser puesto en entredicho, viéndose paulatinamente incrementado durante las décadas siguientes el número de quienes dudaban de su existencia o de quienes decididamente la negaban. Aunque la idea de que no existen criterios de racionalidad universalmente compartidos se desarrolló en diferentes líneas argumentales, aquí he de remitirme -por razones que se pondrán de manifiesto más adelante- a las que tienen su origen en los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein (1958) y en el relativismo ontológico y el holismo del significado como se exponían en la filosofía de Quine (1951, 1953).

La cuestión es que apenas habían comenzado a ejercer su influencia esas corrientes filosóficas, cuando se levantó, prácticamente en solitario, la voz de un antropólogo empeñado en reivindicar la validez del enfoque frazeriano. Me refiero a Robin Horton, antropólogo británico asentado en Nigeria desde los años cincuenta, quien ha venido defendiendo durante cuatro décadas que las creencias mágico-religiosas de los pueblos africanos subsaharianos persiguen los mismos objetivos que las teorías de la ciencia y que se rigen por los mismos criterios de racionalidad, por lo que sus propuestas respectivas podrían ser neutralmente evaluadas.

Aunque Horton mostró muy temprano su cadencia neointelectualista, no sería hasta 1967 cuando consiguiese una formulación completa y sistemática de su tesis de la equivalencia entre el pensamiento mágico-religioso tradicional y el pensamiento científico, bajo el supuesto de la presencia universal de dos niveles de pensamiento y discurso, uno básico y primario, al que denominaba “sentido común”, y otro especulativo y secundario, al que denominaba “teoría”. De estos dos niveles de pensamiento, el primero vendría a constituir un auténtico núcleo duro de racionalidad, ampliamente compartido por todos los seres humanos, que serviría para situar las cosas en un contexto causal adecuado para su explicación, predicción y control. Sin embargo, suele haber, según Horton, circunstancias en las que el sentido común no consigue dar cuenta de ciertos fenómenos enigmáticos, y por tanto no es de esperar que pueda predecirlos ni controlarlos. Es en estos casos cuando se produce el salto al pensamiento de segundo nivel, con el que se busca trascender las limitaciones del pensamiento causal ordinario mediante la formulación de “teorías explicativas” que ayuden a situar las cosas en un contexto causal más amplio que el facilitado por el sentido común.

La formulación de una teoría explicativa supone, siempre según Horton, la elaboración de un esquema de entidades o fuerzas (sean espíritus, dioses, átomos o moléculas) que operan “por detrás” o “dentro” del mundo de las observaciones y que están regidas por un número limitado de principios generales. La característica básica de estas entidades es que son percibidas como “ocultas”, en contraste con las entidades de la experiencia ordinaria, que se suponen “dadas” directamente a los sentidos. Una vez construido el esquema de entidades y procesos del mundo subyacente, éste se vincula al mundo de los fenómenos mediante un procedimiento, semejante a la traducción, en el cual se identifican los acontecimientos de la vida diaria con otros acontecimientos que tienen lugar en el mundo oculto de la “teoría” de manera que los fenómenos de la experiencia ordinaria

pasen a ser considerados manifestaciones superficiales de las entidades y procesos del mundo oculto.

De ahí que la manida diferencia entre el aspecto antropomórfico de las “entidades teóricas” a las que aluden las religiones africanas y el austero aspecto impersonal de las entidades teóricas de la ciencia resulte ser un rasgo superficial. Pues sucede, simplemente, que las teorías se formulan mediante analogías que parecen adecuadas para conseguir los fines explicativos, por lo que los elementos para componerlas se suelen extraer de las áreas de la experiencia más fuertemente asociadas con acontecimientos regulares y ordenados: el área de la experiencia en la que más regularidad perciben los pueblos tradicionales africanos es la correspondiente a la esfera de las relaciones sociales, mientras que la experiencia relacionada con lo inanimado, a ellos les parece bastante impredecible; en Occidente, por el contrario, la esfera de las relaciones sociales es considerada inestable e impredecible, en tanto que el mundo inanimado nos parece mucho más regular. Esto vendría a provocar, según Horton, que los patrones de regularidad elegidos para la formación analógica de los modelos teóricos procedan de la esfera social en los contextos tradicionales y de la esfera de lo inanimado en Occidente, y por consiguiente no es de extrañar que sus teorías aparezcan fuertemente personalizadas mientras que las nuestras presentan ese aire altamente impersonal.

Pero lo más importante es que, aun cuando el sentido común y el pensamiento teórico desempeñen funciones complementarias, la base de todos nuestros procesos cognitivos y el fundamento de todos nuestros criterios de racionalidad se encuentran, según Horton, profunda y universalmente enraizados en el primero de ellos. Y ya que el pensamiento teórico no cuenta con unos recursos propios e independientes, sino que depende para todo de los ya tenía disponibles al nivel del sentido común, no existe ninguna posibilidad de que las “teorías” explicativas puedan ser aceptadas si no se ajustan a los criterios de la racionalidad ordinaria, que al ser universales garantizarían la neutralidad evaluativa de cualquiera de sus manifestaciones. Esto tendría que ver tanto con el control de la coherencia de las teorías como con el control de su adecuación empírica a través de sus implicaciones para el mundo de los hechos observables.

Por supuesto, Horton admite que existen algunas diferencias entre ambos tipos de teorías, pero siempre las ha considerado meramente de grado. En 1967, Horton explicaba la existencia de diferencias a partir del supuesto de que las sociedades tradicionales africanas son sociedades “cerradas” en las que la ausencia de partidos teóricos rivales no fomenta la importancia de los criterios cognitivos intersubjetivos como elementos centrales de control de las teorías, idea que desarrollaba al hilo de algunas sugerencias sociológicas procedentes de Evans-Pritchard y, sobre todo, de Karl Popper.

Como vemos, en la medida en que Horton mantenía la idea de la existencia de dos niveles de apreciación de la realidad, de los cuales uno se relaciona directamente con la experiencia ordinaria y constituye un núcleo de racionalidad ampliamente compartido, no estaba sino defendiendo una postura que ya se había hecho tradicional dentro de la antropología más ortodoxa de la época; pero en tanto que consideraba que las creencias mágicas y religiosas persiguen la explicación, predicción y control de los fenómenos de una manera semejante a la de la ciencia occidental, Horton estaba rompiendo con la corriente general de la antropología de su época para volver de un modo nada recatado a esas tesis del intelectualismo victoriano que ya entonces se creían definitivamente superadas.

Consecuente con su posición, Horton se ha negado siempre a dar algún crédito a las críticas dirigidas contra el intelectualismo, incluidas, por supuesto, las del propio

Wittgenstein contra Frazer, y se ha enfrentado con pasión a la visión antropológica segundo-wittgensteiniana encarnada por Peter Winch (e.g. HORTON 1976). Pero lo paradójico del caso es que Horton (1982:208) ha venido a situar a Wittgenstein a la cabeza de un numeroso y nada homogéneo grupo de filósofos y antropólogos a los que califica de “oposición devota”, cuando en otro sentido mucho más profundo y sutil, su tesis de 1967 era deudora indirecta de la filosofía del primer Wittgenstein.

A ninguno se nos escapa la gran influencia que ejerció el *Tractatus* sobre el *Círculo de Viena* ni se nos escapa la manera en que esa influencia sobrevivió al empirismo lógico en la tradición filosófica de la ciencia que se dio en llamar *La Concepción Heredada de las Teorías*. Pues bien, resulta que el desarrollo de la visión neointelectualismo y anti-relativista de Horton en 1967 se asentaba directamente en una concepción de la ciencia completamente afín a la que mantenía *La Concepción Heredada* y al hilo de la cual él iba haciendo encajar los aspectos de los sistemas de pensamiento mágico-religioso africano que mejor le servían para establecer su tesis de la equivalencia entre ambos tipos de “teorías”.

La tesis de Horton establecía un contraste agudo entre los “hechos observables” y la interpretación que de esos hechos se hace en términos referentes a “entidades inobservables” al nivel de la teoría. Para salvar el espacio que se abría entre los dos niveles de apreciación de la realidad, Horton, al igual que los filósofos de *La Concepción Heredada*, apelaba a la existencia de unas “Reglas de Correspondencia” que ponían en relación directa los sucesos observables con otros sucesos acontecidos en el esquema de entidades y procesos inobservables postulado por la teoría. Por lo que, no obstante el carácter hipotético de las teorías, los datos empíricos con los que se las vinculaba a través de las “Reglas de Correspondencia” eran datos objetivos y en consecuencia constituían un espacio neutral para evaluar su eficacia en el terreno explicativo.

Pero este no era el único préstamo que acusaba la tesis de Robin Horton en su versión de 1967. Como he insinuado más arriba, Horton hacía depender toda la segunda parte de su trabajo, en la que exponía las diferencias que se dan a su juicio entre el modo de pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental, de una demarcación radical entre dos tipos de sociedades, “abiertas” unas y “cerradas” las otras, tal y como Popper (1945) las había dibujado más de veinte años antes. Y, aunque Horton (1967:55) decía no compartir ciertas implicaciones de los predicamentos “abierto” y “cerrado” de Popper, y aunque aderezaba la distinción popperiana con otras observaciones de Evans-Pritchard, la idea básica encarnada en esa dicotomía le parecía correcta. Es más, si reparamos en la visión que de la actividad científica presentaba Horton en aquel trabajo, sobre todo en la actitud destructiva de los científicos hacia las teorías establecidas, encontramos que en ella resuenan con claridad los ecos del falsacionismo popperiano (v. 168).

Desafortunadamente para Horton, tanto *La Concepción Heredada de las Teorías* como el falsacionismo ingenuo popperiano y la dicotomía abierto/cerrado habían caído ya en desgracia cuando apareció el artículo de Horton. No obstante, se trataba de un escrito bastante original y bien argumentado, por lo que durante los años inmediatamente posteriores a su publicación fue ampliamente comentado en los círculos antropológicos y sociológicos británicos e incluso por algunos filósofos, aunque casi siempre de forma crítica. Los reproches que se lanzaron contra él podrían ser agrupados en dos conjuntos, según el aspecto de la tesis que atacaban: a) los que se dirigían principalmente contra la equivalencia entre las creencias mágico-religiosas tradicionales con la ciencia occiden-

tal;¹ y b) los que se dirigían principalmente contra la radicalidad de la dicotomía entre sociedades abiertas y sociedades cerradas.² Horton tomó buena nota de las críticas del tipo b), pero nunca ha cedido ante el empuje de las críticas del tipo a).

En realidad, después de la publicación del artículo de 1967, Horton se pasó quince años disputando intensamente sobre estas cuestiones con antropólogos, sociólogos y filósofos de distinto signo, hasta que en 1982 ofreció una reformulación de la tesis que había presentado *in extenso* por primera vez en aquel artículo. En este nuevo escrito, Horton renunciaba absolutamente a seguir manteniendo la dicotomía entre sociedades “abiertas” y sociedades “cerradas”, y proponía una nueva manera de explicar las diferencias entre las “teorías” mágico-religiosas tradicionales africanas y las teorías de la ciencia, basada en la presencia de dos síndromes (tradicionalista, uno, y modernista, el otro) con un marcado aire lakatosiano. Pero lo más relevante es el ahínco con el que Horton ha seguido defendiendo la validez del enfoque intelectualista y la estrecha equivalencia que siempre había visto entre el pensamiento mágico-religioso tradicional y el pensamiento científico.

No obstante, una novedad interesante del artículo de 1982 residía en que daba por buenas las razones ofrecidas en el capítulo primero del *The Structure of Scientific Revolutions*, de Mary Hesse, para aceptar la imposibilidad de eliminar la carga teórica de los enunciados observacionales. Por lo que Horton accedió a reconocer que no existe algo así como un dominio universal de conocimiento basado en una clase de datos objetivos dados directamente a los sentidos. A pesar de todo, a lo que Horton no renunciaba (ni ha renunciado después) es al postulado de la existencia de una brecha o corte que divide al pensamiento en primario y secundario. Así que en 1982 optó por proponer el empleo del término “teoría primaria”, para designar al discurso relacionado con el nivel de pensamiento más directamente ligado a la experiencia, y del término “teoría secundaria”, para designar al discurso de segundo nivel, en el que, según su tesis, se formulan las teorías explicativas.

Sin embargo, lo que más llama la atención es su manera de reenfocar la relación entre lo teórico y lo observacional en la versión rectificada. Como es bien sabido, la noción de carga teórica había sido defendida anteriormente en diferentes líneas argumentales, por lo que no deja de ser curioso que Horton nos remita al *The Structure of Scientific Inference*, de Mary Hesse, para ilustrar su opinión sobre el asunto, ya que ahí Hesse defendía esta idea desde una perspectiva muy próxima al relativismo ontológico y al holismo del significado, tal y como fueron acuñados por Quine, unida a otras propuestas lingüísticas propias del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. El problema que encuentro en todo esto es que las razones ofrecidas por Mary Hesse en ese escrito acarrear algunas consecuencias que invalidarían otras razones aportadas por el propio Horton para defender su posición respecto a la división radical del pensamiento en dos niveles y a la pretensión de que el nivel más básico sigue sirviendo para garantizar la neutralidad de la evaluación entre las “teorías” de segundo nivel. Recordaré aquí única-

¹ Como ejemplos de estas críticas pueden verse PRATT 1972; BEATTIE 1973; SKORUPSKI 1973; GELLNER 1973.

² Críticas de este segundo tipo pueden encontrarse en BARNES 1969 y 1973; MARWICK 1973; HALLEN 1977. Una excepción a todo esto es la de FEYERABEND 1975:291 y ss.

mente cómo se desarrolla el argumento principal de Mary Hesse (1974) y después señalaré las implicaciones negativas de este argumento para la tesis de Robin Horton.

El argumento en cuestión parte del hecho elemental de que el aprendizaje y reutilización de cualquier predicado con referencia extralingüística se realiza en unas determinadas situaciones empíricas “en las cuales se establece una asociación entre algunos aspectos de la situación y cierta palabra”, y dado que “cualquier situación física es indefinidamente compleja”, la identificación de los aspectos asociados con la palabra implica, ciertamente, que pueden ser reconocidos “grados de similitud y diferencia física entre diferentes situaciones” (11-12). Sin embargo, según señala Hesse, de ahí no se sigue que el proceso primario de clasificación de los objetos nos provea de predicados de observación independientes, ya que las relaciones de similitud y diferencia *no* son *transitivas* y se establecen siempre a costa de alguna *perdida de información*. Durante el proceso de identificación y reidentificación de las ocasiones adecuadas para el uso de esos predicados por medio de la similitud física, se requiere el concurso de leyes generales (“las bolas son redondas”; “en verano las hojas son verdes”...) que complican el sistema lo suficiente para permitir la posibilidad de desajustes e incluso de contradicciones. Lo que preservan los ajustes y reajustes “dependerá siempre de qué sistema de leyes sea el más conveniente, más coherente y más comprensivo” (12-15). Es decir, que Mary Hesse argumenta, en definitiva, que “ninguna característica del paisaje total del funcionamiento de un predicado descriptivo se halla exenta de modificación bajo la presión de su entorno” (16).

Una consecuencia de todo esto es que, a pesar de que “no todos los reconocimientos primarios de similitud empírica pueden ser desautorizados por el interés de preservar una ley dada, ya que sobre la existencia de esos reconocimientos descansa la posibilidad íntegra del lenguaje con referencia empírica” (*Ibid*), tampoco se puede hablar seriamente de “niveles de observación más directos” y de mayores “grados de carga teórica, *excepto en el contexto de algún marco de leyes aceptadas*” (20). Lo que hay en todo caso, según pone de manifiesto Hesse, es “una red de predicados y relaciones a modo de leyes” (27), y “lo que en una teoría parece ser una ley experimental que relaciona ‘observables’, en otra puede ser un postulado teórico de alto nivel” (33).

Independientemente de que el argumento de Hesse pueda parecer más o menos solvente, lo que exige nuestra atención ahora no es tanto su calidad demostrativa como el hecho de que si Horton lo aceptaba debía reconocer, en consecuencia, que de él se desprende: a) que la distinción “teórico/observacional” es una distinción de grado y que por lo tanto no se puede hablar propiamente de dos niveles diferenciados de apreciación de la realidad, o de dos niveles de pensamiento y discurso, al margen de lo que sea más o menos teórico o más o menos observacional en un contexto de referencia dado; y b) que al ser el contexto teórico como un todo el que marca la pauta en la interpretación de los datos empíricos, las divergencias entre las creencias pertenecientes a unos marcos de leyes que superen ciertos límites de desacuerdo se pueden considerar insalvables ante la falta de una parcela intocable de la experiencia a la que retirarse para alcanzar el consenso necesario sobre los criterios empíricos que habrían de permitir una valoración objetiva de las teorías. Evidentemente, esto arruinaría la pretensión hortoniana de que las creencias mágico-religiosas y las teorías científicas pueden ser neutralmente evaluadas.

Con todo, Horton (1979, 1982) seguía sin aceptar que esas divergencias entre distintos marcos teóricos pudieran superar el punto de lo que, él considera, es nuestra herencia biológica común, en la cual se hallarían predeterminadas todas las características

importantes del pensamiento humano, entre ellas una forma común de percepción de la realidad ordinaria y los criterios básicos de racionalidad. Aunque en el momento en que Horton planteaba esto se trataba todavía de una especulación sin apoyo empírico, la idea hoy puede resultar después de todo más plausible en algunos sentidos de lo que parecía hace quince años, debido sobre todo a los hallazgos de ciertas investigaciones realizadas en el terreno de la psicología que vendrían a imponer algunos límites al relativismo lingüístico. Pero a pesar de los resultados de esas investigaciones (a las que Horton 1993 tampoco acude en su favor en los comentarios realizados en esta reciente compilación de sus escritos más directamente relacionados con la tesis intelectualista que siempre ha defendido) y a pesar de su relevancia para la carga biológica del pensamiento más apegado a la experiencia ordinaria, particularmente en lo que respecta a la percepción de los objetos, no está claro que la preconfiguración hereditaria de algunas de nuestras capacidades cognitivas pudiera servir para garantizar la valoración neutral de las creencias religiosas africanas tradicionales y las teorías científicas. Después de todo, tanto las creencias mágico-religiosas tradicionales como las teorías de la ciencia se hacen intersubjetivamente manejables gracias a su formulación lingüística, y si algo pusieron de manifiesto las filosofías del segundo Wittgenstein y Quine es que compartir un lenguaje es compartir un sistema de relaciones lingüísticas y extralingüísticas asentadas por el uso, siendo una cuestión convencional qué clase de reglas se consideran relevantes en cada contexto.

Hesse (ARBIB y HESSE 1986) ha vuelto a llamar la atención sobre este hecho en otro de sus desarrollos de la que denomina concepción metafórica del lenguaje por oposición a la supuesta existencia de un lenguaje literal en el que la realidad se vería isomórficamente reproducida, y ha mostrado cómo esta concepción es tan válida para el lenguaje ordinario como para los lenguajes científico y religioso. Aquí Hesse hace ver, efectivamente, que cualquier dominio empírico puede ser objeto de múltiples metáforas lingüísticas, cada una de las cuales emplea distintos recursos clasificatorios, y por consiguiente se halla teóricamente cargada con sus propias clasificaciones implícitas. En este sentido, tanto la ciencia como la religión se limitan a producir modelos metafóricos que comparten la función de describir y redescubrir el mundo y que pueden representar o no algunos de sus aspectos, aunque ninguno de ellos lo reproduzca de manera directa. Por lo que visto así, no parece haber ningún inconveniente para admitir cierta equivalencia y continuidad entre el modo de construir los modelos científicos y otras formas de construir mundos metafóricos, como los de las religiones tradicionales africanas. Ahora bien, para hacer justicia, se habría de añadir a renglón seguido que también se percibe esa equivalencia y continuidad entre los modelos científicos y los mundos de la teología occidental, los mundos de la metafísica e incluso los mundos de pura ficción, como los de la novela o el drama.

Podemos decir, por lo tanto, que el lenguaje científico resulta ser más semejante a los lenguajes mágicos y religiosos tradicionales africanos de lo que supone Horton, pero, eso sí, por unas razones distintas de las que él sugiere. Lo importante, sin embargo, sería determinar en qué medida son comunes los criterios que sirven para decidir qué clases de argumentos se consideran válidos y cuáles dejan de serlo dentro de cada uno de estos juegos de lenguaje. Y mucho me temo que sea en este punto donde la tesis de Horton falla estrepitosamente, pues si atendiésemos a las reglas constitutivas de cada uno de

ellos, seguramente nos encontraríamos con que responden a unos compromisos, convencionalmente adquiridos, que resultan ser incompatibles entre sí.³

REFERENCIAS

- ARBIB, M.A. y M.B. HESSE 1986. *The construction of reality*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press.
- BARNES, S.B. 1969. "Paradigms -Scientific and Social", *Man*, n.s., 4.
- BARNES, S.B. 1973. "The Comparison of Belief-systems: Anomaly versus Falsehood", *Modes of Thought*, Robin Horton y Ruth Finnegan, eds., Londres, Faber & Faber.
- BEATTIE, J. 1973. "Understanding Traditional African Religion: A Comment on Horton". *Second Order*, 2, 2.
- FEYERABEND, P. 1975. *Tratado contra el método*, Madrid, Editorial Tecnos, 1986.
- FRAZER, J.G. 1922. *La rama dorada*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1944, 8ª reimp. 1995.
- GELLNER, E. 1973. "The Savage and the Modern Mind", en *Modes of Thought*, Robin Horton y Ruth Finnegan, eds.
- HALLEN, B. 1977. "Robin Horton on Critical Philosophy and Traditional Thought", *Second Order*, 6, 1.
- HESSE, M. 1974. *The Structure of Scientific Inference*, Londres, Macmillan.
- HORTON, R. 1967. "African Traditional Thought and Western Science", *Africa*, 37.
- HORTON, R. 1976. "Understanding African Traditional Religion: A Reply to Professor Beattie", *Second Order*, 5, 1.
- HORTON, R. 1979. "Material-object Language and Theoretical Language: towards a Strawsonian Sociology of Thought", *Philosophical Disputes in the Social Science*, S.C. Brown, ed., Brighton, The Harvester Press.
- HORTON, R. 1982. "Tradition and Modernity Revisited", *Rationality and Relativism*, M. Hollis y S. Lukes (eds.), Oxford, Blackwell.
- HORTON, R. 1993. *Patterns of thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARWICK, M.G. 1973. "How Real is the Charmed Circle in African and Western Thought?", *Africa*, 1.
- POPPER, K. 1945. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Ediciones Paidós, 5ª reimp. 1992.
- PRATT, V. 1972. "Science and Traditional African Religion. A discussion of some of Robin Horton's views", *Second Order*, 1, 1.
- QUINE, W.v.O 1951. "Acerca de lo que hay", *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, reimp. Ediciones Orbis, 1984.

³ En "Ciencia y Brujería: El factor convencional de las creencias" (en preparación), desarrollo un análisis comparativo de los diferentes compromisos que encierran el modo de legitimación de las creencias mágico-religiosas tradicionales y el modo de legitimación de las teorías científicas respectivamente.

- QUINE, W.v.O 1953. "Dos Dogmas del Empirismo", en *La búsqueda del significado*, Valdés Villanueva, Luis M.L., ed., Universidad de Murcia y Editorial Tecnos, 1991.
- SKORUPSKI, J. 1973. "Lévy-Bruhl among the Scientists", *Second Order*, 2, 1.
- WITTGENSTEIN, L. 1922. *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, reimp. 1991.
- WITTGENSTEIN, L. 1976. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, 1992.
- WITTGENSTEIN, L. 1958. *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988.

Taula (UIB)
núm. 29-30, 1998

RECENSIONS
BIBLIOGRÀFIQUES

Mateu Cabot: *El penós camí de la raó: Theodor W. Adorno i la crítica de la modernitat*. Palma: Universitat de les Illes Balears 1997 (Monografies A taula; 1). 155 pàg.

Todo intento de presentación sistemática del pensamiento de Th. W. Adorno choca con dificultades importantes que no deben ser ignoradas a la hora de analizar y juzgar una monografía como la que es objeto de este comentario. Por un lado hay que tener en cuenta la magnitud de su obra -las más de 10.000 páginas de los *Gesammelte Schriften*, a las que se suman los volúmenes de escritos inacabados y lecciones, en curso de publicación- y la ya inabarcable literatura secundaria sobre la misma. También es necesario considerar la diversidad de campos del saber que Adorno ha abordado con singular y sorprendente competencia, desde la teoría musical a la psicología, pasando por la sociología, la estética y la filosofía. Y esto no de manera estanca y yuxtapuesta, sino pretendiendo ponerlos en relación y superar la división especializada del trabajo, pero sin menoscabar las exigencias epistemológicas propias de cada campo.

No menos dificultades produce la forma que adopta la exposición de su pensamiento en construcciones argumentativas recurrentes, pero en las que los conceptos nunca descansan en sí mismos, sino que son permanentemente dinamizados por sus contrarios para hacerles revelar en las constelaciones en que aparecen aspectos de la realidad ocultos a una primera mirada autosatisfecha y miope. De modo que todo intento de descomponer su pensamiento condensado en instantes chispagueantes y de vertebrarlo nuevamente en una sucesión de argumentos concluyentes, intento por otra parte inevitable en toda exposición de otro pensamiento, es decir, en la tarea inevitablemente escolar de fijar y definir los conceptos, de congelar por así decirlo el movimiento del pensamiento y reducir a

deducción silogística la dialéctica, para explicar y hacer comprensible de esta manera su filosofía, se ve confrontada por doquier con supuestas incoherencias, aporías, callejones sin salida, etc. Por todo esto, el que intenta desmenuzar y referir el pensamiento de Adorno ha de realizar un esfuerzo a veces ímprobo para no traicionarlo en la exposición, pero teniendo a la vista en todo ello el peligro siempre amenazante de sucumbir al hechizo de su lenguaje y de las piruetas dialécticas.

Mateu Cabot ha optado por escoger en su obra una perspectiva casi exclusivamente filosófica para acercarnos al pensamiento de Adorno. El hilo conductor de la monografía es el tema de la subjetividad, en cuanto eje fundamental en torno al cual se articula el problema de la racionalidad en la modernidad. Los dos polos que sirven para ordenar la exposición son la *Dialéctica de la Ilustración (DI)* y la *Dialéctica negativa (DN)*. La primera es analizada como intento de reconstruir el proceso de constitución de la razón hegemónica en cuanto razón identificadora y dominadora. La segunda es vista como el esfuerzo intelectual de sacar a la luz los supuestos y pretensiones de dicha razón no menos que sus contradicciones y de sondear las posibilidades de una crítica inmanente de la misma y de un pensamiento no identificador. En el primer capítulo se analiza la 'genealogía' de la modernidad contenida en la *DI*. El segundo se centra en el núcleo de la misma, es decir, en la historia de la aparición y desarrollo del sujeto. El tercero trata de la crítica adorniana del pensamiento metafísico occidental. Y por fin el cuarto analiza la propuesta adorniana de una dialéctica negativa como un nuevo pensamiento. A

modo de conclusión Cabot ofrece unas reflexiones en torno al camino que le queda al pensamiento después de Adorno.

La *DI* es una obra que permite diversas interpretaciones, dependiendo de los presupuestos con los que el análisis se acerca a ella. Quizás sea ésta una de las razones que la han convertido ya en una obra clásica del siglo XX. Mateu Cabot comienza constatando con acierto que la intención de Adorno y Horkheimer no es tanto explicar los orígenes de la civilización europea o su evolución, cuanto dar cuenta del propio momento histórico, es decir, de la recaída de la civilización en una situación de barbarie que superaba todo lo conocido hasta entonces. Para conseguirlo la *DI* trataría, según nuestro autor, de remontarse hasta los orígenes de la humanidad con el fin de descubrir el núcleo de toda la historia: la dialéctica entre mito e ilustración, dominio y liberación, etc.

Con mano segura va presentando Cabot los conceptos claves de esta dialéctica (naturaleza, mito, ilustración, mimesis, autoconservación, etc.) y desplegando su polisemia con el fin de evidenciar el carácter dialéctico de los mismos. Esto ayuda al lector a escapar a interpretaciones simplistas que buscan un principio desde el que deducir el resto. No hay un origen incólume al que apelar frente a la supuesta perversión. En la misma medida que nos introducimos en cada uno de los conceptos, sus mismas determinaciones los van acercando a sus contrarios. El título de la obra de Adorno y Horkheimer no es meramente decorativo, sino que expresa el asunto mismo. Y Cabot lo ha captado y presentado muy bien.

El problema surge cuando se ha de determinar el sentido del conjunto de la obra. ¿Nos encontramos ante una interpretación de la historia universal cuyo resultado catastrófico se revela en Auschwitz y en fenómenos como el anti-

semitismo y la pseudoindividualización propia de la industria cultural? ¿Son Nietzsche y Hegel los inspiradores de dicha interpretación, cuya clave es la inflexión de la razón producida en la Ilustración en la que ésta se vuelve auto-destructiva?

Quizás sea esta la interpretación de la *DI* la más a la mano, pero los supuestos que la sustentan dejan mucho de estar claros si tenemos en cuenta los trabajos previos de Adorno (“Actualidad de la filosofía”, “Idea de historia natural” y *Kierkegaard*) y la fructífera relación con W. Benjamin que en ellos se refleja. Aunque lo parezca, no nos hallamos ante una especie de *Fenomenología del Espíritu* invertida bajo el signo de las catástrofes que asolaban el mundo en la primera mitad del siglo XX. En el fondo esto seguiría siendo idealismo: la capacidad de la razón para reconstruir la totalidad del proceso histórico. Por eso, la pretensión de leer la *DI* como ‘metahistoria del pensamiento’ falla el blanco. La fragmentariedad de la obra y el carácter tipológico/ejemplar de los ensayos que la componen parece poco compatible con una interpretación así. Una lectura genética asume el esquema causal y se ve obligada a explicar lo posterior como despliegue de lo anterior, como explicitación de implícito, etc., sólo aceptable bajo un esquema evolutivo rechazado por Adorno, como el propio Cabot constata. Pero el recurso a unos momentos de inflexión (separación entre mito y *lógos*, la Ilustración y la industria de la cultura) para suavizar el esquema lineal no es suficiente.

A una lectura que sigue manteniendo el esquema causal aplicado a la historia contribuye la traducción equivocada de *Urgeschichte* por ‘prehistoria’ o correctamente por ‘protohistoria’, pero en el sentido de aquello que tuvo lugar en tiempos remotos y originarios. *Ursprung* y *Urgeschichte* son conceptos acuñados por

W. Benjamin y poseen una significación completamente distinta. La 'ciencia del origen' en cuanto 'programa de salvación' de los fenómenos intenta hacerse de aquello que sucumbió al olvido histórico y al mismo tiempo construirlo. Las ideas (mito e ilustración, naturaleza e historia, sujeto y objeto, etc.) que son ordenadas constelativamente en torno a dichos fenómenos con el fin de recuperar lo olvidado, no son origen en el sentido de una fuente de la que emana o se deriva lo que ha llegado a ser, sino en el de lo surgido en el devenir y perecer, que en el ahora de la reconocibilidad, en la presenciarización simultánea de determinados momentos, en la configuración de los elementos extremos, permite a la verdad alcanzar una representación. Nada tiene que ver esto con una 'explicación' genética de los fenómenos. El origen, en cuanto lo inacabado e inconcluso, se encuentra en lo fáctico, en medio de la corriente del devenir. Esto sólo puede captarlo una consideración de la historia capaz de problematizar seriamente la separación entre historia natural y universal y a través de ello de percibir la repetición como motivo esencial de cualquier periodización de ambas.

No es que la civilización sea el 'producto' de la dialéctica entre mito e ilustración, sino que ésta última es la que permite percibir cuanto hay de regresión y violencia en aquella, mientras que, por el contrario, la autocomprensión triunfalista que toda época hace de sí misma las oculta y falsea. Por todo esto, la *DI* debería ser vista más que como un 'gran relato' o 'metarelato' de la modernidad o una 'metahistoria' del pensamiento, como una 'alegoría', en el sentido que W. Benjamin da a ésta última.

Cuando Adorno y Horkheimer reflexionan sobre los problemas gnoseológicos de la relación entre sujeto y objeto, sobre la frustración de la constitución del sujeto a través precisamente de su hege-

monización, sobre la dialéctica del sacrificio o la introyección del mismo en la que se perpetúa el dominio de la naturaleza a través de su sometimiento, aspectos que Cabot presenta con acierto, están reflexionando sobre aquello que el antisemitismo y la pseudocultura revelan sobre los sujetos históricos en la modernidad tardía. La explicitación de la dialéctica del sacrificio no pretende ser pues una aportación a la antropología cultural o a la etnología, ni siquiera como explicación de un fenómeno originario en el que se encontraría preinscrito o anticipado el estado actual. Se trata de interpretar el momento actual rompiendo al mismo tiempo el velo obnubilador de la idea de progreso que ciega sobre la regresión que le acompaña mientras se realiza bajo el índice del dominio. "Es tracta" -como dice Cabot- "de comprendre l'anorreament al qual ha arribat l'individu alienat en la societat contemporània quasi totalment anihilat, minvat psíquicament, preparat per a l'obediència, unificat i reglamentat, dirigit a un únic fi: viure a qual-sevol preu." (p. 67s.)

¿Permite este diagnóstico una crítica de la razón? ¿No conduce la afirmación del carácter universal de la razón identificadora y dominadora a una identificación entre pensamiento e ideología que deja sin fundamentación a toda crítica? Mateu Cabot dedica los capítulos tercero y cuarto de su monografía a responder estas preguntas. La *DN* representaría según él el esfuerzo de mostrar la capacidad autorreflexiva y, por tanto, autocrítica del pensamiento, lo que habría permitido a Adorno sobrepasar el horizonte de la *DI*. La respuesta de Adorno reza 'crítica inmanente'. Cabot nos va desplegando y analizando los conceptos claves de la crítica adorniana al pensamiento identificante: identidad, concepto, sistema, etc. La posición de Adorno no es la de una negación simple y llana. Pensar es identificar,

es usar conceptos. Sin embargo, Adorno toma en serio la pretensión de todo pensamiento de alcanzar la realidad y hacerle justicia y la vuelve contra el pensamiento mismo, guiado por la utopía que orienta la crítica: la de la comunicación sin violencia entre lo diferente.

Dialéctica no puede pues pretender sin más identidad, una identidad satisfecha de sí misma, pues esto sería traicionar la realidad. Dialéctica es más bien la conciencia no recortada de la no-identidad, es pensar en contradicciones a causa de las contradicciones de la realidad y contra ellas, es la prioridad del objeto o, como Cabot formula, la conciencia de la asimetría de la mediación. Sin embargo, la crítica del idealismo que realiza Adorno no es una condena global, sino una negación determinada, entre otras cosas, porque la dialéctica negativa reconoce no poseer un punto de apoyo extraterritorial al sistema social y al pensamiento de la identidad en que éste se expresa. Lo no-idéntico no es un más allá de la identidad accesible a la intuición o a la inspiración artística. Se trata de un concepto límite que llama la atención sobre la violencia que sigue ejerciendo el sistema de la identidad, que pone de manifiesto el abismo que se abre entre ella y lo diferente precisamente a través de la coacción que aquella ejerce sobre éste.

Pero, precisamente por esto, echamos de menos en la exposición de Cabot el tratamiento más detenido de una realidad clave para entender esa figura de pensamiento que representa la ‘crítica inma-

nente’ de Adorno, esto es, el sufrimiento. La condición de posibilidad de una crítica inmanente del pensamiento de la identidad y de la totalidad negativa, es decir, de una falsa identificación entre lo universal y lo singular, viene dada por el sufrimiento: “La más pequeña huella de sufrimiento sin sentido en el mundo experimentado desmiente toda la filosofía de la identidad, que quiere quitárselo de la cabeza a la experiencia.” Es más, ¿qué otra cosa si no el sufrimiento, que es también el de los seres vivientes, obliga a ejercer la crítica filosófica? Precisamente en relación a él adquieren significación la propuesta de mimesis conceptual que representa el pensamiento en constelaciones y la rehabilitación del momento somático de la experiencia, pues sin esos sensorios registradores de la diferencia que se abre en el sufrimiento sería imposible ejercer la crítica inmanente. Esto es precisamente lo que obliga a no romper el lazo de unión entre la *DI* y la *DN*, esto es, entre filosofía de la historia y metafísica o, mejor dicho, entre las críticas de ambas.

La actualidad de la coacción del sistema social y el pensamiento identificador que Adorno criticó tan incisiva como tenazmente es el sustento de la actualidad de su pensamiento. Mateu Cabot ha contribuido con su monografía a ponerlo de manifiesto. El ámbito de cultura catalana cuenta en ella con una magnífica introducción a la filosofía del pensador francfortiano que merece la mayor difusión.

José A. Zamora

Vicente Gómez: *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Cátedra/Universitat de València, Madrid 1998, 229 págs.

Se ha recalcado innumerables veces la dificultad de presentar sistemáticamente el pensamiento de Theodor W. Adorno. Aceptando que es una dificultad que debe vencerse o, al menos, intentar vencerse, pues parece ser una característica esencial del pensamiento filosófico conseguir la ordenación sistemática de los pensamientos, se señalan elementos circunstanciales para justificar esta dificultad en presentarlo sistemáticamente: el inmenso repertorio de escritos del autor, el igualmente inmenso legado de textos no publicados, la diversidad de temas o disciplinas afectadas o, en fin, el peculiar estilo del autor y su huida de lo que se consideran cánones clásicos de la forma "filosofía".

Con todas estas dificultades señaladas, aún así, Vicente Gómez intenta, y consigue a mi entender, presentar de forma sistemática el pensamiento de Adorno. Una sistematicidad que no significa en este caso hacer encajar, muchas veces artificialmente, las piezas para que se presente al final el pensamiento del autor como un edificio pulcramente ordenado y construido, sino encontrar y recorrer el hilo, la idea nuclear, que recorre las diversas obras y las diversas épocas e ilumina de esta manera el pensamiento de Adorno como una propuesta firme, rica y profunda.

Pero las dificultades no se agotan en las mencionadas. Vicente Gómez ha tenido que proceder, aún antes de iniciar la andadura de exponer el pensamiento adorniano, a realizar unas operaciones previas no siempre suficientemente consideradas demostradas en relación a la lectura de Adorno. Se podría decir que realiza la operación de leer substantivamente a Adorno y no encajarlo en esquemas previamente dados por lo que ya

venimos llamando "escuela de Frankfurt" o "Teoría crítica" muy en general. Esto me parece ya de por sí saludable y prometedor: negarse a leer Adorno desde el esquema previo que lo sitúa en la "primera escuela de Frankfurt", estación de paso de una autopista que conduce, cuando menos, de Marx hasta Habermas, sin curvas ni dificultades; esto último resulta verdaderamente todo un ejercicio sistemático en el mal sentido del término: todo encaja, aunque sea a fuerza de falsear la lectura, pues no otra cosa es leer desde lo que queremos que resulte, obviando todo lo que no encaja, o peor, rechazándolo con una etiqueta fácil.

Dejando ya de lado estas lecturas, otrora hegemónicas en el panorama filosófico español, Vicente Gómez propone una lectura nueva, como declara en el capítulo 6, conclusión de la primera parte de su libro, y remarca el método y la intención: «La diversidad de sus problemáticas y la relación existente entre las partes de tan vasto conjunto, han sido objeto de una reconstrucción inmanente, genética y sistemática a un tiempo. En tanto que reconstrucción inmanente, este estudio se ha visto remitido constantemente al estado actual de la recepción de su obra. Hoy, toda interpretación de la filosofía de Adorno ha de atender también a la propuesta de su transformación en términos de teoría de la acción comunicativa, parte de la historia efectual por ella producida, y que pertenece por tanto al interpretándum mismo. Este estudio se ha comportado polémicamente frente a cada uno de los supuestos de esta transformación» (pág. 151).

Con esta intención Vicente Gómez articula su interpretación en dos partes,

una titulada igual que el libro, “El pensamiento estético de Theodor W. Adorno”, y una segunda titulada “La persistencia de la negatividad”. En la primera parte el autor interpreta el recorrido del pensamiento de Adorno mostrando la coherencia entre el proyecto teórico que se esboza en los primeros escritos adornianos de los años 30 y sus continuas reelaboraciones hasta la póstumamente publicada *Teoría estética*. Y muestra que el proyecto, la línea teórica que une coherentemente los diversos textos, no es sino un concepto no restringido de racionalidad, para formular el cual recorre el campo de la crítica del conocimiento, la epistemología.

En la primera parte de su libro Gómez realiza en seis capítulos (cinco y uno a modo de conclusión, titulado “La coherencia de un pensamiento”) un recorrido por la obra de Adorno que se inicia, remarcando así su carácter sistemático, con el estudio de *Dialéctica de la Ilustración* (1944), obra que según la periodización clásica define el “Adorno medio”. La intención declarada del autor es comprobar si realmente, como definiendo la posición ‘transformadora’ en la actual Teoría Crítica, aquella obra es «el principio de un fin, el desmoronamiento de un proyecto teórico» (pág. 19), que sería el de la transformación del materialismo histórico desarrollada por Horkheimer en la década anterior, y la caída en una metafísica catastrofista, pesimista y negativa de la historia. En el desarrollo de este capítulo Gómez muestra (a) el carácter programático central de esta obra, en cuanto que como crítica generalísima de la modernidad conduce no a una noción positiva de Ilustración, ni a una negación de la misma, sino a la propia dinámica de ese concepto, con sus momentos fallidos y sus momentos no desarrollados; (b) que esa obra, lejos de clausurarse en una metafísica pesimista de la historia, contiene los elementos teó-

ricos que son a la vez crítica de una determinada interpretación de la racionalidad europea y proyecto de un nuevo tipo de racionalidad; (c) más externamente, la intención polémica del autor en el discurso presente que mantienen algunas tendencias filosóficas que, o bien pretendiéndose herederas o bien negándola, interpretan *Dialéctica de la Ilustración* como el núcleo de la perdición de la filosofía crítica.

A partir de este capítulo Gómez realiza la operación de retrotraer la formulación última, en *Dialéctica negativa*, del programa esbozado en *Dialéctica de la Ilustración* a los escritos tempranos de Adorno, incluso de antes de esta última. Desde el capítulo 2, dedicado al *Kierkegaard* (1929), hasta el 4, dedicado a la obra póstuma, *Teoría estética*, lo que se persigue es esclarecer la relación entre estética y epistemología a la luz de aquél proyecto de una nueva racionalidad. Precisamente aquí se engarza una de las virtudes del estudio de Gómez, pues con ello interviene directa y centralmente en la polémica de los “nuevos frankfurtianos” contra los “viejos”: así la acusación de “esteticismo filosófico” que aquellos dirigen contra Adorno mostraría más bien la incomprensión de los primeros respecto del significado (a) de la crisis de la racionalidad occidental dominante y (b) de la propuesta adorniana precisamente para rehuir del irracionalismo del que le acusan.

En el capítulo dedicado al análisis de *Kierkegaard*. *Construcción de lo estético* se nos muestra el punto en que se ancla la interpretación de Adorno. Según Gómez la pretensión de Adorno en este escrito es distanciarse de Hegel y el idealismo, y no contraponiéndole simple (o abstractamente) otra cosmovisión ideológica, sino criticándole desde la filosofía y no meramente desde la sociología. Esto es: una crítica epistemológica inmanente y no

una a partir de las consecuencias inmediatas que se derivan de la filosofía hegeliana para la interpretación de la cultura y sociedad moderna, al estilo de Lukàcs o cualquier otro pensador del llamado neomarxismo de principios de siglo. La única salida que concibe Adorno es a través del campo de la estética, que no entiende como simple teoría del arte, sino como disciplina crítico-cognoscitiva, pues, como escribe Adorno en aquella obra y recuerda Gómez, «la estética... implica referirse a la posición del pensamiento ante la objetividad» (pág. 49).

Esta relación de la estética con la materialidad, la imposibilidad que el pensamiento estético se resuelva en el puro concepto subjetivista (debido precisamente a aquella relación), el giro hacia el objeto que será necesario realizar, todo ello, define el pensamiento adorniano. El “giro estético” de la filosofía no significa así la caída en el esteticismo melifluido y ambiguo que, por otra parte, cae bajo la misma crítica que ya Hegel dirigió contra Schelling, sino la “posición” de la subjetividad ante la objetividad, el carácter irreductible del objeto, esto es, la afirmación de la imposibilidad de su anulación en manos del sujeto. Se trata aquí de la tesis del primado del objeto que Adorno teorizará más tarde en *Dialéctica negativa*.

Así puede entenderse el título del libro. No se trata tanto de un ensayo sobre una parte (más o menos importante) de la filosofía de Adorno, precisamente aquella parte que trata del arte, la belleza o cualquiera de las variadas cosas que actualmente caen bajo la rúbrica de “estética”, que, por tanto, debería complementarse con el pensamiento ético, el pensamiento sociológico, el pensamiento... de Adorno, sino que el pensamiento de Adorno es estético todo él en el sentido dicho. De esta forma Gómez responde a aquella cuestión que la crítica ya planteó acerca del título de *Teoría estética* poco después

de su aparición: si era una teoría sobre la estética o si era una teoría estética ella misma.

La pretensión de elevar una teoría estética, esto es, una filosofía orientada estéticamente, orientada a la salvación del objeto, choca de inmediato con la objeción de si no se tratará de una huida de la racionalidad sin otra victoria que no haber —aparentemente— sucumbido ante la razón cosificante e identificante. Tal como lo plantea Gómez: «La cuestión es, sin embargo, si la aporética de las relaciones entre arte y sociedad que arroja una estética negativa en los términos planteados, es el único resultado de la teorización estética adorniana, o si más bien esta aporética puede ser sobrepasada. O planteado de otro modo: ¿radica el interés de la teorización estética adorniana en la constitución de un “enclave” no contaminado por el principio omniabaricante de cambio que estructura la sociedad capitalista, “enclave” que vendría a funcionar aquí como “refugio” y, finalmente como “huida”, tal como Marcuse lo teoriza?» (pág. 97).

En la segunda parte del libro, la titulada “La persistencia de la negatividad”, Vicente Gómez vuelve al principio. Si había iniciado su obra preguntándose por la corrección de la crítica dirigida contra Adorno por los nuevos frankfurtianos de que su teoría conducía directamente a una metafísica negativista que sólo es la estación de paso hacia un esteticismo esotérico y carente de potencial racional, ahora, en esta última parte, y una vez vista la incorrección o lo desacertado de esta crítica, se vuelve contra los criticantes para reclamarles precisamente lo que ellos negaban a Adorno. Así pasa revista a las propuestas de Albrecht Wellmer (cap. 1) y su estética comunicativa, que desconecta arte y verdad olvidándose del concepto adorniano de artisticidad; a las de Habermas (cap. 2), que sacrifica al poder

miento teórico *más allá de Adorno*. Si, por lo que a lo primero respecta, su aportación a la literatura crítica sobre el filósofo frankfurtiano puede calificarse de exégesis exacta, por lo que a lo segundo se refiere su libro abre un nuevo frente crítico y es un ejercicio ejemplar de honestidad intelectual. Un libro doble y sin duplicidad, este es el difícil equilibrio que Zamora ha logrado, siendo teórica la justificación de esta su operación.

Un libro sobre Adorno que, como el de Zamora, se sitúa en todo momento con absoluto rigor en el nivel alcanzado por la recepción del pensamiento adorniano, no podía eludir la interpretación que de éste ha divulgado su discípulo más prolífico, Jürgen Habermas. Así, el verdadero desencadenante del libro es la objeción básica elevada por Habermas contra Adorno, según la cual con *Dialektik der Aufklärung* su maestro se habría enredado inevitablemente en las aporías de la filosofía de la historia y de la crítica radical de la razón, y buscado luego en el arte una instancia crítica que sin embargo habría sido incapaz de fundamentar discursivamente. Al hilo de esta objeción, que remite a tres momentos básicos del proyecto “moderno” y de sus respectivas crisis -crisis de la filosofía de la historia, crisis de la crítica de las ideologías y crisis de la vanguardia artística-, organiza Zamora su libro, contextualizando y anticipando primero (Capítulo II) y desplegando genéticamente después (Capítulo III) las posiciones de Adorno en torno a la modernidad y a su crisis. Son casi trescientas páginas iniciales, complejas, como lo requiere la discusión del pensamiento de Adorno y de su recepción, a través de las cuales Zamora logra mostrar que la filosofía de Adorno es una crítica correcta y completa de la modernidad cultural, de la que el autor hará partir su proyecto más propio (Capítulo IV).

Pero el primer rendimiento teórico del

libro no se hace esperar. El Capítulo I aborda las alternativas postmodernas (Lyotard básicamente) y teórico-comunicativas (Habermas) al pensamiento de Adorno, situado supuestamente, desde la obra escrita junto con Max Horkheimer, en un callejón sin salida. Si la asunción por parte de Lyotard del diagnóstico de *Dialektik der Aufklärung*, una vez privado de su intención crítica, redundaba en una legitimación del *status quo*, en sintonía con las actuales posiciones en Teoría crítica que en Alemania no han realizado el giro teórico-comunicativo propuesto por Habermas, Zamora muestra que éste sólo logra su objetivo -asegurar la modernidad cultural contra una crítica radical como la realizada en *Dialektik der Aufklärung*- al precio de la neutralización de las contradicciones de la sociedad capitalista y de la formalización procedimental de la razón. En la límpida división habermasiana entre trabajo e interacción se consume, según Zamora, el retroceso de la intención crítica de Habermas con respecto a Marx: si el proceder crítico marxiano consistió en evidenciar su secreta mediación determinando su aparente división como epifenómeno del sistema capitalista, Habermas rehabilita tal división y la ancla en “estructuras antropológicas profundas”, siendo ella la causante de las numerosas contradicciones sobre las que Zamora llama la atención en su recorrido por los principales teoremas habermasianos.

El Capítulo II contiene las vías secundarias que elige Zamora para aproximarse al pensamiento de Adorno. Dividido de forma tripartita en correspondencia con los ámbitos de la modernidad cultural a los que remite la objeción habermasiana, este capítulo es una exhaustiva exposición de la autocomprensión de la modernidad cultural y de su crisis, siendo su intención determinar los retos teóricos con los que se enfrenta el pensamiento de Adorno. Así, en primer lugar, se nos pre-

senta la constitución del ámbito de la Filosofía de la historia en la Ilustración francesa y en Kant y su perfecta realización metafísico-especulativa en Hegel, para hacer luego un repaso por los distintos frentes desde los que se ha intentado hacer efectiva una “emancipación” de la metafísica hegeliana: la Escuela histórica, el historicismo y las ciencias del espíritu; el rechazo de la historia por parte de Nietzsche y la morfología histórica de Spengler; la “historicidad” heideggeriana. Estas posiciones, que Zamora califica de “huídas” ante la Filosofía de la historia, son para él exponentes de un malestar de la modernidad y de su concepción histórica, preñada de problemáticas que estas tendencias aprovechan en su inclinación anti-ilustrada. En segundo lugar, Zamora relata la constitución y desarrollo aporético de la crítica de las ideologías hasta los años 30, subrayando su mayor dificultad, la referida a la totalización de la crítica y sus riesgos de autodisolución. Se traza así su precedente ilustrado en Francis Bacon, su vertiente teórico-social en los enciclopedistas franceses, su constitución como ciencia positiva en Destutt de Tracy, su positivización en Comte; el nuevo estadio alcanzado en Marx en tanto que “crítica inmanente”; las paradojas de su radicalización en Nietzsche; la concepción lukácsiana del Partido como lugarteniente de la verdad; las consecuencias conciliadoras de su transformación en “sociología del saber” en Mannheim. En tercer lugar, Zamora sigue las huellas de las aporías de la modernidad al hilo de la vanguardia artística e intelectual. Tras esbozar su nacimiento en el espíritu del socialismo utópico, el autor se centra primero en las vanguardias históricas en Alemania: expresionismo y dadaísmo son abordados desde la problematicidad de las relaciones entre autonomía y función social del arte; el surrealismo francés y su lucha contra la pérdida de la experiencia

en el mundo moderno es introducido, después, como referencia obligada de toda confrontación crítica con la modernidad y sus contradicciones.

La vasta tarea de contextualización hasta aquí desplegada da paso, en el Capítulo III, a una pormenorizada reconstrucción genética de la filosofía de Adorno, que lejos de poder reducirse, como pretende Habermas, a la problemática de la crítica de las ideologías, se presenta como heredera de las promesas de la Ilustración y de su crisis en los tres ámbitos de la autoconcepción de la modernidad. Todos los textos filosóficos tempranos de Adorno, desde «Die Aktualität der Philosophie» (1931) hasta *Dialektik der Aufklärung*, están surcados por el rechazo del supuesto idealista por excelencia de la commensurabilidad fundamental de pensar y ser, es decir, por el abandono de la pretensión totalizadora de la filosofía tradicional. El cuestionamiento por parte de Adorno del concepto de totalidad, efectivo ya en S. Kracauer y W. Benjamin, es para Zamora la clave que abre su pensamiento.

Por lo que respecta al ámbito de la conceptualización histórica, «Die Idee der Naturgeschichte» (1932) se introduce como el texto en el que Adorno invierte la concepción tradicional de la Filosofía de la historia: frente a su pretensión de subsumir lo discontinuo y dispar bajo estructuras universales, Adorno propone aquí partir de los fragmentos y ruinas del mundo y buscar en ellos la dialéctica de naturaleza e historia. Es éste el instrumental conceptual con el que Adorno despliega su actividad ensayística sobre los productos filosóficos, literarios y musicales de la tradición. «Spengler today» (1941) es para Zamora el ejercicio paradigmático de esta concepción crítico-interpretativa de la historia inaugurada en «Die Idee der Naturgeschichte». Por lo que se refiere a la crítica de las ideologías,

Zamora esboza los primeros pasos de Adorno en este ámbito. Abundando correctamente en las diferentes concepciones que del ejercicio de esta tarea tienen Horkheimer, Marcuse y Adorno -y poniendo así en tela de juicio toda interpretación monolítica de la primera Teoría crítica- Zamora hace asimismo hincapié en el fuerte viraje al que Adorno somete esta actividad desde las «Schlussbetrachtungen» de su proyecto de habilitación *Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre* (1927) y sus “Schlageranalysen” (1929) hasta sus «Reflexionen zur Klassentheorie» (1942), verdadera puesta en cuestión de los supuestos de la crítica ideológica marxista desde los que Adorno analizaba inicialmente los fenómenos culturales. En una sociedad en la que los antagonismos, cada vez mayores, tienden a quedar velados, la crítica de las ideologías conlleva el cuestionamiento de su propia posibilidad y la conciencia de su dificultad, pero no supone su abandono. “Crítica inmanente” es la respuesta de Adorno a las dificultades con que, en la década de los 30, tropieza Horkheimer en su crítica de la instrumentalización de la razón. Zamora rastrea la constitución de esta concepción en la correspondencia entre Adorno y A. Sohn-Rethel y expone su despliegue en el manuscrito de Adorno «Zur Philosophie Husserls» (1937), preludio de la *Metakritik*, subrayando la fidelidad de Adorno a su proyecto de crítica del idealismo: mediante el método micrológico al que Adorno somete los textos husserlianos, se manifiestan las antinomias epistemológicas como antagonismos sociales, siendo aquéllas las fisuras en las que se sitúa la posibilidad de la crítica. Asimismo, Zamora localiza el primer gran proyecto adorniano de crítica científico-musical en los «Fragmente über Wagner» (1939/1940), donde el concepto de “fantasmagoría” es esencial

para la interpretación del carácter ideológico de la obra wagneriana. Al hilo de este concepto, y de la mano de la correspondencia entre Adorno y Benjamin, expone después los principales momentos de la discusión entre ambos pensadores en torno a las fantasmagorías de la modernidad, diferencias localizadas fundamentalmente en la dimensión utópico-revolucionaria que Benjamin espera de la crítica de la cultura del siglo XIX. Estas diferencias teóricas se reproducen, finalmente, en la concepción del papel del arte y de la industria cultural. «Über den Fetichcharakter in der Musik und die Regression des Hörens» (1938), así como los capítulos «Das Schema der Massenkultur» y «Kulturindustrie» de *Dialektik der Aufklärung*, son para Zamora la respuesta contundente por parte de Adorno a «La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica» de Benjamin y a su pretensión de que el declive del aura y las nuevas posibilidades de reproducción técnica del arte signifiquen inmediatamente una posibilidad de transformación social.

Pero *Krise - Kritik - Erinnerung* no es sólo un libro sobre el filósofo frankfurtiano. Si bien su autor cifra la actualidad del pensamiento de Adorno en su tratamiento de las aporías de la modernidad como *tópoi* desde los cuales seguir criticando las contradicciones de una realidad irreconciliada (p. 172) y determina su negativa a reconciliarlas en el concepto como el rasgo anamnésico de su pensamiento, no duda en reclamar esta misma actualidad “también para la teología” (*ibid.*). El libro de Zamora es, como su subtítulo apunta, un libro *más allá de Adorno*, un “ensayo teológico-político” sobre su pensamiento. Al lector familiarizado con la literatura crítica provocada por la obra adorniana le vendrán inmediatamente a la mente los plurales intentos que en Alemania, desde fuera y desde el mismo seno de la tradi-

ción de pensamiento crítico, han aproximado el pensamiento de Adorno a la teología. Pero de ellos, y de algunas de sus infundadas conclusiones, puede ahora prescindir tranquilamente el lector. Pues dos son precisamente los caminos que Zamora se veda de inmediato a sí mismo en el Capítulo IV, verdadero grueso teórico de su obra: la aproximación que ahora él ensaya no quiere ser ni un descubrimiento de la supuesta criptología o teología oculta que en última instancia sería la filosofía de Adorno, ni un despliegue consecuente de sus verdaderas intenciones teóricas en esta dirección (p. 331-332). El propósito de Zamora es más bien, como afirma en la Introducción, presentar a Adorno como interlocutor imprescindible de una teología postidealista, es decir, de una teología anamnésica, capaz de reflexionar sobre sí misma, de comportarse críticamente con su propia tradición y de condicionar su discurso sobre Dios a la solidaridad con la víctimas de la historia (p. 6).

En la articulación de este su proyecto, Zamora parte de la tesis de la secularización -según la cual la moderna filosofía de la historia depende genéticamente de la escatología judeo-cristiana-, mostrando el déficit apocalíptico de algunas teorizaciones teológicas modernas en relación con la cuestión de la teodicea. Así, discute en primer término la radicalización escatológica de la teología en K. Barth. Desde el contexto catastrófico de la I Guerra Mundial, Barth establece la incompatibilidad entre la historia de Dios y la historia del mundo. Pero ante su doctrina de la Predestinación, conforme a la cual la Revelación repite la Protohistoria eterna, Zamora tiene razones para temer una superación de la historia del sufrimiento de los hombres en la Protohistoria de Dios. No menos discutible le resulta, por otra parte, la concepción escatológica de R. Bultmann, quien, sirviéndose de la

noción heideggeriana de "historicidad" para dilucidar la estructura paradójica de la fe, individualiza lo escatológico y reduce al silencio la pregunta por la justicia de la historia que anima a la escatología apocalíptica. Zamora valora a continuación la posición de K. Rahner, para quien, en polémica explícita con Bultmann, la escatología bíblica se refiere al cumplimiento de una situación salvífica antes que a un acontecimiento circunscrito a la existencia individual: Dios es a la vez el comienzo absoluto de la historia y su culminación. Esta teleología histórica, que Zamora aproxima a Hegel, convertiría la historia occidental en *télos* del completo proceso del mundo, conduciendo a un silenciamiento de la indignación frente a la persistencia de la negatividad. Finalmente, Zamora discute la interpretación escatológica de Pannenberg, presa de un pensamiento idealista de la Totalidad que tiende a volatilizar el contenido concreto de la historia, a convertir en secundarios el sufrimiento y el mal y a dar por garantizada la justicia de la totalidad del proceso histórico al concebir el futuro escatológico como realización de la historia en tanto que totalidad determinada por Dios. De este déficit apocalíptico que aqueja al conjunto de las interpretaciones escatológicas modernas aquí discutidas, hace responsable Zamora, mediante un magnífico escrutinio histórico, a los apologetas y padres de la Iglesia de los primeros siglos de nuestra era, particularmente a Ireneo, Orígenes y Eusebio. Estos, frente al primer cristianismo, que permanecería fundamentalmente en el horizonte de la escatología apocalíptica, inauguran la concepción teológica de la historia como historia de la salvación, que sin embargo no es toda la escatología judeo-cristiana.

De este modo, Zamora muestra indirectamente que es este olvido de la teología el que hace plausible la tesis de la

secularización. Pero en este punto le importan ante todo las tareas que una teología apocalíptico-escatológica puede cumplir: 1. La dimensión apocalíptica articula la experiencia de la amenaza masiva de la identidad bajo condiciones de opresión, siendo el desvelamiento de estas condiciones, a la vez que el testimonio del sufrimiento a cuyo recuerdo contribuye 2. La apocalíptica es la articulación del rechazo de la opresión y la esperanza de su liquidación. En su búsqueda de una teología capaz de cumplir estas tareas, y siguiendo la vía abierta por J. B. Metz, Zamora recoge aquellos momentos del pensamiento de Adorno que pudiesen contribuir a tal fin. La experiencia de la trascendencia y su articulación en la tradición ha de tener una fundamentación crítico-negativa, sobre todo después de Auschwitz. Momentos de gran relevancia teórica para esta fundamentación son la crítica de Adorno al pensar identificante,

la fuerza crítica que él atribuye al sufrimiento infligido por la totalidad social, su idea de una experiencia verdadera, en la que son centrales la rememoración contra la cosificación y la dimensión mimética del conocimiento, su concepción de la praxis verdadera como “negación del sufrimiento físico” y la dimensión utópica de su pensamiento, dimensión que tiene su origen en la desesperación ante la negatividad del mundo. Todos estos elementos los incorpora Zamora a su proyecto mediante una exégesis exacta de la obra tardía de Adorno, fundamentalmente de *Negative Dialektik* y de los textos que rodearon su génesis. Y ello sin violentar ni un sólo instante un pensamiento escéptico frente a toda fe positiva en la Revelación y en el que, como en Benjamin, la teología extrae su última oportunidad únicamente de su radical profanación.

Vicente Gómez







Universitat de les Illes Balears