

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

ÉTICA Y POÉTICA

LA METÁFORA EN LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE DE
LUDWIG WITTGENSTEIN

TESIS QUE PRESENTA LA ALUMNA

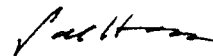
LAURA ADRIANA HERNÁNDEZ MARTÍNEZ

MATRÍCULA: 98182219

PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE

DOCTOR EN LINGÜÍSTICA

Asesor: HANS SAËTTELE



Coasesor: RUBÉN CHUAQUI



DICIEMBRE DEL 2000

La vanidad es la ciega propensión a considerarse como individuo no siéndolo; es decir, como independiente, dependiendo de alguien. La sabiduría es todo lo contrario: se considera dependiente, y es independiente.

Nietzsche

La difficulté d'écrire quelque chose sur la philosophie de Wittgenstein, qui est avant tout poésie, puisque selon moi il s'agit, dans le cas de Wittgenstein, d'un intellect (CERVEAU) poétique de part en part, par conséquent d'un CERVEAU philosophique et non d'un philosophe- cette difficulté est extrême.<...> Et le monde est toujours le trop-plein de bêtise qui ne saisit pas, c'est pourquoi il est, lui, toujours absolument privé de concepts -les concepts se soutiennent d'eux-mêmes comme concepts.

Bernhard

AGRADECIMIENTOS

En la realización de cualquier trabajo intelectual no sólo se recibe el apoyo de los colegas con quienes compartimos ciertas obsesiones, sino de mucha gente que, ajena a este tipo de trabajo, nos acompaña en la empresa de escribir un libro. En mi caso, entre esas personas se encuentran mis padres, pues sin ellos todo hubiera sido mucho más difícil; y mi hija Pola, que siempre me alentó a seguir adelante, a pesar de no entender por qué esta necesidad de hacer una tesis sobre “Frankenstein”.

También quiero hacer un reconocimiento a mis amigos del área de lógica, Alberto Vargas, Jorge Issa, Guillermo Zambrana, Teresa Santiago, Mario Casanueva, José de Teresa, Dulce María Granja, Fernanda Clavel y Dionisio Piña por la seriedad intelectual de sus ideas, que nutrieron e impulsaron mi trabajo durante el seminario de 1997-1998.

Un lugar muy especial entre mis asesores tiene Rubén Chuaqui pues, además de su enorme generosidad al haber aceptado asesorarme, es alguien que desde los años en que fue mi maestro en el doctorado me ha enseñado muchos de los hilos secretos del telar del pensamiento auténtico que es, en todo caso, el reto al que hice frente en este trabajo. También merecen toda mi gratitud Raúl Orayen, a quien le debo no sentirme incapaz de hundirme en las paradojas de la lógica y sus intrincados territorios, y Hans Saettele que, además de arriesgarse conmigo a redondear un trabajo todavía fragmentario, fue el primer lingüista con quien pude tener discusiones que siempre se afincaron en la convicción de que la hermandad entre poesía y filosofía tenía mucho que ofrecerle a quienes están interesados en comprender cómo funciona el lenguaje. No podría dejar de mencionar a mi querida maestra Martha Elena Venier quien,

además de haber sido una lectora meticulosa, fue la cómplice y la amiga que siempre me motivó a seguir adelante en los momentos difíciles.

Finalmente, agradezco a todos mis compañeros del área “Problemas lingüísticos de México” su solidaridad para que pudiera contar con una licencia para terminar mi tesis, así como a las autoridades del Departamento de Filosofía y de la División de Ciencias Sociales y Humanidades que tuvieron a bien apoyar las gestiones a que hubo lugar.

INDICE

0. Prefacio.....	6
 Capítulo primero.	
1. Atomismo lógico, filosofía del lenguaje y metáfora en el <i>Tractatus</i> <i>Logico-Philosophicus</i>	
18	18
1.1. La filosofía del atomismo lógico y el <i>Tractatus</i>	19
1.2. Filosofía del lenguaje y metáfora en el <i>Tractatus</i>	43
 Capítulo segundo.	
2. Metáforas y símiles: intuiciones y creencias. La <i>Conferencia de ética</i> y las <i>Observaciones a La rama dorada de Frazer</i>	
54	54
2.1. Entre el <i>Tractatus</i> y la <i>Conferencia de ética</i> . Los años veinte.....	57
2.2. Arquitectura y filosofía. Wittgenstein arquitecto.....	69
2.2.1 La Viena de Wittgenstein.....	71
2.2.2 La casa de Kundmannngasse y el <i>Tractatus</i>	77
2.3. La <i>Conferencia de ética</i>	83
2.4. Las <i>Observaciones a La rama dorada de Frazer</i>	104
2.4.1. Intuiciones y creencias.....	107
2.4.2. Lenguaje y mitología.....	137
 Capítulo tercero.	
3. Incertidumbre metafórica y praxis lingüística en las <i>Investigaciones</i> <i>filosóficas</i>	
154	154
3.1. Estilo y método filosófico.....	157
3.2. La paradoja del seguimiento de la regla: escepticismo y mentalismo	167
3.3. Uso, aplicación y utilidad: el concepto de significado.....	204
3.4. Criterios y metáforas.....	211
3.5. Juegos lingüísticos y forma(s) de vida.....	226
3.6. El <i>ver-como</i> y la poética de las <i>Investigaciones filosóficas</i>	248
Bibliografía.....	279

PREFACIO

La metáfora ha representado para el pensamiento moderno un acertijo por resolver, lo que ha dado lugar a la formulación de innumerables teorías lingüísticas, literarias y filosóficas que no se han alejado mucho, en general, de la definición de metáfora presentada por Aristóteles en la *Poética*, según la cual una "metáfora es la imposición de un nombre ajeno, en el que el género sustituye a la especie, la especie al género, una especie a otra, o hay una analogía." La concepción del significado metafórico como un proceso de "traslado" se ha desarrollado en diversas variantes, cuyo fin común ha sido el de dar cuenta de dicha operación metafórica.

Este trabajo no se presenta como una posible solución a ese acertijo, sino que se intenta situar el problema desde una perspectiva en que desaparezca precisamente lo problemático. No sé si lo he logrado del todo, pero al menos ése ha sido el propósito que ha guiado una investigación en la que se ha intentado tener congruencia con la filosofía que le sirve de apoyo y en la cual, es necesario decirlo, nunca se menciona este asunto; es decir, Wittgenstein usa metáforas para presentar sus conceptos y señala en algunas ocasiones si una expresión determinada es o no es metáfora, pero no presenta ninguna posición explícita con respecto al asunto. En ese sentido, si algún enigma se quiso resolver en esta tesis fue el de conocer la posición que Wittgenstein tendría acerca de ello.

Por ese motivo, la metáfora se aborda desde dos ángulos; por un lado, se intenta llegar a una conclusión sobre el lugar que la metáfora ocupa en la disertación filosófica acerca del funcionamiento del lenguaje y, por otro, se reflexiona acerca del sentido que tiene el uso prolífico que de ella hace Wittgenstein en una escritura "anómala" o "extraña" para el discurso

* Aristóteles, *Poética*, Intr., trad. Del griego y notas de Ángel J. Cappelletti, Monte Ávila Editores, Caracas, 1991, p.25

filosófico académico. La idea ha sido que una lectura de la obra que deje de lado el estilo, entendiéndolo como método, dejará al margen aquello que no está dicho, esto es, aquello que Wittgenstein consideraba más importante. La lectura, en consecuencia, no ha tenido la expectativa de encontrar una solución al "problema", sino que más bien ha tratado de anular su propia distancia, de manera que el conocimiento pudiera trocarse en placer estético. Por ende, no ha habido ninguna distancia entre un sujeto y un objeto de investigación y se ha perseverado en poner atención a la manera como nos miran las palabras de Wittgenstein.

Cuando me refería antes a que el objetivo de este trabajo no es el de brindar una explicación sobre la operación metafórica, sino disolver el problema, esta posición se desprende de la propia filosofía de Wittgenstein quien entendía la claridad de los pensamientos como equivalente a la disolución de lo problemático. Así, en el *Tractatus* se propone el análisis lógico como el camino para la aclaración del lenguaje, ya que el lenguaje disfraza el pensamiento y la forma del vestido no está hecha con el propósito de mostrar la forma del cuerpo. Ahora bien, aun cuando el lenguaje ordinario está bien como está, Wittgenstein considera necesario construir un lenguaje idealmente perfecto que muestre la estructura lógica de la realidad -que es lo que es común a pensamiento, lenguaje y mundo-, ya que dicha estructura constituye la posibilidad de construir proposiciones con sentido. El límite del mundo se muestra en que, cuando queremos hablar proposicionalmente sobre el sentido del mundo como totalidad, y no de cada uno de los hechos que acaecen, sólo proferimos sinsentidos que muestran *que* sea el mundo, sin decir *qué* es. La metaforicidad lingüística es sinsentido porque la literalidad la entendemos, entonces, como la posibilidad de decir algo que pueda ser verdadero o falso, es decir, una enunciación contrastable empíricamente. Una metáfora, como sinsentido, se identifica con la carencia de valor veritativo, ya que si postuláramos que es falsa, el error de esta suposición se mostraría en que nunca podría ser verdadera, sin que por ello se trate de una contradicción, puesto que la diferencia entre una metáfora y un símbolo como la

contradicción es que, si bien ambas muestran un límite a lo decible, la metáfora muestra lo que dice y la contradicción muestra que no dice nada.

La importancia que el Tractatus atribuye al sinsentido como la expresión de que lo más elevado es indecible, es consecuente con una escritura filosófica que sólo puede expresarse en sinsentidos, como lo son los aforismos del libro que constituyen la escalera por la que hay que subir para alcanzar la visión correcta del mundo. En consecuencia, la escalera debe ser tirada una vez que se ha llegado al límite, pues la claridad ya no necesita ser más buscada y el filósofo puede retirarse a la vida ordinaria de quien está en paz consigo mismo, dedicándose a la jardinería en un monasterio, a la enseñanza rural y a la arquitectura urbana.

El regreso de Wittgenstein a la filosofía es fruto del convencimiento de haberse equivocado en el Tractatus y de la necesidad de corregir el error. El viraje se muestra en el abandono de la lógica como el único lenguaje apto para dibujar el límite entre el sentido y el sinsentido, de manera que ahora se considera indispensable el descenso a la corriente del lenguaje ordinario, que es el lugar desde donde se puede advertir lo evidente y convertir el sinsentido latente de todas las pseudoproposiciones filosóficas en sinsentido patente. De manera semejante al psicoanálisis, se lleva a cabo una "terapia" lingüística que sanará las enfermedades conceptuales del filósofo (que se engaña a sí mismo cuando pretende decir cosas con sentido en un lenguaje de sinsentidos), permitiéndole *reconocer* por sí mismo la carencia de sentido de sus palabras y ser capaz de mirar las cosas desde otra perspectiva que le posibilite conducirse de una manera diferente.

La lectura de la filosofía de Wittgenstein busca, sobre todas las cosas, cambiar nuestra forma de vida, para lo cual es necesario cambiar la figura del mundo que nos ata a una determinada manera de ver las cosas -de pensarlas- que, al atraparnos en la confusión, nos lleva a una vida incorrecta. La crítica del lenguaje constituye aquí una batalla moral en la que está en juego la perfección de una existencia abocada a salvarse a través del arte, cuya mirada

paradójica nos separa de las supersticiones que respaldan nuestros actos equivocados. La metáfora que enuncia esta idea, y que recorre toda la obra de Wittgenstein, es la que entiende la actividad de pensar como semejante a la de pintar, ya que ambas actividades hunden sus raíces en nuestras reacciones primitivas ante el mundo – las cuales son el corazón de la estética porque son las que nos llevan a representárnoslo a través de la construcción de imágenes en las que depositamos el sentido del mundo. De ese modo, llegamos a falsas analogías que nos hacen creer que el método que hemos aplicado - nuestra forma de representación - es el sentido del mundo.

La separación entre el lenguaje poético y el lenguaje ordinario en las Investigaciones se muestra como una relación paradójica, pues si bien no hay que creer en falsas analogías, la liberación del pensamiento a través de la imaginación sólo es posible cuando aceptamos que ningún concepto tiene límites definitivos que nos permitieran concluir que la metáfora es una trasgresión de un límite establecido por la definición conceptual. Los límites del sentido son tan difusos que nuestras posibilidades de alargarlos son tan amplias como la infinitud de contextos inéditos que pueden dar lugar al sentido. Todo depende de nuestra capacidad de mirar sin prejuicios lo que discurre en la vida cotidiana, es decir, de tener la posibilidad de asombrarnos al reconocer lo extraordinario en lo ordinario y lo ordinario en lo extraordinario.

La continuidad que puede tener el pensamiento filosófico de Wittgenstein, como considera Bernhard, sólo puede darse en el arte, de modo que esta investigación, al presentarse como un trabajo académico ha traicionado en cierta medida el espíritu de esa filosofía. Pero diré a mi favor que si Wittgenstein no sintió que había logrado todo lo que quería cuando decía que había que poetizar la filosofía, ese sentimiento de frustración quizá tuvo que ver con que el contexto en que el ideal se desarrollaba iba a contracorriente de esta aspiración. Sin embargo, el afán de aproximarse a ello constituye, ya de por sí, una nueva manera de hacer filosofía a la que este trabajo quisiera contribuir desde sus propias limitaciones y faltas.

En cuanto a la estructura del trabajo, lo he dividido en tres capítulos que representan los tres momentos que yo he distinguido como relevantes en el desarrollo de la filosofía de Wittgenstein. Así, el primero, se centra en el *Tractatus Logico-Philosophicus*; el segundo en la *Conferencia de ética* y la crítica a *La Rama dorada* de Frazer y, el tercero, en las *Investigaciones filosóficas*. No obstante que la separación se funde en textos representativos para cada momento, otras obras de Wittgenstein también han sido usadas para fortalecer las tesis planteadas, así como también referencias a su vida personal que, lejos de ser puramente anecdóticas, tienen la función de establecer lazos entre la vida de Wittgenstein y su filosofía, pues el sentido ético-estético de su obra nunca estuvo desvinculado de la responsabilidad moral que asumió ante todos los actos de su vida. Esa es la razón de que el segundo capítulo dedique un buen número de páginas a las actividades no filosóficas que Wittgenstein llevó a cabo en la década de los veinte, después de la experiencia de la guerra y la publicación del *Tractatus*.

Por otra parte, la *Conferencia de ética* y la crítica a Frazer sirven como el puente que permite reconocer lo que permanece cambiando, del *Tractatus* a las *Investigaciones*, atendiendo a los conceptos originarios de lo que será el pensamiento del Wittgenstein maduro de los cuarenta y su relación con el pensamiento anterior..

La *Conferencia de ética* es un trabajo de enorme importancia para el tema de esta tesis porque es la única vez que Wittgenstein se refiere a la metáfora de manera directa. Y si bien las tesis del *Tractatus* parecen estar todavía muy firmes, por otra parte, la distinción que se establece entre sentido "trivial" y sentido "profundo" de las palabras representa una nueva manera de plantear la distinción entre "decir" y "mostrar", en la que el lenguaje ordinario juega un papel paralelo al del lenguaje lógico. Los sinsentidos del *Tractatus*, que se decía eran el lenguaje de lo místico, de lo que sólo se muestra, en la *Conferencia* se plantean como intraducibles a proposiciones con sentido porque representan el uso "profundo" del lenguaje, que es el que corre contra las barreras del lenguaje, es decir, contra la paradoja.

La Conferencia mantiene un tono místico que vincula la experiencia ética fundamental de que el mundo sea con la visión del mundo como un milagro, cuya cualidad más importante sigue siendo su indecibilidad. El sentido del lenguaje se encuentra, entonces, en el milagro mismo de que el lenguaje sea, algo que, por supuesto, también es indecible. Y aunque el silencio sigue teniendo una presencia sonora, el discurso filosófico ya no habla desde el sujeto metafísico que se sitúa en el límite del mundo, sino que el sujeto que lee la *Conferencia de ética* es el hombre de carne y hueso que es Wittgenstein, el mismo que escribirá las *Investigaciones filosóficas*.

En cuanto a la crítica a Frazer, este traslape sirve para mostrar cómo la filosofía posterior arranca como una crítica de la cultura que viene de la mejor herencia krausiana. La cuestión acerca de la *Darstellung*, que en el *Tractatus* se refería al problema kantiano de los límites de lo racional y la figuración del mundo en el pensamiento (símbolo) y en el lenguaje (signo), en la crítica a Frazer se amplía hacia la crítica del análisis científico del simbolismo que se expresa en el valor que tienen las imágenes en nuestra vida y su infundamentabilidad. Las nociones de "juego lingüístico" y "forma de vida" emergen de una concepción del lenguaje en la que éste es praxis que discurre simbólicamente, pues nuestras ceremonias lingüísticas sólo tienen sentido con el trasfondo de todas las acciones que conforman una forma de vida. El hombre "despierto" es aquel que todavía tiene la capacidad de asombrarse ante el mundo y que no ha sucumbido al somnífero de la (ir)racionalidad científica que siempre tiene a la mano una explicación para lo "misterioso". El fondo salvaje de nuestra condición humana nos parece misterioso debido a su arracionalidad, esa infundamentabilidad de lo dado, que es aquello que nos permite actuar como humanos, es decir, como seres que reaccionamos instintivamente ante el mundo, intuyéndolo y dándole una figura.

La metáfora en esta parte se trata en relación con lo mitológico y la distinción entre *Darstellung* y *Vorstellung* que Wittgenstein señala para distinguir una representación - en la

que se establecen conexiones entre un modelo figurativo y lo que se representa -, de una imagen que no requiere ninguna conexión con lo que pinta. La relación entre imágenes y figuras es paradójica, de ahí que se hable de "imágenes figurativas" (*Vorstellungsbilder*), en las que la representación se describe como una imagen. El concepto se presenta también en las Investigaciones y parece apuntar a la relación paradójica entre "ver" y "pensar" que se examina extensamente en la parte final del tercer capítulo.

Las imágenes tienen un lugar importante en nuestra vida porque guían nuestra conducta, como sucede con las imágenes religiosas, que no dan lugar a proposiciones porque lo que enunciamos acerca de ellas no tiene valor proposicional. Para quien cree en Dios, le tiene sin cuidado la existencia o no existencia empírica de Dios, porque su creencia se basa en la fe y no en el conocimiento. La imagen de Cristo simboliza la vida de Cristo que se toma como modelo, independientemente de que haya o no existido Cristo. Ni las razones históricas, ni las sociales, ni mucho menos las psicológicas podrían derrumbar la fe. Pero la fe en Cristo, para Wittgenstein, no es muy diferente a la fe que tenemos en la mente como el espacio en que habita lo misterioso.

El análisis de este problema se trata en el tercer capítulo donde se aborda inicialmente el concepto de regla en las Investigaciones, a partir de la polémica entre Kripke y Chomsky acerca del significado de la regla. La importancia del concepto de "seguir una regla" está en que, al tratar esta cuestión, Wittgenstein presenta argumentos poderosos para mostrar que la creencia de que el significado de la regla es su representación mental, es una creencia supersticiosa. La crítica al lenguaje privado emerge precisamente del carácter público que tiene el significado de la regla ya que, cuando decimos que alguien ha comprendido una regla, lo decimos porque reconocemos un modo de actuar que es la expresión del entendimiento, y no porque lo hubiéramos inferido mediante introspección pues, para el sujeto que "sabe" la regla, este saber se manifiesta como la sensación de que se puede continuar por sí mismo. De ese modo,

contamos con criterios que nos permiten reconocer que algo tiene sentido y, si esos criterios deben ser públicos, la racionalidad no puede ser parte de un conocimiento privado. El "saber" algo está relacionado con "ser capaz", esto es, con el dominio de una técnica que nos permite jugar un juego.

La cuestión de la metáfora y las reglas se retoma en este punto desde la perspectiva de los criterios, ya que cuando los conceptos son usados con sentidos "secundarios" es precisamente nuestro criterio el que nos permite reconocer lo insólito como incorporado a lo habitual y no como una violación o desviación de reglas semánticas representadas en el ámbito de lo mental, a la manera en que lo pensaban algunos generativistas de los años sesenta. En ese sentido, es claro que Wittgenstein estaría más próximo a las tesis de la escuela de Oxford que a la gramática generativa.

Con respecto a los conceptos de "juego lingüístico" y "forma de vida", éstos son retomados a la luz de la relación entre cultura y naturaleza, tal y como se plantea en las Investigaciones; la cual, por otra parte, ya había sido esbozada desde la crítica a Frazer y el trabajo arquitectónico de Wittgenstein, en donde la filosofía se dirigía hacia el frente de la crítica de la cultura y la defensa del carácter primitivo de nuestra conducta, que hace de la práctica lingüística un ritual que se origina en lo infundamentable: el carácter ceremonial que atribuimos a nuestra existencia - nuestra forma de vida - que se expresa a través de la magia y el simbolismo del lenguaje.

Los conceptos psicológicos son tratados con la misma importancia que Wittgenstein les atribuyó para disolver la confusión conceptual que emerge de la reducción de la explicación a un sólo tipo de ejemplo. Wittgenstein sitúa el uso de los conceptos psicológicos en contextos que muestran su sensentido al ser tratados como genuinas proposiciones empíricas. Cuando el filósofo dice "Yo sé que pienso", esa enunciación no nos informa sobre nada nuevo, ya que ese conocimiento no se conecta con el mundo. Si se dijera que es falso, eso sería banal porque no

tendría manera de demostrarlo, igual que si se dijera que es verdadero, de manera que es un sinsentido. La asimetría que se presenta en los conceptos psicológicos entre la primera persona y la tercera no se debe a que estos conceptos sean privados, aun cuando las sensaciones sean experiencias individuales, ya que contamos con criterios para reconocer que el otro experimenta algo porque reconocemos en su expresión - que es la experiencia misma -, la nuestra.

El método "terapéutico" consiste, entonces, en mostrar que el límite entre lo interno y lo externo es paradójico, pues "pensar" es un concepto emparentado con "ver", en tanto pensamos el mundo representándolo, viéndolo ante nuestros ojos (*Darstellung*) como una imagen (*Vorstellung*) que sólo muestra la forma de representación pero no la explica, porque no tiene ningún fundamento racional. La cuestión de la privacidad está discutida en las Investigaciones también como la lucha contra la ilusión filosófica de que existen objetos visuales privados. La noción de "ver-como" traza la continuidad entre el parentesco de los conceptos de "pensar" y "ver" con el de "pensar" y "pintar". Para "ver-como" se requiere de la capacidad (voluntad) imaginativa para nos permite ver desde varios ángulos lo mismo, de manera que no es que asignemos objetos visuales diferentes a las percepciones ambiguas, como en el caso de la famosa figura del "conejo-pato", pues si se nos pidiera que dibujáramos cada uno de los objetos visuales, seríamos incapaces de hacerlo. Wittgenstein sostiene, entonces, que no se trata de dos objetos visuales privados diferentes, sino que la figura puede verse de varias maneras, según veamos fulgurar un nuevo aspecto de lo mismo.

Habría gente incapaz de "ver-como", que sería "ciega" para los aspectos, a la manera de aquellos que carecen de oído musical, y a quienes consideraríamos incapaces aún de entender un cierto concepto.

En el apartado siguiente de este capítulo final me aproximo al tema de la estética del lenguaje que Wittgenstein "pinta" en las Investigaciones, a partir de la "rareza" de su escritura

filosófica. El asunto me obliga a discutir la relación entre poesía y filosofía que me parece que en el caso de Wittgenstein remite a la poesía filosófica de los románticos alemanes, cuya presencia en la filosofía de Wittgenstein se señala desde el primer capítulo, pero que aquí se plantea en términos de la identificación del método con el estilo. Esto es, sólo viendo la escritura filosófica como la filosofía misma puede verse a la filosofía como escritura poetizada en el marco de una estética que rompe los límites del poema como la única expresión de lo poético.

El lenguaje como caos articulado que presentan las Investigaciones se expresa en una escritura que renuncia a una estructuración argumental que busque la precisión, de manera tal que cada vez que nos conducimos por una dirección equivocada, las voces del monólogo interior de Wittgenstein, que son sus propios fantasmas, funcionan como señales que indican la salida del laberinto conceptual en que nos hemos metido.

El estilo de las Investigaciones revela ese giro conceptual al presentar una estructura discursiva caóticamente articulada, a la manera en que se concibe una *übersichtlich Darstellung*, en la que se muestran todas las conexiones. Los aforismos metafóricos del *Tractatus* ahora se abren a otras expresiones que se aproximan más a la vida cotidiana, como la alegoría y el diálogo interior del filósofo que muestra con sus voces, la diversidad de miradas o los caminos equivocados que nos hacen perdernos en el laberinto del lenguaje, lleno de trampas y señales, como una ciudad que carece de límites precisos, sin que ello impida que funcione como ciudad.

La metáfora en las Investigaciones ya no revela el milagro de que el lenguaje y el mundo sean en su carencia de sentido, sino que su presencia obedece al cambio de mirada que se propone producir el filósofo en sus lectores, el cual, aun cuando sigue siendo una necesidad ética, ahora se expresa a través del uso inédito de las palabras que nos lleva al abandono de un ideal de precisión que no existe porque no es necesario para que el lenguaje sea significativo.

El sentido "secundario" de nuestros conceptos es el resultado de un contexto inédito en el que usamos nuestras palabras con sus significados habituales, el cual da origen a un nuevo criterio de aplicación que no es independiente de aquél que teníamos a nuestra disposición. Decir que "las ollas y los comales hablan" no es un sinsentido a la manera en que lo es un sinsentido filosófico con pretensiones científicas. Cuando uso las palabras con un sentido "secundario", eso no quiere decir que aquello que digo pretenda ser sentido, sino que precisamente porque lo que digo es un sinsentido, muestro lo que *quiero* decir. Al establecer que la actividad filosófica es la *lucha* contra el embrujo del lenguaje, Wittgenstein asume que esta batalla es moral y depende, por lo tanto, de la voluntad como motor de la creatividad.

Wittgenstein dice que el sentido "secundario" no es sentido metafórico, lo cual parecería contradecirse con que digamos que la metáfora está contenida en ese concepto; sin embargo, hay que recordar que desde la Conferencia, los sinsentidos místicos -o metáforas- son intraducibles a un enunciado literal, es decir, fáctico. Cuando Wittgenstein usa la palabra "metáfora" se refiere al caso en que el enunciado tiene la posibilidad de ser algo traducible a un enunciado literal, es decir, mera retórica. En los ejemplos que pone de sentido "secundario", como "la vocal e es amarilla" o "el martes es graso y el miércoles magro", insiste en que no son metáforas porque las palabras mantienen sus significados habituales y lo que es inédito es el contexto en que aparecen, pues es precisamente así como lo *quiero* decir y no de otro modo.

Por su parte, el sinsentido filosófico es una falsa analogía, en tanto se pretenda que el sinsentido enunciado se considere equivalente a un enunciado fáctico, es decir, que hable acerca de hechos empíricos. Su filosofía está encauzada a destruir la mitología que hemos construido alrededor de estas falsas analogías a la que, si bien, Freud también contribuyó al formular una teoría del inconsciente y los sueños, Wittgenstein muestra una enorme admiración hacia sus ingeniosas imágenes que no muestra en el caso de Frazer. Por esa razón, el abordaje que se hace de la teoría psicoanalítica en el segundo capítulo tiene el fin de introducir el

carácter estético que Wittgenstein le atribuye a un pensamiento auténtico, que emparenta a la filosofía con el psicoanálisis, y que se trata en el tercer capítulo. A la luz de esta idea, es comprensible que el método de las Investigaciones se plantee como una "terapia".

Puede concluirse que la metáfora en la filosofía de Wittgenstein es el único vehículo del pensamiento auténtico y su lugar en el funcionamiento del lenguaje está en la base imaginativa -arracional- de nuestro lenguaje, al que atribuimos racionalidad de acuerdo con los criterios que tenemos a nuestra disposición para asignar sentido en el marco de los juegos de lenguaje que operan en una cultura; ya que una cultura para Wittgenstein es un reglamento o implica un reglamento.

Y si, como decía antes, Benhard considera que la única continuidad posible de la filosofía de Wittgenstein está en el arte, yo encuentro que otra manera de aplicar el método de aclaración conceptual está en una filosofía crítica de la cultura que se aboque a destruir creencias que nos llevan a considerar en lingüística, por ejemplo, que el argot es un lenguaje que carece de valor conceptual, ya que sus hablantes se consideran individuos incultos y antisociales. Ese tema será material para un trabajo posterior que no podía emprenderse sin haberse aclarado antes cuál es la concepción del lenguaje de Wittgenstein y el lugar que ocupa la metáfora en su filosofía.

CAPÍTULO PRIMERO

ATOMISMO LÓGICO, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y METÁFORA EN EL *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*

El *Tractatus Logico-Philosophicus* tiene un especial interés para el tema de este trabajo porque, además de que su estudio es una condición necesaria para la comprensión cabal de su obra posterior, la riqueza metafórica que presenta lo hace un material imprescindible para el estudio de la metáfora en su obra.

Wittgenstein divide su libro en aforismos numerados jerárquicamente, escritos en un lenguaje conciso y austero que hace del libro un ejemplo de refinamiento. Su lectura es ardua, además, porque los temas que trata exigen un conocimiento profundo de lógica y filosofía en general del que yo carezco. Por esa razón, mi estudio no será exhaustivo, sino que tocaré sólo los puntos que me parecieron significativos en esta indagación del lugar que ocupa la metáfora en el pensamiento del joven Wittgenstein.

Divido mi presentación en dos apartados que tratan de lógica, el primero, y de filosofía del lenguaje y metáfora, el segundo. La razón está en que el *Tractatus* se propone determinar un límite al pensamiento racional *desde* la lógica, a través del análisis del lenguaje que permite establecer un lenguaje ideal - con una sintaxis lógica precisa - cuya estructura es idéntica a la de la realidad.

Las consideraciones lógicas del libro heredan mucho de la obra de Gottlob Frege (1848-1925) y de Bertrand Russell (1872-1970); sin embargo, también se enfrentan en muchos puntos con las ideas de estos dos filósofos. Este asunto es el que trato en la primera parte de mi exposición, que titulo: “La filosofía del atomismo lógico y el *Tractatus*”

Por otra parte, el *Tractatus* tiene el propósito de dar un lugar a todo aquello que esté

más allá de la lógica, esto es, a lo trascendental. El uso de la metáfora y una teoría figurativa del lenguaje tienen un papel importante en esta preocupación que se plantea Wittgenstein y que yo trato en la segunda parte del trabajo.

Dentro de mi estudio ambas partes dependen una de otra, si las he separado sólo ha sido con la intención de conseguir una exposición más fluida.

1.1. La filosofía del atomismo lógico y el Tractatus.

Los conceptos lógicos se relacionan entre sí como las palabras vacías de pensamiento. La lógica se ocupa tan sólo de los cuerpos muertos de la filosofía. La metafísica es la pura dinámica del pensamiento; trata de las fuerzas pensantes originales: se ocupa del alma de la filosofía. Los conceptos metafísicos se relacionan entre sí como los pensamientos sin palabras.

Novalis

El *Tractatus Logico-Philosophicus* constituye una obra clásica dentro de la primera versión de la filosofía analítica, que se conoce como filosofía del atomismo lógico. Bertrand Russell y Georges Edward Moore fundaron el análisis como rechazo al idealismo neo-hegeliano que predominaba en Inglaterra a fines del siglo XIX, y construyeron una filosofía que rompía el Absoluto de los hegelianos en sus partes más simples -las entidades últimas de la realidad-, que eran completamente independientes entre ellas.

El análisis es un método que se aplica al lenguaje y pretende formular una gramática lógica exacta que posea un simbolismo carente de ambigüedad, en donde cada nombre se corresponda con uno y sólo un objeto, y cada proposición con uno y sólo un hecho. El análisis como método filosófico permite fundar una metafísica en que las partes tienen más peso que el todo.

Para los idealistas ingleses, representados en la figura de Francis Herbert Bradley

(1846-1924), la realidad era una totalidad concreta, que no se podía dividir en partes sin caer en el error. La Verdad era el Absoluto que se identificaba con la conciencia de Dios y que estaba constituido por la red completa de las proposiciones verdaderas. Para Bradley, conocer algo es conocer empíricamente todas sus propiedades y relaciones, característica que señala la presencia del empirismo inglés en esta versión de Hegel. Por su parte, Bertrand Russell pensaba que los idealistas habían caído en “un tinglado de confusiones” que debían aclararse en el análisis lógico del lenguaje; por lo que, en ese sentido, la filosofía analítica nace como una crítica al idealismo hegeliano.

Las influencias más importantes en el pensamiento del joven Wittgenstein, en lo que respecta a su concepción de la lógica, fueron los *Principia Mathematica* (1903) de Russell y la obra lógico-matemática de Frege. Los tres filósofos tenían el interés común de deducir la lógica de las matemáticas y construir un lenguaje lógico que contara con un simbolismo matemáticamente correcto. Wittgenstein había estudiado ingeniería mecánica hasta 1908 en Berlín y Manchester, pero su interés por las matemáticas le encaminó hacia la filosofía, influido por la lectura de los trabajos de Frege y Russell, precisamente.

En 1911 Wittgenstein visitó a Frege en Jena y, por consejo de éste, se dirigió ese mismo año a Cambridge para estudiar con Russell en el Trinity College. Sus estudios se interrumpirán con el estallido de la Primera Guerra Mundial, pues Wittgenstein decide unirse al ejército austriaco como voluntario. En el frente de batalla comienza a escribir el *Tractatus* en forma de notas apuntadas en las páginas del lado derecho de un diario que hoy se conoce como el *Diario filosófico*. En la parte izquierda del diario, Wittgenstein anotaba en un lenguaje en clave sus sentimientos más personales, lo cual se ha publicado tardíamente en un texto titulado *Diarios secretos*.

En 1918 cae prisionero de los italianos y es enviado, primero, a un campo de concentración en Como y, al año siguiente, a otro situado en Cassino, de donde será liberado un

año después. Durante ese tiempo, Wittgenstein hizo del *Tractatus* un libro, y envió copias de su obra a Frege, Russell y Engelmann, buscando su publicación. Y aunque la obra tuvo muchos problemas para publicarse, finalmente salió a la luz en 1922, en una versión bilingüe, en inglés y alemán, prologada por Russell.

Después de un largo retiro de la filosofía, tiempo en que se dedicó a actividades completamente ajenas a ella, regresó a Cambridge en 1929, donde presentó el *Tractatus* como tesis doctoral, teniendo como jurado a Russell y Moore, quienes consideraron que el libro era genial.

Sin embargo, las repercusiones más importantes de la obra no se dieron en la filosofía inglesa, sino en el Círculo de Viena que tomó al libro como guía para la formulación de la filosofía positivista, con la cual nunca simpatizó Wittgenstein, aunque intercambió ideas con figuras importantes del Círculo, como Morris Shlick y Friedrich Waismann. Estas conversaciones fueron recogidas por Waismann y publicadas posteriormente. El aspecto más importante que separa al *Tractatus* del positivismo es el interés de Wittgenstein por dar un lugar a la metafísica dentro de la filosofía, el cual lo vincula con Kant, ya que, como señala Pears, los dos están de acuerdo en que "el pensamiento metafísico es un trasgresor natural e inevitable y ambos piensan que es mucho lo que se puede aprender de sus excesos." (40)

En ese sentido, el *Tractatus* es un libro que dedica el mayor número de páginas a problemas lógicos, pero que da enorme peso a aspectos de índole más bien trascendental, como la ética, la estética, la metafísica y la mística. El tratamiento que da a estos asuntos pone de manifiesto, como ya se ha dicho, la presencia de la filosofía alemana, específicamente de la kantiana. En relación con lo cual, Monk consigna en su biografía, que Wittgenstein leyó la *Crítica a la razón pura* en el campo de concentración de Como (58), pero, como señalan Janik y Toulmin, la presencia de Kant en su obra es fruto de la revolución cultural vienesa del cambio de siglo, en la que creció Wittgenstein, puesto que las discusiones intelectuales de la época

partían precisamente de una revisión de las tesis kantianas, sobre todo en lo que respecta al papel de las representaciones y la falta de fundamentación racional de la esfera de los valores.

Para Augusto Salazar Bondy¹, la presencia de la metafísica kantiana en el *Tractatus* está dada en tres tesis fundamentales del libro:

- 1) lo metafísico como indecible pero mostrable
- 2) el cuadro del mundo y de la vida
- 3) la disposición ético-religiosa

Sin embargo, el interés central que Wittgenstein otorga a la ética pone de manifiesto la influencia que tuvieron en su pensamiento las obras filosóficas de Schopenhauer y Kierkegaard, así como de Tolstoi, quienes fueron leídos con pasión por Wittgenstein. Esa es la razón por la que el *Tractatus* no es un tratado de lógica, sino que su propósito, como el mismo autor lo señala en una carta que dirige al famoso editor Ludwig von Ficker, es ético:

“Mi libro traza límites a la esfera de lo ético, desde dentro, por así decirlo, y estoy convencido de que éste es el único modo riguroso de trazar tales límites”.²

En el *Tractatus*, la lógica es sólo un medio para separar lo racional, que se identifica con lo pensable, de todo aquello que no lo sea, sin la intención de desechar aquello que se encuentra allende el límite de lo racional. De tal modo que, en palabras de Janik y Toulmin:

“La filosofía del *Tractatus* es un intento por mostrar, a partir de la propia naturaleza de las proposiciones que la poesía no consiste en proposiciones. En esta visión-del-mundo la poesía es la esfera en la que se expresa el *sentido* de la vida; una esfera que, por tanto, no puede ser expresada en términos *factuales*.” (246)

Janik y Toulmin hablan de poesía porque para Wittgenstein: “(Ética y estética son lo

¹ Véase, Augusto Salazar Bondy, “Metafísica y antimetafísica en Wittgenstein”, pp. 75-99.

² Carta a Ludwig von Ficker (1919), en A.S. Bondy, p. 76.

mismo)” (T. 6.421.³

En el *Tractatus* se delinea el límite a lo racional desde el lenguaje, distinguiendo aquello que es expresable (pensable) de lo que sólo puede ser “mostrado” en el lenguaje. Para el autor, este es el problema fundamental de la filosofía, como deja establecido en una carta a Russell, a propósito del enojo que le produjo el prólogo que el filósofo inglés había escrito para el *Tractatus*:

“... me temo que no hayas realmente captado mi afirmación principal, de la que toda la cuestión de las prop(ositione)s lógicas sólo es un corolario. El punto principal es la teoría de lo que puede expresarse (*gezeigt*) por las prop(ositione)s, esto es, por el lenguaje (y, lo que equivale a lo mismo, lo que puede ser *pensado*), y lo que no puede ser expresado por prop(ositione)s, sino sólo mostrado (*gezeigt*); creo que esto es el problema cardinal de la filosofía.”⁴

Esta distinción entre lo que se puede “decir” y lo que se puede “mostrar” en el lenguaje se sostiene en su teoría “figurativa” del lenguaje, la cual explicaré con detalle más adelante. Por ahora, sólo he querido dejar sentado el peso que da Wittgenstein a los temas trascendentales de la filosofía y, de este modo, dejar claro que la lógica en el *Tractatus* es sólo un *medio* para establecer el límite entre lo racional y todo lo que no lo sea. Y si como ya se ha dicho, la lógica del *Tractatus* es una revisión de las ideas de Frege y Russell con respecto a lo que se debiera considerar un simbolismo lógicamente correcto, el modelo figurativo del lenguaje parte de Hertz, quien había formulado un modelo matemático de los conceptos físicos, apoyándose en la filosofía de Kant, que le sirvió a Wittgenstein como inspiración para su modelo lingüístico, el cual, Genova considera: “uses ordinary language as a construction of thought in the same manner as Kant used the figures of geometry and the numbers and letters

³ De ahora en adelante, las referencias a los aforismos del *Tractatus* se presentarán así como aparece arriba.

⁴ Carta a Russell No. 37, fechada en Cassino el 18-VIII-1919, en, L. Wittgenstein, *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, p. 79.

of algebra to construct mathematical concepts." (96)

La construcción conceptual es planteada como una figura de la realidad, cuya imposibilidad de decirse a sí misma podría identificarse con las intuiciones no empíricas, de las que hablaba Kant al referirse a los juicios sintéticos *a priori*. Monk hace referencia, precisamente, a una discusión entre Schlick y Wittgenstein sobre este tema que aclara mucho la posición de Wittgenstein sobre este particular. En esa ocasión dijo que si Kant planteaba que las afirmaciones fenomenológicas eran juicios sintéticos *a priori*, él pensaba que, aun cuando era posible encontrar palabras para formularlo, sería imposible asociarles algún pensamiento. Monk añade que en una anotación hecha por la misma época es más explícito, al decir que existen reglas gramaticales irremplazables por tautologías -por ejemplo, las ecuaciones matemáticas-, lo cual, apunta Wittgenstein: "explica <...> lo que Kant quiere decir cuando insiste en que $7+5=12$ no es una proposición analítica, sino sintética *a priori*." Es decir, lo que podemos concluir con Monk es que las investigaciones de Wittgenstein *muestran* lo que Kant y los kantianos querían *decir*. (Vid., Monk, 270)

Por su parte, Genova considera que Wittgenstein radicaliza la "crítica" kantiana, ya que elimina su subjetivismo, no dejando lugar, por una parte, al desarrollo de una metafísica trascendental al apelar al silencio y, por otra, al considerar, como herencia de Hertz y los debates vieneses, que la construcción se plantea como un modelo que no es producto, sino instrumento de nuestra habilidad para articular simbólicamente el mundo, todo lo cual hacía innecesario un yo trascendental que fuera el responsable de las representaciones. (Genova, 101)

No obstante, no podría entenderse el *Tractatus* si no se considera la importancia que tuvo la filosofía de Russell para construir la figura del mundo que Wittgenstein quería pintar. Al respecto, habría que decir que la filosofía atomista de Wittgenstein y Russell está en deuda con Frege, pues la revolución que provocó su trabajo lógico-matemático hizo posible la

fundamentación filosófica del método de análisis. Uno de los aportes básicos de Frege a la lógica fue su distinción entre argumento y función proposicional. En su interés por deducir las matemáticas de la lógica, se opuso a la lógica tradicional que daba a la proposición la estructura de sujeto-predicado, la cual sustentaba al silogismo como única forma de argumentación válida.

La idea de Frege era que desechando esta distinción se podía lograr, entre otras muchas cosas, una formalización más rigurosa del lenguaje ordinario sobre el modelo del lenguaje de la aritmética. El razonamiento era el siguiente: en matemáticas una expresión como: $y^2 + 1$ se considera una función de y , ya que, en dependencia del valor numérico que demos a esa variable, el valor de la expresión completa variará; esto es, si $y=1$, entonces $1^2 + 1=2$; pero si $y=2$, entonces, $2^2 + 1=5$, y así sucesivamente.

En este caso, el argumento de la función será la variable y , por lo que decimos que nuestra función consta de un solo argumento, aunque puede haber funciones con más de un argumento, de acuerdo con el número de variables que aparezcan. Frege señala que “el argumento no forma parte de la función, sino que constituye junto con la función un todo completo.”(FC, 22) El argumento sólo marca el sitio que debe ocupar el signo del argumento en la función. Una vez que la función es completada, lo que obtenemos es “el valor de la función para ese argumento.” (FC, 23)

En una ecuación como “ $y^2 = 1$ ”, el argumento y puede tener diversos valores numéricos, pero algunos de ellos nos llevarán a ecuaciones con valores falsos y otros a valores verdaderos. Por ejemplo, si en la ecuación dada arriba sustituimos y por el signo numérico “-1” tendremos $(-1)^2 = 1$ que es verdadero; lo mismo sucede si sustituimos y por 1, donde $1^2 = 1$ es también

verdadero. Sin embargo, si y es sustituida por el signo numérico "2", tendremos que $2^2 = 1$ es falso, y así sucesivamente con todos los números iguales o mayores que 2; de ahí que "el valor de nuestra función es un valor veritativo y distingo el valor veritativo de lo verdadero y de lo falso." (FC, 28)

Para Frege, la ecuación se expresa lingüísticamente como un enunciado afirmativo que contiene un pensamiento (proposición) verdadero o falso, i.e. un pensamiento que tiene un valor veritativo. De este modo, en un lenguaje lógico, las proposiciones se tratan como funciones con argumentos. Un enunciado afirmativo como "Hernán Cortés conquistó el imperio azteca", podía tratarse como una función proposicional con dos argumentos: " x conquistó y ". El valor veritativo de la función dependerá de los signos, en este caso lingüísticos, que completen los argumentos. Esto es, si x es sustituido por el nombre "Hernán Cortés" y y por la descripción definida "el imperio azteca"⁵, la función proposicional tendrá un valor veritativo verdadero. En cambio, si x es sustituida por el nombre "Cristóbal Colón", y y por la descripción mencionada antes, el valor veritativo de la función será falso. Lo mismo en el caso de que x se sustituya por "Hernán Cortés", pero y por "América".

En "Sobre el sentido y la denotación" Frege plantea que las proposiciones son pensamientos con sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*) al igual que los nombres propios. La distinción entre sentido y referencia parte del interés que tenía Frege en determinar el significado de la igualdad matemática en lógica. Así como en matemáticas las expresiones:

⁵ Para Frege una descripción y un nombre tienen el mismo estatus lógico de nombres propios. Más adelante se verá la importancia de esta concepción cuando se señalen los puntos de ruptura de la filosofía del atomismo lógico, formulado por Russell y Wittgenstein, con respecto a Frege.

“ $2+2=4$ ” y “ $2^2 = 4$ ” tienen la misma referencia (el número 4) pero expresan pensamientos distintos, en las proposiciones:

- a) “El lucero matutino es idéntico al lucero vespertino”
- b) “El lucero matutino es idéntico al lucero matutino”

encontramos dos pensamientos distintos y un referente común a ambas proposiciones (el planeta Venus). La distinción de sentido está dada porque mientras la primera nos informa de un descubrimiento astronómico, la segunda no nos dice nada nuevo.

Si la referencia es un problema de la ontología, el sentido se relaciona con el pensamiento, por eso una proposición o nombre puede carecer de referencia pero nunca de sentido, ya que de no poseer éste último sería un sinsentido, i.e. un pensamiento ilógico. Esta es la razón por la que podemos comprender una frase como “El planeta más distante de la tierra”, aunque evidentemente desconozcamos la referencia, y ni siquiera sepamos si la tiene o no. (SD, 6)

En “Consideraciones sobre sentido y referencia”, Frege afirma que el interés de la lógica es el de llegar a la verdad, lo cual sólo puede lograrse con el abandono de una lógica intensional, que da más peso al sentido, y la adopción de una de tipo extensional que se pregunte por las referencias, que son las que proporcionan el valor veritativo. Con lo cual Frege define a su semántica como referencialista. (SR, 93)

Otra de las grandes contribuciones de Frege a la lógica moderna fue la introducción de los cuantificadores para la traducción lógica de proposiciones existenciales o generales (que gramaticalmente se analizaban con la estructura sujeto-predicado) a funciones proposicionales completas con argumentos.

Una proposición general como “Todos los hombres son mortales” se formaliza en una función proposicional como: “Para todo x , si x es hombre, entonces x es mortal”, que es un cuantificador que se aplica a un predicado complejo que tiene la x libre. Este sería el

cuantificador universal, mientras que el cuantificador particular o existencial formalizaría proposiciones del tipo: “Algunos hombres son mortales” como “Para algún x , x es hombre y x es mortal”; o, tomando el cuantificador universal como primitivo, como: “No es el caso que para todo x , no es cierto que x es hombre y x es mortal”.

Wittgenstein desarrolló la concepción fregeana de función veritativa en las conocidas “tablas de verdad”. La tabla de verdad se construye a partir de los valores veritativos de las proposiciones elementales (*Elementarsatz*) que forman una proposición general (*Satz*). De este modo, para una proposición (*Satz*) como “ $p \vee q$ ” (“ p o q ”), tenemos que cada una de las proposiciones elementales “ p ” y “ q ” tienen un valor verdadero y otro falso. El valor veritativo de la proposición (*Satz*) es una función de las proposiciones elementales que contiene (T. 3.318). Los argumentos posibles son combinaciones de los valores veritativos de 2^n , donde 2 es el número de posibilidades veritativas (verdadero o falso), y n el número de constantes que presentan a las proposiciones elementales en la tabla. En el caso que he escogido la combinación sería de 2^2 :

p	q	p	v	q	(no excluyente)
V	V	V	V	V	
F	V	F	V	V	
V	F	V	V	F	
F	F	F	F	F	

Las proposiciones pueden ser más complejas y, por ello, hacer uso de un mayor número de conectivas, pero el valor de verdad de la proposición completa siempre podrá conocerse a partir de los valores de las proposiciones más simples. Y si bien una proposición elemental está formada por nombres, éstos no aparecen en la representación lógica porque para Wittgenstein:

“Se puede describir plenamente el mundo por proposiciones completamente generalizadas; es decir, sin coordinar de antemano un nombre a un objeto determinado.” (T. 5.526)

A diferencia de Russell, Wittgenstein piensa que el análisis termina en los hechos porque ontológicamente: “El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.” (T. 1.1.) La ontología del Tractatus contempla a las cosas del mundo como objetos simples, de índole lógica y no física, que componen la sustancia del mundo (T. 2.021), y que son lo fijo o existente; mientras que su configuración dentro de ciertos estados de cosas o hechos atómicos es lo cambiante y variable (T. 2.0271). En virtud de que no podemos conocer los objetos sino dentro de determinados estados de cosas, el objeto no es cognoscible en sí mismo, i.e. aisladamente.

El nombre representa al objeto en la proposición (T. 3.22) y es un signo primitivo que no puede ser ni analizado ni definido (T. 3.26). El nombre se distingue de la proposición en que sólo tiene referencia, mientras que la proposición sólo tiene sentido. Esto es, un nombre sólo tiene la opción de nombrar o no a un objeto, en cambio, la proposición apunta a dos hechos de la realidad, uno verdadero y otro falso, y ambos constituyen su sentido.

Esta distinción entre nombre y proposición, como una distinción entre referencia y sentido, fue una de las rupturas más importantes que estableció Wittgenstein con respecto a Frege, ruptura que fue secundada por Russell, al decir que:

“El cometido de un nombre estriba exactamente en nombrar un particular; si no lo hace, no se tratará de modo alguno de un nombre; será un mero sonido. No puede darse, pues, un nombre desprovisto de aquella peculiar relación en que consiste la denominación de una cosa determinada, mientras que una proposición no dejará de ser tal proposición por el hecho de ser falsa.” (FAT, 149-150)

Lo que distingue a Russell de Wittgenstein, en este caso, es que para Russell los “particulares” se conocen a través de la percepción sensorial, lo que no ocurre con los “objetos” del Tractatus. Este carácter de los particulares lleva a Russell a considerar que las únicas palabras que puede llamarse cabalmente nombres propios lógicos son palabras como “esto” o

“aquello” (FAT, 163). De este presupuesto parte su teoría de los *sense-data*, inspirada en la tradición empirista inglesa, que le permite ampliar el análisis hasta “átomos” perceptuales.

La distancia entre los dos filósofos se debe de nueva cuenta a que la imposibilidad que establece Wittgenstein de conocer los “objetos” se vincula con una cuestión tradicional dentro de la filosofía alemana, a saber, la preocupación por descubrir la naturaleza trascendente de los constituyentes últimos de la realidad.⁶

A pesar de estas diferencias de enorme importancia, el punto en que Wittgenstein y Russell estuvieron de acuerdo fue el de considerar a la relación entre lenguaje y realidad como de correspondencia en su estructura lógica. En este sentido, ambos coincidieron en que una de las principales tareas del atomismo lógico era formular un lenguaje cuyo sistema de símbolos fuera rigurosamente exacto y sin ningún tipo de ambigüedad.

El lenguaje ordinario no era suficiente para el análisis porque se caracterizaba precisamente como ambiguo y vago, lo que Russell llamó su “inconveniente disposición de ánimo con respecto a la lógica” (FAT, 199), que conducía a confusiones importantes en el ámbito de la filosofía. Esto es, si la gramática del lenguaje ordinario no es precisa, estaremos tentados a pensar que existen cosas cuya existencia no parece ser muy probable, como el famoso “cuadrado redondo”.

De aquí parte una de las consideraciones más importantes del atomismo lógico: la idea de que los problemas filosóficos pueden resolverse en el análisis lógico del lenguaje. La primera formulación de un lenguaje de este tipo apareció en *Principia Mathematica*, obra en que Russell integraba los principales aportes de Frege a la lógica simbólica; y que, como ya se

⁶ Véase, L. Goddard y B. Judge, *The Metaphysics of Wittgenstein's Tractatus*, Monografía núm. 1 de la *Australasian Journal of Philosophy*, Melbourne, 1983, p. 4. Para los autores, los objetos de Wittgenstein (*Gegenstände*) son los mismos que aquellos de los que hablaban los postkantianos, objetos que se caracterizaban como aquellas cosas-en-sí-mismas que son trascendentalmente requeridas para el acercamiento a la realidad.

mencionó, fue un trabajo bien conocido por Wittgenstein.

Sin embargo, en el *Tractatus* se plantea la necesidad de hacer algunas reformulaciones a este lenguaje:

“Para evitar estos errores (los del lenguaje ordinario) debemos emplear un simbolismo que los excluya, no usando el mismo signo en símbolos diferentes, ni usando aquellos signos que designen de un modo diverso, de manera aparentemente igual. Un simbolismo, pues, que obedezca a la gramática *lógica* - a la sintaxis lógica.

(El simbolismo lógico de Frege y Russell es un tal simbolismo, aunque no exento aún de todo error)” (T. 3.325).

Es preciso señalar que Wittgenstein y Russell dan un significado diferente a la palabra “símbolo”. Para Russell, un símbolo es algo que está en lugar de otra cosa, i.e. que “significa” algo distinto. Una proposición es un símbolo complejo que se compone de partes que son asimismo símbolos. Por su parte, Wittgenstein considera al símbolo como inseparable del signo, entendiendo el signo como la parte del símbolo perceptible por los sentidos (T. 3.32), y el símbolo como el uso de un signo con significado, i.e. obedeciendo a reglas lógicas de aplicación (T. 3.326), que refiere a la relación entre *Bild* y *Darstellung*, de la que hablaremos más adelante

Uno de los problemas que presentaba la “engañosa” gramática del lenguaje ordinario era el de las frases descriptivas, que Russell llamó “frases denotativas”. El análisis de estas frases era necesario porque, al aparecer como sujetos, parecían nombres propios que denotan objetos del mundo. Russell demostró que no era así, y la solución que dio se conoce como la “teoría de las descripciones.”⁷ Esta teoría, muy admirada por Wittgenstein, tiene como primera característica destacada una distinción entre nombres propios y descripciones, que para Frege eran lo mismo.⁸ Russell establece que mientras una descripción es un símbolo “incompleto”, un

⁷ Véase, B. Russell, “Sobre el denotar”, Trad. de Néstor Míguez y Tomas Moro Simpson, en *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, pp. 29-48.

⁸ Véase la nota 5 de este capítulo.

nombre propio es un símbolo “completo”, i.e. denota uno y sólo un objeto.

Las frases denotativas pueden ser de tres tipos:

a) Aquellas que no denotan nada:

“el cuadrado redondo”, “el actual rey de Francia”

b) Aquellas que denotan un objeto definido:

“el actual presidente de México”

c) Aquellas que denotan ambiguamente:

“cada hombre”, “un hombre”

El análisis es necesario en estas frases porque “las frases denotativas no tienen significado alguno en sí mismas, pero toda proposición en cuya expresión verbal figuran tiene un significado”, y lo que tratará de hacer es reducir “todas las proposiciones en que aparecen frases denotativas a formas en las cuales tales frases no aparecen.”(SD, 31)

En una proposición como “El actual presidente de México es Ernesto Zedillo”, el análisis que descubriría la verdadera forma lógica de la frase denotativa “el actual presidente de México”, se formalizaría del siguiente modo:

1. “Una entidad y sólo una es el actual presidente de México, y Ernesto Zedillo es idéntico a ella”.

2. Lo que equivale a:

a) Al menos una persona es el actual presidente de México.

b) A lo sumo una persona es el actual presidente de México.

c) El que es el actual presidente de México es Ernesto Zedillo ⁹

En esta formalización analítica ya no encontramos ninguna descripción, todo se ha

⁹ Las formas lógicas que presentan a estas proposiciones son:

(x) [APMx (z) (APMz z = x) x = EZ]

(x) APMx (x) (y) [(APMx APMy) x = y] (x) [APMx EZx]

descompuesto en nombres propios genuinos (lógicos) y constantes lógicas. El análisis demuestra que las descripciones están formadas de otros signos, son analizables y, por lo tanto, no son nombres propios genuinos, i.e. no son símbolos “completos”.

Los símbolos “incompletos” se tratan como “construcciones lógicas” hechas a partir de nombres propios genuinos que denotan objetos físicos, de “conocimiento directo”, en lo que para Urmson constituye un análisis a “nuevo nivel” o análisis filosófico: “Si la estructura de la realidad es, idealmente al menos, representada por la estructura del lenguaje, la metafísica del atomismo se sigue de la práctica del análisis a nuevo nivel en el seno de un lenguaje extensional.” (Urmson, 56)

Si bien es cierto que Wittgenstein reconoció el aporte de Russell a una formulación más exacta de la sintaxis lógica (T. 4.0031), no estuvo de acuerdo en que se tuvieran que añadir reglas semánticas a los símbolos para explicarlos. Como observa Kenny, la crítica del *Tractatus* al simbolismo usado en *Principia Mathematica* se dirige hacia tres puntos:

- 1) La teoría de los tipos que se añadía como aparato extra-lógico al sistema formal.
- 2) El método axiomático, que oculta el hecho de que algunas proposiciones son más primitivas que otras, lo que en cambio sí muestra el método de las tablas de verdad.
- 3) El uso de constantes lógicas -las conectivas proposicionales, los cuantificadores, el signo de identidad- como símbolos primitivos definidos. (Kenny, 55)

Russell formuló la “teoría de los tipos” para resolver otra clase de símbolos “incompletos”: los símbolos de las clases. El problema se presentaba en la siguiente paradoja:

Se consideran dos tipos de clases, aquellas que pertenecen a sí mismas, i.e. son miembros de sí mismas (por ejemplo, la clase de las cosas abstractas es una cosa abstracta), y las clases que no se pertenecen a sí mismas, i.e. que no son miembros de sí mismas (por ejemplo, la clase de los hombres no es un hombre). Cuando pasamos a agrupar las clases en otro nivel, decimos que la clase de las clases que se pertenecen a sí mismas es una clase que se

pertenece a sí misma; por otro lado, la clase de las clases que no se pertenecen a sí mismas, ¿pertenece o no a sí misma? Si pertenece a sí misma es una clase que pertenece a sí misma y hay una contradicción, si no pertenece a sí misma pertenece a la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas y hay una contradicción, puesto que si no pertenece a sí misma pertenece a la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas y, por lo tanto, pertenece a sí misma.

Russell resuelve la paradoja postulando que las clases son símbolos “incompletos” que, como las descripciones, no denotan nada:

“Ninguna totalidad del género que ésta sea es miembro de sí misma. Habremos pues de distinguir grados jerárquicos de clases. Comenzaremos por las clases que se componen por entero de particulares: éste será el primer tipo de clases. A continuación, pasaremos a las clases cuyos miembros son clases del primer tipo: éste será el segundo tipo. A continuación, las clases cuyos miembros son clases del segundo tipo: éste será el tercer tipo, etc... Hay particulares, pero cuando se llegue a las clases, y a las clases de las clases, y a las clases de las clases de las clases, se estará hablando de ficciones lógicas.” (FAT, 232)

Las explicaciones de Russell siempre muestran una base metafísica realista que concibe la naturaleza de la realidad como aquello que es directamente conocido. En opinión de Urmson (55) esta concepción se da en una mezcla del racionalismo de Descartes (lo indudable) y el empirismo de Locke, Hume y Berkeley (lo dado básico).

Por su parte, Wittgenstein consideró que la lógica debía ser pura sintaxis, porque, para él, el significado de un signo ya está dado en su forma lógica. En el *Tractatus* se dice que “El signo determina una forma lógica sólo unido a su aplicación lógico-sintáctica” (T. 3.327) y que: “Si un signo *no es necesario* carece de significado. Este es el sentido del principio de Occam. (Si todo funciona como si un signo tuviera significado, entonces tiene un significado.)” (T. 3.328). La crítica a la “teoría de los tipos” queda formulada al final de un aforismo posterior: “El error de Russell se manifiesta en esto: que Russell para establecer las reglas de los signos, ha tenido necesidad de hablar del significado del signo”(T. 3.331).

Lo que Wittgenstein atacaba era la necesidad de fundamentar teóricamente a la lógica, porque como él había demostrado en sus tablas de verdad, cualquier proposición de la lógica podía traducirse a una tautología, que no nos dice nada acerca del mundo, porque es verdadera en todas sus posibilidades veritativas, y su verdad puede ser conocida en los símbolos de la tabla sin necesidad de verificarla en la realidad. Veamos un ejemplo:

“llueve o no llueve”

P	-P	P	v	-P
V	F	V	V	F
F	V	F	V	V

La contradicción representa el caso exactamente opuesto, esto es, en la tabla se presentan todas sus posibilidades veritativas como falsas:

“llueve y no llueve”

P	-P	P	&	-P
V	F	V	F	F
F	V	F	F	V

Asimismo, cualquier contradicción se puede convertir en una tautología y viceversa, usando negaciones: $(p \vee \neg p) = \neg (\neg p \wedge p)$.

Wittgenstein plantea que, si bien las tautologías no nos dicen nada acerca del mundo y todas las proposiciones de la lógica pueden volverse tautologías, las tautologías y las contradicciones no son sinsentidos sino símbolos: “del mismo modo que cero es parte del simbolismo de la aritmética” (T. 4.4611). “Tautología y contradicción son los casos límites de la unión de signos, es decir, su disolución” (T. 4.466).

El hecho de que la lógica no diga nada acerca del mundo es la fundamentación que da el Tractatus a su carácter trascendente, i.e. aquello que separa a la filosofía de la ciencia. La lógica

marca el límite a lo pensable, por eso trasciende el límite de lo racional y de todo aquello que es verificable. La lógica sólo puede *mostrar* las propiedades lógicas del lenguaje, i.e. del mundo (T. 6.12). Por otra parte, entendida así la lógica, se hacían innecesarios los axiomas que Frege consideraba como primitivos dentro del sistema de deducción.¹⁰

Al igual que los axiomas, Wittgenstein probó que debían ser eliminadas todas las constantes lógicas, pues al ser interdefinibles no son significativas, i.e. no representan ningún objeto del mundo y, por lo tanto, no necesitan ser consideradas tampoco como primitivos. La negación se considera en el *Tractatus* una conectiva lógica, a la par que las demás conectivas (“y”, “o”, “si...entonces”, etc.) que no denotan nada.

Si el signo de negación (-) denotara algo, p y $\neg\neg p$, que son equivalentes lógicamente, deberían denotar cosas distintas, lo cual no es creíble porque se tendría que aceptar la infinitud de hechos distintos que se representarían cada vez que añadiéramos dobles negaciones (T. 5.43 y 5.44).

Las demás conectivas lógicas también son interdefinibles, por ejemplo, “ $p \& q$ ” es equivalente a “ $\neg(p \vee \neg q)$ ” y a “ $\neg(p \& \neg q)$ ”, lo que demuestra que las conectivas no pueden denotar nada del mundo. Lo mismo sucede con los cuantificadores, ya que, si “Para todo x ..” es equivalente a “No para algún x ...” (T.5.441), tampoco son primitivos.¹¹ Asimismo, el signo de

¹⁰ Para Frege y otros, un axioma se considera auto-evidente, esto es, su verdad está fuera de toda duda y no requiere ser demostrado. Lo que Wittgenstein puso en duda fue el principio de auto-evidencia: “Es claro que el número de “proposiciones lógicas primitivas” es arbitrario, pues se puede deducir la lógica de una sola proposición primitiva, formando, por ejemplo, el producto lógico de las proposiciones primitivas de Frege. (Frege diría, quizá, que esta proposición primitiva no era del modo más inmediato evidente, pero es extraño que un pensador tan exacto como Frege tenga que recurrir al grado de evidencia como criterio de la proposición lógica)” (T. 6.1271).

¹¹ Para Wittgenstein un primitivo es aquél que no puede ser definido, ni por sí solo ni a través de otros signos (como las conectivas). El nombre es un signo primitivo porque la ontología establece que los objetos son trascendentes: son la sustancia del mundo que no es accesible al conocimiento lógico de la realidad.

igualdad, que para Frege era necesario en el lenguaje lógico, Wittgenstein también lo desecha, en este caso, porque no es una relación, que siendo un constituyente último del mundo lo haría necesario en el simbolismo. Wittgenstein argumenta así esta idea: "decir de *dos* cosas que son idénticas es un sinsentido, y decir de *una* que es idéntica consigo misma no es decir nada" (T. 5.5303. La identidad entre signos debería quedar determinada entonces por los propios signos y no por un signo de identidad; además, la igualdad no es posible, porque la única relación que pueden tener los objetos de la ontología es la de combinación.

Todas las críticas de Wittgenstein al simbolismo lógico de Russell y Frege se vinculan con la llamada "teoría figurativa del lenguaje" que se expone en el Tractatus. Esta teoría establece una distinción entre lo que se puede *decir* y aquello que sólo se puede *mostrar* en el lenguaje.

Es necesario recordar que el interés de Wittgenstein era plantear un límite a lo pensable (lógicamente) a través de aquello que sea expresable (lógicamente) en el lenguaje. Este límite se establece en el lenguaje porque: "...para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados del límite, y tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar." (T., pról. p. 31)

Las relaciones entre pensamiento, lenguaje y realidad son trascendentes, idea que se funda en una ontología que distingue entre objetos simples o cosas y hechos atómicos o estados de cosas. El mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas, y los hechos son combinaciones de objetos que representan posibles estados de cosas. El objeto del que se habla es lógico: "carece de color" (T. 2.0232), y sólo puede concebirse dentro de un estado de cosas posible dentro del espacio lógico, ya que el espacio lógico es consideración necesaria para la posibilidad del objeto lógico, igual que el espacio físico es condición necesaria para la posibilidad del objeto físico: "Cada cosa está, así decirlo, en un espacio de posibles hechos atómicos. Yo puedo pensar este espacio como vacío, pero no puedo pensar la cosa sin espacio"

(T.2.0232.

El concepto de espacio lógico, Wittgenstein lo toma de Boltzmann, padre de la termodinámica estadística y con quien Wittgenstein tenía la intención de estudiar en 1906, lo cual fue impedido por el suicidio de Boltzmann que ocurrió ese mismo año en Duino. Como señalan Janik y Toulmin, la proximidad entre ambos pensadores se presenta en términos de que "la metáfora espacial es ciertamente similar a la de "espacio fásico" de la mecánica estadística. Este último es un espacio artificial de $6n$ dimensiones, donde n es el número de moléculas de un gas dado que se encuentra en un volumen dado. Las $6n$ dimensiones representan el estado microscópico del gas, según lo definen la posición y el ímpetu de cada molécula en un instante dado. (El $6n$ se entiende como tres coordenadas para la posición de una molécula cualquiera y tres para su ímpetu. Esta noción de espacio fásico es un dispositivo mediante el que se representan todos los estados posibles de las moléculas individuales y provee las probabilidades a priori, a partir de las cuales se puede computar, mediante el cálculo de probabilidades, el estado macroscópico más probable. A la luz del trasfondo científico de Wittgenstein y de su expreso interés por la obra de Ludwig Boltzmann se puede decir que la similitud de las metáforas que ambos usan es ciertamente algo más que una coincidencia." (Janik y Toulmin, 234)

Asimismo, es importante recordar que la noción de espacio lógico se desprende del hecho de que, para el autor del *Tractatus*, en el objeto está contenida la posibilidad de todo estado de cosas porque al ser la sustancia del mundo es independiente de lo que acaezca en el mundo, i.e. de los hechos.

El pensamiento "figura" lógicamente (*Abbildeten*) los hechos del mundo en un posible estado de cosas dentro del espacio lógico, que constituye el *sentido* de la "figura" (*Bild*); por eso: "la figura lógica de los hechos es el pensamiento (T. 3) y "la totalidad de los pensamientos verdaderos es una figura del mundo." (T. 301)

La figura es un modelo de la realidad y el llamado “método de proyección” posibilita la correlación entre los elementos de la figura y las cosas (T. 2.15121): “Estas coordinaciones son algo así como los tentáculos de los elementos de la figura con los cuales la figura toca la realidad.” (T. 2.1515)

La distinción entre aquello que se puede *decir* y lo que sólo se *muestra* en el lenguaje apunta a diferenciar las proposiciones genuinas del discurso fáctico de las pseudo-proposiciones que se relacionan con todo aquello que se encuentra allende el límite de la lógica.

En el Tractatus se plantea que lo único que se puede *decir* es si un estado de cosas existe o no existe en la realidad, para la cual es necesario que la proposición tenga sentido, i.e. represente un estado de cosas posible lógicamente, es decir, probable en la realidad. La combinación de valores veritativos que presenta la proposición en la tabla de verdad, *muestra* los estados de cosas posibles lógicamente. Sólo las proposiciones genuinas, i.e. las que corresponden a un lenguaje fáctico, pueden *decir* algo del mundo porque son las únicas que tienen sentido, i.e. representan estados de cosas posibles lógicamente, y pueden ser contrastadas con la realidad para su verificación. Los enunciados de la ética, la estética, la metafísica, la mística, etc. i.e. el ámbito de todo lo trascendente, son pseudo-proposiciones o sinsentidos, pues al carecer de valor veritativo, i.e. no representan estados de cosas posibles lógicamente, no pueden *decir* nada acerca del mundo. Esto significa que todo aquello que pertenece a lo trascendente no es verificable y, por lo tanto, no es de competencia de la ciencia. Es así como Wittgenstein ha trazado el límite a lo pensable desde la lógica del lenguaje, distinguiendo proposiciones genuinas de pseudo-proposiciones.

La proposición es un pensamiento con sentido porque *muestra* la forma lógica de la realidad; sin embargo, no puede *decir* nada acerca de ella porque: “lo que en el lenguaje *se* expresa, *nosotros* no podemos expresarlo por el lenguaje” (T. 4.121. Una proposición *muestra*

la forma lógica de la realidad en la tabla de verdad, que representa todos los posibles estados de cosas en las combinaciones posibles de valores veritativos, en donde tanto los valores veritativos verdaderos como los falsos forman el espacio lógico (la tabla) que establece el sentido de una proposición. Esto no significa que el sentido de una proposición sea el valor veritativo, falso o verdadero, que se determina en la contrastación empírica, sino que el sentido es anterior e independiente de la verificación. Por esta razón, Wittgenstein considera a un sinsentido como aquél que no tiene un valor de verdad y, por ello, no puede ser verificado bajo ninguna circunstancia, i.e. no representa un posible estado de cosas.

Una proposición tiene sentido si es pensable, y lo que es pensable es expresable, i.e. se puede decir. Todo lo impensable (lógicamente) será un sinsentido, pero no por ello un absurdo, simplemente no encontraremos ningún estado de cosas que sea posible figurar; mientras que en una proposición con sentido... viene por así decirlo, construido en conjunto, un estado de cosas a modo de experimento.” (T. 4.031)

Coincido con Sádaba en que la relación figurativa tiene dos momentos: uno en que la realidad es figurada por el pensamiento en una figura lógica (*Bild*), y otro en que el lenguaje muestra esa figura lógica en una representación (*Darstellung*), constituida por un signo proposicional que es perceptible por los sentidos. (LLM, 135. Sin embargo, es necesario mencionar que el origen del concepto *Darstellung*, como refieren Janik y Toulmin, está en Hertz, quien usó este concepto para aludir a la función de sus imágenes (*Bilder*) como "esquemas conscientemente *construidos* del conocimiento" (176), que no son meras imágenes mentales de datos sensoriales (*Vorstellungen*), sino construcciones conceptuales que constituyen modelos matemáticos; lo cual reafirma la tesis de que la *Bild* se nos presenta en forma de *Darstellung*, en virtud de que se trata de una construcción que sirve como instrumento para modelar el mundo real, i.e. conocerlo.

La figura lógica es una representación conceptual porque delimita lo pensable, ya que, si

bien no puede haber pensamientos imposibles, sí se puede concebir que una figuración sea imposible. Este sería el caso de las metáforas, ya que su elemento sorpresivo consiste en que presentan un estado de cosas lógicamente imposible; por eso el lugar de la metáfora en el *Tractatus* está en el sinsentido.

La posibilidad del sentido, como ya se ha dicho, está en la capacidad que tiene la proposición de figurar la realidad a través de una representación, la cual, a su vez, puede variar de acuerdo con el punto de vista que se tome. Al igual que el contenido musical de una obra sinfónica puede estar representado en la notación musical o en los surcos de un disco que la reproduzca, el lenguaje puede representar la figura lógica del pensamiento en signos escritos u orales.

Lo que es común a la *Bild* (figura lógica), a la *Darstellung* (representación de la figura lógica en el lenguaje) y a la realidad es la forma lógica, lo cual queda explicado así en el *Tractatus*:

“El disco gramofónico, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, están todos, unos con respecto a otros, en aquella interna relación figurativa que se mantiene entre lenguaje y mundo.

A todo esto es común la estructura lógica.

(Como en la fábula, los dos jóvenes, sus dos caballos y sus lirios son todos, en cierto sentido la misma cosa)” (T. 4.014).

La lógica establece el límite de lo racional porque en la lógica “se refleja” la estructura del mundo; de donde surge la pregunta: “¿Cómo es posible que la lógica que todo lo abarca y que refleja el mundo, use de tan especiales garabatos y manipulaciones?

Sólo porque todas están unidas (*sic*) por una trama infinitamente fina al gran espejo.” (T. 5.511)

La relación entre pensamiento y lenguaje se explica a partir de la distinción ya mencionada entre signo y símbolo. Una proposición es un signo proposicional en tanto es perceptible por los sentidos: “El signo proposicional es un hecho” (T. 3.14). El símbolo es el contenido del pensamiento en la proposición, como la proyección hacia un posible estado de

cosas. Signo y símbolo son inseparables porque sólo en la aplicación del signo puede darse su contenido, lo que también explica que el lenguaje sea la expresión del pensamiento en el Tractatus. Sin embargo, el signo esconde la forma lógica de la realidad, de ahí que el análisis lógico sea necesario en el lenguaje.

Es importante mencionar que la concepción de lenguaje ordinario del Tractatus separa a Wittgenstein de Russell porque, mientras Russell considera al lenguaje lógico como un metalenguaje al que deben ser traducidas todas las oraciones del lenguaje ordinario para poder establecer una metafísica realista - en lo que Urmson llama un análisis a nuevo nivel-, Wittgenstein cree, por el contrario, que tanto el lenguaje ordinario como el lógico son lenguajes correctos para hablar de la realidad, porque a ellos subyace una forma lógica común que el análisis “descubre”.

En *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Victoria Camps apunta que el lugar que ocupa el lenguaje ordinario en la disertación del Tractatus es un antecedente importante de la “filosofía del lenguaje común” que aparece en las *Investigaciones Filosóficas*, pero como núcleo de su filosofía del lenguaje. La continuidad de la obra de Wittgenstein se establece en lo que ella considera los dos puntos esenciales de la filosofía del lenguaje común:

- a) La renuncia a un tipo de lenguaje al que sólo pueda aspirar la ciencia.
- b) La crítica de una filosofía que considera estrecho para sus fines el uso cotidiano el lenguaje y que no puede arrogarse calidad científica.

Otro aspecto importante en esta continuidad es la consideración de que la filosofía no es una teoría. En el siguiente apartado abordaré este asunto, centrándome en el papel que juega la metáfora en la filosofía del lenguaje que se plantea en el Tractatus.

1.2. Filosofía del lenguaje y metáfora en el Tractatus.

El lenguaje metafórico es una clase de lenguaje natural construido con palabras arbitrarias pero precisas. Por eso gusta tanto.

Lichtenberg

El Tractatus no sólo es un libro original por la filosofía que presenta sino también porque la expresión de ese pensamiento filosófico es, como observa Sádaba, “altamente concentrado y subjetivo; un lenguaje en suma poético.” (LMM, 22) Esa poeticidad está presente en el dominio de un lenguaje metafórico que, en el Tractatus, está estrechamente ligado a la teoría figurativa del lenguaje que, partiendo de la lógica, distingue entre proposiciones con sentido y sinsentidos. La metáfora es un sinsentido, sin embargo, el Tractatus hace uso de este recurso “ilógico” del lenguaje, ¿es entonces el libro ilógico? No lo parece. La paradoja se expresa en el último aforismo del libro: “De lo que no se puede hablar es mejor callarse” (T. 7)

Paradoja que apunta a la situación límite que caracteriza a la ética, que es lo mismo que la estética, y que en el Tractatus se plantea diciendo que las únicas proposiciones que nos dicen algo acerca del mundo son las de la ciencia; ya que las proposiciones relacionadas con problemas éticos, estéticos, místicos, metafísicos, en fin, todo aquello que hable del sentido del mundo o de la vida, serán necesariamente sinsentidos.

Esta separación entre lo que tiene sentido (lógico) y lo que no lo tiene, se explica en el concepto que Wittgenstein tiene de lo que es filosofía, asunto que Salazar Bondy enfoca desde el ángulo de una distinción implícita que encuentra en el Tractatus entre tres tipos distintos de filosofía:

1) La filosofía trascendente que pretende hablar de lo que está más allá del mundo de los hechos. Esta filosofía se considera imposible.

2) La filosofía como actividad crítica, clarificadora del pensamiento y del lenguaje. Esta filosofía es perfectamente legítima.

3) La filosofía que es una “mostración” y no una teoría acerca de lo que no puede traducirse en hechos mundanos y que requiere del uso de sinsentidos que no son *sinnlos* (absurdos), sino *unsinnig* con un valor positivo. (Salazar Bondy, 83-84)

El primer tipo de filosofía está condenado al fracaso porque intenta *decir* algo de aquello que sólo puede *mostrarse*. El ataque contra esta metafísica se plantea, para el autor del *Tractatus*, porque la considera una filosofía imposible.

La filosofía está separada de la ciencia, pero, a su vez, es quien traza su límite, por eso es una actividad y no una teoría (T. 4.112); y el verdadero método de la filosofía será aquél que sólo use proposiciones de la ciencia natural y que siempre que alguien quiera decir algo metafísico se le demuestre que está formulando un sinsentido: “-algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía” (T. 6.53)

El tercer tipo de filosofía es una “mostración” de todo aquello que está más allá de lo puramente fáctico y en ella parece discurrir el *Tractatus*, ya que su distinción entre lo que se puede *decir* y aquello que sólo se puede *mostrar* domina la argumentación de la obra. Esta parece ser la única manera de explicar que el sinsentido tenga tanto sentido para Wittgenstein.

La importancia que se le otorga a esta distinción tiene raíces kantianas, ya que gira alrededor de aquello que se puede representar racionalmente, en contraste con aquello que no es representable. Janik y Toulmin hacen notar, a propósito de ello, que la filosofía del *Tractatus* en este punto se vincula con las discusiones que se planteaban en el seno de la intelectualidad vienesa, entre la que Wittgenstein se educó, ya que: “La idea de considerar al lenguaje, los simbolismos y medios de expresión de todas clases, como dadores de “representaciones” (*Darstellungen*) o “imágenes” (*Bilder*), lejos de originarse en el *Tractatus* de Wittgenstein (...) había llegado a ser por el año de 1910 un lugar común en todos los campos del debate cultural

vienés.” (Janik y Toulmin, 35)

Asimismo, sus consideraciones acerca de la ética le vienen a Wittgenstein de la filosofía alemana, también específicamente de la kantiana, continuada y transformada por Schopenhauer y Kierkegaard, a quienes Wittgenstein leyó con pasión. A todos estos filósofos les es común la idea de que la moral no pertenece al ámbito de lo puramente racional, postura que Sádaba resume así:

“Para Kant, Schopenhauer y Kierkegaard, la moral no se expresa como se expresa el orden del mundo. Confundir los dos órdenes es la sinrazón. De ahí que la tendencia a hablar de ética se salda en fracaso si se la toma como habla normal, pero muestra su autenticidad si se la considera *actitud personal* frente al mundo. Ética y sentido de la vida van juntos.” (LMM, 135)

Si para el autor del *Tractatus* ética y estética coinciden, entonces el sentido de la vida se aproxima al de una obra de arte y no al de una teoría, y cualquier lenguaje que exprese la vida tendrá que ser, por ende, no uno que se componga de proposiciones lógicas, sino aquel que se muestra en sinsentidos metafóricos que pondrán de manifiesto una imagen particular del mundo.

La presencia de un lenguaje poético en toda su obra hace de Wittgenstein lo que los románticos llamaron un filósofo-poeta, y que para Novalis era un ser en “*etat de creatur absolu*” (56) en quien se reunían las dos facultades esenciales del hombre: razón e imaginación; en virtud de que: “La filosofía es el poema de la razón. Supone el más alto vuelo que la razón efectúa sobre sí misma <...> Sin filosofía los poetas son imperfectos, sin poesía, son imperfectos los pensadores y los críticos.” (Novalis, 32)

El papel de la imaginación se radicaliza en el Wittgenstein de las *Investigaciones*, pues ahí ya no será la lógica la que determine el sentido, sino la imaginación: “De ahí que también sea correcto decir que la inimaginabilidad es un criterio del sin-sentido” (Z. 263).

E.R. MacCormac identifica como rasgo característico de la filosofía del lenguaje de las *Investigaciones filosóficas* el considerar que “una descripción lingüística del mundo sin el uso

de la imaginación (analogía y metáfora) sería estéril.” (161)

Ciertamente, tampoco parece haber sido la intención de Wittgenstein en el *Tractatus* sancionar un discurso filosófico sobre lo que se encuentra allende el límite, de ser así, no podría haber hecho uso de un lenguaje metafórico. La crítica al lenguaje se sostiene en el análisis lógico porque es el único modo de alcanzar conciencia de lo imposible: el sentimiento del enigma que se expresa en el silencio, en el sólo “mostrarse”.

Cualquier cuestión acerca de lo que sean mundo y vida - que son idénticos (T. 5.621) - quedará fuera de la competencia del conocimiento empírico, y el lenguaje que expresa esas preguntas sobre el sentido de la vida tendrá que ser uno ilógico porque “el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo.” (T.6.41)

Esta ruptura encuentra expresión en la posición solipsista del *Tractatus*, única acorde con una concepción realista del mundo, que coloca al hombre como límite del mundo y no como parte de él: “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” (T. 5.632). El mundo debe ser independiente de la voluntad del hombre *en* el mundo, sólo así puede garantizarse la independencia de la ética con respecto a la ciencia. Cuando nos acercamos a la realidad como realidad vivida, esto es, como existencia, trascendemos el límite que nos marca lo racional:

“Para una pregunta que no se pueda expresar, la pregunta tampoco puede expresarse.

No hay *enigma*.

Si se puede plantear una cuestión, también se *puede* responder.” (T.6.)

“La solución al problema de la vida está en la desaparición de este problema.” (T.6.521)

Los problemas de la filosofía han quedado finalmente resueltos para Wittgenstein, pero como adelanta en el Prólogo, también se “muestra cuán poco se ha hecho cuando se han resuelto estos problemas” (T., pról. p. 33), ya que el misterio ha quedado intacto como una presencia irremediable que se expresa en la idea de que la razón debe permanecer silenciosa

ante ello:

“En suma, creo que mientras muchos otros andan hoy diciendo sólo vaciedades, en mi libro he logrado poner firmemente las cosas en su sitio, permaneciendo silencioso sobre ellas”.¹²

En este sentido, son iluminadoras las palabras del poeta Mario Luzi sobre la relación entre ciencia y misterio:

“La ciencia actual es y acepta ser una multiplicadora del misterio, al mismo tiempo que amplía la frontera de lo conocido, al acumular conocimientos y datos. La frontera de lo conocido, desplazándose misteriosamente hacia adelante, no limita el espacio de lo cognoscible, quiero decir de lo que todavía permanece no conocido.” (50-51)

La metáfora es la expresión del enigma en el lenguaje, de todo lenguaje como señala Borges, aunque sea el elemento esencial de la poesía; por eso, la metáfora es en sí misma un enigma también. La famosa metáfora de Heráclito: “Nadie baja dos veces al mismo río porque las aguas cambian”, es para el filósofo-poeta latinoamericano, una de las metáforas esenciales porque habla de un ser en el tiempo:

“...claro, las gotas del río se suceden y luego, con un principio de horror, sentimos que nosotros somos el río, es decir, que nosotros somos el tiempo. El río cambió, pero nosotros cambiamos también. El río viene a ser una metáfora nuestra.” (2-3)

La cuestión del ser en el tiempo es pura metafísica, y para Wittgenstein toda metafísica está expresada en la gramática del lenguaje, de ahí que sea: “Lo fundamental expresado gramaticalmente: ¿Qué ocurre con la sentencia “uno no puede meterse dos veces en el mismo río?” (Z . 459)

Las metáforas del Tractatus son la expresión de lo fundamental, de ese misterio que sólo puede “mostrarse” en el lenguaje, y este rasgo convierte a la lectura del libro en una empresa difícil, ya que esa dificultad es la misma que Wittgenstein enfrenta al tratar de

¹² L. Wittgenstein, Carta a L. von Ficker, en: A.S. Bondy, p. 76.

expresar lo indecible en un lenguaje irremediablemente metafórico, porque como dice Murena: “<...> la metáfora, con su multivocidad, pluralidad de sentidos, dice que está procurando decir lo indecible, el silencio.” (53)

Y si la metáfora es un sinsentido en el *Tractatus*, porque no se apega a los requerimientos de la sintaxis lógica, entonces la definición lógica de la metáfora es imposible, puesto que su definición siempre tendría que ser otra metáfora. A la metáfora la reconocemos porque identificamos en ella un estado de cosas ilógico que nos sorprende, por eso Wittgenstein dice que en la lógica no puede haber sorpresas (T. 6.1251), pero sí hay “asombro ante los hechos del mundo. Y todo intento por explicarlos lleva al sinsentido.” (82)

La metáfora es una expresión lingüística que rompe con los límites de lo racional al presentarnos los objetos del mundo en un orden no lógico que sólo puede construirse a través de la imaginación o en una visión mística del mundo que no está ausente en el pensamiento de este primer Wittgenstein, quien considera que: “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico” (T. 6.522).

La tarea que Wittgenstein emprende en el *Tractatus* es *mostrar* el mundo como totalidad, y el lenguaje metafórico es el vehículo imprescindible para esta empresa, ya que constituye la escalera a que hace mención el penúltimo aforismo del libro:

“Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que las comprende haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido).” (T. 6.54)

Al respecto, R.J. Bernstein distingue tres tipos de lenguaje en el *Tractatus*: el lenguaje “ordinario”, el lenguaje “perspicuo” (que es aquel que nos posibilita conocer el funcionamiento lógico del lenguaje cuando lo usamos para enunciar proposiciones verdaderas o falsas) y, por último, el lenguaje “escalera”, donde están todas las elucidaciones del *Tractatus* acerca de lo

que puede ser *dicho* y lo que sólo puede ser *mostrado*. Para Bernstein, este lenguaje es un metalenguaje en el que describimos el lenguaje “perspicuo”.

Ahora bien, de acuerdo con lo que establece Salazar Bondy acerca de tres tipos de filosofía implícitos en el *Tractatus*, encontramos que la distinción de Bernstein de tres tipos de lenguaje, hace coincidir el lenguaje metafórico -el lenguaje “escalera”- con la filosofía que Salazar Bondy denomina como del puro *mostrar*, mientras que aquella cuya tarea es la aclaración de los pensamientos coincide con el lenguaje “perspicuo”. Este hecho parece reforzar la idea de que metáfora y filosofía del lenguaje son un sólo aspecto en la filosofía del *Tractatus*.

Por su parte, J.H. Gill considera como metáfora radical (*root metaphor*) del *Tractatus* al concepto de “espacio lógico”, que da cuenta de la relación entre lenguaje y realidad y que, como ya hemos visto, es heredada de Boltzmann y Hertz, ya que el espacio lógico vendría a ser un modelo matemático constituido por un marco que lo limita y un lugar que ocupa la proposición dentro de este espacio, a manera de un punto geométrico. En el espacio lógico no hay movimiento, todo es estático.

Coincido con Bernstein y Gill, pero me propongo revisar un conjunto más amplio de metáforas del *Tractatus*, a fin de establecer una relación entre estas metáforas y aspectos claves de la filosofía del lenguaje que se expresa a través de ellas.

La primera metáfora que analizaré, por ser de gran interés para mí, es aquella que fundamenta la necesidad del análisis lógico de los enunciados del lenguaje ordinario, planteando que la forma lógica está “oculta” y que, por tanto, es necesario sacarla a la luz:

“El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los cuales todo sentido puede ser expresado sin tener una idea de cómo y qué significa cada palabra. Lo mismo que habla sin saber cómo se han producido los sonidos singulares.

El lenguaje corriente es una parte del organismo humano, y no menos complicado que él.

Es humanamente imposible captar inmediatamente la lógica del lenguaje.

El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de tal modo, que por la forma externa del vestido no es posible concluir acerca de la forma del pensamiento disfrazado, porque la forma externa del vestido está construida con un fin completamente distinto que el de permitir reconocer la forma del cuerpo.

Los acomodamientos tácitos para comprender el lenguaje corriente son enormemente complicados.” (T. 4.002)¹³

El lenguaje ordinario no es para Wittgenstein un lenguaje incapacitado para hablar lógicamente de la realidad, pero “la cosa más simple que nosotros debemos indicar aquí no es una imagen de la verdad sino la propia verdad completa.” (T. 5.5563)

De manera que lo que el autor del *Tractatus* está buscando, como apunta A. Deaño, es: “La estructura de toda representación lingüística de estados de cosas, hallar el esquema de funcionamiento del lenguaje en general - de todos los lenguajes y de cualquier lenguaje - en cuanto medio de representación, extraer del lenguaje una muestra de su función representativa en condiciones ideales. La esencia de toda representación tiene el lenguaje ideal como modelo.” (93)

En lo concerniente a los límites del análisis, Russell y Wittgenstein presentan dos concepciones distintas de la metafísica. Para Russell, el análisis se amplía hasta los *sense-data* que son átomos de la percepción; en tanto que para Wittgenstein los objetos (*Gegenstände*) son cosas-en-sí-mismas, trascendentalmente requeridas para el acercamiento a la realidad, pero no accesibles al conocimiento directo dado que los objetos de los que se habla en la ontología no son ordinarios, sino sustancias que conforman la sustancia del mundo y que, por ello, carecen de propiedades. Por eso: *la posibilidad de cada singular nos ofrece una abertura sobre la esencia del mundo.* (T.3.3421)

Y dado que los objetos son simples, no diferenciados por propiedades, únicamente puede haber entre ellos una relación, la de combinación. Los objetos sólo pueden concebirse dentro de estados de cosas; por esa razón, nuestro análisis sólo podrá llegar a los hechos, en que

¹³ A partir de este momento, las metáforas que encuentro en el *Tractatus* aparecerán en cursivas.

“los objetos dependen unos de otros como los eslabones de una cadena.” (T.2.03)

En el lenguaje, los hechos están representados por proposiciones que expresan la figuración lógica que hace de ellos el pensamiento. El lenguaje sólo puede mostrar esa figura (*Bild*) a través de una representación (*Darstellung*), pero no puede decir nada acerca de ella, puesto que: “La proposición puede representar toda la realidad pero no puede representar lo que debe tener en común con la realidad para poder representar la forma lógica”(T. 4.12).

Esta teoría de la figuración es en sí misma metafórica porque lo que señala es que siempre tendremos una visión del mundo “figurada”, nunca podremos conocer el mundo como pura objetividad, pues la lógica es una visión del mundo, que si bien nos *muestra* su estructura exacta, no nos dice nada acerca de ella.

La figuración del mundo y su representación en el lenguaje se resuelven en otras metáforas que aluden a una realidad que se identifica con un “espejo”: “La proposición no puede representar la forma lógica; *se refleja* en ella”(T.4.121).

La lógica es el acceso a la estructura de la realidad porque:

“La lógica no es una doctrina sino un reflejo del mundo” (T. 6.13), lo cual es posible porque todos sus “garabatos y manipulaciones”: están unidas por una trama infinitamente fina al gran espejo.”(T. 5.511)

La proposición presenta un estado de cosas posible (lógico) si tiene sentido, por eso: *“la proposición construye un mundo con la ayuda de un armazón lógico.” (T.4.023)* *“En la proposición viene, por así decirlo, construido en conjunto un estado de cosas a manera de experimento.” (T.4.031)*

La relación figurativa entre lenguaje y realidad se establece en el llamado “método de proyección” que coordina elementos de la figura y cosas del mundo: *“como los tentáculos de la figura con los cuales la figura toca la realidad” (T. 2.1515), “(La figura) es como una escala aplicada a la realidad (T. 2.1512). “Sólo los puntos extremos de la línea graduada tocan el*

objeto que ha de medirse.” (T.2.15121)

A la lógica no pueden añadirse reglas semánticas además de las reglas sintácticas (lógicas) porque el significado está en el mundo, y éste sólo puede ser *mostrado* en la aplicación del signo proposicional: “La aplicación del signo muestra lo que no está expresado en él. *La aplicación declara lo que el signo esconde.*” (T.3.22)

Las relaciones entre pensamiento, lenguaje y realidad son trascendentes, hablar acerca de ellas es tratar de enunciar lo indecible. Y si el meollo del Tractatus está en establecer los límites entre estas relaciones, entonces el lenguaje en que se expresarán será el del sinsentido - el de las metáforas -, y el propio libro será una metáfora y, por ende, una paradoja, porque su rostro es el del asombro.

Podemos establecer ahora que tenemos una serie de metáforas “cardinales” que expresan aspectos básicos de la disertación filosófica del Tractatus y que representarían la escalera de la que habla Wittgenstein al final de su libro. Esta correspondencia se establecerá dividiendo el libro en cinco partes: la ontología, las relaciones entre pensamiento y realidad, pensamiento y lenguaje, lenguaje y realidad, y el papel de la lógica en la actividad aclaratoria de los pensamientos que realiza la filosofía; a cada una de las cuales corresponderán las metáforas representativas de su contenido. Los peldaños de la escalera son los pasos que van marcando el ascenso hacia la perspectiva correcta del mundo.

1. ONTOLOGIA

Los objetos carecen de color. (2.0232)

La posibilidad de cada singular nos ofrece una abertura sobre la esencia del mundo.
(3.3421)

En el hecho atómico los objetos dependen unos de otros como los eslabones de una cadena. (2.03)

2. PENSAMIENTO - REALIDAD

(La figura) Es como una escala aplicada a la realidad. (2.1511)

Sólo los puntos extremos de la línea graduada tocan el objeto que ha de medirse.
(2.15121)

Estas coordinaciones son algo así como los tentáculos de los elementos de la figura con los cuales la figura toca la realidad. (T. 2.1515)

Los hechos en el espacio lógico son el mundo. (1.13)

3. PENSAMIENTO - LENGUAJE

La aplicación del signo muestra lo que no está expresado en él. La aplicación declara lo que el signo esconde. (3.262)

El lenguaje disfraza el pensamiento. (4.002)

4. LENGUAJE - REALIDAD

La proposición no puede representar la forma lógica; se refleja en ella.(4.121)

En la proposición viene, por así decirlo, construido en conjunto un estado de cosas a modo de experimento. (4.031)

5. LOGICA - MUNDO

La lógica no es una doctrina sino un reflejo del mundo. (6.13)

¿Cómo es posible que la lógica, que todo lo abarca y que refleja el mundo, use de tan especiales garabatos y manipulaciones? Sólo porque todas están unidas por una trama infinitamente fina al gran espejo. (5.511)

CAPÍTULO SEGUNDO

METÁFORAS Y SÍMILES. INTUICIONES Y CREENCIAS ***La Conferencia de ética y los Comentarios a La Rama Dorada de Frazer***

El primer capítulo concluía con la idea de que el dominio de la expresión metafórica en la primera obra de Wittgenstein, más que puro recurso expresivo, constituía el corazón mismo de su aspiración filosófica, que trabajaba en pos de un pensamiento vital, más próximo a la poesía, que se distanciaba de lo teórico, apelando al silencio. El lenguaje escalera -el lenguaje de la mostración- era aquel en el que Wittgenstein encontraba el vehículo adecuado para trascender el límite del mundo significativo y situarse en el silencio de la eternidad. En este segundo capítulo, en que abordo la obra intermedia de Wittgenstein, a partir en dos trabajos representativos para mi tema, a saber: la *Conferencia de ética* y los *Comentarios a La Rama Dorada de Frazer*, pretendo consolidar esta idea, sin perder de vista el rumbo que toma este carácter de la filosofía wittgenstaniana, ya que es evidente que el filósofo de los años treinta empieza a entender al lenguaje y al pensamiento desde los ámbitos de la vida cotidiana, sin por ello abandonar un sentimiento místico del mundo que siempre estuvo presente en su filosofía, aunque se expresara en otro lenguaje.

Es indudable que en este proceso, jugó un papel determinante el retiro filosófico que tuvo lugar en la década de los veintes, puesto que le permitió experimentar formas de vida alejadas del trabajo intelectual. La decisión de abandonar la filosofía partió de su convencimiento de que el *Tractatus* había resuelto los problemas capitales de la reflexión filosófica, de ahí que emprendiera actividades que él consideraba "humanamente útiles", tales como la jardinería, la enseñanza rural y la arquitectura. Sin embargo, todo parece indicar que las conversaciones que tuvo con el Círculo de Viena en 1927, así como el trabajo de Ramsey sobre filosofía de las matemáticas, renovaron su interés por la filosofía. Y es, precisamente, la lectura de la *Conferencia de ética*, que tuvo lugar el 17 de noviembre de 1929 en la sociedad

CAPÍTULO SEGUNDO

METÁFORAS Y SÍMILES. INTUICIONES Y CREENCIAS ***La Conferencia de ética y los Comentarios a La Rama Dorada de Frazer***

El primer capítulo concluía con la idea de que el dominio de la expresión metafórica en la primera obra de Wittgenstein, más que puro recurso expresivo, constituía el corazón mismo de su aspiración filosófica, que trabajaba en pos de un pensamiento vital, más próximo a la poesía, que se distanciaba de lo teórico, apelando al silencio. El lenguaje escalera -el lenguaje de la mostración- era aquel en el que Wittgenstein encontraba el vehículo adecuado para trascender el límite del mundo significativo y situarse en el silencio de la eternidad. En este segundo capítulo, en que abordo la obra intermedia de Wittgenstein, a partir en dos trabajos representativos para mi tema, a saber: la *Conferencia de ética* y los *Comentarios a La Rama Dorada de Frazer*, pretendo consolidar esta idea, sin perder de vista el rumbo que toma este carácter de la filosofía wittgenstaniana, ya que es evidente que el filósofo de los años treinta empieza a entender al lenguaje y al pensamiento desde los ámbitos de la vida cotidiana, sin por ello abandonar un sentimiento místico del mundo que siempre estuvo presente en su filosofía, aunque se expresara en otro lenguaje.

Es indudable que en este proceso, jugó un papel determinante el retiro filosófico que tuvo lugar en la década de los veinte, puesto que le permitió experimentar formas de vida alejadas del trabajo intelectual. La decisión de abandonar la filosofía partió de su convencimiento de que el *Tractatus* había resuelto los problemas capitales de la reflexión filosófica, de ahí que emprendiera actividades que él consideraba "humanamente útiles", tales como la jardinería, la enseñanza rural y la arquitectura. Sin embargo, todo parece indicar que las conversaciones que tuvo con el Círculo de Viena en 1927, así como el trabajo de Ramsey sobre filosofía de las matemáticas, renovaron su interés por la filosofía. Y es, precisamente, la lectura de la *Conferencia de ética*, que tuvo lugar el 17 de noviembre de 1929 en la sociedad

filosófica *The Heretics* en Cambridge ¹, el trabajo que marca ese retorno a la filosofía.

El interés de este texto para mi análisis es múltiple, si bien en esta presentación me gustaría mencionar el más importante: es la única ocasión en que Wittgenstein habla exclusivamente de ética y se refiere a la metáfora como la expresión de lo inefable. Así como el *Tractatus* se cerraba con una paradoja, aquella que se formulaba en el aforismo 7 ('De lo que no se puede hablar es mejor callarse'), la *Conferencia de ética* también cierra con una paradoja, aquella que se presenta al considerar que la ética- estética y la religión se expresan en símiles que carecen de término de comparación, pues el único sentido de su presencia es "*arremeter contra los límites del lenguaje*", un imperativo de orden exclusivamente existencial. Asimismo, en la *Conferencia*, Wittgenstein vuelve a hacer uso de metáforas para exponer su filosofía, pero ahora el tono ha cambiado, ya no encontramos ese lenguaje aforístico que parecía tan difícil de seguir, sino que en esta ocasión, Wittgenstein, sin abandonar la expresión metafórica, habla desde el llano lenguaje de la cotidianidad. La profundidad no está más lejos.

En cuanto a los *Comentarios a La Rama Dorada de Frazer*, escrita la primera parte en 1931 y la segunda no antes de 1936, su importancia se vincula con la concepción del lenguaje como una actividad ceremonial, como un ritual que parte de los mitos constitutivos de una cultura, en donde la división entre ciencia y arte, entre civilización y barbarie, entre lenguaje

¹ No pierdo de vista que el 18 de junio de 1929 presenta su examen para obtener el grado de doctor en filosofía en Cambridge, con Russell y Moore como jurados; ni tampoco que, entre el 12 y el 15 de julio del mismo año, participó en el congreso de filosofía en Nottingham, para el que escribió: "Algunos comentarios sobre la forma lógica" que se publicó en las Actas de dicho congreso, pero que no fue la ponencia que realmente leyó, pues en un último momento no le pareció conveniente, y en su lugar habló del concepto de infinito en matemáticas. Cuando digo que con la *Conferencia de ética* reinicia su labor filosófica, me apoyo en el hecho de que éste sería el primer trabajo en el que ya encontramos algunas de las ideas que serán dominantes en la filosofía de las *Investigaciones filosóficas*.

literal y lenguaje figurado, entre pensamiento y vida, es derrumbada y criticada con una ferocidad que quizá no se vuelve a encontrar en toda la obra. El llamado a renunciar a toda explicación teórica sobre la vida de los hombres - de la cual, claro está, el lenguaje es parte constitutiva - aparece por primera vez en esta crítica a la obra de Frazer, anunciándonos ya lo que el párrafo 109 establece como el alma del método de las *Investigaciones filosóficas*: "Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar."

De sumo interés para ampliar esta cuestión será revisar su crítica al carácter teórico del psicoanálisis freudiano, la cual se encuentra en notas sueltas y en sus conversaciones con Rhees acerca del tema, que tuvieron lugar entre 1942 y 1946, y que fueron publicadas en el libro: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Asimismo, las clases que impartió sobre estética y creencia religiosa en 1938 a un grupo reducido de discípulos, y publicadas en el mismo libro, me servirán para redondear la crítica a Frazer y ofrecer un panorama más completo del pensamiento de Wittgenstein sobre estos temas.

No obstante que cronológicamente son anteriores a las mencionadas la *Gramática filosófica* (1932) y *Los cuadernos azul* (1933-34) y *marrón* (1934-35), estos textos, junto con las *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas* (1937-44), *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* (1946-47) y *Sobre la certeza* (1950-51) serán abordados en la tercera parte de mi tesis, en virtud de que se vinculan más con los temas que trabajaré en el estudio de la filosofía de las *Investigaciones filosóficas*.

Podríamos decir que en este período 'intermedio' se perfilan dos tendencias en el pensamiento de Wittgenstein; por una parte, resolver algunas cuestiones relativas a la filosofía de las matemáticas, que después desembocarán en la concepción de lo que es seguir una regla en las *Investigaciones*; y cuestiones más próximas a la esfera de la ética, la estética y la religión que, desde mi perspectiva, darán lugar al concepto de forma de vida y juego lingüístico.

Ficker, el editor de *Der Brenner*, para repartir anónimamente una buena parte de su herencia entre los artistas que el famoso editor considerara los más necesitados, aunque Wittgenstein insistió en que Rilke fuera uno de los más favorecidos, debido a la enorme admiración que sentía hacia él. El resto de la fortuna decidió entregarlo a sus hermanas, en lo que el contador de los Wittgenstein calificó como su 'suicidio financiero'.

Con la convicción absoluta de abandonar la filosofía, a su regreso a Viena en 1919 se matriculó en septiembre en la escuela de profesores rurales de Viena, la *Lehrerbildungsanstalt*, para incorporarse a la reforma educativa de Glöckel; si bien es claro que no era tanto el entusiasmo por tal reforma como la idea de llevar a la práctica las ideas tolstoianas lo que lo llevó a unirse a esta empresa.² Durante sus estudios preparatorios, vivió solo, un breve lapso en la casa de los Sjören, amigos de la familia y, finalmente, en el monasterio de Klosterneuburg, en donde trabajó como jardinero hasta su partida hacia Trattenbach, un pueblo de las montañas austríacas, en donde se toparía con el rechazo de una población que lo calificó de "excéntrico".

Mientras se preparaba para partir a las montañas, la publicación del *Tractatus* fue una de sus mayores preocupaciones, debido al contundente rechazo que encontró por parte de las editoriales alemanas y austríacas a las que se acercó, las cuales consideraron al texto extraño en su forma y su contenido y, por lo tanto, con pocas perspectivas comerciales, en un momento en que Europa pasaba por una fuerte crisis económica. En el verano de 1919, Wittgenstein había enviado copias de su obra a Russell, Frege y Engelmann, siendo éste

² Bartley III considera que otra razón para tomar tal decisión fue de índole familiar: "Confrontada con el trozo de territorio arruinado económicamente, que hoy conocemos como República de Austria, la familia de Wittgenstein se dio, inmediatamente, a una amplia obra social. La familia tenía una larga tradición de servicio público, el cual, la mayor parte de sus miembros, lo consideraron, literalmente, como un deber." William Warren Bartley III, pp. 92-93.

De acuerdo con esta idea, en este capítulo abordaré aquello que se refiere a la esfera de lo inefable: ética, estética, religión; y, en el siguiente, lo que se refiere a la mecánica de las reglas. Al final, abordaré el nudo que enlaza ambas cuestiones en las Investigaciones.

En cuanto a la estructura de este capítulo, lo divido en tres partes. En la primera, presento un panorama muy general de la vida de Wittgenstein, desde que abandona el campo de concentración de Monte Cassino en 1919 hasta su regreso a Cambridge en 1929, cuyo sentido es el de atender al trasfondo de su vida en este cambio de perspectiva. La segunda y la tercera partes corresponden al estudio de la *Conferencia de ética* y los *Comentarios a La Rama Dorada de Frazer*, respectivamente.

2.1. Entre el Tractatus y la Conferencia de ética. Los años veinte.

Una buena metáfora refresca el entendimiento.

Wittgenstein

El tiempo que sigue a la liberación de Wittgenstein del campo de concentración de Monte Cassino el 20 de agosto de 1919 hasta su regreso a Cambridge en 1929 es un período de enorme importancia en su obra, a pesar de que haya dedicado la mayor parte de su tiempo a actividades ajenas a la filosofía, ya que en estos años intentó llevar a la práctica las ideas tolstoianas acerca de la búsqueda del sentido de la vida en el trabajo sencillo y útil, en pos de esa felicidad que, desde el *Diario filosófico*, consistía en armonizar el yo con el todo en el que está inmerso. Sin embargo, la aspiración tolstoiana de una bucólica felicidad no pudo alcanzarla, lo que dio lugar a una profunda crisis que hace de esta época una de las más depresivas de su vida; una crisis que, a pesar de todo, al finalizar (si es que se puede decir eso), dio como fruto una nueva manera de abordar la filosofía.

Ya desde 1914, poco más de un año después de la muerte de su padre, había decidido renunciar a la cuantiosa fortuna que había heredado, para lo cual se puso en contacto con Von

último el que más la disfrutó porque comprendió su sentido ético, como lo deja asentado en sus "Observaciones sobre el *Tractatus*", donde dice algo que me parece indispensable mencionar:

"Cuando él se toma el inmenso trabajo de delimitar lo desprovisto de importancia, no está interesado en hacer un reconocimiento preciso y meticuloso de la línea costera de esa isla, sino de los confines del océano." (97)³

La respuesta de Frege en junio de ese año, criticando básicamente cuestiones de expresión que, decía él, le impedían entender lo que quería decir ⁴, fue uno de los reveses más duros que Wittgenstein tuvo que enfrentar. Lo que hirió más profundamente a Wittgenstein fue que Frege criticara la intención ética del libro. De hecho, Frege le reclamaba que en el prefacio dijera que el libro sólo podrían entenderlo quienes hubieran tenido los mismos pensamientos u otros semejantes a los que se expresaban, y que por lo tanto no era un manual, esto es, que no procuraba enseñar nada sino más bien deleitar, lo cual para Frege implicaba que: "El placer de leer tu libro, por tanto, ya no surgirá del contenido del libro, que ya se conoce, sino sólo de la forma peculiar que le ha dado el autor. El libro se convierte así en un logro artístico en lugar de científico; lo que se dice es secundario respecto de la manera en que se dice."(Monk, 174)

Es evidente que Frege no podía valorar el sentido ético- estético del *Tractatus*, porque para él su utilidad sólo podría estar en las aportaciones que pudiera hacer al desarrollo de la lógica. No obstante esta incomprensión, Wittgenstein intentó publicarlo en *Beiträge zur*

³ La traducción española del fragmento citado es mía.

⁴ Según refiere Monk el problema se centraba en que Frege argumentaba que para él las palabras *Tatsache*, *Sachverhalt* y *Sachlage* eran usadas confusamente en la traducción de Ogden, pues la primera referiría a "hecho", mientras que *Sachverhalt* a "hecho atómico" y *Sachlage* a "estado de cosas", y Frege pensaba que todo *Tatsache* era un *Sachverhalt*: "¿No podría uno quizá decir 'Todo *Sachverhalt* es la existencia de un hecho?'" Ray Monk, p. 162.

Philosophie des Deutschen Idealismus, una revista alemana que había publicado el artículo de Frege "Der Gedanke", pensando en que Frege podría recomendar su publicación. Sin embargo, éste no quiso recomendar la obra, sino solamente a Wittgenstein como un pensador serio, ya que, en esta ocasión, sacó a relucir sus reparos con respecto a la expresión aforística del Tractatus que consideraba confusa. Frege le proponía que, para superar este problema, tratara en un artículo un tema del libro para que con ello el lector pudiera entender qué se solucionaba, y después publicara el resto de la obra. Con estos comentarios, Wittgenstein renunció a publicarlo en esa revista y pensó que, si en realidad el libro estaba más próximo a la literatura, sería mejor acercarse al grupo de Kraus, en particular con el ya mencionado editor de la revista *Der Brenner*, Von Ficker, a quien le escribía en 1919: "La obra es estrictamente filosófica y al mismo tiempo literaria, pero en ella no hay parloteo inútil." (Monk, 176)

No obstante, Von Ficker le responde poco después que, debido a que la obra parecía demasiado especializada, no podría publicarse en *Der Brenner*, de acuerdo con el criterio de quien manejaba los asuntos financieros de la revista, pero que ya se le había enviado el manuscrito a un profesor de filosofía de Innsbruck, conocido de Rilke, para que propusiera un editor. Wittgenstein rechazó la idea y Von Ficker intentó tranquilizarlo diciéndole que lo publicaría aunque estuviera en juego su fortuna, pero solicitándole que eliminara la numeración decimal. Wittgenstein le responde que, de publicarse el libro, tendría que hacerse tal y como estaba, y que, por otra parte, no deseaba crearle problemas financieros.

Por su parte, Russell tenía también objeciones, pero se mostró enormemente interesado en publicarlo y le propuso una reunión en La Haya en diciembre, que entusiasmó mucho a Wittgenstein. Sobre esta reunión, Russell escribió a Lady Ottoline:

" <...> estoy seguro de que es realmente un gran libro, aunque no estoy seguro de si tiene razón. Le dije que no podía refutarlo, y de que estaba seguro de que tenía razón en todo o era todo erróneo, lo cual considero como característico de un buen libro; pero me llevaría

años decidirlo <...> En su libro había percibido cierto aroma de misticismo, pero me quedé asombrado cuando descubrí que se había convertido en un místico completo. Lee a autores como Kierkegaard y Angelus Silesius, y considera seriamente la posibilidad de hacerse monje." ⁵

El desacuerdo fundamental de Russell se relacionaba con la distinción entre *decir* y *mostrar*, especialmente, la afirmación de que no se puede *decir* nada con sentido sobre el mundo como totalidad; cuestión que, una vez que Russell haya escrito la introducción prometida durante esta reunión en La Haya, saldrá a colación de nuevo. Sin embargo, Wittgenstein confió en que con la introducción de Russell el libro ya no tendría dificultades para ser publicado, pero, por el contrario, Von Ficker rechazó de nuevo la publicación y lo exhortó a intentarlo primero en Inglaterra. Es entonces cuando se dirige a Engelmann en busca de auxilio, y éste lo recomienda a la editorial Reclam de Leipzig. El 19 de enero de 1920, Wittgenstein le escribe a Russell para informarle que la editorial ha aceptado publicar su libro, y le pide que envíe pronto su introducción.⁶ Más o menos en marzo, Russell envía la introducción que no dejó satisfecho a Wittgenstein pero que acepta, según escribe el 9 de abril:

"Muchas gracias por tu manuscrito. Hay muchas cosas en ella (sic) con las que no estoy totalmente de acuerdo, tanto cuando me criticas como cuando tratas sencillamente de dilucidar mi punto de vista. Pero no importa. El futuro nos juzgará <...>" ⁷

Wittgenstein manda traducir la introducción al alemán, pero los resultados le parecen desastrosos. El 6 de mayo escribe nuevamente a Russell:

⁵ L. Wittgenstein. *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Carta a Russell no. 42, p. 75-76.

⁶ *Ibidem*, Carta a Russell no. 44, p. 78.

⁷ *Ibidem*, Carta a Russell no. 46, p. 80.

"Muchas gracias por tu amable carta. Ahora te enfadarás conmigo cuando te cuente algo: no se va a imprimir tu introducción y, en consecuencia, probablemente tampoco se imprima mi libro. Cuando tuve ante mí la traducción, no pude decidirme a dejar que la imprimieran junto con mi obra. Todo el refinamiento de tu estilo inglés se perdió <.> y no quedó más que superficialidad e incomprensión." ⁸

Tal y como lo esperaba, en vista de que la introducción de Russell no aparecería, la editorial rechazó la publicación. En junio, Russell le propone que intenten publicarlo en Inglaterra, a lo que Wittgenstein accede, con la única condición de que en caso de cualquier cambio, se señalara que era responsabilidad de Russell.

Para septiembre de 1920, Wittgenstein ya funge como maestro rural y le escribe dos cartas a Russell desde Trattenbach, una en septiembre y la otra en octubre, donde se muestra enormemente deprimido: "Estoy aún en Trattenbach, rodeado como siempre de la animadversión y la bajeza. Sé que los seres humanos, en general, no valen mucho en ninguna parte, pero aquí son mucho más inútiles e irresponsables que en otros lados." ⁹

El periodo en que Wittgenstein fue maestro rural en las montañas austriacas, que va de 1920 hasta 1926, puede considerarse como el más triste y solitario de su vida, por esa razón sus biógrafos lo han tratado como aquél en que Wittgenstein mostró lo más sombrío de una personalidad explosiva e intolerante. No me voy a detener a relatar las anécdotas sobre la crueldad física que aplicó hacia los alumnos a su cargo, la cual generó en él un sentimiento de culpabilidad que tardaría muchos años en superar, como es testimoniado por su amiga Fania Pascal (Rhees, 83), pues mi trabajo no se concentra en una biografía detallada, pero creo que

⁸ Ibidem, Carta a Russell no.47, p. 81.

⁹ Ibidem, Carta a Russell no. 52, p. 86.

vale la pena mencionar que esta época es una de las más satanizadas por sus biógrafos, quizá injustamente.¹⁰

Por otra parte, a pesar de la soledad y la depresión, Wittgenstein elabora en este período un diccionario para mejorar la ortografía de sus alumnos, que trabaja a partir de observaciones hechas sobre los errores más comunes, tomando en cuenta el dialecto alemán

¹⁰ Como señala Bartley III, los adultos del pueblo fueron quienes rechazaron a Wittgenstein, mientras que muchos de los niños le tuvieron enorme afecto, debido a que los apoyó con útiles escolares, y paseos a Viena, pero sobre todo porque estimuló en ellos la curiosidad y la creatividad: "Mientras andaban por las calles de Viena les lanzaba andanadas de preguntas y de información, llamándoles la atención sobre máquinas, estilos de arquitectura u otras cosas que ellos conocían ya por la escuela. Así, por ejemplo, en el Museo Técnico los niños tenían que explicar los modelos de las máquinas de vapor, poleas con aparejos, poleas y otros mecanismos, refiriéndolo a lo que habían estudiado ya en clase. <...> Cuando llegaban a la Catedral de San Esteban reconocían los relieves y los diferentes estilos de arquitectura, tales como el gótico y el barroco <...> A la vuelta en tren no se llegaba a Gloggnitz hasta entrada la noche y los niños tenían que hacer las doce millas andando con Wittgenstein a través de la oscuridad del bosque. Wittgenstein, sospechando que alguno de ellos estaría asustado, iba tranquilamente de uno a otro preguntando: '¿Tienes miedo? Bien, entonces sólo debes pensar en Dios', pp. 121-122.

que se hablaba en esas regiones. El *Wörterbuch für Volksschulen*¹¹ fue hecho por cada uno de los niños de las palabras que Wittgenstein les iba anotando en la pizarra, quienes, una vez terminado el vocabulario, lo cosían y encuadernaban. La publicación de este trabajo fue la única que no presentó mayores tropiezos para Wittgenstein, debido a que era una urgente necesidad para las escuelas elementales contar con un vocabulario así; y, a pesar de que no se permitió la publicación del prefacio que había escrito el autor, el diccionario comenzó a venderse con éxito en 1926.

El diccionario toma su lugar en la obra de Wittgenstein, en tanto aplica la tesis, que después será nuclear en las *Investigaciones*, de que la adquisición del significado consiste en un entrenamiento sobre su uso, de tal modo que este trabajo representa el inicio de la concepción del lenguaje como praxis.

Las difíciles condiciones de un entorno que le era hostil, lo llevan a considerar con seriedad la idea de abandonar su labor de maestro rural y reintegrarse a la filosofía. Después de las visitas que le hace Ramsey a Puchberg (pueblo al que es trasladado entre 1923 y 1924), Wittgenstein se dirige a él, solicitándole información acerca de la posibilidad de recibir un título académico y regresar a trabajar a la Universidad. Ramsey le responde que sería necesario que residiera un año en Cambridge para poder optar por el título de doctor en

¹¹ L. Wittgenstein. *Wörterbuch für Volks- und Bürgerschulen*, Holder-Pilcher-Tempsky, Viena, 1926. El prefacio titulado: *Geleitwort zum Wörterbuch für Volksschulen*, no fue publicado en esta primera edición, pero aparece en una reimpresión póstuma de la misma editora en 1977, con una introducción de A. Hubner y W. y E. Leinfellner. Existe traducción al español del prefacio en *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, J.C. Klagge y A. Nordmann (eds.), trad. A. García Rodríguez, Cátedra, Madrid, 1997. (Col. Teorema, Serie Mayor)

filosofía. En 1925, Wittgenstein regresa a Inglaterra, después de quince años de ausencia, para pasar sus vacaciones de verano. Para entonces, el *Tractatus* ya había sido publicado en Inglaterra en 1922, siendo Ramsey, precisamente, quien lo había traducido al inglés y quien en 1923 hiciera la primera reseña del *Tractatus* en *Mind*. Ramsey era un estudiante de apenas 19 años, amigo de C.K.Ogden, el autor de *The Meaning of Meaning* junto con I.A. Richards, que prometía ser una de las grandes figuras de la filosofía de las matemáticas¹². La relación con el *Tractatus* se había establecido a través de Ogden, a quien Russell había encomendado la publicación del libro de Wittgenstein en Kegan Paul, de donde era editor. Paralelamente, otra amiga de Russell, Mrs. Wrinch logra, después de haber fracasado con Cambridge University Press, que el *Tractatus* sea aceptado en la revista alemana *Annalen der Naturphilosophie*, con la condición del editor, Wilhelm Ostwald, de que se incluyera la

¹² La importancia de la relación con Ramsey queda plasmada en una nota escrita por Wittgenstein en 1930 en la que se revela una amistad problemática: “El espíritu de Ramsey me resultaba muy antipático. Cuando llegué a Cambridge hace 15 meses creí que no podría tratar con él debido al recuerdo tan malo que guardaba de nuestro último encuentro de hace aproximadamente 4 años en casa de Keynes en Sussex <...> La incapacidad de R. De auténtico entusiasmo y auténtico respeto, lo que es lo mismo, me fue hastiando cada vez más. Yo tenía, por otra parte, cierto recelo ante R. Era un crítico muy rápido & certero cuando se le presentaban ideas. Pero su crítica no ayudaba a seguir adelante sino que estancaba & desilusionaba. El corto espacio, como dice Shopenhauer, entre los dos momentos en que en que una verdad aparece a los hombres, primero como como paradójica & luego como trivial, se había convertido para R. En un instante. De modo que uno se molestaba durante mucho tiempo, al principio inútilmente, en explicarle una cosa, hasta que de repente él se encogía de hombros & decía que se trataba de algo obvio. . Aunque al hacerlo no era insincero. Tenía un espíritu feo. Pero no un alma fea. Disfrutaba de la música realmente & con comprensión. Era visible en él el efecto que le producía. De la última parte de uno de los últimos cuartetos de Beeethoven, que le gustaba más que todo lo demás probablemente, me dijo que con ella sentía como si los cielos estuvieran abiertos. Y esto significaba algo viniendo de él. (MP, 25-26)

introducción de Russell traducida al alemán. En vista de que la primera traducción, como ya hemos mencionado, incomodaba mucho a Wittgenstein, se hizo otra nueva, bastante mala también. La publicación, que aparece con el título que le había dado originalmente Wittgenstein de *Logische / philosophische Abhandlung*, se hace sin consultarlo y aparece en 1921 con errores terribles, como la impresión de las notas de Russell al margen del manuscrito. Lo curioso del caso es que, según refiere McGuiness, éste fue el último número de la revista, como si se hubiera respetado rigurosamente lo dicho en el aforismo 7. (McGuiness, 386)

La edición inglesa aparece en 1922, ya con el título en latín de *Tractatus Logico-Philosophicus* que propusiera Moore, inspirándose en el famoso libro de Spinoza el *Tractatus Theologico-Politicus*. Es interesante enterarse, a través de la biografía de Wilhelm Braun, que Russell, durante su estancia en China en esta época, gestionó la traducción del *Tractatus* al chino, la cual apareció en 1927 con el título *Ming Li-lun (Teoría de los nombres)*. (Braun, 118)

Tras su renuncia en 1926 como maestro rural, a raíz de un problema de maltrato hacia uno de sus alumnos¹³, Wittgenstein regresa a Viena y se dedica de nueva cuenta al trabajo de jardinería, esta vez en el monasterio de Hütterdolf, durante tres meses. En el verano de ese

¹³ Braun describe el hecho del siguiente modo: "En abril de 1926 Wittgenstein abofeteó a un alumno, al que seguidamente fue necesario sacar del aula; al parecer, se había desmayado. (Aquel alumno sufrió ulteriores desmayos y falleció en 1928; luego resultó que padecía leucemia). Con tal motivo, los campesinos procedieron judicialmente contra Wittgenstein. El proceso se celebró en Goggnitz y acabó con la absolución de Wittgenstein; pero en él se incluyó un examen psiquiátrico sobre el estado de salud mental del maestro. Pese a ser absuelto, Wittgenstein presentó la dimisión a su cargo el 28 de abril de 1926." p. 139.

mismo año, al morir su madre, retorna a la casa familiar e inicia su trabajo arquitectónico; pues, a petición de su hermana Margarethe, emprenden él y Engelmann la construcción de la casa de ésta, cuyo plano definitivo, refiere Monk, quedó fechado el 13 de noviembre de 1926, con la rúbrica "P. Engelmann & L. Wittgenstein, Arquitectos." (Monk, 226). La casa, que quedó terminada en 1928, pudiera considerarse como un ejemplo de refinamiento que recuerda mucho al del *Tractatus*, pues Wittgenstein le dedicó una atención obsesiva a cada detalle. Una anécdota reveladora del temperamento de Wittgenstein es la que su hermana Hermine refiere con respecto al diseño de las puertas que había hecho Wittgenstein, y el problema que representó el que alguien las realizara:

"De ocho firmas con las que se sostuvieron largas y detalladas negociaciones sólo una creyó posible realizar el trabajo, pero la puerta terminada, cuya construcción había tomado meses, al final tuvo que desecharse por inutilizable. Durante las pláticas con la firma que al cabo construyó las puertas, el ingeniero encargado de las negociaciones estalló de pronto en un arrebato de llanto. No quería renunciar a la comisión, pero se sentía incapaz de terminarla de acuerdo con los deseos de Ludwig. El asunto jamás se habría resuelto de modo satisfactorio si la firma no hubiera contado con un artesano especializado muy notable que se enorgullecía de su destreza." (Rhees, 37-38)

La anécdota presenta un Wittgenstein inaccesible que vive la necesidad de la precisión estética como una obsesión. Sin embargo, como ya lo ha visto Thomas Bernhard, en su novela *Corrección* - que es una interesante lectura del *Tractatus* en su expresión arquitectónica -, la obsesividad es la cualidad imprescindible para la creatividad. Cito un pasaje de esta novela que me parece clarificador en este punto:

"Quien dice que construye para su hermana una construcción concorde con ella, en la que reinan las condiciones de aire y de luz ideales para ella, y cita además el emplazamiento y dice que no se dejará apartar por nada de su plan y de la realización de su plan, es, para todos a los que confía ese objetivo suyo, un loco, y por eso yo, así Roithamer, pasaba por una parte por sabio y, por otra, se me tenía por completamente loco. El entorno finge respeto y lo hace todo para aniquilar las ideas en el mundo, así Roithamer." (Bernhard, 314)

Janik y Toulmin, por su parte, citan el comentario de un arquitecto que enlaza su labor arquitectónica con su filosofía:

"El edificio es importante por cuanto es un ejemplo de ir más allá de los límites, por cuanto demuestra cuán enriquecedora puede ser la "intrusión no profesional", y por cuanto cuestiona los límites de una profesión que principalmente están contruidos por los propios miembros de esa profesión. Wittgenstein el filósofo, fue un arquitecto." (262)

En la misma época en que Wittgenstein emprende su labor arquitectónica tiene lugar un primer acercamiento con el Círculo de Viena, en especial con Schlick que había leído el *Tractatus* en 1922 y que intentaba un encuentro con él desde 1926, el cual finalmente sucedió en febrero de 1927 en la casa de Margarethe, convirtiéndose en el principio de una serie de discusiones que se dieron entre ellos. Curiosamente, a esta primera reunión asistieron Karl Bühler y su esposa, ya que éste era profesor del sobrino de Wittgenstein en la Universidad de Viena; pero el encuentro no tuvo ninguna relevancia, ya que a Wittgenstein nunca le agradó Bühler y se refería a él como un charlatán.¹⁴

Wittgenstein no aceptó inicialmente reunirse con todo el Círculo, pero tiempo después accedió a que asistieran algunos miembros más, entre ellos: Waismann, Carnap y Feigl. Su desagrado queda resumido en este pasaje que comenta Monk :

"Para convencer a Wittgenstein de que asistiera a esas reuniones, Schlick tuvo que asegurarle que la discusión no tenía por qué ser filosófica; podía discutir de lo que quisiera. A veces, ante la sorpresa de la audiencia, Wittgenstein les daba la espalda y leía poesía." (Monk, 232-233)

Las conversaciones se extendieron hasta 1930, pues aunque Wittgenstein regresa a Cambridge en esa época, hubo algunos encuentros más en el verano, cuando tomó sus

¹⁴ Para Bartley III, esto significa que se había interesado en su trabajo y que, quizá, influyó en su filosofía de la psicología, *vid.* pp. 156-157. Por su parte, el desprecio hacia Bühler puede haberse originado en sus pretensiones de hacer una teoría del lenguaje, posición que a Wittgenstein solía irritar mucho.

vacaciones en Viena. En ese momento, Wittgenstein ya había retomado su labor filosófica en Inglaterra, pues desde 1929 se había instalado en el Trinity College. El trabajo de Ramsey en la revisión de la filosofía de las matemáticas de Russell, apoyándose en el *Tractatus*, fue otro de los hechos que motivó a Wittgenstein a regresar. Ramsey habría de morir un año más tarde pero el autor del *Tractatus*, para entonces, ya habría recibido su título de doctor, el nombramiento de *fellow*, y una beca por parte del Trinity College para continuar sus investigaciones filosóficas.

En virtud de que la relación entre filosofía y arquitectura en la obra de Wittgenstein no es irrelevante, sino que, por el contrario, se vuelve imprescindible para comprender la importancia que tiene el plano ético-estético en su pensamiento, así como la fuerte presencia de la revolución cultural vienesa del cambio de siglo en esta posición, se abordará en este trabajo de manera más o menos extensa, como otro de los elementos que permitirán dibujar los puentes entre el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas*.

2.2 Filosofía y arquitectura. Wittgenstein arquitecto.

Acuérdate de la impresión que produce la buena arquitectura, expresa un pensamiento. Se antojaría seguirla con un ademán.

Wittgenstein

La casa que Wittgenstein construyó para su hermana Gretl a fines de los años veinte se enlaza con su obra filosófica porque el espíritu que guió ambas tareas fue el mismo: la consecución de la claridad, entendida como un ideal de belleza absoluta, en el que el yo se fundía con la totalidad en una perfecta armonía silenciosa. Y ese pensamiento fue el que buscó su expresión en la casa de Kundmannngasse, tanto como en el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Por lo demás, Wittgenstein fue explícito en la relación que encontraba entre arquitectura y filosofía, cuando anotaba: "El trabajo filosófico - como en muchos aspectos sucede con la arquitectura – consiste, fundamentalmente, en trabajar sobre uno mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas. (Y en lo que uno exige de ellas.)" (CV, [84])¹⁵

Este "modo de ver las cosas" es la mirada *sub specie aeternitatis* que constituye la experiencia ética fundamental del asombro de que el mundo sea; y si esa mirada es determinante en el arte, también es necesaria en la filosofía, cuando ésta toma *el camino del pensamiento que, por así decirlo, vuela sobre el mundo y lo deja tal cual es -contemplándolo desde arriba, en el vuelo,* (CV, [27]) como se hace en el Tractatus, que renuncia al parloteo académico y prefiere *ponerlo todo en su sitio de un modo firme, guardando silencio sobre ello.*¹⁶

El propósito de construir el límite entre lo decible y lo indecible tiene un valor ético-estético, pues la empresa se decide obligada para poder alcanzar la vivencia del absoluto, con lo cual la filosofía se distancia del trabajo científico cuya materia es la decibilidad de lo atómico: los hechos que acaecen. La ruptura marca también la distinción entre hechos y valores (lo decible y lo que sólo se muestra), que fue uno de los temas centrales del debate cultural vienés del cambio de siglo, iniciado como una voz de alarma por Weininger y su polémico libro: *Sexo y carácter*, y cuya continuidad más clara se encuentra en la obra de Loos, Kraus y Wittgenstein. La melancolía vienesa del fin de siglo se presenta en estos tres geniales pensadores austriacos como el ideal de perfección moral en que todo valor estético debe fundarse en un principio ético.

¹⁵ En adelante cito los aforismos de *Cultura y valor*, de acuerdo con la numeración que se les asigna en la edición de Espasa-Calpe.

¹⁶ Carta a von Ficker, citada por Janik y Toulmin, p. 243.

Wittgenstein se dedica por completo a la construcción de la casa al lado de Engelmann después de su fracaso como maestro rural en 1926, de modo que dos años después ya pudo ser ocupada por su hermana Marguerithe Stonborough (Gretl), quien la habitó hasta 1938, año en que tras el *Anschluss* abandona Europa y se retira a vivir a Nueva York. En 1945, la casa fue utilizada por los rusos como cuartel y el salón principal hizo las veces de caballeriza. Ese mismo año regresa Gretl a habitarla hasta su muerte acaecida en 1958. Su hijo Thomas la heredó pero nunca la habitó porque le parecía fría y poco acogedora, de manera tal que estuvo abandonada hasta 1977, año en que decide demolerla, generando con ello una campaña a favor de que fuera declarada parte de los monumentos nacionales, movimiento que finalmente consiguió convertirla en el departamento cultural de la embajada de Bulgaria. Las alteraciones realizadas son de tal magnitud que Monk piensa que si Wittgenstein la viera, hubiera preferido que la derrumbaran. En las páginas que siguen me dedicaré a hacer un boceto del gesto filosófico de la arquitectura de Wittgenstein, tratando de ser fiel a ese propósito de clarificación que guía su pensamiento.

2.2.1. La Viena de Wittgenstein.

Los años que van de 1890 a 1920 representan la agonía del imperio austro-húngaro bajo el mando de los Habsburgo, cuya crisis y desaparición darán lugar a la aparición en Viena de una cultura que marcará el pensamiento del siglo xx, tanto en el arte como en la política y en la ciencia, pues ahí nacieron tendencias tan determinantes como el psicoanálisis, el fascismo y el sionismo, la arquitectura moderna y el positivismo lógico, por mencionar algunas de las cuestiones más determinantes. La posibilidad de este renacimiento de la cultura parece ser producto de una melancolía por un mundo espiritual que terminaba con el dominio de la ciencia y la técnica, y cuyo símbolo más claro se encontraba en la desaparición inminente del imperio, dada su situación feudal con respecto a la veloz industrialización del

resto de Europa. Sin embargo, el conflicto político deviene en un asunto moral cuando el Estado, en su desesperación, comienza una labor de encubrimiento de su decadencia que llevó a los Habsburgo a construir enormes y elegantes palacios alrededor de la Ringstrasse; esa avenida que rodea a Viena y que, junto con sus magníficas construcciones, se levantó en el último cuarto del siglo XIX como un recordatorio eterno a los vieneses del imperturbable poder del imperio. Este carácter simbólico convierte a la Ringstrasse en la representación de todo aquello que la cultura emergente consideraba necesario destruir y como consecuencia a la arquitectura en “un punto central de articulación de conflictos ideológicos”. (Timms, 140)

No obstante, la rebelión cultural vienesa se escindiría en dos posiciones antagónicas que, en mi opinión, se derivan de la fidelidad o infidelidad hacia la tesis de Weininger de que la verdad es un deber moral que sólo puede plasmarse en el arte, la religión y la filosofía por su carácter trascendental. Kraus, Loos y Wittgenstein representan ese flanco ético-estético de la cultura vienesa de principios de siglo, en contraste con el movimiento secesionista liderado por Klimt en las artes plásticas, también denominado “esteticista”, y al que pertenecieron Kokoschka, Schiele y Moser; así como el grupo de literatos de la “Joven Viena”, fuertemente influido por Nietzsche y al frente del cual se encontraba Hermann Bahr, quienes buscaban crear un arte moderno -“nuevo”- que representara un progreso con respecto a lo “viejo”. La concepción de lo “nuevo” se vinculaba con el vuelco hacia lo interno, en oposición al sentido historicista y, por lo tanto, externo del arte de la Ringstrasse. Así, los secesionistas pedían que las alegorías mitológicas que en la Ringstrasse constituían el fundamento histórico del imperio, fueran usadas para aludir a las emociones humanas, tal y como después lo haría Freud en la teoría psicoanalítica¹⁷. Por su parte, los escritores de la “Joven Viena”, que se

¹⁷ Para un panorama amplio y detallado de la historia del movimiento secesionista y la “Joven Viena”, véase: Waissenberger, R. *Vienna 1890-1920*.

reunían en el Café Griensteidl, y entre quienes se encontraban Hoffmanstal y Altenberg, concebían a esa nueva literatura como aquella que se preguntaba por el sentido de la vida, desde el preciso límite entre la vida y la muerte. Ambos movimientos se consideraban la vanguardia artística que derrumbaría lo viejo y haría emerger un arte nuevo, afín con la era industrial. Sin embargo, no obstante su oposición hacia los académicos historicistas, los esteticistas sólo habían sustituido la ornamentación de la Ringstrasse por una “diferente” y “moderna” con la que, como señala Pérez Gay: “Viena se volvió en la memoria el ejemplo mismo del encubrimiento de la miseria por la riqueza. El esteticismo cubrió los pocos valores éticos que lo asistían, al sepultarlos se condenó a sí mismo. De acuerdo con la teoría de los valores, todo valor estético que no surge de un principio ético se convierte precisamente en su contrario, el kitsch. Y Viena había sido la capital del vacío de los valores, la metrópoli del kisch.” (79)

Tanto Kraus, como Loos y el propio Wittgenstein, estuvieron ligados en algún momento con el movimiento secesionista, pues Kraus perteneció durante algún tiempo al movimiento literario vanguardista, Loos estuvo vinculado con la secesión en sus inicios y Wittgenstein conoció de cerca los avatares de la revuelta, a través de su familia que estimuló y financió a la vanguardia, tanto musical como de las artes plásticas. Karl Wittgenstein, padre del filósofo, fue nombrado por Klimt “ministro de las artes” por su decisivo apoyo hacia el movimiento secesionista, que no sólo consistió en la adquisición de muchas pinturas de los artistas del grupo, - entre ellas el retrato que Klimt realizó de su hija Gretl, con motivo de su matrimonio - sino que también incluyó el financiamiento para la construcción del edificio de la secesión y el mural “Filosofía” que Klimt proyectaba realizar en la Universidad de Viena, y que finalmente no se llevó a cabo debido a la fuerte oposición que encontró por parte de importantes académicos que consideraron repugnante una obra en la que el misterio fuera mayor que el conocimiento científico. El fuerte vínculo entre Karl Wittgenstein y el

secesionismo nacía de que compartían el ideal de que Austria se incorporara al mundo de la modernidad industrial con una cultura de nuevo cuño, tema sobre el cual publicó numerosos artículos en el *Neue Freie Presse* de Viena el padre de Wittgenstein.

La influencia de su hermana Gretl fue decisiva, ya que contribuyó mucho a que Wittgenstein conociera las ideas emergentes porque ella misma estaba fuertemente vinculada con la obra de Kraus y el psicoanálisis, siendo una de las primeras mujeres que se analizó con Freud y una ávida lectora de *Die Fackel*, el periódico que publicaba Kraus y que, comenta Engelmann, Wittgenstein recibía en la cabaña que se construyó en Noruega, durante su retiro de 1914.

En cuanto a su esmerada educación musical, ésta se la debió a su madre, Leopoldine Kalmus, que le permitió conocer de cerca las obras de músicos de la talla de Mahler y Brahms, quienes eran asiduos huéspedes del Palacio de Allengasse. Y si bien Wittgenstein no destacó como sus hermanos Herman y Paul en la interpretación musical, tuvo una agudeza auditiva que le permitió desarrollar un destacado sentido musical que está presente en muchas de sus anotaciones filosóficas que vinculan a la filosofía con la música y la arquitectura, como artes semilingüísticas.

La relación que Wittgenstein tuvo con la escuela funcionalista de arquitectura que encabezaba Loos se dio de modo directo, pues fueron presentados por von Ficker el año de 1914 en el Café Imperial, después de que a Loos se le habían entregado 2000 coronas como parte de la repartición que Wittgenstein hizo de su herencia entre los artistas más necesitados de Europa y de la cual se había hecho cargo von Ficker. Del encuentro, dice Engelmann que cuando se conocieron Loos le dijo a Wittgenstein: “Usted es yo”, iniciándose una amistad que, con altibajos, se mantuvo hasta la muerte de Loos en 1933. Por otra parte, fue Loos quien presentó a Engelmann y Wittgenstein en Ölmütz en 1916, cuando Wittgenstein se entrenaba como oficial de ingeniería, ya enrolado en las filas del ejército. La amistad entre ellos fue muy

profunda y se plasmó en la realización de la casa para Gretl que hicieron juntos diez años después.

En cuanto al funcionalismo de la escuela de Loos, éste defendía la tesis de que la arquitectura no era un arte sino un oficio, pues si el arte no tiene ningún fin, la arquitectura tiene la función de ser útil. En tal sentido, era necesario eliminar la ornamentación y la búsqueda de nuevas formas, en un regreso a lo clásico que Loos identificaba con la arquitectura romana clásica como el mejor ejemplo de arquitectura doméstica en el exterior, que combinaba, en el interior, con el modelo de la acogedora casa inglesa. El siguiente pasaje ilustra bien su posición:

"La casa ha de resultar agradable para todos. Para distinguirla del arte, que no tiene porque agradar a todos. El arte es un asunto particular del artista. No ocurre lo mismo con la casa. La obra de arte se expone en el mundo sin necesidad de que se la use para nada. La casa cumple una función. La obra de arte no está en correspondencia con nadie; la casa, con todos. La obra de arte pretende arrancar a los hombres de su comodidad. La casa ha de buscar su comodidad. La obra de arte es revolucionaria, la casa, conservadora." (Janik & Toulmin, 125)

El edificio de Michaelerplatz, construido entre 1909 y 1911 por Loos, muestra una construcción desnuda, sin ornamentación, que contrasta drásticamente con los edificios aledaños, convirtiéndolo, como consideraba Engelmann, en el símbolo (igual que la Ringstrasse pero en sentido opuesto) del comienzo de una nueva era. (Timms, 141)

Por su parte, el Café Museum, ya había creado revuelo en Viena en 1899 por su carencia total de emotividad que lo convertía en una refutación deliberada de todo lo que representaba la Ringstrasse; pero, a la vez, al regresar a la conformación de los cafés del siglo XIX, se burlaba del afán de novedad de la vanguardia. La indignación de muchos hizo que se le llamara el "Café Nihilismus".

Y si Loos consideraba a la ornamentación como un delito, Kraus combatía la fraseología vacía del folletón, porque aduiteraba a la literatura con el adorno excesivo del

pensamiento inauténtico. (Timms, 135). En su ensayo, "La lengua", Kraus anota al respecto: "Toda escritura y toda habla de hoy en día, incluidas las del especialista, como prototipo de decisión a la ligera, han hecho de la lengua el desecho de una época que saca del periódico su acontecer y su vivir, su ser y su valer." (Kraus , 180) En cuanto a sus coincidencias con Loos, éstas quedaron establecidas en un aforismo que publicó en 1913 en Die Fackel, en el que decía: "Adolf Loos y yo -él literalmente y yo gramaticalmente - no hemos hecho más que mostrar que hay alguna diferencia entre una urna y un orinal, y que es esta diferencia lo que depara por encima de todo, cultura con libertad de acción. Los otros, aquellos que no logran hacer esta distinción, se dividen en aquellos que usan la urna como orinal y aquellos que usan el orinal como urna." (Janik & Toulmin, 111)

En opinión de Engelmann, el aspecto en que están más próximos Kraus y Wittgenstein es el valor que atribuyen al lenguaje poético y al aforismo, ya que si Kraus "lucha por preservar la pureza del lenguaje nacido de una creativa experiencia poética, y lo asemeja en su fuerza vital a las formas simples del habla usada por la gente inculta", para Wittgenstein, el lenguaje poético es "la forma de enunciación a la que aspira <...> para liberarse de la filosofía." (Engelmann, 126)

Las ideas de Kraus y Loos fueron importantes en la obra filosófica de Wittgenstein, pero si Kraus está presente a todo lo largo de ella, en tanto los une el afán ético-estético, la presencia de Loos señala además, un giro filosófico en el que el significado se reduce al uso de los signos. De ahí que podamos encontrar en la casa que Wittgenstein construyó la plasmación arquitectónica del Tractatus, tanto en el sentido ético-estético, inspirado en Kraus y Weininger, como en la presencia del modelo mecánico del espacio de Hertz y Boltzmann, pero también puede verse emerger de ahí la concepción funcional del lenguaje que dominará las Investigaciones.

2.2.2. La casa de Kundmannngasse y el Tractatus.

Es importante recordar que Wittgenstein, a pesar de ser un arquitecto diletante, ya había tenido una primera experiencia con la arquitectura cuando construyó su cabaña del fiordo noruego. Construcción de la que, por lo demás, no se conserva ninguna documentación, pero en la que, según Wijdeveld, ya se encontraban muchos detalles que después aparecieron en la casa de su hermana. Esto significa que sus posiciones en el debate arquitectónico no estaban faltas de sustento y se referían a un concepto de belleza clásica basado en el criterio de corrección que nos permite percibir la armonía de las proporciones, de manera análoga al funcionamiento preciso de una maquinaria, cuya simplicidad está dada por su corrección. En este sentido, la renuncia de Wittgenstein al ornamento tiene razones matemáticas y no simplemente morales; en consecuencia, la manera en que Loos interpreta la oposición entre el espacio interno de la casa - confortable y personal -, y el externo, en el que la construcción se vincula con el tiempo histórico-social, tal y como la casa romana se vincula con la metrópoli en el sentido de la *res-publica*, no tiene valor para Wittgenstein porque, como comenta Cacciari, el espacio interior y exterior no son contrarios en la casa realizada por Wittgenstein, sino que representan una paradoja en la que no se trata de un entorno que se vincule con lo subjetivo a través de la temporalidad de un momento histórico, sino que lo externo muestra el límite a lo interno, su infabilidad e inexpresividad. El sentido de lo clásico en Wittgenstein no es como en Loos una utopía social sino, por el contrario, se trata de algo completamente ajeno a lo histórico y a lo temporal. En palabras de Cacciari: "Su antiexpresividad es un símbolo de la infabilidad del *a-peiron* El absoluto abstracto de su orden exalta el límite del lenguaje arquitectónico; su carencia de poder expresa al infinito que lo rodea. Pero, al mismo tiempo, y como resultado, este lenguaje se construye a sí mismo en presencia de ese infinito y no puede ser entendido, excepto a la luz de este infinito." (Cacciari, 132)

La perfección de lo clásico para Wittgenstein está relacionada con la perfección formal de un teorema, cuya verdad se encuentra en la correcta secuencialidad, independientemente de la apreciación que tenga de él su creador. El sentido paradójico del límite entre lo interno y lo externo en la arquitectura es semejante al carácter paradójico del teorema que, siendo infinitamente repetible, es extraño a todo valor, pero a la vez es único porque no varía, ni está sujeto a la experiencia, es trascendental.

La novela *Corrección* de Thomas Bernhard que, como ya se ha dicho, constituye la versión literaria del pensamiento filosófico de Wittgenstein en su proyección arquitectónica, plantea una concepción semilingüística de la arquitectura que es expresada a través de Roithamer, el personaje que representa a Wittgenstein, con estas palabras:

"La construcción es un arte filosófico en el más alto grado <...> por eso casi nunca nos encontramos con el *arte* de la construcción, sino con la *vileza* de la construcción. Tenemos que conocer a la persona y haber penetrado en ella o, por lo menos, conocerla hasta el punto decisivo y estar familiarizado con ella hasta el grado decisivamente necesario, antes de construir, porque, incluso cuando hayamos superado las pruebas para ello, seguirá siendo dudoso si nuestra construcción concuerda con aquél para el que la construimos, suponemos que concuerda con él, como supongo sólo que concuerda en un ciento por ciento con mi hermana, porque tengo que suponerlo, tuve que suponerlo todo el tiempo durante la construcción, porque si no me hubiera vuelto loco y no hubiera podido acabar de construir el Cono, la terminación del Cono no hubiera sido más que una utopía." (195)

La construcción de la casa para su hermana, tuvo para Wittgenstein una fuerte carga emocional, en tanto intentó rendir un homenaje a la personalidad de ella, lo que convierte el gesto arquitectónico de la casa de Kundamngasse en un acto de purificación ante la debilidad e inautenticidad de la arquitectura contemporánea, como piensa Wijdeveld (172), pues una nota escrita poco tiempo después de haber hecho la casa alude a esta responsabilidad ético-estética, que él contempla como necesaria en la arquitectura, cuando menciona que "la diferencia entre un buen arquitecto y uno malo estriba en que éste cede a cualquier tentación,

mientras que el primero le hace frente." (CV, [24])

La relación entre lo clásico, lo auténtico y la perfección mecánica en la arquitectura de Wittgenstein es la aspiración de habitar el espacio como una experiencia de elevación espiritual, en la que la monumentalidad desnuda de la construcción transmite una sensación de trascendencia, que acrecienta la relación entre la casa - la cultura - y un jardín que tiene una apariencia salvaje - la naturaleza -, que la dota de una fuerte belleza independiente de lo temporal. Las paredes exteriores, por esa razón, no ocultan sus líneas verticales y horizontales, sus desnudos planos blancos y la simetría de una estructura cúbica que produce una sensación de movilidad. Por otra parte, la disposición de las ventanas, en la que la distancia entre ellas es menor que la de éstas con los bordes del plano de la pared y los techos de las terrazas, como extensiones de elevaciones exteriores, garantiza un efecto de resolución, en el que la geometría de los ventanales, más largos que anchos, con divisiones verticales, y que van disminuyendo en altura conforme suben de nivel, otorga una sensación visual de elevación. La disposición de los ventanales, dice Wijdeveld, no obedecía a un diseño calculado racionalmente, sino a una intuición que hizo necesario que los trabajadores detuvieran por largos ratos los ventanales, a fin de que Wittgenstein pudiera, a lo lejos, decidir cuál era la disposición correcta.

Por su parte, el diseño del interior también buscaba ese empuje hacia arriba que es evidente, sobre todo en el corredor del hall que aludía a la escalinata del Palacio de Allengasse, y que parece ser también un homenaje a la arquitectura barroca vienesa que Wittgenstein admiró mucho. La experiencia de ascenso, señala Wijdeveld, parece estar determinada, sobre todo, por los pilares y pilastras que sostienen el techo y las puertas altas de hojas de cristal partidas verticalmente, en la misma proporción que la altura del hall (12 pies y 6 pulgadas). La perfección simétrica sigue el radio 1:2:4, al igual que el ancho y la posición de las puertas en los planos de las paredes y las planchas del suelo. En contraste, existe una

asimetría intencional a lo largo del ángulo de la entrada de la sala y la terraza que permite apreciar en mayor medida el sentido de proporción. Toda decisión que tomó acerca de las proporciones estuvo basada en una concepción matemática y musical, como lo muestra el hecho de que el plano que hizo Engelmann del primer piso fue modificado por Wittgenstein con relación a un cambio en las proporciones que sustituía la propuesta de Engelmann de una progresión de 1:1, 1:2, 3:4 y 5:6 o 1:1, 2:3 y 3:4 a la de 1:1, 1:2, 2:3, 5:6 que seguía la progresión del sistema pitagórico, basada en los intervalos musicales.

No hay duda de que el papel de la luz y el color fueron decisivos para que Wittgenstein pudiera expresar un ideal clásico de belleza que estaba guiado por el principio de que lo simple es lo auténtico. Así, en los colores se buscó la transparencia y se decidió por que las paredes y los techos fueran de yeso blanco, el metal de los marcos de puertas y ventanas se pintaran de gris o verde grisáceo con lustre opaco, y el piso fuera de piedra coloreada con brillo artificial.

En cuanto a la luz, Wittgenstein la usó para abrir o cerrar espacios, distinguiendo espacios privados de aquellos que no lo eran. Por ejemplo, las puertas dobles del comedor y la caja de la escalera tenían cristal claro por el lado en que miraban al hall, pero era blanco traslúcido del lado contrario, de modo tal que, dependiendo del par de puertas que fueran cerradas, el espacio invitaba a entrar o cerraba el paso. Las únicas puertas opacas eran las de la sala, señalando el estatus del lugar, permanentemente privado. Lo mismo sucedía con las puertas dobles de la recámara de Gretl, que dividían su salón privado, y cuyas puertas eran exteriormente opacas y claras hacia adentro. Las puertas de las habitaciones superiores estaban hechas de lámina de metal atornilladas a los marcos metálicos, y los tornillos estaban ocultos bajo una capa de plomo rojizo y pintura. La iluminación artificial la daban las lámparas de pie y de mesa, que se usaron como fuente de luz directa, así como 200 focos atornillados a sockets situados en el ángulo del techo, en disposición simétrica con la

habitación, a los que dejó desnudos, sin plafones. Sockets y apagadores de los pisos superiores fueron blancos y los apagadores del primer piso negros con perilla blanca de porcelana. En cuanto a las luces exteriores se fijaron sobre las puertas de entrada y las terrazas, y también consistieron en un foco y un socket desnudos.

El juego de luz es especialmente interesante en la relación que establecen el elevador y el cubo de la escalera. La caja del elevador asciende sobre los tres lados que lo rodean, sostenido por el lado de afuera por 8 pilares que son visibles como pilastras. En el cuarto lado están los pisos de cada nivel que es donde el elevador abre. Los escalones y bordes están hechos de granito fino gris y los cinco escalones en cada esquina del cuadrado se sitúan simétricamente con el pilar interior. Paredes y pilares están cubiertos con *stucco lustro* de color crema. El cubo recibe luz del día a través del cristal inclinado desde el techo del cuarto bloque; y, en los pisos superiores, a través de largas ventanas que miran al noroeste. Esa suave luz genera un delicado contraste con los planos y las curvas del elevador, sugiriendo “la experiencia de levantarse dentro de un espacio matemático” (Wijdeveld, 141) que nos recuerda la noción de espacio lógico del *Tractatus*. Por otra parte, el hecho de que la caja del elevador sea transparente, permite la visión exterior de los pilares, aumentando la sensación de verticalidad. Asimismo, la atmósfera de elevación dentro de un espacio matemático es incrementada por la perfecta maquinaria con que funciona el elevador, la cual es percibida a través del claro sonido de abrir y cerrar de las puertas metálicas, así como por la visibilidad del mecanismo desde los escalones más altos. La importancia que Wittgenstein atribuyó a la excelencia mecánica la llevó hasta el detalle en los precisos mecanismos para la apertura y clausura de puertas y ventanas, la calefacción y la cañería.

La interpretación mecánica de la arquitectura que hace Wittgenstein está inspirada en el principio de la navaja de Occam, según el cual “lo simple es verdadero”, porque si la necesidad de partes adicionales puede ser reducida con un diseño lógicamente más elegante

de partes esenciales, entonces, la decisión preferible era reducir la simplicidad estética en la arquitectura al mínimo absoluto: luz e intersección de planos (Wijdeveld, 174). En el *Tractatus* ese principio se aplica a la gramática lógica del funcionamiento de los signos, según la cual: "Si un signo *no es necesario* carece de significado. Este es el sentido del principio de Ockam. / (Si todo funciona como si un signo tuviese significado, entonces tiene un significado.)" (T, 3.328). Más adelante, en el aforismo 6.343, Wittgenstein explica la relación que guardan lógica y mecánica, entendiendo a ésta última como un intento de construir según un plan único todas las proposiciones *verdaderas* que se necesitan para la descripción del mundo que alude, evidentemente, al modelo mecánico de Hertz.

Lógica y ética están hermanadas por la verdad, porque Wittgenstein cree con Weininger que: "la verdad, la pureza, la fidelidad, la sinceridad frente a sí mismo es la única ética posible <...> La lógica y la ética son pues, en el fondo una y la misma cosa: el deber para sí mismo. Celebran su unión en el valor máximo de la verdad que se contrapone por una parte al error y por la otra a la mentira. La verdad misma es sólo una. La ética únicamente es posible siguiendo los preceptos de la lógica y toda lógica es al propio tiempo una ley ética. *No sólo la virtud, sino también el conocimiento, no sólo la santidad sino también la sabiduría, constituyen el deber y la tarea del hombre. Sólo en la unión de ambas se funda la perfección.*" (Weininger, 160).

Y a pesar de que Wittgenstein consiguió expresar este pensamiento en el gesto que consiguió darle a la casa, en una anotación de 1940 se condele de poseer un pensamiento reproductivo, que le parece típicamente judío, y que le impidió expresar la intensidad vital que es necesaria a todo gran arte; ese "animal salvaje domado" que él no pudo sino domesticar: "Es mi casa para Gretl – escribe - el producto de una decisiva agudeza auditiva, *buenas* maneras, la expresión de una gran *comprensión* para una cultura, etc.) Pero falta la vida *primigenia*, la vida *salvaje*, que quisiera desfogarse. Así también podría decirse que le

falta *salud*. (Kierkegaard). (Planta de invernadero.)" (CV, [203])

La enfermedad se manifiesta en la carencia de capacidad de asombro, y la terapia consistirá en la aplicación de un método que libera al filósofo del autoengaño a que lo conduce la creación de mitologías que le impiden tener la visión correcta, i.e. la visión perspicua de las cosas. Las conexiones deben construirse como un método de descubrimiento de lo inédito en lo ordinario. Ese método comenzó a esbozarse en la *Conferencia de ética*.

2.3. La *Conferencia de ética*.

El límite del lenguaje se revela en la imposibilidad de describir el hecho que corresponde a una frase (que es su traducción), sin repetir justo esta frase.

Wittgenstein (1931)

Después del largo retiro filosófico que cubre los diez años que van desde la finalización del *Tractatus Logico-Philosophicus* en 1919, hasta su regreso a Cambridge en 1929, Wittgenstein da un importante giro a su filosofía, que consiste básicamente en que el análisis como método de aclaración del pensamiento ya no se dirige a la formulación de un lenguaje lógicamente preciso que permita el acceso a la estructura del mundo, sino que el análisis filosófico se convierte en una "terapia", cuyo fin es el de liberarnos del embrujo lingüístico que se produce al mezclarse la esfera metafísica con la conceptual.

El año de 1929 fue el de los intentos de Wittgenstein por integrarse a la vida académica que tanto repudiaba. Después de haber recibido su título de doctor en filosofía el 18 de junio de 1929, Wittgenstein asistió, por única vez en su vida, a un congreso de filosofía. Éste fue el que tuvo lugar en Nottingham en el mes de julio, y para el cual escribió el único artículo que

publicó en vida: "Algunos comentarios sobre la forma lógica"¹⁸, que envió con antelación al congreso como ponencia, pero no fue el texto que leyó efectivamente, sino otro que se ha perdido y que sólo sabemos que trataba sobre el concepto de infinito en matemáticas, porque lo menciona en una carta que envió a Russell, en la que además le comentaba que seguramente les sonaría "en chino" a los reunidos. Es probable que Wittgenstein aceptara asistir a este encuentro porque intentaba reintegrarse del mejor modo a la vida académica; sin embargo, se presentó con grandes reservas, como lo muestra esta anécdota recogida por Monk:

"El filósofo de Oxford John Mabbott recuerda que cuando llegó a Nottingham para asistir al congreso, conoció en la residencia de estudiantes a un joven que llevaba una mochila, pantalones cortos y una camisa abierta. Como nunca había visto antes a Wittgenstein, creyó que se trataba de un estudiante en vacaciones que no sabía que esa residencia estaba sólo destinada a los asistentes al congreso. 'Me temo que esto es una reunión de filósofos', dijo amablemente. Wittgenstein replicó: 'Yo también me temo lo mismo'." (Monk, 260)

El rechazo de Wittgenstein a las convencionalidades es importante para poder comprender el carácter "anormal" de su escritura filosófica dentro del marco de nuestra cultura, ya que si, por una parte, - como apunta Muguerza - Wittgenstein: "se vio a sí mismo como un "proscrito" o un "fuera de la ley" cuyas buenas obras no estaban precisamente orientadas a la búsqueda de la santidad, sino que más bien respondían a la insaciable necesidad de expiación de una personalidad atormentada por atroces sentimientos de culpa" (140), por otra parte, también se relaciona con el hecho de que Wittgenstein se había incorporado a la rebelión cultural de esa época, tal y como señalan Janik y Toulmin:

¹⁸ L. Wittgenstein, "Some Remarks on Logical Form", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 9 (1929), pp. 162-171. Existe traducción española: "Algunas observaciones sobre la forma lógica", trad. F. Álvarez Ortega y A. Tomasini Bassols, *Homenaje a Wittgenstein*, A. Tomasini et al., Universidad Iberoamericana, México, 1991, (*Cuaderno de Filosofía*, 15), pp. 14-22.

"En una cultura sobrecargada de cursi basura e insignificante etiqueta, los jóvenes rebeldes que pretendían lograr coherencia y entereza rechazaron, junto con la pilosidad facial, todas las demás superficialidades burguesas. Para ellos, los mostachos y las patillas eran mera ostentación, al igual que los batines de terciopelo y las corbatas de fantasía. Una mente seria y no alborotada requería una barbilla despejada y una camisa de cuello abierto; los asuntos artísticos pasaron a ser, a sus ojos, asuntos de reflexión y juicio morales, antes bien que la moralidad pasase a ser asunto de gusto estético; la alternativa más adecuada frente al autoritarismo arbitrario de la sociedad no era la anarquía, sino la autodisciplina." (256-257)

Casi al final de este año, C.K. Ogden lo invita a dar una conferencia, la única que daría también en su vida, en la sociedad filosófica *The Heretics*, donde se habían presentado personajes de la talla de Virginia Woolf y H.G. Wells, con quienes Wittgenstein siempre evitó relacionarse porque le parecía que el grupo de Bloomsbury era artificioso.

Wittgenstein acepta la invitación y decide abordar el tema de la ética porque hablará para personas que no son especialistas en filosofía, ya que rechazó de manera consistente el tratamiento de la ética como un problema teórico, respetando siempre lo establecido en el aforismo 7 del *Tractatus*.

En cuanto a la fecha exacta en que la "Conferencia de ética" (CE) fue pronunciada, éste había sido hasta hace poco tema de controversias debido a la dificultad de establecerla con precisión. Un problema muy llamativo tenía que ver con que, debido a que en las conversaciones con el Círculo de Viena se refiere a esta lectura, las fechas, entre la referencia de las conversaciones y la establecida, entraban en conflicto. Así, si para la traducción española la conferencia se leyó el 2 de enero de 1930, lo cual es incorrecto puesto que en las notas de Waismann se fecha una conversación con Schlick el mismo día, sobre el tema de las proposiciones elementales (Waissman, 66). Ante esto, concluí que la conferencia debió haberse leído antes del 2 de enero de 1930, lo cual me fue confirmado por Isidoro Reguera, para quien la fecha exacta es el 17 de noviembre de 1929. (28)¹⁹

¹⁹ En la nota a pie de página, Reguera consigna la fuente de su dato y aclara que hasta hace poco era dudosa la

Wittgenstein comienza la conferencia planteando la dificultad que enfrenta para exponer su concepto de ética, en virtud de que no es su idea de lo que es la ética lo que desea transmitir, sino ofrecer la posibilidad de que cada cual sea capaz de construir su propio concepto del bien. La dificultad consiste entonces en que no es posible enseñarles a la vez el recorrido y el lugar al que quiere llegar. Esa es la razón de que Wittgenstein confiese: "Soy consciente de que tendré grandes dificultades para comunicarles mis pensamientos", y de que en lugar de hablar intencionalmente "en chino", como hiciera con los filósofos "profesionales" de Nottingham para marcar su distancia, prefiera hablar de ética y no de lógica, ante un público no especializado en filosofía.

En la conferencia, Wittgenstein se muestra todavía muy ligado a las ideas del *Tractatus*, pues sigue manteniendo la estrecha relación entre ética y estética que se plasmó desde el *Diario filosófico* (24.7.16), y que ahora señala como característica de su concepción más amplia de la ética con respecto a la definición dada por Moore, según la cual, "la ética es la investigación general sobre lo bueno". Es interesante notar que en este trabajo Wittgenstein renuncia a formular cualquier tipo de definición sobre aquello que sea la ética, adelantando con ello uno de los principios básicos del método de las Investigaciones que, en lugar de definiciones, proporciona ejemplos elucidatorios que, por comparación, van dibujando un paisaje conceptual que carece de límites precisos, como el rostro típico de Galton, que es la metáfora que presenta el método que seguirá a lo largo de su exposición:

"Y para que vean de la forma más clara posible lo que considero el objeto de la ética voy a presentarles varias expresiones más o menos sinónimas, cada una de las cuales podría sustituirse por la definición anterior, y al enumerarlas pretendo conseguir el mismo tipo de efecto que logró Galton al tomar en la misma placa varias fotografías de rostros diferentes con el fin de obtener la imagen de los rasgos típicos que todos ellos compartían <...> En lugar de decir que la ética es la investigación sobre lo bueno, podría haber dicho que la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa, o podía haber dicho que la ética es la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca

vivirse, o de la manera correcta de vivir." (CE, 34)²⁰

Esas expresiones sinónimas serán las metáforas que seguiré en mi análisis de la conferencia, cuya similitud parece estar dada por su carácter de sinsentidos precisamente. Wittgenstein intenta mostrar la infundamentabilidad de la ética usando ejemplos y analogías que le permitan a su auditorio pensar por sí mismos sobre el tema, de manera que vayan renunciando a la idea de que él proporcionará una explicación sobre qué es la ética. De ahí que su propósito sea el de "aclarar" sus ideas acerca del tema, "(incluso en el caso de que estén en total desacuerdo sobre lo que voy a decirles)." (CE, 34)

Wittgenstein siempre consideró que sus únicos lectores posibles, como consta en sus prólogos y prefacios, serían aquellos que fueran capaces de pensar por sí mismos. En el prefacio al *Tractatus* señalaba que el libro sólo podrían entenderlo quienes hubieran pensado *por sí mismos* los mismos o parecidos pensamientos y en las *Investigaciones*, que el libro no había sido escrito para ahorrarles a otros el pensar, sino con el fin de estimularlos a tener pensamientos *propios*. Y si, como ya habíamos mencionado, la ética es el eje de su reflexión

²⁰ Vale la pena anotar que la metáfora del rostro de Galton, que le sirve para ilustrar su método filosófico, parece haberla tomado de Freud, ya que ésta aparece en *La interpretación de los sueños*. Como se verá más adelante, la admiración de Wittgenstein hacia Freud se vinculaba, sobre todo, con el gusto por la creación de buenas metáforas. La referencia de Freud a Galton es la siguiente: "La elaboración del sueño procede entonces como Francis Galton en la formación de sus fotografías de familia; esto es, oculta los diversos componentes, superponiéndolos, y hace que surja con toda claridad lo que de común hay en ellos, mientras que los detalles contrarios se destruyen recíprocamente", p. 27.

filosófica, es evidente entonces que ésta le parece un asunto estrictamente personal que implica una responsabilidad ante la propia vida. De manera que la conferencia no podía ser una clase de ética, sino una comunicación sobre su posición al respecto que, por ello, da una conclusión final en primera persona, a la cual se refiere en sus conversaciones con Schlick como el rechazo a toda teorización sobre el sentido de la vida:

"En mi conferencia de ética, al final hablé en primera persona: Creo que esto es algo muy esencial, porque nada de todo esto se puede comprobar y yo solamente puedo presentarme como personalidad y hablar en primera persona.

Para mí la teoría carece de valor; la teoría no me da nada." (Waissman, 103-104. Miércoles 17 de diciembre de 1930)

En ese sentido, el objetivo más importante de la conferencia sería lo que declaraba a Schlick, poco tiempo después:

"Considero importante que se ponga fin a tanta charlatanería sobre la ética -que si existe un conocimiento, que si se puede definir el bien, etc.-. En la ética siempre se intenta decir algo que no concierne ni puede concernir a la esencia del asunto. A priori es cierto que cuanto se quiera dar como definición de bien, será siempre una equivocación; lo que propiamente se quiere indicar corresponde a la expresión (Moore)" (Waissman, 62)

Y si de la ética no podemos hablar, tampoco lo podemos hacer de la estética (que es lo mismo), pues, como se apunta en las lecciones de 1938: "pensar que la estética es una ciencia que nos dice qué es bello: esto es demasiado ridículo casi hasta para decirlo" (LCEPR), 76); ni mucho menos de la religión, pues aunque ella nos diga "¡Haz esto! - ¡Piensa así! - <...> no puede fundamentarlo y cuando lo intenta, repugna" (O, p. 60). De tal modo que Wittgenstein reúne estos tres ámbitos de la espiritualidad humana, en lo que podemos denominar "lo místico."²¹

²¹ Para Isidoro Reguera esta conjunción es característica de toda la filosofía de Wittgenstein, con la salvedad de que, para él, esta unidad se establece desde la lógica: "*El sentimiento es un producto terminal de la lógica, que surge de un proceso de consunción de la razón por sí misma. El sentimiento y la intuición se siguen naturalmente de un autoproceso lógico de la racionalidad y el lenguaje hasta la tautología, al final del cual*

Esta indecibilidad de lo místico ya se establecía desde el *Tractatus* y estaba relacionada con el hecho de que sólo se puede expresar en sinsentidos, a los cuales hemos considerado en el capítulo anterior como metáforas, lo cual se constata en la afirmación que se hace en la conferencia de que: "en el lenguaje ético y religioso, constantemente usamos símiles." (41)

Asimismo, esta continuidad se muestra en la situación límite de la ética, pues si lo que Wittgenstein había hecho en el *Tractatus* era situarse en el límite del mundo fáctico ("sujeto trascendental") para después ir más allá de él ("sujeto volitivo"), en la conferencia caracteriza a la ética como el "arremeter contra los límites del lenguaje". Es necesario considerar que este "arremeter" que, por lo demás considero el alma del texto, no es una cuestión que se restrinja a Wittgenstein, sino que caracteriza el pensamiento vienes del fin de siglo, en una línea filosófica que rechaza la teorización de la ética desde Kant, pero que llega hasta la filosofía de este siglo con Wittgenstein y Heidegger y que Reguera considera que es la tradición moral e intelectual que sienta las bases para el pensar de la posmodernidad, que en su opinión constituye el pensamiento crítico del siglo XX.(23)

Cyril Barret coincide en que si bien la expresión aparece por primera vez en la conferencia, la idea se desprende de lo que se planteaba en el *Tractatus*, en relación con la indecibilidad de la esfera de lo místico (47). El hecho de que Wittgenstein retomara explícitamente en la conferencia la implicación más importante de la filosofía del *Tractatus*, revela la importancia que otorgaba al asunto.

Por su parte, Muguerza considera que una de las razones básicas de esta continuidad tenía que ver con su insatisfacción sobre la manera en que había tratado el tema de la

trascendentalidad de la ética, ya que, en opinión de este filósofo, la diferencia entre el "sujeto trascendental" y el "sujeto volitivo" era un tanto obscura en el *Tractatus*. La corrección de esta anomalía en la conferencia se refleja para Muguerza en que: "para nada habla en ella del yo filosófico, el sujeto metafísico o el solipsismo, sino de personas corrientes y molientes enfrentadas a problemas morales, es decir, de auténticos sujetos morales" (150).

El tema del paso del *Tractatus* a las *Investigaciones* puede verse a la luz de la manera en que se aborda la cuestión de los límites; pues si este tema es recurrente en toda su obra, en este lapso se muestra claramente cómo Wittgenstein pasó de trazar el límite para después trascenderlo, a desconocer todo límite como algo definitivo y a emprender la tarea filosófica de su disolución. Un detalle interesante al respecto es que en las conversaciones con el Círculo de Viena señale que: "Las hablas de la religión no son *símiles*, (*Gleichnis*)²² pues si lo fueran se podrían decir en prosa. ¿Es correr contra las barreras del lenguaje? El lenguaje no es una jaula." (Waismann, 104. Miércoles 17 de diciembre de 1930).²³ Afirmación que está negando que tales límites sean definitivos, a la manera en que, por ejemplo, en el parágrafo 68 de las *Investigaciones* se discute la indeterminación de los límites del significado de un concepto.²⁴

²² A pesar de que se haya perdido el manuscrito alemán de la conferencia, Janik y Toulmin aseguran que en las conversaciones con Schlick usó esta palabra, por lo que podemos inferir que también es la palabra a la que se refería en la conferencia leída en inglés.

²³ Es evidente que al negar que en la religión se usan símiles contradice la afirmación que hace en la conferencia de que en el lenguaje ético y religioso se usan constantemente símiles. Como se verá más adelante, no hay contradicción, ya que Wittgenstein considera que un símil es un enunciado retórico traducible a un enunciado literal; de manera que los símiles religiosos y éticos sólo lo son aparentemente.

²⁴ Dice ahí: "Pues *puedo* darle límites rígidos al concepto de 'número' así, esto es, usando la palabra "número" como designación de un concepto rígidamente delimitado, pero también puedo usarla de modo que la extensión del concepto *no* esté cerrada por un límite. Y así es como de hecho usamos la palabra "juego". ¿Pues de qué

La cuestión para Barret se refiere a un problema de traducción, pues considera que ha sido malinterpretada la expresión alemana 'ja', dentro de la oración: '*Die Sprache ist ja kein Käfig* (El lenguaje no es una jaula)', que traduce como 'después de todo', 'en realidad' y 'sí'. Desde su punto de vista, Wittgenstein debió haber querido decir algo así como que: "el lenguaje es en un sentido una jaula y en otro no. Como jaula delimita e impone límites a lo que puede decirse. Arremetemos contra esos límites cuando intentamos decir lo que no puede decirse del modo en que intentamos hacerlo. Pero en otro sentido no es una jaula: usándolo oblicuamente o arremetiendo contra él podemos trascenderlo y hacernos entender. Con todo no estamos "diciendo" nada, aunque nos estemos comunicando y podemos, por tanto, ser entendidos." (82)

Como puede verse, Barret trata de salvar la posición adoptada en el *Tractatus*, pero las críticas que Wittgenstein hace a su primera obra en las *Investigaciones*, nos permiten sostener que, por el contrario, la afirmación hecha en las conversaciones con el Círculo de Viena anuncia un cambio de perspectiva. La cuestión podría plantearse en términos de prácticas discursivas (juegos de lenguaje), de modo tal que la ciencia operaría estableciendo límites conceptuales, pero de ahí no se seguiría que el lenguaje sea por naturaleza un espacio limitado, sino que los límites son relativos porque cumplen una función dentro de un determinado juego. Cuando Wittgenstein se sitúa en el límite, la finalidad de disolverlo, tiene

modo está cerrado el concepto de juego? ¿Qué es aún un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar el límite? No. Puedes *trazar* uno: pues no hay aún ninguno trazado. (Pero eso nunca te ha incomodado cuando has aplicado la palabra "juego".) "

como único propósito el de llegar a una autoconsciencia de la falta de límites definitivos, que para Reguera es una experiencia mística, porque: "Lo característico de la experiencia mística nunca es ni puede ser arrebató psicológico, sólo es y puede ser el resultado de un acto de lenguaje o de pensar autocrítico al límite o una autoconsciencia absoluta - de nada sino de sí misma y sin mediaciones- en el pensar o en el lenguaje. Es como hablar desde una consciencia externa, sin espacio ni tiempo y sin referencia alguna, por tanto; es decir, vivir absolutamente hablando de modo que el vivir sea el propio hablar, que la vida sea el propio lenguaje y que el lenguaje sea pura voz, no signifique nada sino el yo mismo. (La imagen del Dios- Palabra)." (104)

Esta autoconsciencia se asemeja a la del "hablar puro" de Heidegger, en el que no hay sujeto del habla sino que el "habla habla" a través del poema. Y aunque el "habla que habla" no dice nada, no se representa el mundo, porque es una habla tautológica, dice Heidegger que: "Si nos dejamos caer en el abismo indicado por esta frase (-el habla habla-) no caemos en el vacío. Caemos hacia lo alto. Su altitud abre una profundidad." (13). Para Wittgenstein, la filosofía de Heidegger hace referencia al famoso salto al absurdo de Kierkegaard, como señala en la conversación del 30 de diciembre de 1929 con Schlick: "Puedo muy bien imaginar qué quiere decir Heidegger con su ser y angustia. El hombre tiene la tendencia a correr contra las barreras del lenguaje. Piensen por ejemplo en el asombro que causa saber que algo existe. El asombro no se puede expresar en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta para él. Cuanto podamos decir, podemos a priori considerarlo como sinsentido. A pesar de todo, corremos contra las barreras del lenguaje. Esta corrida la vio ya Kierkegaard y la caracterizó con gran similitud (como corrida contra la paradoja.)" (Waismann, 61-62. Lunes 30 de diciembre de 1929)

En opinión de Drury el tema de los límites es una constante de la obra de Wittgenstein, pero considera que el filósofo continuó la tarea de trazar el límite del lenguaje como lo había

hecho en el Tractatus: "Me aventuraré a afirmar que todos sus trabajos siguientes continúan esta idea fundamental. Todos apuntan a una dimensión ética y lo hacen mediante un riguroso trazo de los límites del lenguaje de manera que lo ético quede firmemente colocado en su lugar." (Rhees, 148)

Drury acierta sólo en tanto Wittgenstein nunca abandonó la idea de que el sentido de nuestra vida es infundamentable y, en ese sentido, que nuestras explicaciones tienen un límite, después del cual ya no se puede avanzar legítimamente. Pero en relación con los límites conceptuales tengo la opinión de que Wittgenstein estaba más interesado en convertir cualquier límite en una paradoja, como es evidente en las Investigaciones, como parte de una tendencia disolutoria que arranca desde el Tractatus y que en las Investigaciones sustenta la idea de que la filosofía debe ser una "terapia" para sanear el uso del lenguaje, retrotrayéndolo del limbo de la abstracción a su espacio vital - el uso ordinario del lenguaje -, en donde todo límite es relativo a un uso (juego) del lenguaje.

En la época de la conferencia, Wittgenstein todavía está imbuido en la concepción mística de los límites, a la manera en que lo plantea Reguera, entendiendo que "los límites absolutos pierden su sentido delimitador en lo absoluto"(112), una vez que la actitud mística que ve al mundo como totalidad, fuera de todo espacio y tiempo, es la experiencia ética fundamental, aquella que tengo cuando "me asombro ante la existencia del mundo." (CE, 38)

En la conferencia se distinguen dos usos del lenguaje, uno "trivial" o "relativo" y otro "ético" o "absoluto", que para Wittgenstein constituyen una herramienta metodológica que sirve para llevar a cabo el análisis de los términos de que nos servimos para hablar de ética, especialmente, de la palabra "bueno". Notemos que se habla de "usos" y no de significados diferentes de las palabras, uno "trivial" y otro "absoluto", y uno de ellos se refiere a la esfera de lo cotidiano, esto es, al lenguaje ordinario, que se distingue de un uso "absoluto" o "ético" del lenguaje que se refiere a la esfera de los valores. La distinción marca el mismo límite que

distinguía al sentido del sinsentido en el *Tractatus*, pero el hecho de que se haga referencia a lo "trivial" como lo "relativo" adelanta los rasgos característicos de los juegos de lenguaje que funcionan en el ámbito de lo ordinario. A pesar de que podría parecer que la distinción entre lo ordinario y lo ético se borrara en las *Investigaciones*, como veremos con detalle en el capítulo tres, el sentido "secundario" de las palabras que se plantea en las *Investigaciones* es muy próximo a ese sentido absoluto al que se alude en la conferencia.

Por otra parte, Wittgenstein aborda la cuestión de la ética en términos de la confusión conceptual que emerge al igualar la esfera de los valores con la de los hechos del mundo, en virtud de que usamos la misma palabra para referirnos a los dos ámbitos. Es así que puedo hablar de una "buena silla" o de un "buen jugador de tenis", en donde la palabra 'bueno' sólo se refiere a la utilidad o la eficacia de algo, a la vez que puedo usar la misma palabra para referirme a una "buena persona", en cuyo caso me refiero más bien a un asunto de valor que a la eficacia. ¿Pero quién es el sujeto de ese deseo de ser "bueno", y a quién corresponde esa congruencia cuando la uso en sentido absoluto? Para Wittgenstein sólo puede ser Dios, pues en el intento de Schlick por formular una teoría de la ética, replica:

"Dice Schlick que en la ética teológica existen dos conceptos sobre la esencia del bien: según la interpretación más superficial, el bien lo es porque Dios así lo quiere; según la más profunda, Dios quiere el bien porque lo es. Encuentro que el primer concepto es el más profundo: es bueno lo que Dios manda. Este concepto zanja el camino a cualquier otra explicación que se quiera dar sobre "por qué" el bien lo es; mientras que el segundo concepto es el superficial y racionalista, porque procede "como si" aquello que es el bien todavía se pudiera fundamentar." (Waismann, 102. Miércoles 17 de diciembre de 1930)

Pudiera objetarse aquí que Wittgenstein se refiere a la ética teológica, pero esta objeción no tiene lugar, en tanto para él sólo hay una ética y ésta tiene un carácter religioso: "Cuando algo es bueno, también es divino. Extrañamente así se resume mi ética. Sólo lo sobrenatural puede expresar lo Sobrenatural", como queda aclarado en una nota escrita en 1929, y que se asocia con la reiterada referencia a lo místico y su expresión metafórica. La

ética wittgenstania, al no creer en la teorización, se convierte en una ética de la responsabilidad individual, de la congruencia con la propia vida que sólo se alcanza en la armonía con el todo. Es por eso que la ética nunca podría concebirse como mera normatividad moral, ni siquiera en lo atinente a las consecuencias de una acción, como ya había quedado señalado en el *Tractatus*.

(6.422) "El primer pensamiento que surge cuando se propone una ley ética de la forma "tú debes", es: ¿y qué si no lo hago? Pero es claro que la ética no se refiere al castigo o premio en el sentido común de los términos. Así, pues, la cuestión acerca de las *consecuencias* de una acción debe ser irrelevante. Al menos estas consecuencias no pueden ser acontecimientos. Sí que debe haber una especie de premio y castigo ético, pero deben encontrarse en la acción misma.

(Y esto es también claro, que el premio debe ser algo agradable y el castigo algo desagradable)."

No es tampoco la ética wittgenstania, como señala correctamente Barret, una ética deontológica, que es aquella que se interesa por la determinación de los deberes dentro de circunstancias sociales para el bien común, sino que se refiere a la forma de vida de una persona.(74) En ese sentido, el premio o el castigo reside en la acción misma, porque la felicidad -el premio- o la infelicidad -el castigo-, no vienen de fuera, sino que son vivencias de quien ha realizado tales acciones, algo así como la voz interior que lleva a Raskólnikov a entregarse en *Crimen y castigo*. Pero, si Dostoyevski no es un autor ajeno a Wittgenstein, esta renuncia a la ética como moral social parece haberla tomado de Weininger, pues éste pensador también rechazó la moral social y, en su lugar, defendió a la ética individual, como se constata en este pasaje de *Sexo y carácter*:

"<...> lo que facilita a un hombre colocarse en correcta relación con la idea de la verdad y que, en consecuencia lo pone al abrigo de la mentira, tiene que ser algo independiente del tiempo, algo inalterable, que en el nuevo momento presenta el antiguo hecho como era anteriormente, para poder crear así una existencia continua. Esto es lo que produce la sensación de responsabilidad de las propias acciones e impulsa al hombre a buscar la forma de asumir la completa responsabilidad de todos sus actos, tanto recientes como pasados; esto es lo que conduce al fenómeno del arrepentimiento, a la conciencia de la culpa, o sea, a la

imputación de las cosas pasadas a una cosa eternamente igual y, por lo tanto, con un valor en el presente. Esta imputación hecha con gran finura y un radio de acción mucho más amplio que aquél que pueden pretender la opinión pública y las normas sociales, es un fenómeno completamente independiente que el individuo cumple por sí solo sin que intervengan razones sociales. Por lo tanto toda psicología moral que pretende fundar la moral sobre la vida social del hombre y atribuir a ella su origen, es falsa y mendaz en su fondo. La sociedad conoce el concepto de delito, pero no del pecado, obliga a la pena, sin pretender alcanzar el arrepentimiento: la mentira no es sancionada por el código sino cuando daña los intereses públicos, o sea, en la forma solemne del perjurio, y el error jamás a sido colocado hasta ahora entre las transgresiones a la ley escrita. La ética social, con el temor de que el individualismo ético no sea suficiente, habla de los deberes del individuo para la sociedad, para los millones de seres vivientes, pero no dilata, como pretende, el campo de la moral, sino que lo limita de un modo inconveniente y reprochable." (68)

Wittgenstein resuelve esta responsabilidad ética que propone Weininger en términos de una vivencia mística que conduzca al territorio de lo sobrenatural, ya que en ese espacio el valor de los juicios éticos no está a discusión, como es el caso de la fe religiosa en que se obedecen los preceptos sin necesidad de que sean fundamentados. Esta cuestión se presenta en la conferencia mediante el siguiente ejemplo: si yo le reclamara, pongamos por caso, a un jugador de tenis que no está tomando correctamente la raqueta - que no está jugando bien - y éste replicara que no deseaba hacerlo mejor, no podría decirle nada más y en todo caso pensaría que asume una posición absurda que lo llevará a perder; sin embargo, no sucede lo mismo cuando reprendo a alguien por haber dicho una mentira, pues si el reprendido objetara que no deseaba comportarse mejor, en este caso, dice Wittgenstein, estaríamos en nuestro total derecho de exigirle que *debería* desear comportarse mejor. La distinción entre estos dos usos y la diferencia entre sus juicios correspondientes señala que el valor no puede formar parte de los hechos, el valor está más allá del mundo, pertenece a lo místico, a mi responsabilidad moral individual. Porque: "Al nivel de los hechos no importa quién dice lo que sucede: siempre se dice lo mismo porque es el propio lenguaje el que lo dice." (152) Wittgenstein disuelve la moral social, como queda anotado en 1929, presentándola bajo la forma de una imposibilidad: "No es posible guiar a hombres hacia lo bueno; sólo puede guiárseles a algún lugar. / Lo bueno está más allá del espacio fáctico" (CV, [21])

La infundamentabilidad teórica de los juicios éticos queda establecida en la conferencia bajo la idea de que: "cada juicio de valor relativo es un mero enunciado de hechos" (35-36) y "ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto" (36); es decir, mientras el sujeto del primer juicio es el de la representación ²⁵, es decir, psicológico, el del segundo es el del sujeto ético y los criterios de corrección son distintos en uno y otro caso. Esta distinción permite sostener la separación, ya planteada en el *Tractatus*, entre ciencia y ética, misma que en la conferencia se plasma en la metáfora del "*big book*", que simboliza el conocimiento completo del mundo que un hombre omnisciente hubiera recogido sobre todos los movimientos de seres animados e inanimados y todos los posibles estados mentales de todos los seres que hubieran existido, esto es, el conocimiento *total* de todo lo que ha acaecido y acaeciera hasta ese momento. La paradoja que de ahí resulta es que tal libro, que representa el conocimiento científico o racional, no "incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que pudiera implicar lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que puedan formularse. Pero tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían en el mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales." (Waismann, 81-82) La idea no es nueva, pues ya se encuentra en el *Tractatus*, cuando se señala que "las proposiciones no pueden expresar nada más alto" (6.42); sin embargo, la metáfora del "*big book*" da un paso más al señalar que: "si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos

²⁵ Sobre este punto vale la pena mencionar que, en las conversaciones con Schlick, Wittgenstein se refiere al uso trivial como psicológico, es decir, como representacional. Dice ahí: "Las expresiones de la ética tienen doble significado: uno, psicológico, del que se puede hablar, y otro no-psicológico: "buen jugador de tenis", "bueno". En las distintas expresiones nos referimos a lo mismo <...> Lo ético no es un hecho atómico", F. Waissman, pp. 81-82. Domingo 5 de enero de 1930.

los demás libros del mundo."²⁶ Es decir, si alguien fuera capaz de decir algo con sentido sobre la ética, entonces ya nada podría tener sentido, puesto que todo nuestro conocimiento anterior no serviría para nada: ya lo sabríamos todo y no lo sabríamos en absoluto. Para Wittgenstein no es posible confundir el uso trivial y el uso absoluto del lenguaje sin caer en confusión, lo que él considera un "mal uso" del lenguaje, que se refiere a una incorrección en sentido absoluto y no trivial: no es violar una normatividad, sino caer en la incongruencia consigo mismo. (Waismann, 87) Asimismo, la concepción del conocimiento como un espacio limitado ya que estaba planteada al final del *Tractatus*, sólo que ahora queda expresada en la metáfora que compara a las proposiciones con "tazas de té":

"Nuestras palabras usadas, tal y como lo hacemos en la ciencia, son recipientes capaces solamente de contener y transmitir significado y sentido *naturales*. La ética, de ser algo, es sobrenatural y nuestras palabras sólo expresan hechos, del mismo modo que una taza de té sólo podrá contener el volumen de agua propio de una taza de té por más que se vierta un litro en ella." (CE, 37)

No obstante, "luchamos con el lenguaje", es decir, contra sus límites, como una inclinación humana fundamental. El lenguaje racional y descriptivo no es capaz de contener aquello que lo rebasa, de modo que la expresión de lo ético sólo puede darse en un lenguaje poético (metafórico), que no es decir retórico, puesto que no está compuesto de símiles que refieran a hechos empíricos. Cuando se cree eso se está haciendo un mal uso del lenguaje que "subyace a *todas* las expresiones éticas y religiosas. Todas ellas parecen, *prima facie*, ser sólo *símiles*." (CE, 40). Esta distinción entre retórica y poética estaría planteada en el mismo sentido en que la planteara Novalis, para quien la poesía es algo "absolutamente personal, y por esto mismo indescriptible, indefinible. El que no sabe y siente de un modo inmediato lo que es poesía, no podrá concebirla en modo alguno. Poesía es poesía. Hay un abismo entre

²⁶ Ibidem, p. 37.

ésta y la retórica " (49)

Cuando Wittgenstein considera que los símiles del lenguaje místico son sólo aparentes, ya que son intraducibles, está afirmando que un símil es algo que, por definición, es traducible, de manera que los enunciados éticos y religiosos serían meros sin sentidos, es decir, metáforas. Para Wittgenstein un sinsentido no es un símil porque no hay comparación: "<...> un símil (*Gleichnis*)²⁷ debe ser símil de algo. Y si puedo describir un hecho mediante un símil, debo ser también capaz de abandonarlo y describir los hechos sin su ayuda. En nuestro caso, tan pronto como intentamos dejar a un lado el símil y enunciar directamente los hechos que están detrás de él, nos encontramos con que no hay tales hechos. Así aquello que, en un primer momento, pareció ser un símil, se manifiesta ahora un mero sinsentido." (CE, 41)

Wittgenstein distingue un símil de un sinsentido porque éste último invoca al silencio y no a la correspondencia con un decir. En esta tesis mantendremos la equivalencia entre un sinsentido y una metáfora, la cual sólo es un símil en apariencia, puesto que en realidad no enuncia ningún hecho, sino que pertenece silenciosa ante el mundo fáctico. En ese sentido, José L. Ramírez no se equivoca del todo cuando considera que el silencio mismo es una metáfora que nombra no a "algo que aparece, a un fenómeno, sino a algo que no aparece, a la no aparición o desaparición. Esto otorga automáticamente al Silencio connotaciones metafísicas y existenciales, viniendo a ser la metáfora de lo inefable o inexpresable. / Encontramos ese silencio nombrado en la poesía y la religión" (23). Sin embargo, me parece que sí se equivoca cuando, siguiendo a Le Guern, Ramírez distingue dos tipos de metáforas,

²⁷ Con respecto a la palabra alemana *Gleichnis*, Janik y Toulmin consideran que su uso apunta a la concepción representacional del Tractatus, donde se establecía que los lenguajes poéticos y religiosos no son representacionales, en contraste con el lenguaje descriptivo que sí lo es. p. 296.

uno en el que los dos términos de la comparación están a la mano, como cuando hablamos de 'cabellos de oro', y otro en que la metáfora "utiliza el nombre de algo fácilmente distinguible (en este caso la ausencia de ruido, de sonido y de palabras) para apuntar, más que designar, a algo que desborda al lenguaje, diciendo lo indecible. Este tipo de metáfora, que funciona como una ventana en la cárcel de la lengua, es característico del lenguaje místico y religioso, pero también de la poesía lírica y la especulación metafísica." (26)

Ramírez considera que la metáfora puede presentarse en dos modalidades, una en la que hay un símil subyacente y otra en que no aparece y, es entonces cuando invoca al silencio, transgrediendo los límites lógicos del lenguaje. Sin embargo, para nosotros no se trata de dos tipos de metáfora, sino de dos casos totalmente diferentes de lenguaje, uno retórico y otro poético. A diferencia de Wittgenstein, para Ramírez, aun en el caso en que la metáfora invoque al silencio, él considera que el silencio mismo es un término de comparación porque lo considera un hecho del mundo, de manera que esta perspectiva le permite mantenerse fiel a la concepción tradicional de la metáfora como *traslatio*. La cuestión central aquí es el concepto mismo de silencio, ya que Wittgenstein se refiere con ello a una experiencia que conduce a la vivencia paradójica que, si en el *Tractatus* era fruto de la indecibilidad de lo que se muestra, en la conferencia se refiere a que la experiencia ética sea un hecho, a pesar de que, por otra parte no sea precisamente un hecho.

Hasta ahora hemos dicho que la ética, y lo místico en general, se caracteriza por expresarse a través de sinsentidos (*unsinnig*), que serían metáforas, a diferencia de las tautologías que son los símbolos carentes de sentido (*sinnlos*) a los que son reducibles todas las proposiciones lógicas. Sin embargo, en el *Tractatus* se plantea que la filosofía tampoco dice nada:

(4.003) "La mayor parte de las cuestiones y proposiciones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido (*unsinning*)... (Son de esta clase de cuestiones de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello.)"

intentar hablar de lo indecible, asume que lo que dice es mero sin sentido, pero en esa claridad de la imposibilidad de enunciar lo que queremos decir consigue su profundidad, como anota en 1930:

" <...> ahora me parece que, aparte de la tarea del artista, hay otra manera de apresar el mundo *sub specie aeterni*. Creo que es el camino del pensamiento que, por así decirlo, vuela sobre el mundo y lo deja tal cual es -contemplándolo desde arriba, en el vuelo." (CV, [27])

Y que unos años más tarde completa diciendo:

"Creo haber resumido mi posición con respecto a la filosofía al decir: de hecho, sólo se debería *poetizar* la filosofía." (CV, [129])

Si la ética, la estética y la religión repugnan cuando son teorizadas, o lo que es lo mismo, cuando son doctrinarias, la filosofía que trabaja en pos de la claridad no puede ser una disciplina académica, afín a la ciencia, sino una actividad más próxima al arte por su carácter ético:

"El trabajo filosófico - como en muchos aspectos sucede en la arquitectura - consiste, fundamentalmente, en trabajar sobre uno mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas. (Y en lo que uno exige de ellas)." (CV, [84])

El filósofo Wittgenstein es un individuo autónomo que no pertenece a ninguna comunidad de pensamiento y que por ello está más próximo a un artista, quien se asombra de que el mundo sea y vive: "*la experiencia de ver el mundo como un milagro.*" (CE, 42)

Wittgenstein se encauza entonces a analizar en la conferencia el concepto de "milagro" y, al igual que hacía con la palabra "bueno", le parece que el término está sujeto a dos usos: uno trivial, en que nos referimos a que un hecho no ha sido explicado aún por la ciencia, como en el caso, - dice él -, de que a una persona se le transformara su cabeza en una de león. En este caso, sorprendidos, pensaríamos que ha sucedido algo que *debe* tener una explicación; sin embargo, cuando me asombro de que el mundo exista, *sea como sea su aspecto*, no necesito ninguna explicación porque no puedo *representármelo* no siendo, esta es la experiencia

ético:

"El trabajo filosófico - como en muchos aspectos sucede en la arquitectura – consiste, fundamentalmente, en trabajar sobre uno mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas. (Y en lo que uno exige de ellas)." (CV, [84])

El filósofo Wittgenstein es un individuo autónomo que no pertenece a ninguna comunidad de pensamiento y que por ello está más próximo a un artista, quien se asombra de que el mundo sea y vive: "*la experiencia de ver el mundo como un milagro.*" (CE, 42)

Wittgenstein se encauza entonces a analizar en la conferencia el concepto de "milagro" y, al igual que hacía con la palabra "bueno", le parece que el término está sujeto a dos usos: uno trivial, en que nos referimos a que un hecho no ha sido explicado aún por la ciencia, como en el caso, - dice él -, de que a una persona se le transformara su cabeza en una de león. En este caso, sorprendidos, pensaríamos que ha sucedido algo que *debe* tener una explicación; sin embargo, cuando me asombro de que el mundo exista, *sea como sea su aspecto*, no necesito ninguna explicación porque no puedo *representármelo* no siendo, esta es la experiencia milagrosa que Wittgenstein encuentra en el lenguaje, una vez que nos enfrentamos a la imposibilidad de decirse a sí mismo en su existencia:

"Me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo - a pesar de no ser una proposición *en* el lenguaje- es la existencia del lenguaje mismo." (42)

Movimiento hacia dentro del lenguaje que vuelve a recordar a Heidegger y su "hablar puro", y al Tractatus y su "lenguaje escalera" que, en la conferencia, se muestra en la confesión de que con todo lo dicho no ha dicho nada:

"Todo lo que he dicho al trasladar la expresión de lo milagroso de una expresión *por medio del lenguaje* a la expresión *por la existencia* del lenguaje, todo lo que he dicho con ello es, una vez más, que no podemos expresar lo que queremos expresar y que todo lo que *decimos* sobre lo absolutamente milagroso sigue careciendo de sentido. (CE; 42)

Dicha carencia de sentido, lejos de ser una falta, constituye la esencia misma de lo ético,

de manera que:

" <...> estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, *ir más allá del mundo*, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo <...> arremeter contra los límites del lenguaje." (CE, 43)

Este arremeter contra los límites del lenguaje que, en la conferencia se describe como un acto "desesperanzado", en opinión de Muguerza convierte a su filosofía en una filosofía trágica que tiene sus raíces en la: "<...> conjunción de lo que a un tiempo es *necesario e imposible* <y que> responde a una bien conocida y popular caracterización de la *tragedia*. Esto es, la ética para Wittgenstein, es una empresa trágica, como probablemente también lo es la religión" (153), pero que, añade: " <...> es claro que se trata de una tragedia personal, como personal es siempre el sujeto que la protagoniza" (154); un sujeto no trascendental, sino de carne y hueso, y que no es otro, en este caso, que Wittgenstein, el mismo que escribirá años después las *Investigaciones filosóficas*.

El cambio que se presenta del *Tractatus* a la *Conferencia de ética* consiste en que si bien el impulso ético que lleva a Wittgenstein a filosofar sigue siendo el mismo, en la conferencia se muestra más interesado en lo trivial de la existencia cotidiana y más lejos de la formulación de una representación general del funcionamiento del lenguaje, aun cuando el asunto de la representación lógica sigue estando presente. Nadie resume mejor que él la situación cuando anota:

"En mi pensar, como en el de cualquier hombre, cuelgan los restos marchitos de mis pensamientos anteriores (ya muertos)." (CV, [121])

Esos pensamientos muertos serían para entonces la idea de que la lógica es un lenguaje capaz de establecer objetivamente el límite de lo significativo; pues a partir de ahora ese límite se dibujará desde una visión más general del lenguaje, una en donde el límite se

establece a partir de uno de los posibles usos del lenguaje. El lenguaje para Wittgenstein es ahora fundamentalmente una praxis ritualizada porque se sostiene en una mitología, es decir, en las creencias que fundan nuestro actuar en el mundo con certeza, pero que a su vez son infundamentales, dado que ellas constituyen la vida misma. A ese carácter ceremonial de la vida humana Wittgenstein dedicará su crítica a *La rama dorada* de Frazer

2.4. Las Observaciones a La Rama Dorada de Frazer

Es una difícil pregunta filosófica, a la que no podemos contestar, si la humanidad está o no progresando. Por qué no preguntar: ¿Está cambiando la humanidad? Esta pregunta es más elevada. Tan sólo del cambio podemos extraer una conclusión respecto a si la humanidad está o no mejorando.

Novalis

Si hay que creer en algo que no se ve, prefiero los milagros a los bacilos.

Kraus

Drury relata que fue en 1931 cuando Wittgenstein le comentó su deseo de leer *La rama dorada* de Frazer, y que fue él mismo quien le consiguió un ejemplar del primer tomo de la edición completa, que leyeron juntos durante varias semanas. La lectura avanzaba lentamente porque, dice Drury, Wittgenstein interrumpía continuamente para rebatir a Frazer (Rhees, 200). Sabemos también que Raymond Towsend le dio un ejemplar de la versión abreviada de la obra de Frazer en 1936 (Rhees, Nota 16, 339), lo cual significa que Wittgenstein retomó la lectura cinco años más tarde. Este hecho aclara por qué las *Observaciones a La rama dorada*

de Frazer (ORD) ²⁸ fueron escritas en periodos diferentes. Las primeras anotaciones se habrían hecho entre 1930 y 1931, y están mecanografiadas; mientras que las segundas son notas sueltas manuscritas que debieron haberse escrito no antes de 1936 y, probablemente, después de 1948.

Como veremos más adelante, la crítica que hace Wittgenstein a la obra de Frazer al intentar explicar las prácticas rituales de los pueblos "primitivos", no es un trabajo aislado dentro de su obra, sino que forma parte de esa preocupación capital de su filosofía que consistió en rechazar la posibilidad de explicar teóricamente la vida humana. Es en este sentido, que la crítica a Frazer se enlaza con aquella que hace de la obra de Freud, así como con la de las obras de Renan y Spengler, aunque éstas hayan sido comentadas de una manera más sucinta. Todas ellas tienen en común el formular, en algún sentido, una teoría sobre la vida humana.

La importancia de las ORD estriba en que Wittgenstein ahonda en tesis anteriores, como la del papel de las analogías en la expresión de lo indecible, dirigiendo ahora su atención al carácter ritual de la conducta humana y su fondo primitivo. La diferencia entre el

²⁸ Existen dos traducciones al español de esta obra de Wittgenstein, la primera es mexicana y fue hecha por Javier Esquivel a partir de la edición inglesa de Rush Rhees, publicada en *Synthese*, Dordrecht, Holanda, vol. XVII, en 1967, la cual fue publicada en 1985 en versión alemán / español bajo el título de *Comentarios sobre La rama dorada*, editada por la UNAM. La segunda traducción estuvo a cargo de Javier Sádaba, con edición y notas de José Luis Velázquez, bajo el título de *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 1992; la cual también estuvo basada en la edición inglesa de Rush Rhees, pero añadió una serie de fragmentos que habían sido eliminados de la versión de Rhees y que, por tanto, no aparecían tampoco en la edición española de la UNAM. Esta omisión fue señalada por Bartley III en su famoso *Epílogo de 1982*, en el cual acusa a Rhees de haber omitido fragmentos de la obra original. Véase Javier Sádaba. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, p. 86. Los fragmentos omitidos son los que aparecen en las páginas 73 a 76 de la edición madrileña.

En este trabajo, las citas de esta obra de Wittgenstein están tomadas de la edición española de 1992. La edición de 1985 me fue de gran utilidad para contrastar, donde fue necesario, la versión original en alemán. De aquí en adelante me referiré a la obra con las siglas ORD.

estilo de las notas escritas en los años treinta y aquellas que se hicieron posteriormente, muestra con claridad el tránsito de la filosofía primera a la que se presenta en las Investigaciones, pues si el primer grupo de notas mecanografiadas es próximo al tono místico que domina del *Diario filosófico* a la *Conferencia de ética*, en el segundo grupo domina esa voz lúdica que nos invita a "imaginar una tribu en cuyo lenguaje..."²⁹ para conseguir el cambio de perspectiva necesario, en el que la imaginación domina sobre el intelecto, y que Sádaba ha calificado como la "antropología imaginativa"³⁰ de Wittgenstein. Asimismo, en las ORD aparece también otro de los principios que será central para el análisis en las Investigaciones, a saber, la renuncia a la explicación y su sustitución por la descripción, pues el sentido del filosofar es la disolución de la pregunta, en este caso, la de Frazer. Ése ¿por qué? que no nos deja ver, de manera semejante a la situación en que se encuentran "los turistas que con el Baedeker en la mano, leen la historia del edificio que tienen enfrente y ello mismo les impide verlo."(CV, [224]) La disolución de lo problemático, que está en la superficie, permite acceder a lo profundo, donde está la paz de los pensamientos. No tiene sentido preguntarse acerca del significado de un mito porque éste pertenece a la esfera de lo indecible, aquello que sólo se muestra en el rostro de nuestros actos. Donde no hay respuesta no hay pregunta. Lo mágico-religioso pertenece a ese territorio del sinsentido, al que se llega por instinto, sin fundamento racional. Frazer se ha aproximado a ello armado ya de "la verdad", por lo que se ha quedado en la superficie, no ha encontrado aún el camino correcto que lo conduzca del error a la verdad.

²⁹ Ya el llamado *Cuaderno marrón*, que constituye un conjunto de pensamientos dictados a Francis Skinner y Alice Ambrose entre 1934 y 1935, está lleno de ejemplos en que se alude al lenguaje de una tribu imaginaria, cuya función es la de cambiar de ángulo para mirar un cierto problema y evitar el dogmatismo de nuestras conclusiones.

³⁰ Véase J. Sádaba. *Lenguaje, magia y metafísica*, cap. VI, pp. 145-155.

Al igual que en la conferencia y en el *Tractatus*, Wittgenstein plantea un límite entre la representación de los hechos y los valores, pero ahora reduce toda explicación a la condición de mera hipótesis, algo que no nos sirve para explicar la vida, ("una explicación no tranquilizará al enamorado"), de ahí que lo único que podemos hacer legítimamente, sin engañarnos, es describir lo que vemos y decir: "*así es la vida humana.*"

2.4.1. Intuiciones y creencias.

Es interesante observar que las ORD comienzan, al igual que la *Conferencia de ética*, con la metáfora que ve al entendimiento como un camino.³¹ Sin embargo, si en la conferencia la alusión se refería a una dificultad de exposición, en las ORD, la metáfora señala la necesidad de un cambio de ruta, es decir, indica que Frazer va en sentido contrario a la meta: se dirige hacia la completa confusión. Dice ahí que:

"Hay que colocarse al lado del error para conducirlo hasta la verdad.

Es decir, hay que descubrir la fuente del error puesto que, en caso contrario, para nada sirve escuchar la verdad. Ésta no puede penetrar si otra cosa ha ocupado su lugar.

Para convencer a alguien de la verdad no basta con constatarla, sino que se debe encontrar el *camino* que lleva del error a la verdad. " (ORD, 49)

Sádaba encuentra esta misma metáfora en las *Notes for lectures on "Private Experiencie" and "Sense Data"* ³², en donde establece que el solipsista 'nos pone en camino para terminar con el error' y le parece que esto se relaciona con Frazer porque: "considera que

³¹ En una anotación de 1929 encontramos también esta metáfora usada en el mismo sentido: "Es difícil describir un camino a un miope. Porque no se le puede decir: 'Mira la torre de esta iglesia a diez leguas de nosotros y sigue esa dirección.'" (CV, [5]).

³² L. Wittgenstein, "Notes for lectures on 'Private Experiencie' and 'Sense Data' ", *The Philosophical Review* 77 (1968), pp. 271-320. Hay traducción castellana de Enrique Villanueva y Julieta Lascurain en *El argumento del lenguaje privado*, E. Villanueva (ed.), UNAM, México, 1979, pp. 35-82.

las intuiciones (*Anschauungen*) mágicas y religiosas son errores; esto es, concepciones falsas. Y no es así ya que son simples intuiciones no significativas como lo son, en rigor, las del solipsista." (LMM, 150) La observación es interesante porque, además de que contribuye a mostrar que esta metáfora es significativa en la obra wittgenstaniana, permite relacionar la discusión atinente a las prácticas mágicas y rituales con la polémica acerca del lenguaje privado; cuestión que Sádaba desarrolla en los trabajos que dedica a las ORD. Y si bien es cierto que este tópico es de sumo interés, yo me enfocaré hacia otro que me parece más relevante para el tema de esta tesis, a saber, la discusión que Wittgenstein establece con Frazer acerca del fundamento de las prácticas mágicas y rituales en intuiciones y no en creencias.

Como se verá más adelante, Wittgenstein sostiene a lo largo de las ORD que el impulso por dotar de sentido a aquello que nos inquieta por su peculiar falta de sentido, es el instinto primitivo de comprensión en el que se sostienen nuestras intuiciones. Cuando esas fuerzas se domestican, el hombre decae espiritualmente y, confundiendo su perspectiva con lo que debe ser la realidad, convierte sus intuiciones en creencias que considera razones fundamentadas empíricamente y cae en la superstición. Pero antes de desarrollar la posición de Wittgenstein, expondré sucintamente el planteamiento de Frazer.

La rama dorada tiene como objetivo aclarar el origen del mito de Nemi, que está vinculado con el rito que se llevaba a cabo en el santuario dedicado a Diana *Nemorensis* o Diana del Bosque, ubicado a orillas del lago Nemi, en medio de las colinas albanas. El mito habla de un vigía incansable -el sacerdote rey de Nemi-, quien rondaba alrededor del roble que simboliza a Diana, y cuya obligación sólo podía finalizar con su muerte. El amoroso vigilante perdía fuerzas conforme terminaba su juventud, y así crecía la posibilidad de ser vencido por algún otro hombre más joven que deseara ocupar su lugar. A la muerte del sacerdote rey, el vencedor quebraba una rama dorada del árbol. Este mito de amor y muerte es

analizado por Frazer a través de un método comparativo que le permite descubrir que la representación del árbol como algo divino es una constante del pensamiento mítico, de donde concluye que el enigma de la rama dorada se aclara cuando nos percatamos de que en realidad ésta es una rama de muérdago, puesto que esta planta crece colgada del roble, de manera que el roble simbolizaría a Diana y el muérdago a su vigía, que enlazaba su vida a la de Diana en un acto amoroso. Por su parte, el matiz dorado que se le atribuye a la rama, sin que el muérdago lo tenga, se explicaría a partir de que, cuando se seca, adquiere ese color, tanto sus hojas como los tallos. Para Frazer lo enigmático del mito se vincula con el hecho de que:

"Esta extraña costumbre sacerdotal no tiene paralelo en la antigüedad clásica. No podemos encontrar en ella su explicación, por lo que habremos de buscarla en otros campos. Probablemente nadie negará que esta costumbre tiene cierto sabor de edades bárbaras y que, sobreviviendo en la época imperial, se mantenía fuertemente aislada de aquella culta sociedad italiana, semejante a una roca primitiva surgiendo del recortado césped de un jardín. La gran rudeza y ferocidad de la costumbre nos permiten abrigar la esperanza de explicarla." (24)

Vale la pena hacer notar que si bien Frazer nos describe una escena aterradora y siniestra, que muestra un misterio profundo, inmediatamente después nos embarca en la posibilidad de explicarla. Explicación que, en gran medida, se fundamenta en una concepción evolucionista de la historia humana, según la cual, la humanidad va ascendiendo desde la barbarie hasta la civilización, aunque en medio del recortado césped siempre puedan aparecer rocas primitivas que provocan tropiezos en la carrera del conocimiento científico. Pero el propósito de Frazer no es sólo dar cuenta de este proceso, sino que sanciona a la magia por ser falso conocimiento, caracterizándola como: "<...> un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una *ciencia falsa* y un *arte abortado*." (34)³³

La magia para Frazer es una ciencia primitiva porque, para él, la magia se funda en principios generales o leyes -de ahí su carácter de ciencia-; sin embargo, su falla fundamental

³³ Las cursivas son mías.

se encuentra en su carácter simpatético, es decir, en la idea de que existe una 'atracción secreta' entre las cosas. Tales principios, que recuerdan mucho a los ejes paradigmático y sintagmático del estructuralismo, son dos: el de la asociación de ideas por semejanza, según el cual, lo semejante produce lo semejante, o los efectos semejan a sus causas, que da lugar a la magia homeopática; y el de contacto, según el cual, las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente, a distancia, incluso sin que haya ya ningún contacto físico entre ellas, y que da lugar a la magia contagiosa, en la que lo característico es una asociación de ideas por contigüidad. En relación con esto, Frazer considera que el mago: "<...> da por seguro que las leyes de la semejanza o contagio son de universal aplicación y no tan sólo limitadas a las acciones humanas" (33), de manera que sus resultados no son otra cosa que falsas interpretaciones de los fenómenos y su mecánica causal. Esta situación tiene implicaciones morales y políticas para Frazer, puesto que una vez que se da este engaño, el mago puede manipular a su tribu, determinando qué puede o qué no puede hacerse:

" Los preceptos positivos son los encantamientos; los preceptos negativos son los tabúes. <...> La magia positiva o hechicería dice: 'Haz esto para que acontezca esto otro'. La magia negativa o tabú dice: 'No hagas esto para que no suceda esto otro' ." (43)

El salvaje de Frazer es esclavo de sus falsas creencias, de su manera equivocada de entender la verdad, pero su magia es un mal necesario para que pueda alcanzar la libertad que otorga la objetividad del conocimiento científico. Por eso afirma que: "<...> la magia ha despejado el camino a la ciencia, fuerza es admitir que si la magia ha hecho mucho daño, también ha sido fuente de mucho bien y que, si es hija de un error, ha sido la madre de la libertad y la verdad." (74) Sin embargo: "El defecto fatal de la magia no está en su presunción general de una serie de fenómenos determinados en virtud de leyes, sino en su concepción por completo errónea de las leyes particulares que rigen esa serie <...> son aplicaciones equivocadas de una u otra de dos grandes leyes fundamentales del pensamiento, a saber, la asociación de ideas por semejanza y la asociación de ideas por contigüidad en el tiempo o en

el espacio <...> Los principios de asociación son excelentes por sí mismos, y de hecho esenciales en absoluto al trabajo de la mente humana. Correctamente aplicados producen la ciencia; incorrectamente aplicados, producen la magia, *hermana bastarda de la ciencia*. Es, por esto, una perogrullada, casi una tautología, decir que la magia es necesariamente falsa y estéril, pues si llegase alguna vez a ser verdadera y fructífera, ya no sería magia sino ciencia." (75)³⁴

En diferente posición se encuentra la religión, que se distancia de la magia y de la ciencia, en virtud de que se sostiene en leyes. La religión para Frazer es: " <...> una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y la vida humana. <...> Así, en tanto en cuanto la religión supone que el universo es dirigido por agentes conscientes a los que puede hacerse volver de su acuerdo por persuasión, se sitúa en antagonismo fundamental tanto con la magia como con la ciencia, porque ambas presuponen que el curso natural no está determinado por las pasiones o caprichos de seres personales, sino por la operación de leyes inmutables que actúan mecánicamente. Es verdad que en la magia la presunción es sólo implícita, pero en la ciencia es explícita." (77)

De este modo, Frazer concluye que si la magia no es irracional, sino equivocada, la religión es completamente irracional por su carencia de apoyo empírico. Y si Frazer considera esta falta de apoyo empírico como su desgracia, para Wittgenstein lo importante estaría precisamente en que la religión, aun cuando carezca de todo fundamento empírico, puede mantenerse en pie debido a que posee una fuerza vital de la que carece la ciencia. Como ya había sido planteado en la conferencia, el conocimiento racional del mundo no puede acceder al sentido milagroso del mundo, es una especie de "adormecimiento" que impide tener la

³⁴ Las cursivas son mías.

experiencia de asombro de que el mundo sea.

En una anotación hecha en 1930, Wittgenstein abordaba la oposición entre ciencia y asombro en relación con la obra de Ernst Renan, puesto que éste consideraba, al igual que Frazer, que la ciencia debiera sustituir a la religión, si bien postulaba, a diferencia de Frazer, que en este proceso se conservaran los contenidos morales del cristianismo. Para Renan, los primitivos se asombran ante los fenómenos naturales porque no pueden explicárselos científicamente. Una vez que los hechos se ponen a consideración desde la mirada de la ciencia, el asombro se desvanece. Wittgenstein rechaza esta interpretación, apelando a que se han corrompido los sentidos de "primitivo" y "asombro", sujetándolos a una perspectiva supersticiosa. Si para Renan es "primitivo" asombrarse: "justo entonces -señala Wittgenstein- serían los hombres actuales y Renan mismo primitivos, si cree que la aclaración de la ciencia puede superar el asombro." (CV, [28])³⁵ El sentido de la palabra "primitivo" en la obra de Renan, como en la de Frazer, concibe lo "primitivo" como una etapa inferior del desarrollo humano que debe superarse. Para Wittgenstein, esta creencia es supersticiosa porque sostiene que las cosas deben ser de una sola manera, ese mito de nuestro tiempo que se encuentra en la base de la obra de Frazer, de la de Spengler y de la de Freud. La necesidad de explicación y el afán de generalizar, típico de un tiempo en que domina el lenguaje de la ciencia, conducen a la necesaria anulación de la esfera espiritual. El asombro para Wittgenstein sí es primitivo, en tanto es un impulso arracional (un instinto) que no representa una etapa del desarrollo humano, sino uno de los rasgos que caracterizan nuestra naturaleza. El desarrollo

³⁵ Las palabras de Wittgenstein comentan un pasaje de la obra de Renan: *Historie du peuple d'Isarël*, t. 1, cap. III, que Wittgenstein cita en francés, y que también aparece en las ORD, pero sin que se mencione que es parte de la obra de Renan. El pasaje es el siguiente: " *La naissance, la maladie, la mort, le délire, la catalepsie, le sommeil, les rêves frappent infiniment, et même aujourd' hui, il n'est donné qu'à un petit nombre de voir clairement que ces phénomènes ont leurs causes dans notre organisation*".

del pensamiento científico es apenas "sabiduría", algo opuesto a la vitalidad y la pasión de la religiosidad: "la sabiduría es algo frío y, en esa medida, tonto. (La fe, por el contrario, una pasión) <...> la sabiduría sólo te *encubre la vida*. (La sabiduría es como una ceniza gris y fría que cubre las brasas.)" (CV, [321]) La sabiduría es un adormecimiento, y "Para asombrarse, el hombre -y quizá los pueblos- debe despertar. La ciencia es un medio para adormecerlo de nuevo." (CV, [28])

Wittgenstein es insistente en que la ciencia no ha logrado superar ningún sentimiento de temor ante la naturaleza, a pesar de que haya logrado darle explicación a los fenómenos naturales, el hecho de "que el espíritu con el que hoy se trabaja la ciencia no puede unirse a tal temor." (CV, [28]) tiene que ver con que la ciencia es "enriquecimiento y empobrecimiento. El método único hace a un lado todos los demás. Comparados con él todos parecen pobres, cuando mucho etapas previas.<...>" (CV, [351])

Esa es la razón de que el camino que toma Frazer no sea aclaratorio, sino que tan solo sustituya lo que él considera el error por *su* verdad, esto es, explica la magia través de algo que él cree ya saber de antemano, en lo que vendría a ser en sí una maniobra mágica, que para Wittgenstein es semejante al conjuro que él pretendió realizar en el *Tractatus*, como comenta en una nota marginal, el cual obedece al deseo de sentirnos satisfechos con una aclaración sobre aquello que nos impresiona por su falta de sentido: "Ciertamente, eliminar aquí la magia tiene el mismo carácter de la magia", y se dice a sí mismo que lo apropiado sería más bien: " no <...> hablar el lenguaje de la magia, ni tomármela a broma. / De la magia habría que conservar lo profundo." (ORD, 46-47)

La profundidad para Wittgenstein es la antítesis del "progreso", pues mientras la profundidad se mueve hacia adentro, el progreso avanza hacia fuera, hacia el dominio de lo externo. En la profundidad, los pensamientos dejar de atropellarse en la superficie de las explicaciones, es una experiencia religiosa porque la religión para Wittgenstein es "lo más

profundo y tranquilo del mar, que sigue tranquilo por más altas que las olas sean arriba." (O, p.97, 1946)

Para Wittgenstein la oposición entre ciencia y religión está planteada en términos de su relación con lo vital, ya que mientras la ciencia le parece que es un adormecimiento y una tontería, la religión le parece vital y apasionada. Por otra parte, hay una relación con la autenticidad, pues si la ciencia es una actividad que contribuye al engaño de creer que todo puede ser explicado y que en esto consiste la esencia del progreso humano, la religión no se sostiene en ningún conocimiento sobre el mundo, en ese sentido, se sostiene en sus propios pies desnudos.

Dado que la filosofía para Wittgenstein implica el compromiso ético de alcanzar la claridad, la actividad filosófica es una tarea religiosa que se expresa en una escritura filosófica que se caracteriza por la búsqueda de la autenticidad, de ahí que para Wittgenstein sea: "imposible escribir sobre uno mismo con más verdad que la que uno *es*. Esa es la diferencia entre escribir sobre uno mismo y sobre los objetos externos. Se escribe sobre uno mismo tan alto como se está. No está uno sobre zancos o en una escalera, sino sólo sobre los pies." (CV, [172], 1937, p.38)

Una vez que ha quedado establecida la diferencia entre ciencia y religión, ahora vemos como de ésta se deriva una distancia entre el filósofo y el científico, en términos de una diferencia en los fines y las maneras de pensar, pues Wittgenstein declara abiertamente que: "si el lugar al que quiero llegar estuviera al final de una escalera, renunciaría a alcanzarlo. Pues ahí donde quiero llegar verdaderamente debo estar ya de hecho. / Lo que pueda alcanzar con una escalera no me interesa." (CV, [32])

Como es evidente, Wittgenstein usa la metáfora de la escalera para referirse al progreso

científico que avanza a partir del conocimiento acumulado, que representarían los diferentes peldaños que sostienen ese avance; en contraste, la aproximación mística al mundo, que no pretende explicar la realidad, es una empresa del individuo, no de una comunidad como la científica. Es una empresa en la que el individuo se enfrenta a sí mismo. Esa es la razón de que el descenso a lo profundo exija el máximo esfuerzo porque:

"Apresar *profundamente* la dificultad es lo difícil.

Pues apresada superficialmente es sólo la dificultad. Hay que arrancarla de raíz; y esto quiere decir que debe empezarse una manera nueva de pensar sobre estas cosas. <...> Lo que resulta tan difícil es asentar la nueva manera de pensar. Una vez que ésta queda asentada, desaparecen los viejos problemas; y hasta resulta difícil volver a aprehenderlos. Pues residen en la forma de expresión y cuando se reviste una nueva, arroja uno los viejos problemas junto con el viejo ropaje." (CV, [274]) Ya que "Los problemas vitales son insolubles en la superficie, sólo se los puede solucionar en la profundidad. En las dimensiones de la superficie son insolubles." (CV, [419])

La dificultad se debe a la falta de voluntad para llegar a sí mismo, puesto que "si alguien carece de voluntad de descender al interior de sí mismo, porque ello le resulte demasiado doloroso, será superficial en su escritura." (Rhees, 275) El acto de la escritura es para Wittgenstein una actividad ética que requiere, para lograr la profundidad, de *arar la totalidad del lenguaje* para reconocer el carácter mitológico de las creencias que nos llevan a formularnos preguntas que no pueden responderse. Sólo creyendo que la idea de un progreso lineal de lo bárbaro a lo civilizado es una certeza, la pregunta acerca del significado de un mito tiene lugar. En este sentido, Wittgenstein emprende su crítica a Frazer a partir de una idea fundamental:

"Lo característico <...> de las acciones rituales no es, en modo alguno, una opinión (*Ansicht*), una creencia (*Meinung*) que podría ser verdadera o falsa aunque también un pensamiento (*Meinung*) -una creencia (*Glaube*)- puede ser también ritual, puede pertenecer al rito." (ORD, 63)

Esta idea es complicada, ya que parece indicar que si bien el ritual no está basado en opiniones que puedan ser puestas en cuestión con respecto a su valor empírico, la idea de que los pensamientos que subyacen a él puedan considerarse creencias con un valor de verdad es posible que formen parte del ritual, es decir, que pueden haber creencias ritualizadas y tal parece ser el caso de la creencia de Frazer en que todo mito puede ser explicado.

Es decir, la ciencia opera como magia, tiene su propio ritual, uno en el que la creencia de que podemos explicar todo es parte constitutiva de su forma. Sin embargo, como todo ritual, la fuerza que lo impulsa a construir explicaciones parte de intuiciones (*Anschauungen*), a diferencia de aquello que es una creencia basada en el conocimiento del mundo (*Meinung* o *Glaube*). Siguiendo a Aguirre Sala, lo intuitivo sería: "un saber más allá del simple conocimiento empírico o científico, un tipo de sabiduría por encima de lo conceptual, ella se muestra en lo actual, es decir, en lo que se actúa. Y la acción lleva, nace de, y desemboca con el sentimiento del actuar y del existir mismo." (46)

La magia no se basa en creencias sino en intuiciones porque es una práctica, si bien la ritualidad puede postular creencias, éstas no serán las que la sostengan sino un producto de ella, Wittgenstein establece así que: "Un símbolo religioso no se basa en *creencia* alguna. Y sólo donde hay una creencia hay error." (ORD, 54) "El error nace precisamente cuando la magia se expone científicamente." (ORD, 56).

Frazer está equivocado, entonces, porque: "<.> el empeño en una explicación (*Erklärung*) está desencaminado, dado que lo que sólo se ha de hacer es conjuntar correctamente lo que uno sabe y no añadir nada más." (ORD, 52)

Por su parte, Sádaba considera que si la magia como práctica revela la emoción de que la vida sea, y la propia ciencia es un tipo de práctica mágica, podemos entender al hombre como un ser de reacciones:

"Unas se proyectan hacia el exterior de modo que le permiten sobrevivir dominando la naturaleza. Es lo que se llama ciencia. Pero, junto a tales reacciones, existen otras que surgen de su propio cuerpo en cuanto que estimulado por aquello que *se le escapa* de la naturaleza y ante lo cual lo único que puede hacer es reaccionar *en otra dirección*, es decir, sin captar algún hecho para conocerlo y usarlo sino, simplemente, expresando v.g. su soledad, su desconocimiento o sus deseos totales, frustrados, de conocer. (LFR, 99) <...> si la causa de lo mágico-religioso fuera una creencia rudimentaria o falsa en algún hecho de la naturaleza <...> lo mágico-religioso desaparecería <...> cosa que, para Wittgenstein, no es posible." (LFR, 100)

Siguiendo esta idea, y manteniendo la tesis wittgenstania de ética y estética son lo mismo, cuando reaccionamos ante el mundo sin buscar una explicación, estamos ante una intuición estética -de hecho, *aíszesis*, en uno de sus sentidos significa 'intuición'-, y, por lo tanto, toda nuestra praxis, incluido el lenguaje, nace de un impulso estético. Es más, toda relación que establecemos con el mundo tiene ese carácter, porque incluso las teorías científicas nacen de mitos y se guían por analogías. En 1948, Wittgenstein pedía el reconocimiento de ese carácter de la propia filosofía que, si era consistente consigo misma, tenía la obligación de seguir abierta a los nuevos argumentos, y a las nuevas analogías: "La gente -apunta Wittgenstein- a la que no pudiera enseñarse esto nos parecería deficiente. *Todavía* incapaces de formar un cierto concepto." (CV, [411])

Estas intuiciones estéticas se hermanan con lo salvaje porque Wittgenstein dice que el arte "tiene como fundamento los instintos primitivos del hombre" y que "en todo gran arte hay un animal SALVAJE *domado*." De manera que podríamos establecer que si somos seres reacciones es porque instintivamente buscamos otorgar un sentido al mundo, y de ahí nace

una intuición estética. Sin embargo, a Wittgenstein le parece que el arte de la moderna cultura europea, en el cual incluye a su propia obra arquitectónica, sufre de una enfermedad cultural que consiste en no permitir que aflore ese carácter primitivo. El filósofo arquitecto añora "la vida *primigenia*, la vida *salvaje*, que quisiera desfogarse" (CV, [203]), pues el hombre auténtico es aquél que ha retornado a su verdadera naturaleza a través de un arte puro que "se basa en el *concepto* de la maravilla natural", que se maravilla 'viendo', sin atender al 'ver' mismo porque es un 'ver' en el que se reúnen lo interno y lo externo, que dice de la belleza del capullo: "¡*Ve cómo se abre!*" (CV,[323]) Wittgenstein rechaza en consecuencia la idea de que exista lo bello abstracto, puesto que no está la belleza en el objeto y luego la percibimos, sino que yace en nosotros en conexión con lo que está fuera de nosotros, a la manera en que lo entendía Novalis, para quien: "La sede del alma se encuentra en el punto en que se tocan el mundo interno y el mundo externo. Allí donde estos mundos se penetran está el alma: en cada punto de contacto." (19) Wittgenstein considera que es punto de contacto está dado por la mirada humana que: "tiene en sí el hacer las cosas más valiosas." (CV, [7]) y, en ese sentido, "nos obliga a adoptar la perspectiva correcta", aquella que otorga la visión *sub specie aeterni* que es también la que toma la filosofía que elige: "el camino del pensamiento que, por así decirlo, vuela sobre el mundo y lo deja tal cual es -contemplándolo desde arriba, en el vuelo." (CV, [27])

De acuerdo con lo anterior, podemos concluir que una vez que se intenta formular una teoría sobre estética, ética o religión se cae en una actitud irracional que consiste en no percatarse de que el límite de la ciencia está marcado por el hecho de que "<...> Toda explicación (*Erklärung*) es una hipótesis." (ORD, 53) y creer que de una hipótesis podemos

extraer explicaciones últimas sobre la forma en que el hombre vive sobre la tierra sólo revela que ese impulso es "la tonta superstición (*Aberglaube*) de nuestro tiempo", (ORD, 61).

Por otra parte, Wittgenstein considera que la necesidad de buscar una explicación de una inclinación humana es parte de nuestra naturaleza, de hecho, dice él que "las explicaciones de Frazer no serían explicación alguna si en último término no apelaran a alguna inclinación en nosotros mismos." (ORD, 59) Sin embargo, a diferencia de las explicaciones científicas, los rituales mágicos no tienen base causal, no predicen nada: "Hacia la madrugada, cuando el sol está a punto de salir, es cuando los hombres celebran los ritos del amanecer, pero no en la noche, sino que entonces simplemente prenden lámparas." (ORD, 72-73) A pesar de que el hecho de que lo mágico religioso no esté basado en observaciones causales no es supersticioso porque: "La fe religiosa y la superstición son muy diferentes. Una surge del *temor* y es una especie de falsa ciencia. La otra es un confiar." (CV, [405])

Desde esta perspectiva, Sádaba propone que distingamos entre dos tipos de magia:

"<...> estaríamos haciendo mala magia cuando creemos que hacemos ciencia y, en nuestra ignorancia culpable, seríamos unos fatuos que pagamos un precio muy alto. <...> Habría una magia elemental (lo mágico-religioso defendido por Wittgenstein), espontánea, irreductible, fundamentalmente expresiva y cuyo vehículo adecuado es el símbolo sin que medie creencia alguna." (LFR, 100-101)

La religión no es creencia (*Meinung*), sino fe, y se mantiene firme por la fuerza de sus imágenes para dar sentido a una forma de vida; como una especie de "poesía práctica", que era la manera en que Novalis entendía lo religioso, y que parece ser la concepción que Wittgenstein también tiene de ella, pues decía de sí mismo, ser alguien que, sin ser religioso, no podía evitar "contemplar cada problema desde un punto de vista religioso." (Rhees, 145)

En conclusión, podemos establecer que filosofía y religión se hermanan como

vivencias fundamentales que la ciencia evita. El espíritu con que trabaja la ciencia no puede ser, por ello, igual al del ideal filosófico de Wittgenstein. Para la ciencia la claridad es un medio, para su filosofía es un fin. "Cada una de mis frases - escribe en 1930, en un tono claramente místico que recuerda al taoísmo - mienta ya al todo, por lo tanto siempre lo mismo y son, por así decirlo, sólo aspectos de un objeto visto desde distintos ángulos." (CV,[31]) Mirada plural que se asemeja al arte en su trabajo de comparación que va de las semejanzas a las diferencias, en un movimiento que no avanza, sino que sólo 've' lo que hay y lo expresa en buenas metáforas. El filósofo lucha consigo mismo para no engañarse con una exactitud que no existe, pues dice Murena que "las aspiraciones de cierto tipo de lenguaje preciso surgen de un hombre avergonzado; incapaz de tolerar la luz del misterio al que volvió las espaldas" (54), en un tono muy próximo a Wittgenstein, quien se defiende de "una exactitud ideal que nos hubiera sido dada a priori, por así decirlo." (CV, [200]) En ese sentido, Frazer es supersticioso porque cree que esa exactitud ideal es una meta que ya se ha alcanzado en la ciencia moderna, por eso Wittgenstein establece, alzando la voz, quizá para que se escuche lo que no se quiere oír:

"¡Qué estrecha es la vida del espíritu para Frazer! Y consecuentemente: ¡Qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo!

Frazer no se puede imaginar un sacerdote que no sea, en el fondo, como un párroco inglés de nuestros días con toda su imbecilidad y mediocridad. " (57)

"Frazer es mucho más salvaje (*savage*) que la mayoría de sus salvajes, puesto que éstos no estarían tan alejados de la comprensión (*Verständnis*) de algo espiritual como lo está un inglés del siglo XX. Sus explicaciones (*Erklärungen*) de las costumbres primitivas son mucho más bastas que el sentido de tales costumbres." (65)

En este pasaje puede verse con claridad como Wittgenstein está planteando que la renuncia a nuestra naturaleza primitiva deriva en un verdadero salvajismo porque es una actitud engañosa e irracional, que le parece característica de la cultura europea moderna. Y si

la ciencia considera que la religión es irracional, para Wittgenstein ella es la manifestación más clara de que dicha naturaleza primitiva sigue ahí como el único espacio en que puede aflorar una inclinación que, como se señalaba en la conferencia, es profundamente humana.

Como hemos podido ver, uno de los ejes de la crítica a Frazer gira alrededor del lugar que ocupan las creencias en nuestra vida, de manera que resulta interesante aproximarse al análisis que Wittgenstein hace del uso del verbo 'creer' en sus conversaciones de 1938 acerca de la creencia religiosa.³⁶ Ahí plantea que se presenta una trampa lingüística cuando el sentido de una "creencia" científica al de una "creencia" religiosa, sin considerar que la palabra tiene diferentes reglas de uso en cada uno de los juegos en que se hace uso de ella. Hay que atender, entonces, a las diferencias de sus usos, siendo la primera de ellas el que las creencias religiosas no se puedan contradecir. Así, los enunciados: 'Creo en Dios' y 'No creo en Dios' no están en relación de contradicción porque ni siquiera son proposiciones. Quien afirma que cree en Dios sólo está indicando que se afianza en una imagen para vivir; por el

³⁶ Las conversaciones acerca de la creencia religiosa están incluidas en el libro *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, al que ya he aludido antes. Las conversaciones sobre estética y religión se realizaron en las habitaciones de Taylor en Cambridge en 1938, ante un grupo reducido de discípulos: Yorick Smythies, Rush Rhees, James Taylor, Casimir Lewy y Theodore Redpath. Las conversaciones sobre psicología son posteriores, corresponden a los años de 1942 y 1946, y sólo se dieron a un nivel muy íntimo con Rhees. Para Monk, las conversaciones de 1938 son singulares en la obra de Wittgenstein, porque, dice él: "lo que distingue a estas clases es su tono. Precisamente porque hablaba de un modo espontáneo y despreocupado. Constituyen una de las afirmaciones menos ambiguas del propósito que le guiaba en la filosofía, y de cómo este propósito se relaciona con su *Weltanschauung* personal <...> se trataba <...> de denunciar el desdichado efecto que la adoración de la ciencia y del método filosófico han tenido sobre la totalidad de nuestra cultura." Monk, p. 371.

otro lado, quien afirma no creer en Dios, sólo está afirmando que no comparte la imagen, que no la entiende porque no le dice nada. La segunda diferencia parte precisamente de la primera, pues señala que el carácter incommovible de las creencias religiosas no se basa en razonamientos, sino en sentimientos que se revelan en ciertas prácticas que los expresan.

Una imagen religiosa no puede ser "un estado mental momentáneo" (LCEPR, 131), ni tampoco una *übersichtliche Darstellung*, puesto que no es un mero punto de vista, de ahí que cuando decimos de otros "que tienen la opinión de que hay un Juicio Final. "Opinión" sueña extraño." (133) Esta observación adelanta el concepto de "forma de vida" de las Investigaciones, el cual es infundamentable racionalmente porque es lo que da sentido a nuestras acciones. El párrafo 241 señala, en ese sentido, que: "Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésa no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida."

Si en la crítica a Frazer, Wittgenstein subrayaba el carácter supersticioso de las pseudo explicaciones de Frazer sobre los mitos primitivos, puesto que pretendía haber dado con falsas creencias subyacentes a los rituales que daban cuenta de su supuesta manera inadecuada de explicarse los fenómenos del mundo, en las conversaciones sobre creencia religiosa de 1938, Wittgenstein enfoca sus baterías a la situación irracional en que cae la religión cuando acude a pruebas empíricas para fundamentar la fe. Pruebas que en realidad sólo pueden ser históricas, y por lo tanto carecen de valor empírico (es obvio que la historia para él no puede ser una teoría). Pero aparte de su inutilidad, a Wittgenstein le parece que la fe se mantiene incólume ante cualquier sustento histórico que se le dé a la creencia religiosa, ya que si se demostrara que Cristo no existió, esto no modificaría la creencia del cristiano. Presentar

pruebas históricas que sustenten a la fe sólo muestra que en la religión también existe la superstición, precisamente cuando se pretende sustentarla racionalmente. Eso es lo que hace O'Hara, a quien Wittgenstein califica en sus conversaciones de irracional y ridículo "porque cree y basa su creencia en razones débiles." (LCEPR, 136)

En realidad podría decirse que Wittgenstein aquí está hablando de la teología, pues como señala Murena: "Teología es todo lo racional, incluso la ciencia, el intento de explicar el mundo. Posterior a la fe, la teología constituye un momento de debilidad de ésta, en que ante las demandas de la razón el espíritu se rebaja a dar razones que justifiquen la fe." (56)

Contra toda teología, entonces, Wittgenstein rechaza a las teorías estéticas, éticas y religiosas como el dominio del puro intelecto sobre aquello que es pura intuición. De manera que si el lenguaje es *logos*, Wittgenstein cree que en la esfera espiritual el lenguaje está de más. Lo que encuentra su antecedente en el aforismo 7 del Tractatus, y en el silencio ético de la conferencia. En sus conversaciones con Schlick de fines de los años treinta, se refiere a este asunto con una pregunta: "¿Es esencial el habla para la religión?" Y responde: "Me puedo imaginar muy bien una religión en que no existan dogmas y en la que, por tanto, no se hable. El ser de la religión puede no tener nada que ver con que se hable; o mejor: si se habla es que se trata de un componente de la acción religiosa y no de teorías, independientemente de si las palabras son verdaderas, falsas o carentes de sentido." (Waismann, 104) Y lo mismo expresa con relación al arte, cuando establece que: "en el arte es difícil decir algo, que sea tan bueno como no decir nada."(CV, [120])

La cuestión de la ausencia de lenguaje en la esfera de lo místico se enlaza con la cuestión ya planteada antes de que en esta esfera domina lo meramente actual y no lo

conceptual, de ahí que constituya el fundamento primitivo de la naturaleza humana.

Sin embargo, habría que señalar que Wittgenstein sigue entendiendo al silencio como la falta de sentido y no como la ausencia absoluta del lenguaje. Ética, estética y religión se expresan en el silencio metafórico del sinsentido que no se contrapone a un uso "literal" del lenguaje porque, lejos de ser un lenguaje constituido por símiles, está formado por expresiones simbólicas de actitudes existenciales, de hecho: "El origen y la forma primitiva del juego de lenguaje es una reacción; sólo sobre ella pueden crecer las formas más complicadas. Quiero decir: el lenguaje es un refinamiento 'en el principio era la acción'." (CV,[165]) Y la coincidencia con Novalis reaparece, cuando el poeta escribe: "Pensar es hablar. Hablar, actuar o hacer es una sola operación modificada. Dios dijo que la luz se hiciera, y la luz se hizo." (53) Lo cual, por otra parte, nos remite a una de las observaciones de las ORD que establece que: "En los ritos antiguos tenemos el uso de un lenguaje gestual altamente perfeccionado." (70)

La concepción de que el lenguaje es una praxis y como refinamiento un logos, aparece también en sus conversaciones sobre estética, ya que ahí plantea que lo más importante en relación con ésta es determinar: "a qué se puede llamar reacciones estéticas, por ejemplo, descontento, disgusto, desagrado." (LCEPR, 78) Si Wittgenstein se opone a la teorización de la estética porque le parece que lo que llamamos "estética" es un conjunto de reacciones, cuya base está en lo instintivo, cualquier explicación psicológica sobre lo estético es vanal, ya que la emoción que nos produce el arte no tiene su origen en algo de orden puramente perceptual, sino que se trata de una reacción que es la que emerge de todo juicio estético, y que revela una cierta conexión entre nuestros sentimientos y el objeto que apreciamos. Nuestro conocimiento

en general, incluido el científico, tiene ese carácter, ya que siendo todo él una representación de aquello que queremos conocer, consiste en una unión entre lo que hay y lo que tenemos a nuestra disposición para comprenderlo: nuestras intuiciones y sentimientos acerca del mundo.

La palabra clave aquí es '*Darstellung*', que Sádaba considera que tiene cuatro significados básicos en las ORD, a saber: el primero, sería el uso trivial de la palabra, que significaría 'punto de vista'; el segundo, que apuntaría a la idea de sustitución de una cosa por otra, el 'ser vicario de algo'; un tercero que sería sinónimo de '*Vorstellung*', 'imagen no conceptual' y que Rhees traduce como 'presentación', pero que también se podría traducir por 'idea'³⁷; y, por último, uno en donde el concepto sería el de una *übersichtlichen Darstellung*, que se refiere a una 'representación perspicua' o 'sinóptica' de los hechos. (LFR, 88-93)

Wittgenstein no considera que una representación (*Darstellung*) sea una imagen no conceptual, por el contrario, parecería que para él, el ámbito mágico-religioso opera con figuras (*Bilder*) que no son ni verdaderas ni falsas, sino que son modelos de la realidad que

³⁷ Como señalábamos en el primer capítulo, la identificación entre '*Vorstellung*' y '*Darstellung*', al traducirse ambas palabras como 'idea' es un error que se deriva de una lectura empirista de la obra de Wittgenstein que en este trabajo se rechaza. Por su parte, la traducción de '*Vorstellung*' como 'idea' sí sería correcta, ya que en ese caso sí estamos ante imágenes que se han formado a partir de sensaciones y percepciones. Por esa razón, es correcta la traducción que se hace del siguiente pasaje de las ORD: "Hay que distinguir de las operaciones mágicas aquellas que se sustentan en ideas (*Vorstellung*) falsas y simplistas de las cosas y de los acontecimientos." ORD, p.57, en donde parece que Wittgenstein está justamente distinguiendo interpretaciones falsas de lo que se ve, de intuiciones que conducen a la construcción de representaciones conceptuales. Me da la impresión de que la noción de "ver-cómo" de las Investigaciones resuelve finalmente la relación paradójica que se da entre *Vorstellung* y *Darstellung*, a través del concepto de *Vorstellungsbild*, como se verá en el capítulo siguiente.

están sustentados en imágenes (*Vorstellung*). La superstición consistiría, entonces, en manejarnos ante lo que son meras figuras como si fueran representaciones, a las que sí podemos juzgar como correctas o incorrectas, puesto que son construcciones conceptuales. No obstante, la corrección de una representación sólo puede darse a partir del todo en que esa representación está inmersa, es decir, la imagen del mundo que sustenta una forma de vida.

La forma de vida es lo que posibilita que nuestros actos tengan sentido, pero ella es infundamentable racionalmente, Wittgenstein piensa que lo único legítimo que nos queda por hacer es formular representaciones perspicuas de las cosas, en las que construimos cadenas hipotéticas intermedias (*Zwischengliedern*) entre aquello que nos inquieta, y queremos entender, y lo que nos liga a ello, que es la fuente de la inquietud. La cadena hipotética intermedia tiene la única función de "llamar la atención sobre las semejanzas, sobre el nexo entre los *hechos*" (ORD, 68), sin que de ello sea válido inferir una conexión histórica evolutiva entre los objetos que entran en comparación; el sentido de su presencia sirve: "sólo para agudizar nuestra mirada ante una relación formal.." (ORD, 68)

Y, de nuevo, igual que ocurre con la estética, la satisfacción no es el resultado de una causa, sino que, al establecer una semejanza, se realiza una conexión entre aquello que tenemos a nuestra disposición para entender y el objeto que queremos entender. A esta conexión podría comparársele con un "click":

"Alguien formula una pregunta como '¿Qué me recuerda esto?' o alguien dice de una pieza de música: 'Esto es como una proposición, pero ¡a qué proposición se parece? Se sugieren varias cosas y una de ellas hace *click*, como ustedes dicen. <...> (LCEPR, 86)¿Con qué comparamos este *click*? "¿Con un sentimiento! (nota 2, 86) <...> Podrían decir que el producirse un *click* consiste en que estoy satisfecho <...>" (86)

Decir que este "click" es un símil nos remite a lo planteado en la conferencia acerca del

uso constante de símiles en el lenguaje ético, estético y religioso, y que Wittgenstein considera una mera apariencia, puesto que no son traducibles a enunciados literales que se refieran a hechos del mundo. Y, en efecto, más adelante Wittgenstein considera que:

"Constantemente usamos este símil de algo que hace *click* o que encaja algo, cuando en realidad no hay nada que haga *click* o que encaje." (87) Y más adelante añade: "Para describir sentimientos lo mejor es describir reacciones <...> el modo más exacto de describir es mediante sensaciones en el estómago." (104)

Este desarrollo de la cuestión muestra que Wittgenstein está tratando de expulsar toda perspectiva mentalista de lo que plantea, puesto que el famoso "click" pareciera producirse en la mente, de ahí que nos pida que mejor lo entendamos como una sensación estomacal.

Pero volviendo al tema de las representaciones, en las ORD, Wittgenstein establece que el concepto de representación perspicua tiene una importancia fundamental, ya que: "Designa nuestra manera de representar (*Darstellungform*), la manera según vemos las cosas. (Una especie de "Weltanschauung" como parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler.)" (ORD, 66-67)

La alusión a Spengler es de gran importancia en este trabajo, porque muestra que la concepción de representación perspicua que será dominante en las Investigaciones, y que se vincula estrechamente con el método de investigación conceptual que busca los parecidos de familia entre los conceptos, tiene su origen en Spengler. Este filósofo alemán, influido por Nietzsche y Goethe, formuló una teoría de la cultura que concebía su desarrollo como un órgano biológico que cumple con un ciclo de nacimiento y muerte, metáfora que fue representativa del paradigma evolucionista, dominante en el siglo XIX. Su teoría sienta las bases de lo que él denomina una "filosofía alemana" que se basa en la intuición para el estudio de lo viviente, en oposición a lo intelectual, que sólo puede explicar lo rígido, lo no viviente, lo que queda como residuo de la vitalidad. De acuerdo con esto, establece cuatro

"edades de la cultura" que denomina en analogía con las estaciones del año, y que serían: la primavera o período mítico-religioso; el verano, en donde habría una rebelión contra las formas del pasado, caracterizada por el nacimiento de la filosofía y las matemáticas y el empobrecimiento de la esfera mítico-religiosa; el otoño, que sería el dominio omnipotente de la razón y, finalmente, el invierno, dominado por el materialismo, el escepticismo y el pragmatismo, siendo este último momento de decadencia el que atravesaría la civilización occidental.³⁸

Ahora resulta más claro por qué Wittgenstein considera a la *übersichtlichen Darstellung* como una *Weltanschauung*, -que es uno de los sentidos que Sádaba le da a *Darstellung*-, en tanto siempre hay detrás de ella una concepción del mundo; esto es, que las cuatro edades de la cultura no revelan sino distintas *Weltanschauungen*, y la nuestra, la del invierno de la cultura, sería la de la representación perspicua. Su defecto no está, por tanto, en la forma de representación sino en lo que se exige de ella. Lo que Wittgenstein realiza, entonces, es una elucidación que da como resultado la aceptación de que lo único que hacemos al intentar entender es construir analogías. El hombre no puede escapar a esa condición, por eso su inclinación a construir modelos no es sino el producto de la necesidad de satisfacer el deseo de acceder al sentido. Sin embargo, no debemos creer que el deseo causa la satisfacción, ya que: "La representación (*Darstellung*) de un deseo es, eo ipso, la representación de su satisfacción (*Erfüllung*). Pero la magia lleva a la representación un deseo; expresa un deseo." (ORD, 56)

³⁸ Oswald Spengler. *The Decline of the West*, Vol. 1: *Form and Actuality*, p. 429. Vale la pena señalar que Spengler lleva a cabo, también, un estudio comparativo de cuatro culturas que considera capitales, estableciendo sus correspondencias para cada una de las "estaciones" culturales. Tales culturas son la india, la clásica, la árabe y la occidental. Para el resumen de las ideas de Spengler me he auxiliado de J. Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*, Atlante, México, 1944, (2a. ed.).

En la anotación, Wittgenstein pone al deseo como una dinámica que enlaza a la expresión simbólica de la representación con la magia como praxis. Si el deseo está en la representación, entonces, en ella misma debe estar la satisfacción anhelada. Lo que Frazer y Spengler hacen es dar un paso más, que es ilegítimo porque consiste en reducir todo a una sola explicación, a una única mirada sobre las cosas, que finalmente no es más que un punto de vista. Esta creencia recorre, como subraya Sádaba, a: "<... > casi toda la metafísica, a la ideología científicista, a la estructura del poder político y a las explicaciones habituales de la religión." (LFR, 107) Y el dominio de esta forma de pensar trabaja tornando toda semejanza en certeza, prescindiendo de las diferencias, en una operación que se revela con toda claridad en el lenguaje, ya que a cada palabra se le dota impositivamente de un único sentido y, los demás, en todo caso, giran alrededor de él. Al respecto Wittgenstein apunta, en las ORD, que en *La rama dorada*:

"Lo que más sorprende, aparte de la semejanza, es la diferencia entre todos estos ritos. Es una diversidad de rostros, con rasgos comunes, la que emerge constantemente por un lado y por otro. A uno le entran deseos de trazar líneas que pongan en contacto las partes que son comunes. Pero entonces quedaría fuera de la vista una parte, aquella precisamente que une esa imagen (*Bild*) con nuestros sentimientos y pensamientos. Esta parte es la que da a la investigación su profundidad." (ORD, 78)

Al omitir la diferencia perdemos el sentido paradójico; esto es, no estando ubicados en el límite ya no decimos 'es y no es', sino que 'así debe ser'. Con Spengler sucede algo muy parecido, ya que en su filosofía se establece, igual que en Frazer, una hipótesis evolutiva de la cultura que distingue estadios que van de lo mítico a lo profano, perdiéndose así el fundamento analógico que ha dado lugar a esa conclusión. Wittgenstein considera que: "Spengler podría ser mejor entendido si hubiera dicho: *comparo* diferentes periodos culturales a (sic) la vida familiar: dentro de una familia existe un parecido familiar, pero entre los miembros de distintas familias también existe un parecido; el parecido familiar se distingue del otro parecido de este o aquel modo, etc." (CV, [73]) La anotación anuncia el concepto de

“parecido de familia” entre los juegos que es la salida que Wittgenstein da al arduo problema de la categorización conceptual en las Investigaciones.

Las discrepancias que Wittgenstein tiene con estas teorías son de orden ético, puesto que lo que le interesa señalar es que la única posibilidad de: “<...> escapar a la injusticia -o vaciedad- de nuestras afirmaciones, (es) viendo el ideal como lo que es, a saber, un objeto de comparación -una medida, por así decirlo- de nuestra comparación, en vez del prejuicio al que *debe conformarse todo.*” (CV,[146])

Wittgenstein establece así una distinción importante entre lo racional, lo irracional y lo arracional, de acuerdo con la cual, la racionalidad es una perspectiva que funciona en una forma de vida, enmarcada en una imagen del mundo; cuando este punto de vista se postula como una certeza se cae en la irracionalidad de la superstición. Todo aquello que tiene sentido dentro de la cultura pertenece al ámbito de lo arracional, esto es, lo que corresponde a los instintos e intuiciones que no son hechos empíricos y, por lo tanto, son infundamentales racionalmente.

La disertación de Wittgenstein gira alrededor de la idea de que cuando la razón intenta traspasar sus límites cae en lo irracional. La inclinación a traspasar esos límites “proviene de que se quiere dar un asidero a las características del modelo en la observación. Pero como se confunden modelo y objeto, se debe conceder dogmáticamente al objeto, lo que sólo debe caracterizar al modelo. De no ser así, se piensa que la observación no tiene la generalidad que debe dársele, cuando sólo se ajusta en realidad a un caso. Pero el modelo debe proponerse precisamente como tal, de modo que caracterice a toda la observación y determine su forma. Así, pues, está en la cúspide y es generalmente válido porque determina la forma de la observación y no porque todo lo que sea válido de él pueda atribuirse a todos los objetos de la observación.

Así, se querría preguntar siempre ante todas las afirmaciones exageradas,

dogmatizantes: ¿Qué hay en realidad de verdadero en ello? O también: ¿en qué caso corresponde esto en realidad?" (O, p.35, 1931)

La cuestión remite a una crítica de la cultura europea que ya habíamos señalado cuando hablábamos del arte y la naturaleza primitiva de nuestras reacciones e intuiciones del mundo que ahora podríamos señalar alude a que es parte de nuestra naturaleza la necesidad de hacernos imágenes del mundo, de pensarlo analógicamente, de manera que lo que Wittgenstein querría señalar es que no debemos pretender huir de nuestras metáforas, postulándolas como certezas. Creo que el planteamiento se aproxima mucho a lo que Nietzsche señalaba en algún momento sobre el conocimiento del mundo y la necesidad de engañarnos colectivamente aparentando que sabemos qué es el mundo más allá de nuestras construcciones metafóricas que nos permiten aproximarnos a él. Nietzsche afirma, pues, que:

"Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un sólo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza." (34)

Necesitamos huir de esa condición analógica de nuestro conocimiento, a pesar de que ciertamente no lo logramos, porque para Nietzsche:

" Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa* son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esta creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su "conciencia de sí mismo". Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la *percepción correcta*, es decir, con una medida *de la que no se dispone*." (29)

Wittgenstein parece coincidir ampliamente con Nietzsche en este punto, puesto que esa inseguridad que se deriva de la renuncia a la certeza, él la concibe como nuestro desamparo y nuestra imposibilidad de decir nada con sentido acerca de lo que nos interesa. Esta idea queda establecida justo al final de la primera parte de las ORD, en un tono intensamente poético:

" El despertar del entendimiento (*Intellekts*) tiene lugar por la separación del suelo original, del fundamento original de la vida. (El nacimiento de la *elección*.)
(La adoración es la forma del espíritu auroral.) " (ORD, 74)

La nostalgia por la pérdida de un mundo espiritual que desaparece con el dominio de la ciencia y la técnica está presente en estas reflexiones de Nietzsche y de Wittgenstein sobre la imposibilidad de dejar fluir nuestras intuiciones en el mundo moderno. Creo que la mejor manera de cerrar esta parte sería citando a Rilke, quien dedicó su obra magna: *Las elegías de Duino*, a la carencia de espiritualidad que caracteriza al hombre moderno:

*Extraño es no volver a desear
los deseos. Extraño es ver, perdido,
disperso, en el espacio todo aquello
que estuvo unido.
Y es penoso estar muerto y trabajoso
ir recobrando poco a poco un mínimo
de eternidad.
Pero todos los vivos cometen el error
de querer distinguir con excesiva
rotundidad. Los ángeles -se dice-
ignoran a las veces si están entre los vivos
quizás, o entre los muertos. El eterno
torrente arrastra las edades todas
por ambos reinos y, entreambos, logra
hacer oír sus voces.
Pero, en fin, los urgidos prematuros
que se marcharon ya, no necesitan
de nosotros. Con lenta y paulatina
remisión, va perdiéndose
la arraigada costumbre de lo terreno, como
se pierde hasta el apego que nos une
al seno de una madre.
Pero nosotros, que necesitamos*

*de tan grandes misterios;
nosotros, para quienes de la misma tristeza
brotó un aumento de felicidad,
¿podríamos vivir sin ellos?*

2.4.2. Lenguaje y mitología.

El psicoanálisis desenmascara al poeta a primera vista, nada se le oculta y sabe con toda precisión que significa "el muchacho del cuerno maravilloso". Será así. Pero estamos ahora a tiempo para que resurja una investigación animica que, al que hable de sexo, le responda que se trata de arte. ¡Me ofrezco como cochero de ese carruaje en el que vuelve la simbólica! Aunque me daría por contento, si se pudiese probar al que habla de psicología que su subconsciente apunta a otra cosa.

Kraus

En el apartado anterior hemos concluido con la idea de que para Wittgenstein el soporte de nuestra aproximación al mundo es lo intuitivo, un impulso nacido de nuestros instintos, es decir, de nuestra manera de reaccionar ante el mundo. El ideal de la exactitud es el mito que produce nuestras confusiones lingüísticas, por ello, en las ORD se afirma que "En nuestro lenguaje está depositada toda una mitología"(ORD, 69), y que es necesario "arar a lo largo de todo el lenguaje" (ORD, 64). Frazer no ha superado a la magia ni su fondo primitivo, aunque él lo pretenda, pues: "<...> nada muestra mejor nuestra afinidad con aquel salvaje que el que Frazer tenga a mano una palabra tan familiar para él y para nosotros como es *ghost* (espíritu) o *shade* (sombra) a la hora de describir las opiniones de esta gente." (ORD, 68)

Es decir, si el sentimiento de desconcierto ante la vida se hubiera superado, Frazer no podría manejarse cómodamente con palabras como éstas, sino que debiera, abandonar ese vocabulario, como establecía la teoría lingüística de Bloomfield, de fuerte raigambre conductista y positivista, según la cual, el uso de palabras que no tienen denotación, tales como 'dios' o 'fantasma', muestra el estadio irracional de una cultura; de modo que tales

palabras tendrían que desaparecer una vez que se hubiera alcanzado el nivel racional de una civilización avanzada que se caracterizaría por el dominio del pensamiento científico.³⁹ Si Frazer puede explicar un mito 'irracional' usando palabras 'irracionales' con las que él se maneja adecuadamente, esto sólo puede significar que no se han perdido los lazos con esos sentimientos salvajes. La división entre lo real y lo imaginario es tan borrosa que constantemente encontramos en la gramática la referencia a cosas inanimadas como animadas, puesto que en la base de todo nuestro lenguaje está el simbolismo. La magia muestra este carácter del lenguaje porque es usado abiertamente. En relación con esto, en las ORD se plantea que:

"La idea de que se puede llamar la atención de un objeto inanimado de la misma manera que se llama la atención de un hombre. Aquí el principio es el de la personificación.

Y siempre se apoya la magia en la idea del simbolismo y del lenguaje." (56)

La ceremonia de la muerte muestra el entramado simbólico que enlaza, en el ritual, a la representación y al lenguaje en una praxis: "Expulsar la muerte o matar la muerte; pero, por otro lado, se la representa como esqueleto, como si, en cierto sentido, también estuviera muerta *As dead as death*." (ORD, 69) Las imágenes son representaciones simbólicas que guían la conducta porque se afincan en una forma de vida, esto es, una figura del mundo que dota de sentido a nuestros actos. Lo simbólico no pertenece a la esfera de lo puramente externo, porque no podemos hablar de ello sino con sinsentidos, pero su importancia está en que su revelación nos conduce al asombro. En ese sentido, "ningún fenómeno es en sí especialmente misterioso, pero cualquiera puede llegar a serlo para nosotros, y lo característico del espíritu auroral del hombre es que un fenómeno sea significativo. Casi se podría decir que el hombre es un animal ceremonial. Esto es, en parte, falso, en parte

³⁹ Véase L. Bloomfield, "Philosophical Aspects of Language", Ch. F. Hockett (ed.) *A Leonard Bloomfield Anthology*, pp. 396-399, esp. p. 396.

sinsentido (*unsinning*), pero también hay algo de verdad en ello." (ORD, 62) Esto es, afirmar que el hombre es un 'animal ceremonial' no es una proposición, sino una metáfora que, al expresar esa consideración sobre la vida de los hombres, establece una verdad no empírica.

Para exponer el carácter ceremonial que Wittgenstein encuentra en la vida cotidiana me serviré de algunos de los argumentos que presenta a favor de que los rituales no se sustentan en creencias falsas acerca de las cosas, sino que su valor reside en expresar sentimientos, algo que, como ya hemos visto, pertenece a la estética.. Uno de ellos es, precisamente, el que se presenta en uno de los fragmentos que fueron eliminados de la primera traducción del texto al inglés, hecha por Rhees, en el cual Wittgenstein describe la acción de golpear furiosamente el suelo o un árbol con un bastón en señal de cólera, y a continuación argumenta que este acto no representa creencia alguna en la utilidad de esta acción para resolver el problema que nos enfurece, ni tampoco se lleva a cabo porque se piense que la tierra tiene la culpa, sino que: " 'Desahogo mi cólera.' Todos los ritos son así. A tales acciones se las puede llamar acciones instintivas (*Instinkt-Handulen*). <...> Lo que importa es la semejanza del acto con una acción de castigo y no se puede ir más allá de esta semejanza." (ORD, 73)

La infundamentabilidad de lo instintivo da lugar a un ritual de sustituciones simbólicas, como la ceremonia del sacerdote rey-Nemi, en donde la palabra, la imagen y la acción son lo mismo, es decir, la representación de una forma de vida:

"Si se coloca junto a la narración del sacerdote-rey de Nemi la palabra "la majestad de la muerte", se ve que ambas son una sola cosa.

La vida del sacerdote-rey representa (*darstellt*) lo que se quiere decir con aquella palabra.

Quien está conmovido por la majestad de la muerte, sólo puede expresarlo a través de una vida en consonancia. Esto no es, naturalmente, una explicación, sino colocar un símbolo en vez de otro. Una ceremonia en vez de otra." (ORD, 54)

En relación con ello, la segunda parte de las ORD, comienzan con un pasaje de *La rama dorada* en que Frazer plantea que en la sociedad primitiva suele 'creerse' que el rey es la

encarnación de una deidad, y, en este sentido, se le responsabiliza de las calamidades que pudieran darse. Wittgenstein, refuta la interpretación diciendo que no se trata de que el pueblo ni el rey lo *crean*, puesto que es evidente que:

" <...> el soberano <...> sabe (*weiss*) muy bien que no la tiene [esa fuerza], y si no lo sabe es porque se trata de un tonto o de un loco. Pero la idea de su fuerza está orientada de tal manera que se puede acomodar a la experiencia -del pueblo y del soberano-." (ORD, 75)

De manera semejante, cuando besamos con sentimiento una fotografía de alguien que amamos, *sabemos* que esa imagen *no es* la persona, pero aun así, manifestamos un sentimiento y nos sentimos satisfechos. Hay un carácter teatral en la ritualidad que permite que se puedan expresar sentimientos sin que lo que se diga se crea. Por ejemplo, cuando decimos: "*Temo la ira de los dioses*", aun cuando no se crea que los dioses existen, la expresión es legítima porque puedo "querer decir algo o dar expresión a una sensación (*Empfindung*) que no está unida, necesariamente, con aquella creencia (*Glauben*)." (ORD, 65)

Este pasaje nos permite entender ahora por qué Frazer hace uso de palabras como 'espíritu', a pesar de que no crea en su existencia, pues el sentimiento que expresa le es comprensible. Como Wittgenstein anotaba en una de sus observaciones: "La forma en que empleas la palabra "Dios" no muestra *a quién* te refieres- sino a lo que te refieres." (O, p.92, 1946)

Las imágenes rituales surgen de la imaginación y no del intelecto. Si las creencias racionales parten de la separación con la vida, las intuiciones se dibujan en imágenes que tienen valor *en* la vida; de hecho los hombres gozamos con la fantasía, porque a través de ella expresamos el valor que otorgamos a nuestra existencia. Y ese aspecto vital de la fantasía humana constituye "una configuración compleja compuesta de partes heterogéneas; palabras e imágenes (*Bilder*). Operar con signos escritos y hablados no debe contraponerse al operar con

'figuras imaginativas' (*Vorstellungsbildern*) de los acontecimientos." (ORD, 64) ⁴⁰

El concepto *Vorstellungsbilder* es muy importante porque muestra que, para Wittgenstein, la palabra *Vorstellung* no refiere a una imagen perceptual entendida como 'idea', sino a una imagen imaginativa y, por lo tanto, no racional. Asimismo, la unión de *Vorstellung* y *Bilder* apunta a que los modelos son imágenes figurativas del mundo, cuya racionalidad está dada, en tanto en el marco de la vida cotidiana de los individuos tienen sentido, pero su estructura no obedece a una operación mental separada de la imaginación. La cuestión se desarrollará ampliamente con la noción de "ver-como" de las Investigaciones que se refiere a las percepciones imaginativas y el tema, a su vez, servirá para atacar la noción de imágenes visuales internas de carácter privado, que será uno de los temas capitales de las Investigaciones..

Las prácticas rituales no son exclusivas de sociedades primitivas, sino que constituyen la vida cotidiana de los hombres modernos: el carácter ceremonial de nuestros actos es parte de nuestra naturaleza, es nuestro fondo primitivo, y de ello encontramos numerosos ejemplos en las Investigaciones. La crítica de Wittgenstein no se dirige contra la magia, pero sí contra la idea mágica de que todo tiene una explicación. Este punto es tratado por Wittgenstein al inicio de la segunda parte de las ORD, en un pasaje que también fue omitido en la versión de Rhees. Ahí cita un fragmento de la obra de Frazer, en donde éste se refiere a la práctica antigua de obligar al rey a sentarse en su trono durante varias horas sin mover un dedo, a fin

⁴⁰ En este trabajo, se prefiere la traducción de *Bild* como 'figura' o 'pintura' que 'imagen', que se reserva para el término *Vorstellung*, ya que éste se refiere en alemán a las imágenes producidas por las sensaciones. Por otra parte, el término *Vorstellungsbild*, que se traduce como 'figura-imagen', es más consistente con la traducción de cada uno de los términos por separado que se propone. *Vorstellung* es un término clave para ver el límite paradójico que Wittgenstein propone para la relación entre imágenes y figuras o, lo que vendría a ser casi lo mismo, entre imaginación y pensamiento.

de conservar la tranquilidad del imperio. Wittgenstein anota sobre ello:

"Si un hombre ríe demasiado en nuestra sociedad (al menos en la mía), aprieto los labios casi involuntariamente como si creyera que así puedo contener los suyos." ; y más abajo añade: "Es decir, su conocimiento de la naturaleza, si se plasmara por escrito, no se diferenciaría, *fundamentalmente*, del nuestro. Sólo su *magia* es distinta." (ORD, 76)

Todos somos salvajes en el sentido profundo del término; quien lo niega es un salvaje en el sentido en que usa la palabra Frazer. La magia y la ciencia no son dos estadios del desarrollo del hombre, uno inferior y otro superior, sino que:

"Por sencillo que suene: la diferencia entre la magia y la ciencia se puede expresar diciendo que en la ciencia hay progreso, cosa que no ocurre en la magia. La magia no tiene dirección en su desarrollo que le sea propia." (ORD, 76-77)⁴¹

La finalidad ética de la investigación de Wittgenstein consiste en mostrar la mitología que sostiene las creencias conforme a las cuales nos conducimos en nuestra cultura. Por esa razón, siempre consideró que su obra era ajena a la cultura europea, como señalaba en una nota de 1930:

" <...> en mi opinión, el libro nada tiene que ver con la progresista civilización europea y americana.

Que esta civilización es quizá el ambiente necesario de este espíritu, pero que tiene metas distintas.

Todo lo ritual (casi sumosacerdotal) debe evitarse estrictamente, porque conduce de modo directo a la corrupción.

Desde luego, un beso es también un rito y no corrompe, pero sólo debe permitirse el rito en la medida en que sea tan auténtico como un beso.

Es una gran tentación querer hacer explícito el espíritu." (CV, [34])

Este fragmento recuerda la anotación hecha al margen de la primera parte de las ORD, a propósito del Tractatus, en donde se señalaba que no habría que usar el lenguaje de la magia,

⁴¹ En nota a pie de página, la edición madrileña ofrece la interpretación de Lillegard de este párrafo, según la cual: "Lo que quiere decir es que los rituales mágicos no se desarrollan mucho más allá de las reacciones primitivas de las que nacen, mientras que las reacciones primitivas que dan lugar a las nociones causales (reacciones al ser empujado) son totalmente superadas en la elaboración de nociones causales en la ciencia." (ORD, Nota 2, 77)

ni burlarse de él, pero sí conservar su profundidad. La profundidad alude a lo ético pues: "Nada es tan difícil como no engañarse." (CV, [176])

Y así como las ceremonias de nuestra vida cotidiana no se afincan en creencias, sino en intuiciones que dan lugar a buenas y malas mitologías que subyacen al lenguaje, nuestros sueños también nos atraen como aspectos extraños de nosotros mismos que necesitamos aclarar. Los sueños son paradójicos porque nos parece que deben tener un significado, aun cuando no tengan ninguna apariencia de tenerlo. Como el mito del rey- Nemi, que nos habla de algo siniestro, los sueños también expresan nuestras vivencias como algo misterioso. Wittgenstein trataba de hacer evidente que no existía algo misterioso, en el sentido teórico de algo que pudiéramos descubrir y así dejara de ser misterioso; por eso le parece repulsivo el libro de Jeans *El universo misterioso*, al que se refiere en sus conversaciones de estética de 1938 como un libro equívoco:

" Tomen el título. Sólo a él ya lo llamaría equívoco <...> ¿En qué se engañó Jeans cuando dijo que el universo era misterioso? Yo podría decir que el título *El universo misterioso* incluye una especie de idolatría, siendo el ídolo la ciencia y el científico." (LCEPR, 97)

Lo misterioso produce temor, pero el miedo no puede residir en el mundo porque no puede ser parte de los hechos, ya que en el mundo no hay ningún valor. El miedo reside en el nexo que se establece entre mi propia experiencia y aquello que me atemoriza. Wittgenstein reflexiona sobre el temor que nos producen ciertos ritos, y hace referencia a la fiesta del fuego de Beltane que describe Frazer. Este rito tiene la peculiaridad de haber cambiado de forma a lo largo del tiempo, ya que en sus orígenes se realizaba un sacrificio humano en honor al dios Baal, cuya víctima era elegida sorteando un pedazo de pastel marcado. En su forma posterior, el sorteo tenía lugar pero el sacrificio sólo era fingido. La imagen de que se haya efectivamente sacrificado a alguien nos impresiona, pero no es el hecho mismo, ni su historia, pues, apunta Wittgenstein:

" <...> lo siniestro, lo profundo, no consiste en que la historia de la costumbre se desarrolle de esta o de esa manera, puesto que tal vez no se desarrolle de esa forma; tampoco en que se desarrollara con tal o cual probabilidad, sino en lo que me da pie para aceptarla. ¿De dónde, pues, proviene lo profundo y siniestro de los sacrificios humanos? ¿Es acaso sólo el sufrimiento de la víctima lo que nos impresiona? Sin embargo, enfermedades de todos tipos con los mismos sufrimientos no provocan esa impresión. No, lo profundo y siniestro no se comprende por sí mismo si solamente conocemos la historia de los comportamientos externos, sino que somos *nosotros* los que lo proyectamos desde una experiencia que está en nuestro interior." (ORD, 83)

El misterio no reside en el mundo, sino en nosotros, porque no es el hecho aislado al que refiere la costumbre lo que me asusta, sino: " El *entorno* de una manera de actuar." (ORD, 84) De ahí que estos rituales necesiten "de una base ilimitadamente más ancha para mantenerse en pie." (ORD, 84) que sólo los acontecimientos históricos que nos presentan el hecho. Frazer, en su intención de reducir a la tontería todo ritual, presenta al rito como algo pueril, como "el juego infantil de policías y ladrones", pero la fiesta de Beltane nos perturba precisamente por "*su peculiar falta de sentido*" (ORD, 86) que es característica también de los sueños, que nos parecen misteriosos e inquietantes.

La teoría de la interpretación de los sueños que formulara Freud parte, precisamente, de la interpretación de ciertos mitos que consideró claves para comprender la psique humana. En su trabajo *Tótem y tabú*, Freud parece ser un buen lector de la obra de Frazer por las múltiples referencias que hace a *La rama dorada*, especialmente en el tercer capítulo que trata sobre el animismo y la magia, y en donde plantea, siguiendo a Frazer y otros antropólogos, que la evolución humana ha pasado por tres estadios básicos: el animista, el religioso y el científico. En los tres, Freud encuentra una constante de la psicología humana, que consistiría en proyectar nuestra mente (ideas y deseos) hacia el mundo exterior, transformándolo. En ese sentido, la mecánica de los dos principios del funcionamiento de la mente en Frazer -de contacto y de semejanza-, cuya unidad se afincaba en la asociación de ideas, Freud la sintetiza en una unidad superior: el "contacto", que puede ser directo (contacto) o "figurado"

(semejanza), en el que se revela la "omnipotencia de las ideas". Así, desde su punto de vista, la evolución humana no es sino una evolución psíquica que parte desde la omnipotencia que, en el animismo, es la forma de pensamiento dominante porque está depositada en el hombre, mientras que en la religión está depositada en los dioses y, en la ciencia, en el poder de la inteligencia (119) El desarrollo consiste en la separación de lo interno y lo externo y representa un "progreso", en tanto madura la psique y la condición narcisista. De acuerdo con lo anterior, Freud establece que:

"Si aceptamos que la omnipotencia de las ideas constituye un testimonio en favor del narcisismo, podemos intentar establecer un paralelo entre el desarrollo de la concepción humana del mundo y el de la libido individual. Hallamos, entonces, que tanto temporalmente, como por su contenido, corresponden la fase animista al narcisismo, la fase religiosa al estadio de la objetivación característica por la fijación de la libido a los padres y la fase científica a aquel estadio de madurez en que el individuo renuncia al principio del placer, y subordinándose a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior." (121)

En esta tesis freudiana, la concepción del mundo se interpreta como integrada al funcionamiento psíquico, lo que permite que las etapas de evolución psíquica sean consideradas por Freud como distintos sistemas intelectuales, siendo el animista (mitológico) el más *lógico y completo* porque *permite concebir al mundo como una totalidad* (105). Freud completa su tesis estableciendo una conexión entre el proceso de construcción de los sueños y la interpretación de la realidad exterior. Para el psicoanálisis, igual que acontece con el animismo, los sueños otorgan un orden a aquello que aparentemente no lo tiene, ya que el contenido latente tiene su origen en ideas claras e interpretables que ya no se presentan coherentes en el contenido manifiesto del sueño, que es aquél que recordamos. Esa es la razón de que hagamos una "elaboración secundaria", cuya función es otorgar un nuevo sentido al sueño, que, de ningún modo, es el que tiene en su contenido latente. Este movimiento de interpretación es, para Freud, la prueba de que la coherencia e interpretabilidad es una exigencia psíquica que encontramos, incluso, en las patologías mentales más severas como la

paranoia. (Cfr. 126-127)

Wittgenstein se refiere a esta teoría de la elaboración secundaria del sueño en una extensa nota de 1948, en donde plantea que en el análisis freudiano "el sueño se descompone" y compara el proceso de interpretación del sueño con el que se daría ante una representación teatral, con diferentes grados de ininteligibilidad, o con una pintura: "en una gran hoja de papel se pinta una imagen y después se dobla el papel en tal forma que en la primera imagen tropiecen pedazos sin correspondencia para la mirada y surja una nueva imagen plena de sentido o sin él (éste sería el sueño soñado, la primera imagen del "pensamiento onírico latente"). / Podría imaginarme que quien viera la imagen desplegada exclamara: "Sí, esa es la solución; eso es lo que soñé, pero sin huecos ni deformaciones." Sería este reconocimiento lo que haría de la solución una solución. Lo mismo que al escribir buscas una palabra y dices: "¡Eso es, eso dice lo que quiero decir!" Tu reconocimiento convierte la palabra en lo encontrado y por ello buscado. (Aquí habría que decir en realidad: sólo cuando se ha encontrado algo, se sabe lo que se buscaba -de manera semejante a lo que Russell dice sobre el desear.)" (CV, [395], p.128, 1948)

El valor que Wittgenstein encuentra en la teoría de los sueños de Freud es de orden estético, pues si Wittgenstein considera que pensar e imaginar son dos actividades emparentadas, porque pensar es como pintar, lo que muestra la interpretación de los sueños que ofrece Freud es: "en qué forma *tan complicada* construye el espíritu humano imágenes de los hechos. El arte de la reproducción es tan complicado, tan irregular, que *apenas* puede seguirsele llamando una reproducción." (Rhees, 224)

Si para Freud la coherencia e interpretabilidad son exigencias psíquicas, Wittgenstein piensa que son inclinaciones estéticas y el éxito del psicoanálisis, como subrayaba en sus conversaciones con Rhees acerca de Freud, estriba en la satisfacción que nos producen sus interpretaciones. Nos hacen "click", como todo lo que consideramos que se ajusta a un modelo

que nos parece correcto y que no es otra cosa que el asentimiento hacia una representación imaginativa:

"Freud se refiere a varios mitos antiguos y pretende que sus investigaciones han explicado ahora cómo sucedió que alguien pensara o propusiera un mito de esa clase.

Pero en realidad Freud ha hecho algo diferente. No ha dado una explicación del mito antiguo. Lo que ha hecho es proponer un nuevo mito. Por ejemplo, el atractivo de la idea de que toda ansiedad es una repetición de la ansiedad del trauma del parto, no es sino el atractivo de una mitología. "Todo es resultado de algo que ha ocurrido hace mucho tiempo". Casi como referirse a un tótem. (LCEPR, 127) <...> Hay algo que nos induce a decir: "Sí, por supuesto, eso tiene que ser así". Una mitología poderosa." (128)

El poder de estas mitologías estriba en la seducción que tiene para nosotros tratar de entender lo inentendible, resolver el acertijo que se nos presenta en el sueño, y que no es otra cosa que la intención de resolver la desconexión entre el pensamiento y el contenido del sueño, ya que "el primero estaría disfrazado por el segundo y porque es necesario acometer los fragmentos sucesivamente" (Assoun, 137).

No obstante que Wittgenstein encuentra en Freud la misma actitud de Frazer, la de pretender formular una teoría sobre aquello que no tiene nada que ver con hechos empíricos, ofreciendo una visión mitológica de las cosas que no aclara y si confunde todo porque no se asume como tal, Wittgenstein se refiere a Freud con respeto y hasta con una simpatía que parece partir de un reconocimiento hacia la seducción de sus metáforas y un método para transformar el sinsentido latente en sinsentido manifiesto que él aplicara en las Investigaciones, aunque para Wittgenstein, a diferencia de Freud, éste no constituyera un método científico.

En lo que respecta a la relación entre la crítica que Wittgenstein le hace a Frazer y la que realiza en contra de Freud, Assoun manifiesta que en ambos casos se refiere a ellas como falsas explicaciones, es decir, teorías que en realidad son mitologías. Pero, por otro lado, existe una diferencia importante entre ambos embates filosóficos que consistiría en que: "lo

que cuestiona Wittgenstein a Frazer es radicalmente el estatus de la explicación etnológica producida en su relación con el "mito" -tanto como explicación *de los* mitos. Uno estaría tentado de afirmar que, esta vez, va más bien *de* Freud a Frazer, ya que, tanto aquí como allá, lo que se plantea es la cuestión de la interfaz entre racionalidad y mito: racionalidad del mito y mito de la racionalidad. <...> Lo cual no quiere decir simplemente que Freud, a los ojos de Wittgenstein, sea el Frazer del inconsciente. Si tanto uno como el otro giran en torno a la misma contradicción -la de la interfaz de mitología y de racionalidad, en una palabra, al problema del estatus de la *explicación*-, si incluso tanto uno como el otro pecan a sus ojos por la imprecisión del pensamiento de la relación de las dos dimensiones <...> Todo ocurre, en efecto, como si Frazer "indujera al error" y condujera a la "sinrazón", en tanto Freud se mantiene en una suerte de fecunda ambigüedad." (Assoun, 202)

La admiración que Wittgenstein tuvo hacia Freud se manifiesta reiteradamente en sus notas y conversaciones, en las que llegó a declararse hasta discípulo de Freud, pues, como relata Drury, Wittgenstein le confesó su deseo de hacerse psiquiatra cuando leyó a Freud (Rhees, 224); sin embargo, es evidente que no era la teoría psicoanalítica lo que le atraía, de hecho, ni siquiera psicoanalizarse, puesto que "no le parecía correcto revelar todos sus pensamientos a un extraño"(Rhees, 224), sino que, como piensa Monk, su atracción hacia ello parece partir de la idea de que: "el estilo filosófico y el psicoanálisis freudiano exigían un talento similar" (Rhees, 224); que requería de una dirección estética que consideraba afín con ambas actividades, y que consistía en crear un discurso seductor a través de metáforas persuasivas, lo cual parece ser una actitud muy vienesa que revela interesantes relaciones entre Kraus, Freud y Wittgenstein..

El rechazo de Wittgenstein hacia el psicoanálisis está muy ligado al que sostuvo Kraus

en su momento,⁴² y que apuntaba a mostrar que la teoría psicoanalítica tenía un componente dogmático que abría una fisura importante en la teoría, porque derivaba en una ideología que se volvía peligrosa en otras manos. Kraus veía al psicoanálisis como una enfermedad cultural típicamente judía, cuya novedad estaba en que "¡la anterior generación aún tenía diabetes!" (Timms, 127) En ese sentido, tanto Kraus como Wittgenstein veían el psicoanálisis como un peligro en una época

dominada por la falsedad, pero, ambos reconocían a Freud como uno de los grandes demiurgos estéticos de la modernidad, como lo califica Assoun, que valoraba, igual que ellos, los poderes revelatorios de la imaginación artística. La famosa sentencia de Wittgenstein contra el psicoanálisis está, en este sentido, hablando de lo mismo que Kraus, es decir, de que

⁴² Los desacuerdos de Kraus hacia el psicoanálisis se enfocaron sobre todo contra la atribución de un origen patológico a las obras de arte y la reducción de los grandes hombres de talento -como Nietzsche, Wagner o Weininger- a meros casos patológicos. La cuestión se vinculaba para Kraus con la persecución moral de la sociedad hacia los homosexuales, tanto como hacia las prostitutas, de manera que para Kraus el asunto no era sólo un problema de orden teórico, sino que representaba el rechazo hacia una sociedad que reprimía la sexualidad. Los seguidores de Freud hicieron de ese ejercicio reduccionista una práctica frecuente que llegó a su punto más álgido con el rompimiento que se dio entre Wittels y Kraus en 1910. Wittels era discípulo de Freud y había sido colaborador de Kraus en *Die Fackel*, pero la ruptura entre ellos no tardó en darse como un acto de independencia del discípulo Wittels hacia su maestro Kraus que se convirtió en una encarnizada descalificación de Kraus, al reducirlo Wittels a la calidad de un sujeto neurótico lleno de complejos y carencias, debida, entre otras cosas, a su deformidad, que se proyectaba en su periódico en el virulento rechazo hacia la comunidad judía y su periódico, el *Neue Freie Presse*. Estas ideas fueron presentadas en su artículo "La neurosis *Die Fackel*" leído en la Sociedad psicoanalítica de Viena en 1910. Freud se mostró en desacuerdo con las conclusiones de Wittels, pero aprovechó la situación como una revancha contra los ataques de Kraus contra el psicoanálisis, al considerar que "Kraus posee un extraordinario talento" pero "carece de todo rasgo de autocontrol." (Timms, 177)

"Freud ha hecho un mal servicio con sus pseudo-explicaciones fantásticas (precisamente porque son ingeniosas).

(Cualquier asno tiene a la mano estas imágenes para "explicar" con su ayuda los síntomas de la enfermedad)." (CV, [311])

Podríamos decir que el carácter simbólico de los sueños se nos presenta como un lenguaje, puesto que también podemos reconocer que ciertas pinturas, por ejemplo, tienen un carácter onírico. Pero esa apreciación se vincula con que reconocemos un simbolismo especial que consideramos que puede interpretarse, pues, de no existir tal consideración, no podríamos referirnos a un lenguaje onírico ni a su simbolismo.

Timms considera que Kraus y Freud tenían estrategias retóricas muy semejantes cuya finalidad era "dar fe de los hechos" con honestidad. "La diferencia fundamental reside en los mitos que defienden uno y otro. Desde la *Interpretación de los sueños* en adelante, los escritos de Freud se revelan obsesionados por el espíritu de Edipo. En *Tótem y tabú* (1913) intenta sintetizar el modelo psicoanalítico de la familia con mitos antropológicos de origen parricida.<...> Por otra parte, Kraus sugiere que las categorías psicoanalíticas podrían sintetizarse en un mito diferente, el de una época de satisfacción erótica. <...> La elección es entre Edipo y Pandora. Contra el macabro mito freudiano de parricidio, hemos de oponer la visión krausiana de la sensualidad femenina como la fuente de las trabas a una existencia más armónica." (Timms, 121-122)

En ese sentido, Wittgenstein va más lejos que Kraus, puesto que a él no le interesa proponer otro mito sino denunciar toda mitología. En el terreno de la crítica epistémica, Kraus parece estar más próximo a Popper, ya que la debilidad científica del psicoanálisis se la atribuye al hecho de que no pueda ser refutado "*sie bahält in jedem Falle Recht*" (Timms, 124). Postura que, por otro lado, llevaba a Popper a considerar que, en ese sentido, Freud y Marx pecaban de lo mismo, es decir, de formular pseudo-teorías científicas. (Assoun, 196) Por el contrario, Wittgenstein no estaba interesado en realizar una crítica que señalara las

faltas científicas del psicoanálisis, sino en abordar el hecho, sumamente importante para él, del poder seductor que ejerce sobre las personas. Como plantea Assoun, "la cuestión es saber cómo 'el doctor puede *decir* que el paciente se equivoca' o que el analizante puede *decir* que es verdad." (43) Esto es, para Wittgenstein, este era un tipo de problema semejante al que se presenta con los verbos psicológicos y el argumento del lenguaje privado, ya que lo que estaba en juego aquí era el problema del descubrimiento del inconsciente mediante introspección, es decir, la legitimidad de atribuir al inconsciente el estatuto de verdadero objeto de análisis. Como piensa Bouveresse, lo que Wittgenstein buscaba era destruir el mito del inconsciente que era el concepto innovador del psicoanálisis.

En "El "yo" y el "ello" " (1923), Freud había definido al inconsciente como represión: "Lo reprimido es para nosotros el prototipo de lo inconsciente" (10). El inconsciente se manifiesta de dos formas, como "inconsciente latente, capaz de conciencia, y lo reprimido, incapaz de conciencia" (10) El primer tipo corresponde a lo "pre-consciente" y el segundo a lo inconsciente "dinámico".

Por otra parte, lo inconsciente no es algo que simplemente no sea percibido por la conciencia, sino que si no se sabe es porque *no se quiere saber*; de ahí que lo inconsciente sea lo reprimido y que el objetivo del análisis sea sacarlo a la luz, venciendo la resistencia del sujeto hacia ello. Para Wittgenstein, atribuir al inconsciente el poder de contener pensamientos ocultos que el analista puede "ver" a través de su conciencia es un pensamiento mitológico, pues como señala Bouveresse:

"when Wittgenstein uses the word "unconscious", he generally does it in an essentially descriptive sense, and even in his criticism of Freud he gives the impression of curiously neglecting the properly dynamic aspect, which is so essential. He denounces as a source of constant confusion the fact that we usually speak of mental states to designate both conscious states and hypothetical states of an unconscious mental mechanism. <...> as Wittgenstein sees it, is that he is forced to resort broadly to the grammar of conscious process to describe unconscious processes and the functioning of the unconscious mechanism he postulates, while

this mechanism obeys laws that are in principle completely different.. To be sure, the mythological aspect of Freud's thought does not lie in his postulating the existence of an unconscious mental mechanism meant to explain the actions of the mind, or even in his proposing a concrete model of what this kind of mechanism might be. Mythology is, as always, generated only by the superficial analogies between things that are, from the grammatical point of view, completely different." (Bouveresse, 25)

En virtud del carácter estético que, como ya hemos señalado, Wittgenstein atribuye a las interpretaciones freudianas, parece acertada la manera en que Assoun retoma esta problemática, a través del papel que tiene el asentimiento en este juego de lenguaje. El asentimiento, en su definición clásica, -dice Assoun- sería un "acto del espíritu que adhiere a una proposición, o estado que resulta de este acto", esto es, la adhesión a un contenido de verdad que es reconocido como verdadero, de manera que esto conduzca al efecto de "tener-por-verdadero" (*Fürwahrhalten*), del que hablaba Kant, para llegar, finalmente, al consentimiento (*Zustimmung*) del sujeto con una representación. (cfr. Assoun, 44)

El asentimiento está relacionado con las representaciones, ya que el asentimiento se da hacia una representación que se cree que es verdadera, y dado que, para Wittgenstein, las representaciones tienen una naturaleza estética, el asentimiento del paciente está dado en que la explicación psicoanalítica es de naturaleza estética, por lo que su poder de consentimiento está dado por su poder de seducción que se expresa en fórmulas del tipo: "Esto es en realidad *esto*". Si el éxito es persuasivo, entonces en realidad Freud no descubre nada. "El tema de la seducción es esencial, pues contiene la *patología* del asentimiento" (Assoun, 53), cuya lógica se basa en que "es 'buena' aquella explicación presentada de modo tal que el sujeto pueda reconocer su propio lenguaje." (Assoun, 94-95), pero en realidad "la explicación analítica no es más (ni menos) que una linda pintura. La reacción a la pintura, en ese sentido, es constituyente de su efecto estético, ya que resuelve la perplejidad del destinatario. " (Assoun, 95)

Cuando el paciente dice saber por qué soñó esto o lo otro, en realidad no sabe nada, pues "la transferencia del saber estético no es un aprender (*lehren*) algo, sino *hacer ver* lo que

hasta entonces no nos habíamos dado cuenta y sin cuya intervención no nos habríamos dado cuenta. El enunciado que convalida la interpretación -puedo decir: "Por supuesto..."- debe entonces ser comprendido como el llenamiento de una percepción o su surgimiento en la mirada." (Assoun, 96) El asentimiento consistiría, entonces, en aprobar una cierta manera de ver las cosas que había sido considerada antes como una percepción válida. Wittgenstein también otorgaba ese sentido a su propia obra, pues su intención no era otra que cambiar la manera de ver el mundo, persuadiendo a la gente a cambiar su manera de pensar, usando metáforas poderosas, como las de Freud, que sedujeran al lector. Ese es el sentido en que Wittgenstein retoma el concepto de "terapia" del psicoanálisis para referirse a sus investigaciones filosófico-conceptuales.

En lo que respecta a su afinidad con Freud, Wittgenstein la remitía a un origen judío común, que le parecía caracterizaba a sus obras como meramente reproductivas, como se asienta en una nota escrita en 1940:

"Mi originalidad (si esta es la palabra correcta) es, según creo, una originalidad de la tierra, no de la semilla. (Quizá no tengo semilla propia) Se arroja una semilla en mi tierra y crece diferente que en cualquier otro terreno. / Me parece que la originalidad de Freud era también de este tipo.<...>" (CV, [193])

Este rechazo a la teoría como tal y, a la vez, esta admiración hacia la obra de Freud se aclara cuando apunta en una de las notas escritas poco antes de su muerte, en 1951: "Freud escribe excelentemente y es un placer leerlo, pero nunca es magnífico en su modo de escribir." (Rhees, 224)

Este juicio es paradójico porque se proyecta hacia dos aspectos de la escritura, uno puramente formal, y otro ético, que significa la obligación de no engañarse a sí mismo creando mitologías sobre el mundo que funcionen como certezas teóricas, lo cual se muestra en una escritura que conduce cada analogía brillante por el camino mitológico de la generalización..

La obra de Freud forma parte del ambiente cultural del cambio de siglo vienes en el que dominaba la vivencia de que el lenguaje corría en el vacío, situación que se había iniciado en el romanticismo alemán, con Goethe y Hölderlin, y que encontró su continuidad en Weininger, Rilke y Kraus. Si el lenguaje ya no servía para expresar los sentimientos últimos porque había perdido su poder simbólico, Wittgenstein emprendió la destrucción de las mitologías que subyacen a nuestras creencias para devolverle su espiritualidad. Por su parte, Freud encontraba la salida en la formulación de un nuevo lenguaje, de manera semejante a cómo los esteticistas proponían un arte "nuevo" que representara un "progreso" cultural. Las creaciones analógicas de Freud se distinguen, entonces, de las de Wittgenstein, en que presentan un sustento teórico que Wittgenstein consideraba totalmente innecesario:

"¿Por qué no he de emplear expresiones en contra del uso original? ¿Acaso no lo hace así Freud, por ejemplo, cuando llama a un sueño angustioso un sueño de deseo? ¿Dónde está la diferencia? En la consideración científica el nuevo uso se justifica mediante una *teoría*, y si esa teoría es errónea, hay que renunciar al uso nuevo y extendido. Pero en la filosofía el uso extendido no se apoya en opiniones falsas o verdaderas sobre procesos naturales. Ningún hecho lo justifica, ninguno puede servirle de apoyo." (Rhees, 224)

Al justificar teóricamente la semántica del lenguaje psicoanalítico, Freud cierra el abanico de las miradas posibles que se abre, a partir de sus visiones inéditas e imaginativas del mundo mental, a la postulación de que su mirada es la correcta. Sin embargo, si Frazer apenas llegaba a las hipótesis, Wittgenstein considera que Freud ni siquiera ha logrado formular una hipótesis, sino que su obra: "es *especulación*, algo previo incluso a la formación de hipótesis" (LCEPR, 119). Lo cual, lejos de ser una puesta a distancia, es uno de los puntos en que Wittgenstein se siente más próximo a Freud, pues ahí es en donde Wittgenstein encuentra el valor estético de su obra y la carencia de todo valor teórico que es lo que le da su profundidad; pues para poder llegar a explicar algo teóricamente es necesario alcanzar un poder de predicción que sostenga el modelo, algo más próximo a la ingeniería, como se asienta en una analogía usada en una de sus conversaciones sobre estética:

"Una de las cosas más importantes con relación a una explicación [en física R. -T.] es que debe funcionar, que debe valernos para predecir algo [con éxito, -T.]. La física está en conexión con la ingeniería. El puente no debe caer." (LCEPR, 94)

A diferencia de la física, el psicoanálisis no parte de la experiencia, ni tampoco de la observación de ningún fenómeno externo a nosotros que se nos presente de la misma forma siempre: los seres humanos sólo somos iguales en tanto somos diferentes, y en ese sentido:

"Es probable que haya muchas clases diferentes de sueños y que no haya un único modo de explicación para todos ellos. Igual que hay muchos tipos diferentes de chistes. O igual que hay muchos tipos diferentes de lenguaje.

Freud estaba influido por la concepción de la dinámica del siglo XIX, una concepción que ha influido en todo el tratamiento de la psicología. Él quería encontrar una sola explicación que mostrara qué es soñar. Quería encontrar la *esencia* del sueño. Y hubiera rechazado cualquier propuesta que sólo fuera parcialmente correcta. Tener razón en parte hubiera significado para él estar completamente equivocado, no haber descubierto realmente la esencia del sueño." (LCEPR, 123)

La importancia que otorgamos a los sueños se afina en su carácter vital, ese carácter que también tienen las obras de arte que nos emocionan, pero esa vitalidad de los sueños no se debe a "su relación *causal* con acontecimientos de mi vida, etc., sino que más bien causa el efecto de ser una parte de una historia, una parte muy viva, pero cuyo resto está en la oscuridad <...> Muy bien puede decirse que *observamos* inspirados la imagen onírica, que *estamos* inspirados. Pues cuando contamos a otro nuestro sueño, por lo común, no lo inspira la imagen. El sueño nos toca como una idea preñada de desarrollos." (CV, [395]) Sin embargo, Freud ha buscado la esencia del sueño, y esta necesidad de encontrar una interpretación concluyente sobre un hecho aparentemente misterioso es parte de la *Weltanschauung* de nuestra época, que pondera que 'esto es realmente esto', limitando sus posibilidades de comprensión al encerrarse a sí misma en esa consideración generalizante. En la crítica a Freud, Wittgenstein plantea una manera distinta de abordar la desestructuración, tratándola como un caos funcional en el que las imágenes representan una imagen estética.

Ese caos significativo y funcional es el que opera en el lenguaje de los sueños, tanto como en el de la vida cotidiana.

Si Freud cree que todo sueño es resultado de una causa que se debe encontrar en una vivencia reprimida que se transforma en un deseo que el sueño satisface, Wittgenstein rechaza la causalidad de la relación, tal y como lo hacía con las interpretaciones de los rituales que ofrecía Frazer, porque para él un sueño también puede ser el resultado de algo que atemoriza y que no se podría resolver en el sueño, sino solamente presentarlo en una imagen. Es decir, no puede haber una sola razón por la que soñamos, como: "No hay una única razón para que la gente hable. Un pequeño balbucea a menudo por el mero placer de hacer ruido. Esta es también una razón por la que hablan los adultos. Y hay otras muchas innumerables." (LCEPR, 125)

Tampoco hay causalidad en las reacciones estéticas, pues mi expresión de agrado al decir: '¡Es maravilloso!' no sería causa de un sentimiento de lo maravilloso, sino que el agrado es todo el entorno en que eso se produce como reacción. La expresión '¡Es maravilloso!' sólo sustituye a un gesto. No hay causa de nada. De hecho, cuando se habla de estética, dice Wittgenstein: "Ustedes usan '¿por qué?' y 'porque', pero no causa" (LCEPR, 79), puesto que: "'Una explicación estética no es una explicación causal.' " (LCEPR, 84) Para interpretar nuestros sueños no necesitamos teorías: "sino la destreza polifacética que se requiere, por ejemplo, para comprender una pieza musical." (Monk, 410)

Y si no estamos ante lo que es una explicación, porque no hay causalidad y, como consecuencia, no predice nada, su éxito sólo estriba en el poder de persuasión que tiene sobre nosotros "para no prestar atención a determinadas diferencias." (LCEPR, 34) Desde este punto de partida, Wittgenstein establece que su filosofía no tiene otra meta que persuadirnos a ver las diferencias que no hemos atendido, aquellas que nos permitirán acceder a una figura distinta del mundo. En las conversaciones sobre estética cerraba con esta idea capital de la

filosofía de las Investigaciones:

"He llamado su atención en numerosas ocasiones sobre determinadas diferencias, por ejemplo, en estas clases he intentado mostrarles que la infinitud no es tan misteriosa como parece. Lo que estoy haciendo es también persuasión. Si alguien dice: 'No hay diferencia' y yo digo: 'Hay una diferencia' estoy persuadiendo, estoy diciendo: 'No quiero que vean eso de ese modo <...>(LCEPR, 96) Todo lo que estamos haciendo es cambiar el estilo de pensar y persuadir a la gente a que cambie su estilo de pensar." (LCEPR, 98)

Y es en este punto donde la unidad de su obra se nos revela de una manera transparente; pues, desde el *Tractatus* hasta las Investigaciones, ese afán es el que da sentido a su vida filosófica.

CAPITULO TERCERO

INCERTIDUMBRE METAFÓRICA Y PRAXIS LINGÜÍSTICA

No perdones nada, no borres nada, ve y di cómo es realmente. Pero debes ver aquello que arroja una nueva luz sobre los hechos.

Wittgenstein (1941)

Después de la *Conferencia de ética*, el regreso de Wittgenstein a Cambridge se caracteriza por un trabajo en el que el filósofo “desciende de las frías cumbres de la prudencia a los verdes valles de la tontería” (CV, [435]), lo cual se expresa en el rechazo a formular un modelo lógico del funcionamiento del lenguaje, tal y como se proponía en el *Tractatus*, que dibujara con precisión el límite entre lo pensable y lo impensable lógicamente. Por el contrario, ahora se asume con toda firmeza que la falta de límites absolutos es la característica más importante del funcionamiento de nuestro lenguaje, de tal modo que carece de sentido buscar un lenguaje ideal, - representacional -, para algo que se revela como cambiante e inestable. Es evidente que esta concepción del lenguaje permite un replanteamiento de la metáfora, ya que en las teorías de la metáfora, filosóficas y lingüísticas, siempre se ha partido de la idea de que existe un límite que separa lo “literal” y lo “metafórico”, como dos territorios en que lo metafórico es producto, ya sea por “desviación” o “violación”, de lo literal.

Aunque en las *Investigaciones* no se alude siquiera a la cuestión de la metáfora, el tema se revela en un estilo que ya viene anunciándose desde la *Conferencia de ética* y la crítica a *La rama dorada* de Frazer, en donde es visible que el estilo sintético de las metáforas aforísticas se sustituye por metáforas alegóricas que dibujan lo que él mismo llama paisajes conceptuales (CV, [452]) que describen usos lingüísticos, i.e. juegos lingüísticos posibles,

reales o imaginarios, con los que accedemos, a través de la voz terapéutica de Wittgenstein, a la posibilidad de destruir las imágenes que nos hechizan y nos impiden ver con claridad lo evidente.

Dos tipos de escritos pueblan esta segunda época de su filosofía: anotaciones sueltas, como las recogidas en *Cultura y valor* y en *Zettel*, o largos escritos organizados en párrafos numerados como los que aparecen en los *Cuadernos azul y marrón*, la *Gramática filosófica*, las *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, las *Investigaciones filosóficas*, las *Observaciones sobre los colores*, *Sobre la certeza*, y las *Observaciones sobre filosofía de la psicología*. Y si bien la segunda parte de las *Investigaciones* y la *Gramática filosófica* son ensayos largos, siguen el estilo dialógico de los párrafos numerados en los que el lector es el interlocutor al que Wittgenstein dirige esas constantes preguntas que nunca acaban de contestarse del todo porque su propósito es el de hacernos pensar de otra manera acerca de los viejos problemas, y “Sólo cuando se piensa más locamente que los filósofos se pueden resolver sus problemas.” (CV, [430])

La investigación conceptual es una nueva forma de pensar que no busca encontrar un modelo lógico del lenguaje, sino describir la gramática de los usos lingüísticos ordinarios, cuyo valor terapéutico estriba en curarnos de la seducción que ejercen en nosotros ciertas imágenes –“superimágenes”–, que no son otra cosa sino analogías que convertimos en certezas para sentir que podemos superar la imposibilidad de explicar el sentido de nuestra vida.

Como señalábamos en el capítulo anterior, Wittgenstein considera que las metáforas están presentes, tanto en el discurso religioso y ético-estético como en el de las ciencias, la diferencia es la actitud que se toma ante ellas; en un caso es la búsqueda de la trascendencia, en el otro el engaño de creer que se dice algo cuando no se está diciendo nada o, dicho en otras palabras, en el caso de lo místico se sabe que no se sabe, en el de la ciencia, no se sabe

que no se sabe o se simula saber. Manteniéndose en esta postura ética, Wittgenstein retrotrae la esfera de lo místico desde el más allá de la metafísica a la trivialidad de la vida cotidiana. El asombro se produce ahora al percatarnos de que lo profundo está ante nuestros ojos y no hay nada oculto por descubrir. Creer que lo importante está por develarse, a través de la explicación científica, es parte de una mitología que nos tiene atrapados y que nos lleva a "una de las ideas filosóficas más peligrosas" que consiste en considerar que el pensar es un proceso que se lleva a cabo en la cabeza "en un espacio absolutamente cerrado, <que> le da el carácter de algo oculto."(Z., 605-606)

Modificar esta manera de pensar es para Wittgenstein la única manera de que la filosofía se convierta en una actividad moralmente válida, esto es, que sea útil a los demás. La tarea filosófica fundamental sería, entonces, la modificación del lecho mitológico a lo largo del cual fluye la corriente de nuestro lenguaje -existencia- ("Todo lo que hago es descubrir nuevas *metáforas*") (CV, 57, 1931), de manera que la filosofía del lenguaje se convierte en una crítica de la cultura, cuya radicalidad se expresa en el hecho de que no es su objetivo proponer nuevas analogías que den lugar a otra mitología sobre el sentido del mundo (el *Tractatus*), sino que el cambio de perspectiva consiste en renunciar a la explicación de qué sea el sentido de nuestro lenguaje y del mundo y, por ende, conduce a modificar constantemente la perspectiva: "modificar siempre una situación, no estar demasiado tiempo sobre *una* pierna, para no quedar(me) agarrotado." (CV, 70, 1937).

Es atinada la manera en que Rodríguez Sutil resume la cuestión al decir que "Wittgenstein realiza una trascendental tarea destructiva pero, coherente con su pensamiento, de alguna manera deja las cosas como están. No nos proporciona una teoría sustitutoria, tal vez por el temor de crear una nueva "mitología"." (107)

No obstante, es necesario recordar también que la razón de esta nueva posición es consecuente con esa búsqueda de autenticidad que, desde el *Tractatus*, da sentido a su trabajo

filosófico, puesto que si para Wittgenstein nuestra época es de “anticultura”, considera imperativo crear un medio para liberarse de la falta de autenticidad que caracteriza a la *Weltanschauung* –concepción del mundo- dominante, de la que él también forma parte. Por esa razón, como señala Monk, el propósito filosófico en esta época era la crítica de su *Weltanschauung* personal (371) que, en opinión de Genova, lo conduce en *Sobre la certeza*, al convencimiento de que ésta debía cambiarse por una *Weltbild* –figura del mundo- (25), es decir, algo que no es un hipótesis del mundo. Este cambio de perspectiva se puede reconocer en un cambio de estilo que constituye el método de las *Investigaciones filosóficas*.

3.1. Estilo y método filosófico.

En 1946, Wittgenstein anotaba: “Apresara *profundamente* la dificultad es lo difícil. / Pues al apresarla superficialmente, sigue siendo la misma dificultad que era. Hay que arrancarla de raíz, y esto quiere decir que *debe empezarse una manera nueva de pensar sobre estas cosas*. Por ejemplo, la modificación debe ser tan decisiva como la que llevó del pensamiento alquimista al químico. Lo que resulta tan difícil es asentar la nueva manera de pensar. *Una vez que ésta queda asentada, desaparecen los viejos problemas, y hasta resulta difícil volver a aprehenderlos. Pues residen en la forma de expresión, y cuando se reviste una nueva, arroja uno los viejos problemas junto con el viejo ropaje.*” (CV, [274])¹

Esta nota me parece muy reveladora para comprender la concepción que Wittgenstein tenía de los cambios que era necesario que se produjeran en su filosofía y que se refieren a un

¹ El subrayado es mío. Vale la pena recordar que la analogía entre el lenguaje y el ropaje, ya aparecía en el *Tractatus* (4.002), en donde Wittgenstein decía que “el lenguaje disfraza el pensamiento”. El disfraz ahora es un viejo ropaje que se deja a un lado y se cambia por otro diferente. La analogía del disfraz también es mencionada por E. Sapir, pues parece muy afortunada para hablar del lenguaje como expresión del pensamiento. (Cfr. E. Sapir. *El lenguaje*, FCE, México, 1952 (8ava. Rcimp. 1980) p. 22).

nuevo pensamiento que requiere de un nuevo lenguaje, es decir, una modificación conceptual que quisiera resumir diciendo: hay un nuevo concepto del lenguaje que es expresado a través de nuevas metáforas, es decir, de nuevos conceptos, ya que, como se verá más adelante, un nuevo concepto es producto de una mirada que se ubica desde un ángulo inédito que, en esta filosofía, tiene la utilidad de permitirnos una comprensión mayor sobre el modo en que opera nuestro lenguaje; pero que, además, da lugar a una nueva escritura. No hay progreso en este movimiento porque no se piensa que una perspectiva nueva sea un paso hacia adelante, sino en otro sentido. Al respecto de lo cual, añade en 1947: “Por así decirlo, se puede reproducir un viejo estilo en un lenguaje más nuevo; presentarlo en cierta forma en un *tempo* a la medida de nuestra época. Entonces se es en verdad sólo reproductor. Es lo que he hecho al construir. / Pero no me refiero a aderezar un viejo estilo. No se toman las viejas formas y se las compone como corresponde al nuevo gusto. Sino que, quizá inconscientemente, se habla en realidad el viejo lenguaje, pero se habla de una forma tal que pertenece al mundo más nuevo y que por ello no corresponde necesariamente a su gusto.” (CV, [349])

Wittgenstein no parece haber abandonado la cuestión que había dado lugar al *Tractatus*, pero la ha retomado desde otro lado, puesto que si “Algunas veces es necesario sacar una expresión del lenguaje y mandarla limpiar” (CV, [209]), el concepto de lenguaje del *Tractatus* ha entrado en circulación en las *Investigaciones* después de una profunda revisión. Esa es la razón de que en el prólogo de las *Investigaciones* asuma explícitamente que “hubo grandes errores” en el *Tractatus* (13) y que en los primeros párrafos, donde aborda la teoría del lenguaje de San Agustín, haga alusiones a las ideas planteadas en su primer libro. Por ejemplo, en el párrafo 23, a pie de página, se opone a la idea de que las funciones lingüísticas constituyan una lista cerrada; en el párrafo 97, niega que el orden *a priori* del mundo sea algo abstracto, sino que dice que es “lo más concreto”, como se estableció en el aforismo 5.5563 y, finalmente, en los párrafos 114 y 115 alude a que la forma general de la

proposición establecida en el *Tractatus* era una figura mitológica que “nos tuvo cautivos”. La importancia de estas autocríticas estriba en que señalan puntos cruciales del cambio de perspectiva; a saber, que las Investigaciones constituyen el intento por superar ciertas ideas equivocadas, como la de creer que existe una forma general de la proposición y que la función básica del lenguaje es la de representarnos lógicamente el mundo. Esta mitología que debe ser superada para conseguir la claridad anhelada desde el *Diario filosófico*, no es sólo un asunto personal, sino que se extiende hacia toda la *Weltanschauung* de Occidente y su manera de pensar: de *ver* las cosas.

Asimismo, esta transformación de raíz a la que aludíamos antes y su concomitante nuevo lenguaje, implica el surgimiento de un estilo que constituye un nuevo método filosófico en el que se sostiene un principio ético-estético que es la mejor herencia de Kraus en Wittgenstein.²

Para Gordon Bearn, la estética de las Investigaciones está ligada a una ética que, a través de la metáfora de los juegos, presenta al lenguaje humano con un carácter fundamentalmente dialógico que aproxima su estilo a lo teatral, de manera semejante a la expresión filosófica de Nietzsche, ya que: “its version of language is theatrical. A word has a role [Rolle] it plays [spielt] in the language-game [Sprachspiel] <...>. Language constituted by all the circumstances that surround the language-games <...> To figure language as a game is already to figure it theatrically.” (204-205)

El interés de esta apreciación está en que destaca el carácter lúdico y dialógico del uso y, por ende, de la conceptualización del lenguaje en las Investigaciones, el cual representa uno de los cambios más evidentes con respecto a la posición adoptada en el *Tractatus*, en donde

² Sobre la influencia de Kraus en Wittgenstein, véase el capítulo dos de este trabajo, en donde se analiza la relación entre la filosofía de Wittgenstein y el movimiento cultural vienés del cambio de siglo.

sólo aparece la voz del filósofo como sujeto límite –metafísico–; una voz que tiene la gravedad de un monólogo interior que se ve reforzado por la ausencia casi total de diálogo con otros filósofos. En las Investigaciones, en cambio, aparecen varias voces: una voz que describe un escenario y un juego lingüístico; otra que se pregunta cuestiones que raramente son contestadas y otra “terapéutica” que advierte sobre los peligros de pensar de cierto modo y que es la que nos muestra la salida de la “botella cazamoscas” (IF, 309). El valor metodológico de esta pluralidad de voces es la manera más adecuada para impedir que el lector se quede anclado en una perspectiva.³ Por otra parte, el orden de las voces, en el que primero habla la mirada antigua y después la nueva, tiene un carácter destructivo (arrancar de raíz), porque la nueva manera de pensar, que consiste básicamente en reconducir las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano (IF, 116), sólo se puede asentar sobre terreno allanado. La conciencia que Wittgenstein tenía de esa destrucción necesaria se remonta a 1931, como se revela en una nota escrita a propósito de un tema musical que componía, y en la cual apunta: “Se me ocurrió hoy al reflexionar sobre mi trabajo en filosofía y decirme: “*I destroy, I destroy, I destroy.*”” (CV, [109]). Y ya en el párrafo 118 de las Investigaciones acepta expresamente el carácter destructivo de su obra y se refiere al hecho de que a pesar de que podría parecer injusta, porque “sólo parece destruir todo lo interesante, es decir todo lo grande e importante (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de tierra y escombros.) <...> son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del

³ Para Lois Shaver hay tres voces que identifica con la voz del interlocutor (que es un filósofo como San Agustín, Platón, el Wittgenstein del Tractatus o Russell), la voz que señala una aporía (que suele introducirse con la pregunta “¿Pero, es esto verdadero?”) y la voz de la aclaración (cuyo formato básico es “Parece que esta noción ha sido una presuposición”). Véase L. Shaver, “Commentary on Wittgenstein’s Philosophical Investigations”, <http://www.dhat.com/~rainbow/lwtocc.num>.

La locura Wittgenstein de Françoise Davoine, que constituye un ingenioso intento literario por relacionar las *Investigaciones filosóficas* con la paradoja lacaniana sobre la transferencia psicótica y su valor terapéutico, retoma con particular lucidez este juego de voces en el que ella distingue tres: la del Filósofo, la de Wittgenstein y la Voz.

lenguaje sobre la que se asientan".

Si Wittgenstein tiene que acabar con una mitología –arar la totalidad del lenguaje- para poder cambiar una vieja y oxidada manera de pensar, caracterizada por la creencia en que ciertas analogías son verdades empíricas, su estilo es necesariamente destructivo y no puede ser del gusto de aquellos que viven de esa mitología y les cantan sus sirenas.

Y si bien es evidente que Wittgenstein se aproxima a lo poético en la escritura de su filosofía, la incompreensión de la filosofía analítica no se debe sólo a ello, sino que va más allá porque la dificultad es metodológica: las metáforas que refrescan el entendimiento no son ornamentos (nada podría estar más lejano para un admirador de Kraus) sino el único medio para el giro conceptual.

Peters y Burbules abordan la cuestión desde el ángulo del poder que ejercen unos discursos sobre otros en el ámbito de la academia, situación que lleva al desconocimiento de la relevancia filosófica del tema y a la postulación de que la única escritura filosófica válida es la analítica. Estando así las cosas, los autores referidos proponen que el debate sobre el estilo represente el combate contra la imposición de estilos discursivos, procedimientos de demostración y técnicas retóricas y pedagógicas. La falta de aceptación de la filosofía de Wittgenstein y de otros filósofos como Derrida ⁴, para estos autores se debe a la resistencia que la academia tiene para dejar: "open the door to the enemies of rigour and clarity: persuasion, rhetoric, and metaphor." (2). Rigor y claridad que, por otra parte, se entienden como próximos a los de la ciencia. En el caso de Wittgenstein, su absoluto desinterés por los problemas científicos, en contraste con la obsesiva preocupación hacia los asuntos éticos y

⁴ Los autores hacen referencia en su texto al "Cambridge Affair" de 1992 que se produjo por el rechazo de muchos filósofos académicos a que Derrida fuera distinguido por la Universidad de Cambridge con un grado honorífico. Los cargos de que se le acusó fue que su obra carecía de rigor y claridad, y que no era un filósofo auténtico porque atacaba los valores de la verdad, la razón y la academia.

conceptuales (CV, [460]), está relacionado con un estilo que, en palabras de Carlos Moya: “requiere también una forma de expresión y un estilo adecuados a ella, de modo que la formulación de tesis o teorías explicativas acerca del significado, de la mente o del lenguaje traicionaría su propia naturaleza, dándole la apariencia de una investigación fáctica. La prosa wittgenstaniana no está desprovista de energía y belleza, pero se trata de la belleza no exenta de crispación de lo mejor del arte moderno.” (124)

En este sentido, uno de los rasgos estilísticos más importantes de las Investigaciones consiste en un movimiento estructural del libro que renuncia a la argumentación y a las definiciones que, por otra parte, está en perfecta armonía con un movimiento zizagueante y no lineal que nunca se detiene y que es idéntico al que le atribuye a los juegos lingüísticos y las formas de vida, el cual parece ser la mejor forma de renunciar al progreso lineal de las ideas y la determinación de límites conceptuales definitivos. Lo mismo se podría decir de los conceptos que se manejan a lo largo de la investigación filosófica, los cuales son instrumentos –herramientas– que se usan en un juego que está constantemente en comparación con otros, tal y como se hace en los ejemplos que sirven de indicadores de caminos dentro del laberinto del lenguaje (IF, 203). Paradójicamente, esta falta de estabilidad conceptual pretende ser consistente con la idea de que “Tener el estilo correcto de escribir significa poner el vagón precisamente en los rieles” (CV, [212], ya que estar “encarrilado” en una cuestión implica que “Si esta piedra no quiere moverse ahora, si está fija, mueve primero otras piedras alrededor de ella. / Sólo queremos ponerte en la vía correcta, si es que tu vagón está ladeado sobre los rieles. Pero después te dejaremos viajar solo.” (CV, [213])

La forma dialógica de la exposición de la filosofía es un recurso importante del que hace uso Wittgenstein para que, en lugar de indicarle al otro cómo debe pensar, llegue a la claridad recorriendo sus propios caminos. Como señalan Peters y Burbules, el diálogo en las Investigaciones tiene el valor pedagógico de abrir la mirada -algo de orden estético-, y no

como en Platón, la función de demostrar algo (17)⁵ El corazón de este método liberador consiste en inventar conceptos ficticios que nos permitan entender los nuestros (UFP, 19), es decir, *imaginar* conceptos nuevos - juegos lingüísticos - que, al compararse con los nuestros, nos permitan ver lo que de otra manera se mostraría confuso y oscuro.

Dado que los conceptos -los usos de nuestras palabras- están enraizados en nuestra forma de vida, el lenguaje es una praxis y los actos lingüísticos no pueden verse desvinculados del escenario en que se desarrolla un juego lingüístico. Ese escenario incluye nuestras actitudes corporales, los gestos que acompañan a nuestras palabras, así como el ritmo y la voz con las que se dicen, todo lo cual es compartido por aquellos que forman parte de esa forma de vida y dota de significado a las palabras proferidas, en tanto constituye nuestra "evidencia imponderable" (IF, p.228) (UE 1, 923) ⁶. Cuando apreciamos que el lenguaje es parte constituyente de las prácticas cotidianas, esto es, cuando no lo separamos de su fluir vital hacia el ámbito de lo abstracto, hemos conseguido, desde lo trivial, acceder a lo profundo y Wittgenstein quiere llevarnos siempre a una actitud de extrañamiento -asombro- que nos permita acceder desde otra parte a lo conocido, del mismo modo en que lo hace el arte.

Descuidar este vínculo vital entre estilo y método filosófico es muy dañino porque conduce a la idea equivocada de que los conceptos wittgenstanianos deben tener un sentido

⁵ A propósito de este señalamiento, Wittgenstein mismo rechazó la dialéctica demostrativa de los diálogos socráticos, ya que en 1931 apuntaba: "Cuando se leen los diálogos socráticos se tiene el sentimiento: ¡qué espantosa pérdida de tiempo! ¿Para qué estos argumentos que nada prueban y nada aclaran?" (CV, [70])

⁶ Luis Manuel Valdés, en su estudio preliminar a los *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, vol. II, cita la descripción que da M.R.M. der Hark, en su artículo: "Wittgenstein's Metaphysics of the Inner and the Outer" (*Daimon*, 2, 1990, pp. 139-150) de lo que es una "evidencia imponderable", la cual se incluye aquí porque es muy esclarecedora: "aunque tengas evidencia a favor de algo y estés convencido de ello, no eres capaz de especificar la evidencia en términos de principios generales" (145) (UE 2, p. XVII)

literal, a pesar de que su apariencia se reconozca como metafórica. Un ejemplo de ello es considerar que el concepto de "forma de vida" tiene o debiera tener un significado social como considera Ferruccio Rossi-Landi en su libro, *El lenguaje como trabajo y como mercado*. El filósofo italiano propone un "uso marxista de Wittgenstein" que le parece factible porque considera que la visión de la filosofía como patología lingüística podría caber muy bien en una crítica general de las ideologías (120-121) que emparenta a Wittgenstein, vía Sraffa, con Marx, Feuerbach y Dilthey. Y a pesar de que Rossi-Landi se lamenta de que Wittgenstein sólo considere lo "público" sin tomar en cuenta lo social, ya que, dice él, "Carece de una teoría de la sociedad y de la historia sobre la cual poder fundar sus investigaciones" (138), amén de que su "rechazo de cualquier construcción teórica" la convierte en "una filosofía alejada de la realidad" (139), no obstante todo ello, "Karl Marx y Ludwig Wittgenstein también pueden presentarse como complementarios, y bajo ciertos aspectos solidarios." (141)

Rossi - Landi realiza una lectura fiel de Wittgenstein al encontrar un vacío con respecto a lo histórico-social, ya que a su desinterés en cualquier empresa empírica que conduzca a una teoría del lenguaje se suma la desconfianza que tenía hacia este tipo de estudios, como lo deja entrever una nota escrita en 1947, que bien podría aplicarse al marxismo:

"El hombre reacciona así: dice "¡Eso no!" -y lucha contra ello. De ahí surgen situaciones que son igualmente insoportables, y tal vez se gasta así la fuerza para otras rebeliones. Se dice: "Si él no hubiera hecho eso, no habrían venido los males." Pero ¿con qué derecho? ¿Quién conoce las leyes conforme a los cuales se desarrolla la sociedad? Estoy convencido de que ni aun el más capaz lo sospecha. Si luchas, luchas. Si esperas, esperas. / [Se puede luchar, esperar y aun creer, sin creer *científicamente*.]" (CV, [350])

Una manera más sutil de aplicarle a Wittgenstein una interpretación sociologista es la de Gill quien, en su *Wittgenstein and Metaphor*, plantea que las metáforas utilizadas en las Investigaciones son orgánicas porque el lenguaje para Wittgenstein es parte integral de la vida social por su sentido comunitario. Esta organicidad es la que permite, dice él: "eliminates the

possibility and the necessity of reducing all meaningful discourse to a single kind, thus opening the way for metaphoric meaning". (157)

Como se verá más adelante, Kripke también vincula lo social con el papel crucial que Wittgenstein le atribuye a lo comunitario para establecer juicios de corrección -criterios- acerca del seguimiento de las reglas; sin embargo, el peligro de entender el concepto de "forma de vida" en un sentido sociológico radica en que puede hacernos creer que es teorizable, y ya hemos insistido en que esa idea se aleja del espíritu de la obra. Cuando Wittgenstein establece que "imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida" (IF, 23), no se está refiriendo a que el lenguaje tenga un fundamento social, sino a que todo juego lingüístico pertenece a una cultura, de manera que, a mi parecer, lo comunitario para él tiene un sentido etnológico, pero tomar esta perspectiva en filosofía no quiere decir que explique la filosofía como etnología: "No, sólo quiere decir que tomamos un punto de vista exterior para poder ver las cosas más *objetivamente*." (CV, [199]). Un ejemplo ilustrativo de esta aproximación etnológica es el que nos da en una nota de 1948: "Dos hombres que, juntos, celebran quizá un chiste. Uno ha usado ciertas palabras algo desusadas y ahora los dos rompen a berrear o algo parecido. Para alguien que viniera a nosotros desde otro ambiente, esto resultaría muy extraño. En tanto que nosotros lo consideramos muy *racional*. / (Hace poco vi esta escena en un autobús y pude planteármela como alguien que no estuviera acostumbrado a ello. Me pareció entonces muy irracional y como las reacciones de un *animal* que nos fuera extraño.)" (CV, [448]).

Como se puede observar en este ejemplo, considerar a la forma de vida como la raíz de todos nuestros juicios y actitudes, no conlleva ninguna explicación acerca de por qué creemos ciertas cosas y otras no, o de por qué actuamos así o asado, sino que sólo nos hace conscientes de que nuestra forma de vida podría ser de otra manera, y que el que sea tal como es no está sujeto a la explicación racional. Esta visión es existencial y, por supuesto, ajena a cualquier

disciplina social que tenga pretensiones científicas.

Wittgenstein es explícito con respecto a ello, ya que en el párrafo 109 de las Investigaciones se plantea con toda claridad que estas investigaciones son ajenas a lo empírico y, por lo tanto, a la empresa científica. Dice ahí: “Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas. La experiencia ‘de que se puede pensar esto o aquello, en contra de nuestros prejuicios’ – sea lo que fuere lo que esto pueda querer decir – no podría interesarnos. (la concepción neumática del pensamiento.) Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda *explicación* debe desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: *a pesar de una inclinación a malentenderlo*. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje.”

El exorcismo requiere de una investigación gramatical –conceptual- del lenguaje que, si bien no pretende hacer lo inconsciente consciente, sí considera que la estructura de nuestros conceptos no nos es clara debido a que lo que nos parece claro es solamente lo que concebimos a través de ella. Este trabajo aclaratorio no tiene nada que ver con lo empírico, ya que, como señala Carlos Moya, “desde una óptica wittgenstaniana hay problemas estructuralmente insolubles para las ciencias” que ya se habían vislumbrado desde el Tractatus y que se vinculaban con las preguntas acerca del sentido de la vida (el ámbito de lo místico, de lo que sólo se muestra, de lo indecible). Por tal motivo, sigue Carlos Moya, “No resulta difícil darse cuenta de la impopularidad de esta afirmación en una época dominada por la admiración casi incondicional hacia las ciencias y hacia el tratamiento científico de

cualquier problema.” (124) Una época que Wittgenstein sabía adversa para su filosofía, pues en el prólogo de las *Investigaciones filosóficas* dice al respecto que estas ideas: “Las entrego con dudosos sentimientos sobre su publicidad. Que este trabajo, en su miseria y en la oscuridad de este tiempo, esté destinado a arrojar luz en un cerebro u otro, no es imposible; pero ciertamente no es probable.” (13)

El estrecho lazo entre estilo y método filosófico requeriría de una reflexión más profunda de la escritura wittgenstaniana, pero ese tema será tratado al final de este trabajo, cuando se presente lo que he llamado la "poética" de las Investigaciones. Las cuestiones que se han adelantado aquí sobre la estética de esta filosofía sólo han tenido la finalidad de remachar la idea de que lo más consecuente es abordar los conceptos wittgenstianos respetando su pluralidad de sentidos, para lo cual me ha parecido conveniente partir de los conceptos de ‘regla’ y ‘seguir una regla’, que encuadran la polémica Kripke-Chomsky, pues este inicio me servirá para presentar lo que podría ser un nuevo concepto -una nueva mirada- de la metáfora que surja a raíz de la disolución de la mitología en que se han sostenido las teorías del lenguaje.

3.2. La paradoja del seguimiento de las reglas: escepticismo y mentalismo

En su ya clásico libro, *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, Saul Kripke expone su propia lectura de los párrafos de las Investigaciones que tratan sobre el seguimiento de las reglas (138-242), en la cual se plantea que la paradoja que señala Wittgenstein con respecto al seguimiento de las reglas representa un nuevo tipo de escepticismo. La paradoja en cuestión está enunciada en el párrafo 201, y reza así:

“Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: Si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no

habría ni concordancia ni desacuerdo.”

En opinión de Kripke, la paradoja es posiblemente el problema central de las Investigaciones, pues aun quien estuviera en desacuerdo con las conclusiones a las que se llega sobre el asunto de la mente y el lenguaje, “bien podría considerar el problema mismo como una importante contribución a la filosofía.” (17)

Es difícil aceptar la tesis de que se trate de una “nueva forma de escepticismo”, ya que esta afirmación indica que se tiene la intención de extraer conclusiones epistemológicas para una teoría del significado, a partir de una filosofía que, como ya lo vimos, renuncia a cualquier formulación explicativa. Esta cuestión queda bien establecida por Creegan, para quien, refiriéndose a las filosofías de Kierkegaard y Wittgenstein, señala que: “Two forms of ‘interpretation’, which often create problems in the attempt to understand other writers, are especially dangerous in the cases of Kierkegaard and Wittgenstein. /The first of these problematic methods is the tendency to think of the works as containing or at least sketching, a systematic philosophy <...> / The second dangerous principle of interpretation has in common with the first that it tends toward ‘system’. But rather than interpreting the existing work as systematic, this operates in a more insidious way. It consists in taking some fragments of the author’s work out of context, reifying a systematic theory from them, and using that to generate ‘the author’s position’ on a given topic.” (52)

Tengo la impresión de que Kripke no recurre a la primera maniobra, porque acepta que lo que presenta es su interpretación de lo que Wittgenstein dice, y añade que no está siquiera seguro de que éste último estuviera de acuerdo con las conclusiones a las que él llega. (*Vid*, p. 14) Pero lo que sí resulta claro es que Kripke opera de acuerdo con la segunda interpretación, esto es, le parece que aunque Wittgenstein no formule ninguna teoría o conjunto de argumentos sistemáticos sobre tema alguno, sí es posible extraer de esa a-sistematicidad una teoría del significado que, en su opinión, se revela en la paradoja (que califica de escéptica) y la solución que Kripke da de ella. Es importante no perder de vista esto, puesto que la réplica

que hace Chomsky no se refiere sino de manera oblicua a la filosofía de Wittgenstein, dado que lo que Chomsky está refutando es la interpretación que Kripke hace de Wittgenstein.

Pero veamos cómo entiende Kripke la paradoja expuesta. En primer lugar, plantea que su escepticismo se muestra en que apuntaría a la imposibilidad de señalar algún hecho interno o externo, ni en la intención pasada ni en la actuación pasada, así como tampoco en las correspondientes al presente, que dé cuenta del significado que puede dársele a cualquier signo. De este modo, no es posible atribuir ningún contenido a la noción de significado, ya sea en mi uso actual o pasado de un signo. Como concluye Oswald Harfling, Kripke piensa que lo dicho por Wittgenstein conduce a la negación de que exista alguna cosa que podamos llamar ‘significado’ de una palabra. Sin embargo, como añade Harfling, Wittgenstein está interesado más bien en aclarar malentendidos con respecto al significado y no a negar su existencia. (81) La interpretación de Kripke obedece a la necesidad que tiene de concluir algo, dejando de lado el propósito general de toda la filosofía tardía de Wittgenstein, el cual consiste en revelar los mitos que subyacen a nuestras confusiones conceptuales.

Pero empecemos por revisar el planteamiento de Kripke que acude a un ejemplo matemático relacionado con el aprendizaje de la regla de la adición:

“Yo, como casi todos los hablantes de español, uso la palabra ‘más’ y el símbolo ‘+’ para denotar una función matemática, bien conocida, la adición. A la función se le define para todos los pares de enteros positivos. Mediante mi representación simbólica externa y mi representación mental interna, yo ‘aprehendo’ la regla para la adición. Un punto es crucial para la ‘aprehensión’ de la regla. Aunque yo mismo he calculado únicamente un número finito de sumas en el pasado, la regla determina una respuesta para un número indefinidamente grande de nuevas sumas que nunca he considerado previamente. Ésta es toda la idea de la noción de que al aprender a sumar yo aprehendo una regla: mis intenciones pasadas concernientes a la adición determinan en lo futuro una única respuesta para un número indefinidamente grande de nuevos casos.” (17)

Supongamos que tenemos la suma: ‘68+57’, operación que no he realizado antes y que todas las sumas que he realizado en el pasado incluyen números menores de 57. Mi respuesta a esta adición sería, sin lugar a dudas, ‘125’, y sería correcto, tanto en un sentido

aritmético, como en uno metalingüístico en el que el signo ‘más’ denota una función que al ser aplicada da como resultado ‘125’. Sin embargo, Kripke plantea la posibilidad de que nuestra certeza fuera refutada por un escéptico en el sentido metalingüístico, en virtud de que podría habersele atribuido en el pasado un uso al signo ‘más’ en el que la adición debería dar como resultado ‘5’, puesto que, cuando yo decía ‘más’, lo que quería denotar era la función imaginaria ‘tas’ que podría definirse así: $x \ y = x + y$, si $x, y < 57 = 5$ en cualquier otro caso. La confusión entre mi significado pasado y el presente para la palabra ‘más’ podría deberse a que me encontraba bajo los efectos del LSD, pero el asunto relevante aquí sería que por más loco que nos parezca este argumento no es lógicamente imposible, ya que efectivamente no me puedo sostener en nada para demostrar que cuando dije ‘más’ no quería decir ‘tas’ y que, por lo tanto, mi respuesta no debió haber sido ‘125’ sino ‘5’.

Como se puede ver, la paradoja del escéptico se refiere a la relación entre lo infinito (las aplicaciones de la regla) y lo finito (el conocimiento de la regla). La finitud no puede determinar la infinitud sin generar una circularidad que impide dar cuenta del significado (la aplicación) de la regla, ya que no hay hecho que avale empíricamente esta aplicación.

Kripke señala que la posición del escéptico no pone en cuestión el uso actual de la palabra ‘más’, pues la réplica parte precisamente de que compartimos el uso actual de ‘más’, el problema consiste entonces en que no hay ningún hecho interno o externo que pueda dar cuenta de que yo *deba* decir ‘125’ y no ‘5’ como la respuesta correcta. A continuación, Kripke plantea que una posible salida de este atolladero, consistiría en construir una instrucción como ‘contar’ para formular el algoritmo de la adición. Sin embargo, esto no ayuda mucho porque proponer un conjunto de reglas para interpretar reglas no permite avanzar en la aclaración del problema, pues siempre tendríamos que auxiliarnos de una nueva regla para dar

cuenta de la precedente hasta el infinito, y cada una de ellas seguiría sucumbiendo al argumento escéptico.

Sin embargo, vale la pena señalar que para Wittgenstein, la interpretación no llevaría más lejos porque, como señala en el párrafo 198: “¿<...> cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en *este* lugar? Cualquiera cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla.”- No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: Toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado.” Con lo cual, Wittgenstein está señalando que, si bien entendemos que al seguir una regla interpretamos algo de cierta manera, esta operación mental no podría ser la depositaria de la esencia de la regla, puesto que no existe *una* interpretación de la regla.

La siguiente posibilidad que plantea Kripke se refiere a una teoría disposicional, según la cual se podría decir que cuando me refiero a la suma mediante ‘más’, y se me interroga sobre la suma ‘68+57’, yo estoy *dispuesto* a dar la respuesta ‘125’. Según esta postura, incluso en el pasado debe haber hechos disposicionales acerca de mí mismo que darían cuenta de que yo distingo las hipótesis ‘más’ y ‘tas’. Kripke cuestiona esta solución aludiendo a que “La teoría disposicional pretende evitar el problema de la finitud de mi actuación pasada real apelando a una disposición. Pero al hacerlo así, ignora un hecho obvio: no sólo mi actuación presente, sino también la totalidad de mis disposiciones, es finita. (31-32)

Dada esta situación, la solución que propone Kripke es tomar un modelo del significado que, en lugar de aludir a condiciones veritativas, a la manera en que se hacía en el

Tractatus (lo cual nos entrapa, porque al no haber hecho interno ni externo en que se sostenga mi significado, cualquier enunciado sería falso o carente de sentido), se sustente en condiciones de aseverabilidad, de acuerdo con lo cual, si asumo que un enunciado tiene significado es porque ha sido pronunciado en las condiciones en que puede ser legítimamente asertado. Estas condiciones se vinculan con el concepto de *criterio*⁷ que en las Investigaciones sirve para referirse a la concordancia de juicios que tienen lugar en una forma de vida. En palabras de Kripke, el asunto se puede plantear así: “Wittgenstein descubre un papel útil en nuestras vidas para un ‘juego de lenguaje’ que autorice, bajo ciertas condiciones, aseveraciones de que alguien ‘quiere decir tal y tal’ y que su aplicación de una palabra ‘concuerta’ con lo que él ‘quiso decir’ en el pasado. Resulta que este papel y estas condiciones comportan la referencia a una comunidad. Son inaplicables a una única persona considerada aisladamente” (78).

Si nos quedáramos en el sujeto aislado tendríamos que aceptar con el escéptico que el hablante sigue su inclinación particular para responder en cada ocasión a una regla determinada, lo cual no es el caso, dado que la corrección e incorrección no son juicios individuales. De este modo, queda descartada toda posibilidad de validez para el argumento

⁷ Aunque el concepto de ‘criterio’ en la filosofía de Wittgenstein se encuentre en debate, me parece que la propuesta de Alfonso García Suárez es muy convincente. Para él, “La originalidad de la noción wittgenstania reside en el hecho de que, a pesar de que esta relación no es de implicación lógica, tampoco es una relación meramente empírica o contingente, obtenida inductivamente. La naturaleza de la relación criterial es la de la relación conceptual (160). Regresaré a este problema cuando presente el argumento contra el lenguaje privado y las sensaciones, en donde la noción de experimentar una sensación se relaciona con los conceptos de ‘criterio’ y de ‘síntoma’.

de que existe un lenguaje privado que sea condición necesaria y suficiente para nuestra conducta externa; por el contrario, entonces, lo que hace que un enunciado sea significativo es el consenso de la comunidad en que profiero esa enunciación, con respecto a la corrección de mi respuesta. De aquí se desprende un hecho destacable, a saber, que el análisis de la regla y su seguimiento nos conduce a un criterio normativo sobre la corrección o incorrección de mi actuación, que sólo puede establecerse, según Kripke, en los juicios compartidos dentro de una comunidad.

Esta tesis implica, como apunta Kenny Huen, que para Kripke la solución de la paradoja consiste en afirmar que: “there is no meaning-constituting FACT of or about an individual rule-follower corresponding to his intention of following a particular rule. Attributions of rule-following in this light will be regarded as essentially social activities, since the criteria of correctness so not belong to individuals but are shared by the community members. These normative activities and standards have their significance in playing some roles in a form of life.” (1). Conclusión que Kripke establece reinterpretao tesis de las Investigaciones, como aquella que aparece en el párrafo 241: “¿Dices pues, que la concordancia entre los hombres decide lo que es lo verdadero y lo que es falso?” –Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida.” A este párrafo habremos de regresar después, cuando entremos en el debate Chomsky – Kripke, ya que uno de los puntos centrales será el rechazo de Chomsky a la pretensión de explicar el funcionamiento del lenguaje a partir de normas de uso, que son, dice él, completamente arbitrarias y, por ende, inadecuadas descriptivamente para dar cuenta de la capacidad humana de producir lenguaje. Pero antes de

entrar a ese debate me gustaría avanzar un poco más en la interpretación que hace Kripke de Wittgenstein.

Digamos con Huenn que para Kripke es posible: a) afirmar que la paradoja señalada por Wittgenstein respecto al seguimiento de la regla representa un nuevo tipo de escepticismo; b) que la solución que Wittgenstein ofrece alude a un modelo semántico, según el cual el significado lingüístico está afincado, si no en hechos internos o externos individuales, sí en condiciones de asertabilidad que tienen su asidero en la comunidad de vida en donde se ha asertado algo. Sin embargo, comparto con Marie McGinn la sensación de que: “In transforming Wittgenstein’s remarks into the articulation of a clear philosophical problem and its solution, Kripke inevitably erases all trace of the idea of a gramatical investigation, which I have suggested is the key of who to read Wittgenstein’s work.” (82)

Para entender el sentido de esta “investigación gramatical” será necesario abordar esta paradoja a partir del lugar que ocupa en la filosofía de las *Investigaciones filosóficas*. Un tema relevante en esta indagación es el del mentalismo cartesiano, que es criticado por Wittgenstein, y que a través de la lingüística chomskiana y su concepto de regla, cuestiona la tesis escéptica de Kripke en el tratamiento de la paradoja wittgenstania.

Para abordar la posición de Chomsky con respecto al seguimiento de las reglas y su crítica de la tesis escéptica de Kripke, es fundamental tratar el tema de la comprensión que forma parte de la concepción de la relación mente-cuerpo que, en la gramática generativa (GG), queda plasmada en la dicotomía "competencia" (*competence*) vs. "actuación" (*performance*), ya que a través de esta distinción se establece que la comprensión de una lengua ("competencia") es un estado mental consistente en un conjunto de reglas finitas que

permiten aplicaciones infinitas y cuyo estatus es individual, i.e. la competencia sería un lenguaje privado que determina la actuación lingüística; tema que, por otra parte, es capital en la polémica entre Chomsky y Kripke, pues para Kripke, con respecto a la posibilidad de decir si yo tenía la intención de hablar de adición o tadición cuando realicé la suma '68+57', "Nada en la noción de mi 'competencia' así definida podría decirme qué alternativa adoptar" (35), y aclara en una extensa nota:

"Para que se me comprenda, espero que esté claro que al decir esto no estoy yo mismo rechazando la distinción de Chomsky entre competencia y realización. Al contrario, yo personalmente encuentro que los argumentos familiares para la distinción (y para la concomitante noción de regla gramatical) tienen una gran fuerza persuasiva. El presente trabajo es ofrecido con miras a exponer mi concepción de la posición de Wittgenstein, no la mía propia; pero ciertamente no pretendo, desde un punto de vista exegetico, aseverar que Wittgenstein mismo habría rechazado la distinción. Pero lo que *es importante* aquí es que la noción de competencia no es ella misma una noción disposicional. Es normativa, no descriptiva, en el sentido explicado en el texto."

Chomsky no compartirá este punto de vista, como era de esperarse, pues para él la 'competencia' describe adecuadamente la facultad lingüística y no tiene nada que ver con cuestiones normativas. Creo, por otra parte, que el señalamiento que hace Kripke de que no está seguro de que Wittgenstein rechazaría la noción de 'competencia', no profundiza en el hecho que señala correctamente Kenny Huen, de que la diferencia entre la postura de Kripke y la de Wittgenstein estriba en que mientras para el primero el asunto del seguimiento de las reglas es epistemológico, para Wittgenstein esta perspectiva no es de su interés, ya que su trabajo tiene el objetivo de alejarse de la mitología dominante que considera que cualquier fenómeno debe tener una explicación. (Cfr., p. 3)

La creencia de que existe un estado mental ("competencia") que determina las futuras

aplicaciones de la regla, constituye para Wittgenstein una imagen mitológica que da cuenta de la manera en que malentendemos nuestra experiencia de proceder de acuerdo con una regla.

En los párrafos 217 a 221 queda planteada esta cuestión, que arranca con la pregunta:

“ ¿Cómo puedo seguir una regla?” – si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* siguiéndola. / Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: “Así simplemente es cómo actúo”. / (Recuerda que a veces requerimos explicaciones no por su contenido, sino por la forma de aplicación. Nuestro requisito es arquitectónico; la explicación, una suerte de falsa moldura que nada soporta.) (IF, 217)

El párrafo 217 vendría a poner un límite a nuestras explicaciones acerca de lo que sea ‘seguir una regla’, ya que en realidad cuando me pregunto por qué sigo la regla no puedo decir nada con sentido que no sea lo evidente: ‘así actúo’. Esa ‘roca dura’ a la que se alude es la imagen que a Wittgenstein le permite dar cuenta de la imposibilidad de avanzar en las explicaciones, pues, de hacerlo, sólo se llegaría a construcciones vacías (imágenes) carentes de valor empírico, aunque se les atribuyera. Una construcción de este tipo sería la analogía a que hacíamos referencia entre la regla y los raíles tendidos hacia el infinito que estarían dando cuenta de que la aplicación de la regla es infinita. (IF, 218) Esta imagen, considera Wittgenstein que, si bien nos deja tranquilos, no nos sirve para explicar nada, pues “mi descripción sólo tenía sentido si se entendía simbólicamente –*Así es como me parece*- debí decir. / Cuando sigo la regla, no elijo. / Sigo la regla *ciegamente*.”(IF, 219)

Wittgenstein no está criticando nuestra inclinación a hacernos figuras de las cosas (recordemos que, en su crítica a Freud sobre la interpretación de los sueños, afirma que los sueños no son sino la evidencia de nuestra inclinación a construir imágenes complicadas acerca de lo que vivimos), lo que es más, le parece que es parte de nuestra manera de entender

el mundo⁸ –él mismo presenta constantemente sus ideas en forma de analogías e imágenes-, pero lo que sí está tratando de evitar es que caigamos en la tentación de construir una teoría a partir de una construcción simbólica y pensemos que así hemos dado con la explicación del hecho. Como señala Marie McGinn, lo absurdo de esta postura se muestra en que, por ejemplo, los raíles a que hemos aludido no podrían realmente ser consultados para saber cómo aplicar la regla, puesto que no tienen ninguna relación con nuestra práctica cotidiana de seguir reglas (107). Por esa razón, el parágrafo 221 concluye esta cuestión diciendo: “Mi expresión simbólica era realmente una descripción mitológica del uso de una regla.”

Podemos ahora retomar el concepto de ‘competencia’ de la GG a la luz de la pregunta acerca de qué es ‘comprender’ un significado, puesto que si al seguir la regla hay algo como ‘así es, porque así debe ser’, estaríamos tentados a entender ‘comprender’ como un estado mental que está depositado en la figura de los raíles que parten de la regla hacia el infinito. En la nota donde se refiere a la ‘competencia’, Kripke acepta que, a pesar de que él pueda simpatizar con el concepto, en las Investigaciones quedaría “bajo una luz completamente distinta a cómo implícitamente se la ve en la literatura lingüística. Porque si no se considera que los enunciados que atribuyen que se sigue una regla enuncian hechos, no puede pensarse que *explican* nuestra conducta <...> parece que el *uso* de las ideas de regla, y de competencia en lingüística necesita ser seriamente reconsiderado, inclusive si estas

⁸ Este es uno de los aspectos que, en *Metáforas de la vida cotidiana (Metaphors. We live by)*, Lakoff y Johnson retoman de la filosofía de Wittgenstein para apoyar su tesis capital de que la metáfora es lo que nos posibilita ir al encuentro del mundo para interpretarlo y comprenderlo, en el marco de una teoría experiencialista del significado de fuerte influencia gestaltiana.

nociones no se vuelven 'asignificativas' <...> Los problemas son complejos si, como en lingüística, las reglas son pensadas como tácitas, teniendo que ser reconstruidas por el científico e *inferidas* como una *explicación* de la conducta. La cuestión merece ser discutida extensamente en otra parte." (55, nota 22)

La posición de Wittgenstein con respecto a este problema se podría plantear desde la crítica que hace de la imagen en que se sustenta la creencia de que debe haber algo oculto, como determinación de lo que es visible. Un pasado que determina hacia el futuro lo que actúo en el presente que, en la perspectiva cartesiana, está vinculado con el "yo" como objeto interno.

En el *Cuaderno azul* (pp. 33-35), Wittgenstein objeta la realidad empírica de este "yo" en relación con la confusión que surge cuando consideramos que 'pensar' es una 'actividad mental', ya que, si "pensar es esencialmente la actividad de operar con signos", podemos afirmar que pensamos con la mano cuando escribimos o con la boca cuando pensamos hablando, pero si "pensamos imaginando signos o imágenes, no puedo indicarles un agente que piense. Si se dice entonces que en este caso es la mente la que piensa, yo llamaría solamente la atención de que se está utilizando una metáfora, de que aquí la mente es un agente en un sentido diferente de aquel en que puede decirse que la mano es el agente al escribir." (Ca,33) El hecho de que Wittgenstein encuentre aquí una metáfora, parece apuntar a la idea, ya tratada en el capítulo anterior, de que existe una diferencia entre sinsentidos poéticos y sinsentidos filosóficos, éstos últimos parecerían ser metafóricos porque, dado que se presentan como verdades empíricas, simulan su posibilidad de traducción.

Por otra parte, la falta de referente del "yo" se debe a que el sujeto metafísico -el que

conoce- no es un objeto del mundo, sino un límite del mundo, como ya Wittgenstein había dejado claro en el *Tractatus*; de manera que como señalara Lichtenberg siglos atrás, lo correcto sería decir "ello piensa" y no "yo pienso". Asimismo, en la base de la creencia de que existe un "yo" empírico que piensa, duda o cree, está el mito de que el pensamiento se lleva a cabo en la cabeza, de manera que a lo abstracto (mente) se le asignaría un espacio material (cabeza); lo cual, como bien señala Rodríguez Sutil, constituye un error categorial que implica una confusa atribución de características materiales a lo mental (cfr. 37)⁹. Esta creencia también se encuentra detrás de la idea de que el lenguaje expresa pensamientos, que ha sido una tesis asumida por la lingüística mentalista, desde Saussure hasta Chomsky, que para Wittgenstein tendría su origen en el hecho de que: "Cuando las palabras tienen prima facie en nuestro lenguaje ordinario gramáticas análogas, nos inclinamos a intentar interperatarlas análogamente; es decir, tratamos de hacer valer la analogía en todos los campos. Decimos: "El pensamiento no es lo mismo que la frase, pues una frase inglesa y una frase francesa, que son completamente diferentes, pueden expresar el mismo pensamiento." Y ahora, puesto que las frases están *en alguna parte*, buscamos un lugar para el pensamiento. <.> Decimos: "sin duda, el pensamiento es *algo*; no es nada", y todo lo que se puede

⁹ Vale la pena mencionar que la teoría cognitiva, recientemente formulada por Lakoff y Johnson, postula una hipótesis de la encarnación (*embodiment hypothesis*) que, como continuación de la tesis sustentada inicialmente en su primer libro, *Metaphors. We live by*, según la cual entendemos lo abstracto en términos de lo concreto, la actividad mental se conceptualiza metafóricamente en términos de actividad corporal. La hipótesis es desarrollada apoyándose en evidencia histórico-cultural a la que Tim Rohrer contribuye postulando que las paradojas de los presocráticos comprueban esto. Véase "Boundless Paradox: a discution of Heraclitus, Anaximander and Gorgias", <http://darkwing.uoregon.edu/~uoptm/presoco.ntm>.

contestar a esto es que la palabra "pensamiento" tiene su *uso*, que es de un tipo totalmente diferente del uso de la palabra "frase". " (Ca, p. 34).

En su crítica al dualismo, Wittgenstein se encamina a demostrar cómo esta creencia en lo mental -cuyo conocimiento sólo es accesible al yo- como determinación de la conducta no puede demostrarse empíricamente, en virtud de que el límite entre el cuerpo y la mente es producto de un malentendido surgido de la gramática de los verbos psicológicos; no obstante, no está negando la existencia de lo mental, como Bloomfield, "Lo que negamos es que la figura del proceso interno nos dé la idea correcta del empleo de la palabra." (IF, 305)

La primera observación que Wittgenstein hace al respecto se refiere a la diferencia que se presenta entre enunciados con conceptos psicológicos en primera persona y en tercera persona. Decir que "yo pienso", a diferencia de "él piensa", alude a una diferencia empírica, de acuerdo con la cual sólo la primera persona afirma un conocimiento ("sé"), mientras que la segunda es apenas una especulación ("creo"), pero este es un argumento engañoso porque sólo el filósofo (IF, 303) -quien sufre de esta enfermedad que consiste en sacar a las palabras de su espacio vital (IF, 38)- puede decir que "yo pienso tal o cual" significa que "yo sé que pienso tal o cual". En el lenguaje ordinario una afirmación de este tipo constituye un sin sentido, amén de que nadie se lo diría a sí mismo, apelando a una introspección.

Del mismo modo, es evidente que, lejos de ser una apelación a la introspección la que nos permite afirmar que alguien ha entendido una regla, como sumar o usar una palabra, nuestra seguridad de que ha entendido se apoya en que reconocemos una manera de proceder que muestra que esa persona realiza la operación de manera independiente y frecuentemente bien -puede seguir solo-. Por otra parte, en el caso de que no aplicara correctamente la regla,

las faltas que nos llevarían a concluir esto, i.e. que no se ha comprendido la regla, tienen *límites vagos* entre aquellas que se debieran a la carencia de la regla y aquellas que fueran sistemáticas, es decir, nuestro juicio no sería decisivo porque no habría criterios para distinguir una causa u otra, de manera que nos sería muy difícil fundamentar la opinión de que alguien no tiene idea de la regla, pues en realidad no hay *una* regla, sino la posibilidad de diversas aplicaciones. En ese sentido, el párrafo 143 alude a que las faltas sistemáticas podrían quitársele al aprendiz como se quita un vicio, o mostrándole que su modo de hacerlo es una variante del nuestro, pero que la variante que se le pide efectuar es otra. Sin embargo, la capacidad de aprender de nuestro alumno, dice Wittgenstein, que ahí también “puede quebrarse” y, en el párrafo siguiente, acepta que esta expresión es una figura que ha usado para exponerle a su interlocutor el problema desde otro ángulo:

“Yo trataba de poner esa figura (*Bild*) ante su vista y su *aceptación* de esta figura consiste en que él esté ahora dispuesto a considerar de modo diferente un caso dado: a saber, a compararlo con *esta* serie de figuras. He alterado su *modo de ver*. (Matemáticos indios: “¡Mira esto!”).”

Este es uno de los pasajes más iluminadores para comprender la relación entre el lenguaje poético que usa Wittgenstein y el fin de alcanzar la claridad derrumbando las imágenes que nos tienen hechizados, ya que si bien es una inclinación natural hacernos figuras de las cosas a través de analogías que nos muestran aspectos de un objeto pero ninguna *todo* el objeto, las figuras que nos presenta Wittgenstein son el único medio para liberarnos de una manera de pensar engañosa porque se presentan como tales. Por eso Wittgenstein, en el párrafo que acabamos de citar, habla de “comparar figuras para alterar

un modo de ver", como un adelanto del concepto de "ver-como" que se desarrollará ampliamente en la segunda parte de las Investigaciones, donde trata problemas relacionados con la filosofía de la psicología y aborda la relación entre percepción y pensamiento en la construcción de los conceptos.

La noción de "ver-como" se podría caracterizar como una mirada metafórica, si se siguiera la tradición semántica del concepto de "desviación", pero, como se verá con toda claridad al final de esta tesis, sería más correcto referirse a ella como una mirada estética sobre el mundo que enlaza a la filosofía de Wittgenstein con el arte, vía la representación perspicua, que se sostiene en los "parecidos de familia" entre los juegos de lenguaje que permiten ver todas las conexiones.

En este sentido, la búsqueda de Chomsky de la "mejor teoría", esto es, de la más adecuada descriptiva y explicativamente para dar cuenta de la facultad lingüística, se opone al espíritu del "ver-como" que Wittgenstein propone como método filosófico, ya que hablar de la "mejor teoría" implica que se conoce cuál es el punto de vista, si no correcto, sí el más correcto, como se desprende de lo que apunta Chomsky en *El Conocimiento del lenguaje*:

"En suma, tratamos de descubrir la verdad sobre la facultad lingüística, utilizando según la ocasión cualquier clase de datos que podamos encontrar y basándonos en los vagos principios utilizados en cualquier investigación racional con el fin de hallar teorías más elegantes, profundas y más adecuadas empíricamente." (273) En contraste, el *Cuaderno azul* señala que "nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo" (p.46) "(No es la elegancia lo que estamos discutiendo), pues lo que debiera ser más interesante para nosotros: *no lo es*, y esto caracteriza nuestra manera de pensar." (p. 47)

Wittgenstein no se opondría a la idea de que las figuras que nos hacemos del mundo habitan en nuestra mente, pero está desinteresado en encontrar *la* figura que le permita

formular una teoría que dé cuenta del funcionamiento del lenguaje y, en ese sentido, la distancia entre Chomsky y Wittgenstein está determinada por esa diferencia de posiciones. Por su parte, la que se haya entre Kripke y Chomsky es de otra índole, ya que en este caso se trata de dos teorías en pugna por conseguir el mérito de ser la más adecuada empíricamente. Así, la distancia entre Chomsky-Kripke. y Wittgenstein se da en términos del abismo que en nuestra cultura puede haber entre ciencia y una filosofía poetizada, pues mientras Chomsky está enfrascado en la tarea de construir una teoría, Wittgenstein lo está en la búsqueda de los cimientos de todas las construcciones posibles. Esa es la razón también de que, mientras Chomsky trabaja desde la aceptación de la imagen de que algo interno es anterior a lo que actúo, Wittgenstein ataca esa imagen, pero no para poner una en su lugar que sea superior “epistemológicamente” a la otra, sino que al analizarse la gramática que está detrás de nuestro uso de 'pensar', mostramos otros aspectos que no hemos visto *de lo mismo*, nuevas conexiones que nos permiten ver las imágenes desde otras perspectivas que nos liberen de los pseudoproblemas en que estamos atrapados.

Regresando al debate entre Chomsky y Kripke, podemos señalar que uno de los puntos centrales se encuentra en la falta de adecuación empírica que Chomsky encuentra en la solución escéptica de Kripke porque, dice él, el seguimiento de reglas en la vida real no consiste, ni en un acuerdo entre las respuestas del que sigue la regla y del que lo atribuye, ni como adscripción de una regla a un individuo que incorporamos automáticamente a nuestra comunidad, como jugando un papel o llevando a cabo una función, ni tampoco porque el seguimiento de la regla esté determinado por el modelo de conducta de seguir una regla, donde una regla se supone manifiesta, ya que puede ser una simulación. En su opinión, sólo

cuando alguien *no* sigue la regla reconocemos que sigue reglas (259), ya que si bien acepta que existe un aspecto normativo-teleológico en la atribución que damos a ciertas actividades como seguir reglas, los errores que produce un niño en la conjugación de los verbos irregulares los consideramos incorrecciones porque los juzgamos a la luz de normas sociales, pero en realidad no podríamos decir, "cegados por el modelo convencional", que no obedecen a un modelo y siguen cierto patrón de regla.

Por otra parte, las normas de una comunidad lingüística son variadas y complejas, a diferencia del acuerdo que señala Kripke, puesto que, por ejemplo, se podría observar que dos oraciones como: "*He went to simphony*" y "*He went to the simphony*" se pueden considerar dos formas correctas, correspondientes a dos dialectos diferentes del inglés. Para Chomsky esto muestra que no tiene sentido afirmar que hay acuerdo en el uso, como si existiera una normatividad compartida, o se pudiera hablar de un acuerdo universal en las reglas. Lo mismo sucede con las atribuciones conceptuales, porque nuestros conceptos cambian con el tiempo. El ejemplo de Chomsky es la palabra 'lívido' que dice haberle dado él mismo, en algún momento de su vida, un significado como 'enrojecerse' o 'rojo', que después cambió por 'pálido', pero afirma que en su momento cada uno de los significados era el significado correcto. Añade que, de hecho, atribuimos a extranjeros y a niños conceptos, pero esto no implica que se toma a quien sigue reglas como parte de la comunidad, ya que en cualquier lengua hay un conflicto entre normas; ni tampoco implica que la atribución tenga que ver con alguna función o utilidad en la vida diaria.

Finalmente, Chomsky argumenta que es un error pensar que la regla necesariamente se manifiesta en la conducta de quien la usa, ya que una persona puede elegir el violar una regla

consciente y consistentemente, y su conducta no nos permitiría saber si sigue o no una regla. Al respecto, es claro que Chomsky está apelando a la tesis cartesiana de que la conducta de alguien no permite llegar a una inferencia segura sobre lo que ocurre en su interior, pero la cuestión relevante aquí es que, si bien es cierto que podemos mentir con respecto a nuestros estados internos, para hacerlo es necesario dominar el juego lingüístico que es el que nos permite actuar "como si".

Por otra parte, en la argumentación chomskiana contra la tesis de Kripke, se consideran sinónimos 'regla' y 'norma', por un lado, y "seguir una regla" con "seguir una regla correcta", por otro; esto último parece que se debe a que Chomsky piensa que la representación (figura) de la regla determina un uso, de manera que tal uso debe ser *a priori* el uso correcto; conclusión a que se llega a partir de una maniobra en la que el mecanismo del lenguaje es remitido al organismo pre-lingüístico, esto es, más allá de sus fronteras legítimas, como señala Rodríguez Sutil (42). Con respecto a la identificación de 'regla' y 'norma', es claro que ésta equivalencia es responsabilidad de Kripke, que es quien llega a esa conclusión una vez que ha interpretado que los juicios sobre corrección son normativos, pues él, al igual que Chomsky, piensa que 'seguir una regla' es 'seguir una regla correcta', pero Kripke considera que se debe a la determinación que ejerce la convencionalidad social.

En este trabajo se rechazan ambas posturas y además se consideran próximas, a pesar de que parezcan absolutamente divergentes. El concepto de criterio es fundamental para aclarar este punto, ya que como veremos, el sentido que le da Wittgenstein no es el de una convención socializada. Sin embargo, antes de tratar esta cuestión, me parece que es importante mostrar que, a pesar de que Wittgenstein esté en contra del mentalismo, no por

ello es un conductista. Para ello, mostraré las diferencias que se encuentran entre su filosofía y la teoría lingüística del conductista norteamericano Leonard Bloomfield, a quien Chomsky opuso la lingüística generativista.

Comencemos por exponer la tesis que Wittgenstein plantea en las Investigaciones sobre el mito de que el significado de una palabra es una imagen mental. Ahí dice que tenemos la inclinación a considerar que, cuando entendemos el significado de una palabra, éste nos llega a la mente como un "flash" que toma la forma de una imagen o figura (*Bild*), idea que representa una simplificación del proceso de significación y que conduce a malentendidos sobre la relación entre uso y comprensión. El párrafo 138 (que es donde comienza la discusión sobre las reglas que termina en el párrafo 242), plantea esta cuestión en términos de un aparente ajuste entre significado y comprensión, que se da cuando ese "flash" llega. La palabra 'cubo' es el ejemplo al que se hace referencia en el párrafo siguiente para ilustrar la cuestión. Supongamos que yo entiendo el significado de esta palabra cuando alguien la usa; sin embargo: "¿<...> puede venirme a las mientes el *empleo* correcto de la palabra, cuando la entiendo *así*? / Sí, pero por otro lado, ¿no está el significado de la palabra determinado también por este empleo? ¿Y no pueden entonces contradecirse estos modos de determinación? ¿Puede lo que captamos *de golpe* concordar con un empleo, ajustarse a él o no ajustarse a él? ¿Y cómo puede lo que se nos presenta en un instante, lo que nos viene a las mientes en un instante, ajustarse a un *empleo*? / ¿Qué es lo que realmente nos viene a las mientes cuando *entendemos* una palabra? -¿No es algo como una figura? ¿No puede *ser* una figura?" (IF, 139).

Esta conexión que establecemos entre figura y significado nos hace creer que el uso

correcto ya está señalado por la figura. Situación que no impide que yo pueda decir 'cubo' y referirme con ello a un prisma triangular, a pesar de que se dijera que ése es un ejemplo claro de un desajuste entre figura y empleo. La pregunta que de ahí desprende Wittgenstein es: "¿Pero no se ajusta? <...> La figura del cubo nos *insinuó* ciertamente un determinado empleo, pero yo también podría emplearla de manera diferente." (IF, 139)

Con esta cadena de preguntas Wittgenstein busca romper la identificación entre "seguir una regla" y "seguir la regla correcta" que, por ejemplo, la gramática generativa lleva a cabo para poder trazar el límite entre "competencia" y "actuación", de tal modo que la metáfora violentaría el seguimiento correcto de la regla y, entonces, pertenecería automáticamente a la actuación, entendida como violación -intencional y consciente- de las reglas -necesariamente correctas- de la competencia, que generan sólo oraciones literales.

De acuerdo con esta posición, cuando uso la palabra 'cuadrado' para referirme a una persona limitada en su manera de pensar estoy violando reglas semánticas. Sin embargo, a pesar, de que este uso no se ajustaría al significado literal de figura geométrica, este uso es aceptado. Pero, ¿esto significaría que este uso "metafórico" de la palabra 'cuadrado' está desajustado y que primero tendría en mi mente la figura de una forma geométrica y, después, cuando he entendido el significado metafórico, cambiaría esa figura por otra? y, si esto fuera así, ¿qué forma tendría entonces esa figura?

Nótese que esta observación no se asemeja en absoluto a la postura de un conductista como Leonard Bloomfield, para quien la palabra 'pensamiento', al igual que 'mente' y 'oración' son pseudoconceptos, en virtud de que su carencia de denotación los convierte en términos

"irracionales", semejantes a las palabras 'alma' o 'dios'.¹⁰ En opinión de Bloomfield, una palabra sólo tiene significado si tiene una denotación que haga posible la definición científica.¹¹ Así, 'sal' significa 'cloruro de sodio' y cualquier otra definición no será racional.

Por otra parte, para Bloomfield la noción abstracta de sistema lingüístico (*langue*) no representa ningún tipo de mecanismo interno, sino el medio del que se sirve el lingüista para estructurar sus inferencias acerca del funcionamiento lingüístico; esto es, el lenguaje para Bloomfield es mera conducta y su relación con lo interno sólo se da a través de las funciones neurofisiológicas involucradas en la producción de lenguaje, que, a su vez, es producto de un estímulo extralingüístico (perceptual o fisiológico) que da lugar a una respuesta lingüística, es decir, a una emisión lingüística que representa un estímulo lingüístico para el interlocutor, cuya respuesta será una conducta (lingüística o no lingüística) esperada. Este esquema completo es el que constituye el significado de una emisión, por lo que es imposible formular una teoría semántica, mientras no se cuente con un conocimiento científico integral que abarque todas las esferas de la realidad.¹²

¹⁰ En "Philosophical Aspects of Language", plantea que las personas de una comunidad lingüística coordinan sus acciones por medio del lenguaje (396) y las actividades irracionales y auto-destructivas se preservan frecuentemente por medio del lenguaje (399).

¹¹ En *Lenguaje*, Bloomfield plantea que "Las situaciones que mueven a la gente a hablar, incluyen cada objeto y cada hecho de su mundo. Para dar una definición científicamente exacta del significado de cada forma de una lengua, deberíamos tener un conocimiento científicamente exacto de todo lo que encierra el mundo del hablante pero la extensión real del conocimiento humano es muy pequeña comparativamente. Podemos definir con exactitud el significado de una forma del habla, cuando este significado tiene que ver con alguna materia de la que poseemos conocimiento científico." (161)

¹² Sobre la imposibilidad de formular una teoría semántica en la teoría del lenguaje de Bloomfield, véase mi trabajo "La semántica en la teoría descriptivista de Leonard Bloomfield", *Signos. Anuario de humanidades*,

En ese sentido, Bloomfield considera que, cuando alguien enuncia una metáfora realiza el proceso de pasar desde una interpretación literal -que sería la expectativa "normal" que tiene respecto a una situación determinada-, a una interpretación "anormal" del contexto que hace posible entonces reconocer una metáfora. Tal es el caso de una enunciación metafórica como: "Ahí viene un zorro", en donde el interlocutor esperaría ver al objeto "zorro" (cuya definición es proporcionada por la zoología) pero, dado que el animal en cuestión no se encuentra por ningún lado, entonces pasa a la interpretación "anormal", que permite comprender que "zorro" se refiere ahí a una "persona astuta" (cfr. *Lenguaje*, pp. 173-175). No obstante, cuando Bloomfield aborda la cuestión del cambio semántico, acepta que muchos términos que consideramos literales tienen un origen metafórico, de manera que establece un ciclo histórico en que el significado central o literal y el significado periférico o metafórico, intercambian constantemente posiciones. Uno de los ejemplos se refiere a la palabra alemana *kopf*, que significa actualmente 'cabeza' en alemán, pero que en gótico antiguo tenía el significado central de 'taza, escudilla, olla' y el significado marginal de 'cabeza'; de manera que el cambio debe obedecer, dice Bloomfield, a que "tiene que haber habido una época en que muchos hablantes hayan oído esta palabra sólo en su significado marginal, porque en el alemán moderno *kopf* significa sólo 'cabeza', (*Lenguaje*, p. 75). En este punto Bloomfield se muestra escéptico con la posibilidad de que se pueda explicar científicamente la historia

semántica de una lengua, ya que las circunstancias que dan lugar a la asociación -en este caso, entre 'cabeza' y 'olla'- sólo puede ser una especulación, de modo que la única semántica teorizable sería la sincrónica, pero solamente cuando la unificación de las ciencias sea una realidad; mientras ese ideal no sea alcanzado, el lingüista debe remitir su trabajo al puro estudio de la forma.

Muy próximo a Frazer, Bloomfield piensa que el hecho de que en nuestro lenguaje sean abundantes los términos sin denotación o sin definición científica es una muestra del estado irracional en que todavía se encuentra nuestra cultura, el cual es necesario superar a través del progreso científico.

Por otra parte, el conductismo de Bloomfield deposita el significado en la denotación y en una situación -un objeto externo- porque rechaza la existencia de un objeto interno -la mente-; sin embargo, dualismo y monismo están más próximos de lo que parece y Wittgenstein rompe con ambas posturas porque su filosofía de la mente da la espalda a una semántica que considere que el significado sea un objeto -interno o externo- determinado por un contexto que predice las conductas que se siguen como respuestas a determinados estímulos. En los párrafos 307 y 308 de las Investigaciones, Wittgenstein enfrenta directamente la posición del conductista y la voz de su interlocutor filosófico le pregunta: "¿No eres después de todo un conductista enmascarado? ¿No dices realmente, en el fondo, que todo es ficción excepto la conducta humana?"; y en el párrafo siguiente ubica en el mismo nivel de rechazo al mentalismo y al conductismo, al responder a la pregunta: "¿Como se llega al problema filosófico de los procesos y estados mentales y del conductismo? -El primer paso pasa totalmente desapercibido. ¡Hablamos de procesos y estados y dejamos

indeterminada su naturaleza! Quizá alguna vez lleguemos a saber más sobre ellos -pensamos. Pero justamente con ello nos hemos atado a un modo determinado de considerar las cosas. Pues tenemos un concepto definido de lo que quiere decir aprender a conocer más de cerca un proceso. (El paso decisivo en el truco del prestidigitador se ha dado y precisamente el que nos parecía inocente.) .- Y ahora se desmorona la comparación que debía habernos hecho comprensibles nuestros pensamientos. Hemos de negar, pues, el proceso aún incomprendido en el medio aún inexplorado. Y así parece, por tanto, que hemos negado el proceso mental. ¡Y naturalmente no queremos negarlo!"

En síntesis, Wittgenstein quiere romper "radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de *un solo* modo y que sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos -sean éstos luego sobre casas, dolores, lo bueno y lo malo, o lo que fuere" (IF, 304); idea que, a su vez, parte de que "Una causa principal de las enfermedades filosóficas -dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos." (IF, 593)

La obligatoriedad que surge del seguimiento de la regla es la que nos hace pensar que el seguimiento correcto de la regla pertenece a la esfera de la lógica, cuando en realidad sólo es una cuestión psicológica, por lo que el párrafo 140 pregunta: "¿Acaso hay una figura, o algo semejante a una figura que nos fuerce a una aplicación determinada, y mi error era por tanto una confusión? -Pues podríamos sentirnos inclinados a expresarnos también así: estamos a lo sumo bajo una compulsión psicológica, no lógica <...> Y ahora lo esencial es que veamos que al oír la palabra puede que nos venga a las mentes lo mismo y a pesar de todo ser distinta su aplicación. ¿Y tiene entonces el *mismo* significado las dos veces? Creo que lo negaríamos."

Es importante percatarse de que Wittgenstein está dirigiendo nuestra atención hacia el hecho de que la figura no se modifica cuando la aplicación es diferente, de modo que la figura no parece poseer en sí misma ninguna posibilidad de determinar un uso. Pensar que la imagen o figura mental constituye el significado de la palabra no tiene contenido real, pues podríamos añadir que lo que determina la distinción entre un uso que 'se ajusta' y otro que no lo hace se deriva de que seguimos un hábito al aplicarla, es decir, que cuando reconocemos una metáfora es porque reconocemos un uso inhabitual, y este reconocimiento sólo es posible en conexión con la situación en que es dicho, i.e., el criterio fundamental es de orden pragmático y no puramente mental, de manera que, como apunta Marie McGinn, la figura de que el significado está en la figura mental es una imagen mitológica (85).

La cuestión se amplía en el párrafo 141, cuando Wittgenstein aborda la posibilidad de que, no obstante que aceptáramos que el significado depende de las circunstancias en que se aplica una palabra, podríamos seguir sosteniendo que esta aplicación dependiera de la figura, de modo tal que, con la figura del cubo, pudiera yo imaginarme también el método de proyección de la figura como un cubo conectado con otro mediante líneas de proyección que consideraría la figuración de su aplicación. Esta idea se refiere con toda claridad a una interpretación de la figura que está junto a ella pero, para Wittgenstein, como ya lo vimos en la lectura de Kripke, dar cuenta de la aplicación de la regla con una interpretación de la regla nos lleva a una cadena infinita de justificaciones de las reglas, ya que con esta figura yo podría ver de nuevo que sus aplicaciones no están determinadas de una vez por todas, sino que están abiertas.

Por otra parte, otra cuestión que muestra que algo anda mal con esta posibilidad es que

la imagen que viene a las mentes y la aplicación se relacionan de modos diferentes con la temporalidad, pues mientras la figura viene en *un determinado momento*, la aplicación se hace *en el curso del tiempo*. Por este motivo, Wittgenstein contempla la posibilidad de que figura y aplicación entren en colisión, pero dicha colisión sólo puede entenderse a la luz de que “la figura nos hace esperar un empleo diferente; porque los hombres hacen en general *esta* aplicación de *esta* figura. / Pretendo decir: Hay aquí un caso *normal* y casos anormales.” (IF, 141)

La colisión entre figura y uso no parte de la violación de un uso preestablecido mentalmente como el correcto, sino que a partir de un hábito de uso se distingue lo usual (normal) de lo inédito (anormal) en la práctica de significar. Por otra parte, si reconocemos que los hablantes de una lengua distinguen un significado metafórico de uno que no lo es en el lenguaje ordinario, esta distinción es fruto de que seguir las reglas del lenguaje es una costumbre y, en ese sentido, hay significados que consideramos inhabituales, por insólitos. Sin embargo, para Wittgenstein no se podrían llamar significados metafóricos porque no hay ningún cambio en el significado habitual de la palabra, lo que es inhabitual es el contexto de uso en que aparece. De manera, que Wittgenstein consideraría que los usos inéditos de las palabras no son metáforas, pues para él, una metáfora es una figura retórica. Sin embargo, en este trabajo asumiremos que estos usos sí son metafóricos, pero distinguiremos metáforas poéticas de retóricas, en tanto las primeras son sin sentidos y, por lo tanto no son traducibles a enunciados fácticos, y metáforas lexicalizadas de metáforas inéditas, en donde las primeras no se reconocen como metáforas sino como significados habituales, mientras que las segundas sorprenden por su “anormalidad” y nos hacen pensar. Es evidente que al hablar de metáforas

poéticas estamos hablando de enunciaciones que son sinsentidos, mientras que cuando nos referimos a metáforas inéditas estamos hablando de una asociación en donde una palabra aproxima dos objetos del mundo. Podríamos decir, entonces, que toda metáfora poética implica que esté presente una metáfora inédita pero no viceversa, ya que una metáfora retórica podría contener una metáfora inédita, la diferencia sería que mientras la metáfora poética dice algo que sólo puede ser dicho *así* y con ello no dice nada sobre el mundo fáctico, la metáfora retórica dice algo sobre el mundo fáctico de manera oblicua, esto es, lo dice de *otra* manera.

Esta visión de las cosas descarta la posibilidad de explicar la distinción entre significado literal y metafórico como algo determinado mentalmente, puesto que sería absurdo afirmar que lo literal está contenido en una gramática de orden mental y lo metafórico en el uso que se desvía de ello, tal y como mantenían los generativistas en los años sesenta.

Asimismo, si el significado de una palabra no puede definirse de una vez por todas, más allá del juego lingüístico que se esté jugando. Sería absurdo pensar en un límite preciso entre significado habitual e inhabitual que simplemente sustituyera terminológicamente a la distinción literal y metafórico, pues dicho trazo sólo funcionaría con respecto a un juego determinado.

Para una mejor comprensión de este punto sería útil hacer referencia a la distinción entre sentido "primario" y "secundario" que se presenta en el párrafo 282. Wittgenstein ejemplifica el sentido 'secundario' de las palabras con las expresiones que se encuentran en cuentos y juegos infantiles, en los que los comales y las ollas conversan y las muñecas se tratan como seres capaces de sentir dolor. Decir que habla una olla no es, dice ahí, un sinsentido, sino que el cuento *inventa* lo que es el caso, así como en un poema-sinsentido no

es igual su sinsentido al del balbuceo de un niño. Atribuirle dolor a un ser inanimado es un empleo ‘secundario’ del concepto de dolor, en el mismo sentido en que, cuando unos niños juegan al ferrocarril, aplican su conocimiento del ferrocarril; pero los niños de una tribu remota, que no conocieran el ferrocarril, jugarían con él también si llegara uno a sus manos, aunque “podría decirse que el juego para ellos no tiene el mismo *sentido* que para nosotros.” (IF, 138)

Lo que tradicionalmente se ha denominado “metáfora“, en esta filosofía se asocia con usos *inhabituales* y sentidos *secundarios* de las palabras que conforman una parte del territorio del *sinsentido*, pero estos conceptos no constituyen las contrapartes de los usos habituales, los sentidos primarios y los sentidos, en virtud de que su delimitación es movible y depende de las creencias y las prácticas en una forma de vida, i.e. de nuestros criterios.

En la página 495 de la segunda parte de las Investigaciones, Wittgenstein se refiere de nueva cuenta al asunto de los usos inhabituales, en esta ocasión con el propósito de disolver la idea de que la aplicación inédita es un uso "metafórico". El ejemplo ahí discurre alrededor de los conceptos ‘graso’ y ‘magro’, sobre los cuales pregunta: "¿estarías más dispuesto a decir que el miércoles es graso y el martes magro, o bien a la inversa (Me inclino decididamente sobre lo primero.) ¿Tienen aquí ‘graso’ y ‘magro’ un significado distinto del habitual? – Tienen distinto empleo.- ¿Debería, pues, haber usado otras palabras? Está claro que no. – Aquí quiero usar *estas* palabras (con los significados habituales). Yo no digo nada sobre las causas del fenómeno. *Podrían* ser asociaciones provenientes de mi infancia. Pero esto es hipótesis. Sea cual sea la explicación. –la inclinación subsiste. /Si se me pregunta “¿qué quieres decir realmente aquí con ‘graso y ‘magro’?” -sólo podría explicar el significado de la

manera más enteramente normal. *No* lo podría mostrar con ejemplos de martes y miércoles. / Aquí se podría hablar de significado ‘primario’ y ‘secundario’ de una palabra. Sólo para alguien que la palabra tiene el primer tipo de significado la emplea en el segundo.<...> El significado secundario no es significado metafórico. Si digo “la vocal *e* para mí es amarilla” no quiero decir amarilla con significado metafórico – pues lo que quiero decir no lo puedo expresar de otro modo que mediante el concepto ‘amarillo’.”(IF, 495)

Aunque Wittgenstein no explique lo que entiende por metáfora, parecería que, al igual que sostenía en la conferencia, una metáfora es algo que puede traducirse a un enunciado fáctico, lo cual no es posible excepto cuando se habla retóricamente. En este caso no hay retórica, ya que señala que no puede haber ninguna "desviación" desde un significado "literal" de "amarillo", puesto que no existe nada que remita a un estado de cosas, lo único que se expresa es el sentimiento de que "amarillo" dice lo que *para mí* significa la vocal "e". Y si bien está abierta la posibilidad de asociaciones diferentes, esto no significa que estemos expuestos a la arbitrariedad, sino que lo que se muestra es la imposibilidad de la predeterminación. De hecho es posible el caso "de alguien que, en lugar de asociar un color particular con cada vocal, asociase uno con a,e,i y otro con o y u. "Éste es, desde luego, otro tipo", estaríamos inclinados a decir" (UE, 2, p.11), pues "¿Deberíamos no creerle? -O deberíamos decir sencillamente que él no juega nuestro juego." (UE, 1, [362], p. 67) "Se podría decir que son más diferentes que nosotros que los que no asocian color alguno con las vocales. Casi ciegos para los colores." (UE, 1, [363], p. 67).

Cuando Wittgenstein alude a la “ceguera al color” como la manera de explicar que existirían personas que no serían capaces de “ver” esta relación, está precisamente diciendo

que estas asociaciones muestran una manera de aprehender el mundo para la cual algunos no estarían capacitados. Es por eso que no es arbitraria la asociación entre colores y vocales, no es una metáfora en un sentido retórico, porque este sentimiento no se puede decir de otra manera.

La paradoja es clara, si bien la posibilidad del sentido no está predeterminada, al estar insertada en una cultura, tenemos juicios acerca de lo habitual y lo extraño o insólito. No existe lo "literal", porque para sustentarlo sería necesario hacer un truco metafísico que reduzca lo habitual al ámbito de lo racional y todo aquello que se muestre como inhabitual se mande al territorio de lo "metafórico", i.e. lo irracional. El pasaje es iluminador para comprender el lugar que ocupa la metáfora en esta filosofía del lenguaje, ya que si el significado "primario" no está desvinculado del "secundario", éste último, considerado como una nueva aplicación, surge de las circunstancias que le confieren una utilidad, no para explicar como lo veo, sino para expresar lo que veo.

En cuanto al sentido secundario, Gudmundur Steingrímsson encuentra un vínculo entre éste y el sentido absoluto del que se habla en la *Conferencia de ética*, que le parece semejante a la posición adoptada por Davidson en su teoría de la metáfora, específicamente en el acuerdo que encuentra entre ambos filósofos, con respecto a la intraducibilidad de los sinsentidos poéticos, de manera que cuando se dicen este tipo de enunciados, sólo se puede afirmar que "Ello dice lo que dice", que alude a la respuesta que Wittgenstein ofrece en las *Lecciones sobre religión* con respecto a la cuestión de cómo es que se entiende un enunciado del tipo "Nos veremos después de la muerte", proferido por alguien que va a emprender un largo viaje y posiblemente no se le vuelva a ver. Para Wittgenstein sería ilegítimo decir que lo

entiendo porque lo traduzco a una oración equivalente como "Le tengo mucha simpatía". (LR, 148).

Es cierto que la posición de Davidson se aproxima a Wittgenstein en este punto, pues en su clásico artículo "What metaphors mean" comienza por plantear que "There are no instructions for devising metaphors, there is no manual for determining what a metaphor "means" or "says" <...> A metaphor implies a kind and degree of artistic success; there are no unsuccessful metaphors, just as there no unfunny jokes." (DD, 29)

A Davidson le interesa atacar la intraducibilidad desde la concepción de que existe un significado literal y otro metafórico, que le parece ha sido dominante de Aristóteles a Black, de Platón a Lakoff y U. Weinrinch y de Freud a Skinner (DD, 30), y que él pretende superar separando el significado del uso, de manera que la metáfora, lejos de tener algún tipo de significado especial, se conciba como una creación lingüística que produce un cambio en el uso sin perturbar el significado. Para Steingrimsson la posición de Davidson se adecua al concepto de sentido secundario, porque considera que, para Wittgenstein, en la oración "el lunes es gordo", 'gordo' significa lo mismo que cuando hablo de un hombre 'gordo', de manera que el significado ha permanecido inalterado, mientras que el cambio se ha dado en el uso. Sin embargo, me parece que si atendemos a la distinción entre uso y aplicación, aquí más bien estaríamos ante una nueva aplicación, pero no ante una modificación del uso -que sería el sentido primario-, puesto que lo inédito se funda precisamente en que sólo se puede decir *eso* de esa manera. Ahora bien, si efectivamente una nueva aplicación modifica los límites del uso, sólo podemos percatarnos de ello cuando lo consideramos desde una perspectiva diacrónica.

En realidad, la relación entre Davidson y Wittgenstein es próxima en este punto con la posición adoptada en la *Conferencia de ética* que distinguía, (todavía fiel en esto al *Tractatus*), entre un uso trivial, definido como aquél que se expresa en proposiciones y nombres propios y uno absoluto que no es proposicional y que se expresa en sinsentidos lógicos que son intraducibles a proposiciones con sentido, y que muestran nuestra inclinación ética a ir en contra de los límites del lenguaje. En las Investigaciones esta consideración cambia, pues ahora no es desde el límite preciso de la lógica desde donde se determina qué es un sinsentido, sino desde un juego de lenguaje que señala un límite que funciona sólo en ese juego. Lo que es común entre el sentido absoluto y el secundario es que en ambos casos se hace referencia a la carencia de traducibilidad, de la que se desprende implícitamente un rechazo a la noción de literalidad .

Parece que a Wittgenstein le interesa mostrar que, dado que el uso –significado de una palabra está abierto y nunca predeterminado, una teoría que busque un hecho empírico que dé cuenta de la semántica, se aleja de lo que realmente es el proceso de significar. En ese sentido, el concepto de caso "normal" de aplicación versus el caso "anormal" debemos considerarlo a la luz del hecho de que usamos las palabras siguiendo reglas, cuya aplicación obedece a un consenso que justifica un juicio de normalidad o anormalidad acerca de un uso, juicio que por otra parte no podría ser individual. Así, en el párrafo 142, se dice que: "Sólo en los casos normales nos es prescrito el uso de una palabra; sabemos, no tenemos duda, qué hemos de decir en éste o en aquél caso. Cuanto más anormal es el caso, más dudoso se vuelve lo que debemos decir entonces." Si las cosas no fueran así, esto es, si no hubiera criterios de aplicación, los juegos de lenguaje normales, dice él "perderían su quid". Entre las analogías

que usa para ejemplificar esta idea está la de la actividad que realizamos de pesar lonchas de queso para determinar su precio, la cual perdería su *quid* si éstas se encogieran y se hicieran grandes frecuentemente y sin causa aparente, ya que no tendríamos manera de aplicar un criterio.

No hay más que un proceso de significar, y la idea de que existe lo metafórico como desviación es un juicio que, como señala Giorgio Agamben, sólo es aplicable a metáforas lexicalizadas:

"Lo que el esquema *propio / impropio* nos impide ver es que en la metáfora en realidad nada se sustituye a nada, porque no existe un término propio que el metafórico es llamado a sustituir: sólo nuestro antiguo prejuicio edípico, o sea un esquema interpretativo *a posteriori*, nos hace descubrir una sustitución allí donde no hay más una dislocación y una diferencia en el interior de un único significar." (249)

Para Agamben, la clave de toda la confusión alrededor de la metáfora está en la incapacidad de asumir la paradoja fundamental que estableciera Saussure en la relación entre *significante* y *significado*, que hace presente al signo a partir de la imposibilidad de traer a presencia la ausencia del lazo, lo que en la teoría lingüística se ha llamado la "arbitrariedad" del signo.

Sin embargo, añade Agamben:

"La dislocación metafórica no sucede, en efecto, entre lo propio y lo impropio, sino que es una dislocación de la misma estructuración metafísica del significar: su espacio es el de una recíproca exclusión del *significante* y del *significado* en la que emerge a la luz de la diferencia original sobre la que se funda todo significar." (251) La tendencia de la lingüística ha sido más bien evadir esa ruptura asumiendo que la presencia del signo es la *unión* del *significante* y el *significado*, lo cual "equivale a hacer caer a la ciencia de los signos en la metafísica.<...> La ilusión de una presencia plena y originaria es la ilusión de la metafísica, que toma cuerpo en la estructura doble del signo." (262)

Wittgenstein aceptaría esta tesis paradójica que reúne-distancia el significante del significado en la creación del sentido pero, para él, la salida de esta botella cazamoscas, que es la metafísica del signo, estaría más bien en la renuncia a toda pretensión de explicar el proceso de significar, no obstante que en ese proceso se *observe* que hay reconocimiento de lo inédito de una aplicación no usual, y que muestra que en realidad la dicotomía literal y metafórico es parte de otra "superimagen" que nos lleva a considerar que debe haber una condición anterior (abstracta) que se expresa en concretizaciones arbitrarias.

El concepto de sinsentido en las Investigaciones es inasible porque la gramática no puede justificarse a sí misma, de ahí que ni siquiera un criterio de corrección sintáctica sería determinante para delimitar el territorio del sentido de una vez por todas. Por ejemplo, en el párrafo 498 se pone un ejemplo que podría calificarse de agramatical, para usar el concepto generativista, o sea, violentatorio de las reglas de subcategorización estricta planteadas en el modelo estándar presentado por Chomsky en *Aspectos de la teoría sintáctica*. Wittgenstein se refiere ahí al juego lingüístico de dar órdenes, en donde "¡Tráeme azúcar!" es una orden, mientras que "¡Leche me azúcar!" parecería no poder serlo porque no puedo entender cuál es la orden, si bien, dice Wittgenstein, no por ello carecería de efecto, puesto que al que se le dijera eso podría quedarse boquiabierto, pero no estaríamos dispuestos a decir que esa oración significa la orden de quedarse así, con lo cual está descartando la posibilidad de que la orden signifique el obedecerla, i.e. su efecto esperado, lo que en la escuela de Oxford constituye la distinción entre el sentido locucionario y el perlocucionario de una orden; sin embargo, lo que resulta de mayor interés para nuestro tema es que en el párrafo siguiente señala que su carencia de sentido "la excluye del lenguaje y delimita así el campo del lenguaje", esto es, la

saca de circulación, pero de ningún modo porque la expulsen las reglas de la gramática, sino porque no tengo a mi disposición una regla para aplicarlo, i.e. ponerlo a circular en un juego. El límite que la excluye se ha trazado intencionalmente y "trazar un límite puede tener diversas razones", pero "si trazo un límite, con ello no se dice para que lo trazo."

En relación con lo anterior y retomando la posición generativista, vemos que para esa teoría una oración que violente reglas sintácticas, como nuestro ejemplo, no cumple con la finalidad que tiene el lenguaje de expresar pensamientos, de manera que la relación entre pensamiento y lenguaje se justifica desde la gramática. Pero al igual que Wittgenstein ataca a la semántica que acude a objetos externos para explicar el significado, también muestra que una semántica mentalista tampoco es capaz de dar cuenta del pensamiento contenido en una oración gramatical como: "Llueve" (IF, 499).

Marjorie Perloff retoma esta cuestión a la luz de la poesía de Gertrude Stein, quien, en su poema *Tender Buttons*, usa la oración agramatical: *Roast potatoes for*, cuyo sinsentido tiene el propósito de dejar abierta la cuestión: ¿para qué, para quién, por qué?, ya que " "Roast potatoes for" is being used not in the cooking game but in the game of testing the limits of language, which is, for Stein, *the game that matters*. And in this "poetry game", the locution makes rather good sense." (85)

En internet navega otra receta de cocina que se desliza por los confines de las reglas para dibujar la imagen del proceso de alcoholización en el lenguaje. La imagen dota de sentido al sinsentido en el marco de un juego de lenguaje, cuya legitimidad se la otorga un "quid" que le da sentido a las aplicaciones inéditas de la regla. La receta dice así:

CÓMO COCINAR UN PAVO AL TEQUILA

1. Vaya a comprar un pavo.
 2. Tómese un trago de tequila.
 3. Ponga el pavo en el horno.
 4. Tómese otros dos tragos de tequila.
 5. Ponga el grado a 180 hornos.
 6. Tómese tres tequilas de trago.
 7. Horna el preudo.
 8. Tómese 4 tequilos más de Traguila.
 9. Peva el mato.
 10. Tequila otra botella traer.
 11. Inserte pavo en el traer.
 12. Tequílese sirva de copa.
 13. Hornee el tequila por cuatro horas.
 14. Saque el horno del pavo.
 15. Saque el horno del pavo.
 16. Pave el piso del levante.
 17. Repave el lleno.
 18. Consigase otra tequilla de Botila.
 19. Monga la pesa y tómese una copa de Pavila.
 20. BEndiga la dicción, cómase y passese.
- Lissssstto (HIC!) Deliciossssstso, MMMMMMm
- Un nequilita?

Si hablara de violencia aquí estaría tratando a la gramática como un comisariato, cuyas

reglas se imponen desde un lugar inaccesible a mi entendimiento, cuando más bien tienen el papel de señales, meros indicadores de las posibilidades a la mano. En el uso creativo del lenguaje las reglas están abiertas y muestran un paradójico "opened-end", como opina Hester.

Una vez que hemos expuesto la posición de Wittgenstein con respecto al escepticismo, el metalismo y el conductismo, con respecto al seguimiento de las reglas y la metaforicidad, debemos pasar a exponer la paradoja de la cual partió todo el debate Chomsky-Kripke a la luz del concepto de significado que se plantea en las Investigaciones.

3.3. Uso, aplicación y utilidad: el concepto de significado en las *Investigaciones filosóficas*.

La tesis básica de las Investigaciones sobre el significado se resume en la idea de que "el significado de una palabra es su uso en el lenguaje". Este tema es desarrollado en los primeros párrafos, en los que Wittgenstein critica la teoría ostensiva del significado planteada por San Agustín, poniendo ejemplos de juegos lingüísticos "primitivos" como procesos básicos de la adquisición del lenguaje. En este contexto, el párrafo 43 ofrece un concepto de significado, según el cual: "Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra "significado" (*Bedeutung*) -aunque no para *todos* los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el *significado* de un nombre se explica a veces señalando a su *portador*."

Este para "casi" todos los casos ha dado lugar a más de un debate filosófico, si bien la oración final parece querernos decir que, en virtud de que Wittgenstein está discutiendo la incapacidad de una teoría ostensiva del significado para dar cuenta de todos los casos (ya que, palabras como los deícticos y los pronombres no podrían explicarse así), habría casos en los

que señalar al portador es un medio para explicar lo que queremos significar, y en estos casos el uso no jugaría un papel central.

Newton Garver, quien considera que en las Investigaciones todavía están presentes las dicotomías de Frege, observa que lo expuesto en el párrafo 43 sólo se aplica a palabras, ya que la diferenciación entre *Bedeutung* y *Sinn* que aparecía en el Tractatus sigue presente en las Investigaciones, a través de la distinción que se mantiene entre palabras y oraciones. Para Garver, el significado de las palabras es su uso y el sentido de las oraciones está dado por las circunstancias en que es dicho; pero, al plantearlo así pierde de vista que los límites entre palabras y oraciones no son definitivos para Wittgenstein -y ésta es la situación en que queda cualquier límite en las Investigaciones-. Así, en el lenguaje primitivo de los albañiles, al proferir la palabra “¡loza!” enunciamos una orden o petición, una oración que adquiere sentido, precisamente, por el escenario completo en que el lenguaje está inserto y que es en donde adquiere sentido y significado.

No obstante esto, Garver sustenta su tesis en un punto que es sumamente interesante para el tema de la metafóricidad de los conceptos wittgenstorianos, ya que señala más matices en las palabras alemanas que Wittgenstein usa para referirse a lo que en la traducción inglesa casi siempre es *use* y, sólo en ocasiones, *application*. Wittgenstein usa los términos: *Gebrauch*, *Verwendung*, *Anwendung* y *Nutzen*, en donde el primero se referiría a un uso habitual o una costumbre, los dos siguientes a la aplicación de una palabra y el tercero a la utilidad de un uso.

Encuentro que un buen ejemplo de esta distinción podría encontrarse en los usos literarios de las palabras cuando se distancian del uso habitual, como sucede en *La naranja*

mecánica de W. Burroughs, en donde aparece un lenguaje ficticio, cuyos términos son una mezcla del ruso y el inglés, como la palabra *moloco* (leche), que no tendría uso en el inglés, pero sí aplicación en el universo de la novela que así alude a un mundo globalizado

Como es evidente, la aplicación sería, desde esta perspectiva, algo intencional, mientras que el uso, por ser hábito o costumbre, no intencional y, por ende, no consciente. Garver cree ver aquí la distinción entre *Bedeutung* y *Sinn*, en tanto hace corresponder el uso habitual con el seguimiento de las reglas, mientras que al intencional con las circunstancias. En relación con esto, podemos observar que el uso intencional implicado en la creación de un significante nuevo, tanto como en el de un nuevo significado, podría interpretarse como violatorio de las normas de una lengua, aunque no de las reglas de la gramática, puesto que de ser así simplemente sería imposible la creación.

Sin embargo, si los juegos cambian (unos mueren y otros nacen) es necesario aceptar la trasgresión de las normas como parte del ritual del uso del lenguaje. Cuando aparece una palabra nueva es porque tiene una aplicación en un juego de lenguaje, si no –en términos saussureanos- no sería significante sino conglomerado de sonidos. Y cuando una palabra surge para un propósito determinado, su utilidad será la que la convertirá en uso habitual y el juego formará parte de las prácticas lingüísticas, aun cuando esta práctica pueda ser sancionada socialmente. El principio de la navaja de Occam se aplica aquí de la misma manera en que se estableció en el *Tractatus* y en la arquitectura de Wittgenstein, esto es: si un signo no es necesario carece de significado y si todo funciona como si un signo tuviera significado, entonces tiene un significado (TLP, 3.328) o, dicho en los términos de las Investigaciones, si un signo no tiene aplicación es porque no es útil, se encuentra “fuera de

circulación” y no dice nada. Un significante nuevo debe tener razón de ser, es decir, justifica su existencia en tanto sea necesario para decir algo que de otra manera no se podría expresar, al igual que un nuevo significado para un significante existente surgirá como una nueva perspectiva conceptual que es útil para expresar un nuevo pensamiento.

Ahora bien, por otra parte hemos visto que para Garver el uso habitual está vinculado con el seguimiento de reglas de manera no consciente ni intencional, pero no porque haya algo inconsciente que dé cuenta de ello y que deba descubrirse, sino porque, de acuerdo con el párrafo 85, la regla no tiene la capacidad de decir como usarse, i.e. qué significado atribuirle, en el sentido en que: “Una regla está ahí como un indicador de caminos. - ¿No deja éste ninguna duda abierta sobre el camino que debo tomar? ¿Muestra en qué dirección debo ir cuando paso junto a él: si a lo largo de la carretera, o de la senda o a campo traviesa? ¿Pero dónde se encuentra, en qué sentido tengo que seguirlo: si en la dirección de la mano o (por ejemplo) en la opuesta? <...> Así es que puedo decir que el indicador de caminos no deja después de todo ninguna duda abierta. O mejor: deja a veces una duda abierta y otras veces no. Y ésta ya no es una proposición filosófica, sino una proposición empírica.”<...> (IF, 85) “El indicador de caminos está en orden –si, en circunstancias normales cumple su finalidad.” (IF,87)

El "indicador de caminos" es la metáfora que nos permite acceder a un concepto de regla que queda abierto a las posibilidades y abandona la idea de que se trata de una instrucción predeterminada. Esto nos permite ver con más claridad la distinción entre el seguimiento de las reglas como una inclinación natural y los juicios sobre la corrección del seguimiento de la regla como parte de una forma de vida o una cultura.

En principio, la regla no contiene su significado como *una* interpretación que se desprendiese de ella misma, porque seguir una regla tiene que ver con un hábito que constituye una costumbre dentro de una comunidad, y si esos hábitos son diversos y nunca predeterminados, lo que es común dentro de esa diversidad es nuestra inclinación a seguir reglas. Y, en este sentido, como señala Marie McGinn, Wittgenstein trata de mostrar con su paradoja que, a pesar de que sea verdad lo que dice el escéptico, i.e. que no hay nada que constituya el significado, nuestra práctica de significar se da, y no es perturbada por ello. (82) Wittgenstein está convencido de que el lenguaje es parte de nuestra existencia y quizá la parte más sustancial de ella y, en ese sentido, siendo la vida un transcurso, el lenguaje no puede detentar límites absolutos, ya que iría en contra de su propia naturaleza.

Por otra parte, el lenguaje, como queda asentado desde el párrafo 18, nunca está completo, por eso no tiene límites precisos: “pregúntate si nuestro lenguaje es completo –si lo era antes de incorporarle el simbolismo químico y la notación infinitesimal, pues éstos son, por así decirlo, suburbios de nuestro lenguaje. (¿Y con cuantas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad?) Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes.”

Y esa falta de límites precisos también se encuentra en la clasificación de las palabras en clases, ya que el párrafo anterior, el 17, se refiere a ello, al establecer que: “cómo agrupemos las palabras dependerá de la finalidad de la clasificación –y de nuestra inclinación. Piensa en los diferentes puntos de vista desde los que pueden clasificarse

herramientas en géneros de herramientas. O piezas de ajedrez en géneros de piezas.”

La posibilidad de que esta clasificación de los géneros de palabras sea abierta se sostiene en un método de investigación que trabaja comparando juegos lingüísticos, atendiendo tanto a sus semejanzas o “parecidos de familia”, como a sus diferencias, pues “los juegos’ componen una familia <...> Y del mismo modo componen una familia, por ejemplo, los tipos de números. ¿Por qué llamamos a algo “número”? Bueno, quizá porque tiene un parentesco -directo- con varias cosas que se han llamado números hasta ahora; y por ello, puede decirse, obtiene un parentesco indirecto con otras que también llamamos *así*.” (IF, 67)

Con respecto a la cuestión de las categorías, que en la lingüística y la filosofía se han tratado como campos delimitados por rasgos inherentes a los objetos que, cuando los conocemos, los incorporamos a clases, Wittgenstein no piensa que haya condicionamientos mentales (universales), como se ha planteado por ejemplo dentro de la gramática generativa, a partir de los cuales se conozca y se clasifique el mundo, sino que la formación de un concepto es una actividad parecida al hilar: “Y la robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras. /Pero si alguien quisiera decir: “Así pues, hay algo común a todas estas construcciones -a saber, la disyunción de todas estas propiedades comunes”- yo le respondería: aquí sólo juegas con las palabras. Del mismo modo se podría decir: hay algo que recorre la madeja entera -a saber, la superposición continua de las fibras.” (IF, 67)

Esta falta de límites precisos aparece a cada paso en las Investigaciones porque, como ya se dijo antes, uno de los cambios fundamentales entre la primera y la segunda

filosofía consiste en que la idea de que se pueda trazar un límite y después trascenderlo no tiene sentido porque los límites son por naturaleza difusos, puesto que no son metafísicos sino funcionales. Así, la creencia en que debe existir una explicación del significado que subsuma toda la variedad de los usos corre en el vacío y "ha sido una traba para la investigación filosófica, pues no sólo no ha conducido a ningún resultado, sino que hizo además que el filósofo abandonase como irrelevantes los casos concretos, que son los únicos que podrían haberle ayudado a comprender el uso del término general" (Ca, 47-48)

El "ansia de generalidad" proviene para Wittgenstein de la inclinación a considerar el método de la ciencia como el único válido para acceder al conocimiento genuino de la realidad en filosofía, lo que conduce a la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. El ideal de exactitud que se encuentra detrás del método científico sólo tiene un valor relativo a ese juego de lenguaje. A través de un ejemplo, Wittgenstein expone esta idea, planteando que si se le dijera a alguien que se parara por aquí (señalándole el lugar), y se replicara que es "inexacta" la explicación, pues una explicación "exacta" consistiría "¿Quizá el delimitar el área mediante una raya de tiza? Aquí se nos ocurre al punto que la raya tiene una anchura. Sería, pues, más exacto un límite coloreado. ¿Pero tiene aún esta exactitud una función aquí; ¿no marcha en el vacío?" (Ca, 46). La cuestión para Wittgenstein consiste en que cuando hablamos de exactitud nos referimos a *precisión*, pero no hay *un* criterio de lo preciso porque "No se ha previsto un *único* ideal de precisión, no sabemos lo que debemos imaginarnos bajo este apartado - a no ser que tú mismo estipules lo que debe llamarse así. Pero te será difícil acertar con una estipulación, con una que te satisfaga." (IF, 88)

Y si el ideal de precisión es parte de la concepción mitológica del lenguaje, según la

cual el lenguaje funciona de un solo modo, la salida que postula Wittgenstein es pragmática, ya que lo que permite que el lenguaje funcione, a pesar de esta carencia de uniformidad, es el hecho de que opera a partir de criterios.

3.4. Criterios y metáforas.

El concepto de criterio debe exponerse como contraparte de la tesis mentalista de que el conocimiento es un lenguaje privado, y que es otro de los argumentos que Chomsky maneja para oponerse a la tesis de Kripke. La reflexión de Chomsky discurre partiendo de la idea de que Kripke está equivocado cuando plantea que a un individuo aislado del mundo social, como sería el caso de Robinson Crusoe (R.C.), también le atribuiríamos el seguimiento de reglas, a pesar de que no fueran las nuestras, porque reconocemos ahí, lo que él llama un ‘hecho bruto’ o primario, que Chomsky considera el sentido metafórico que Kripke le da al término ‘forma de vida’, dado que su sentido literal se referiría a los ‘criterios’ de juicio que tiene una comunidad sobre la corrección o incorrección de una oración asertada.

La crítica de Chomsky apunta hacia las dos direcciones, en primer lugar ataca la idea de que R. C. se incorporaría automáticamente a una comunidad al seguir reglas, ya que lo que nos lleva a aceptarlo es la conciencia de que él no pertenece a esa forma de vida porque sus reglas son ajenas y no entran en el acuerdo supuesto de esa comunidad; y, segundo, porque si ése es un ‘hecho bruto’, entonces tiene que ver con restricciones características de la especie, i.e. con la facultad biológica de generar lenguaje mediante reglas, la cual no puede sustentarse en algo de carácter público. La defensa de la gramática como un lenguaje privado, piensa Chomsky que ha quedado así a salvo y la paradoja del escéptico ha sido resuelta a favor de la

hipótesis innatista; ya que para Chomsky el sentido "técnico" de 'forma de vida' se refiere a una gramática particular, mientras que el sentido "metafórico", a la gramática universal. (CL, 255) Cuando Chomsky habla de un sentido "metafórico" del concepto de "forma de vida", parece que se refiere a su falta de sustento teórico, a diferencia de la hipótesis innatista que consideraría "literal", como sinónimo de un postulado justificado empíricamente. La ruptura con las Investigaciones -que no con el Wittgenstein de Kripke-, se presenta aquí en términos de que Wittgenstein considera que lo que constituye un sin sentido es justamente el afirmar que se puede explicar el fundamento de nuestra actuación.

Sin embargo, vale la pena destacar que Wittgenstein compartiría con Chomsky una tesis naturalista, aunque más próxima al plano existencial que al biológico, puesto que para Wittgenstein las reglas tienen límites naturales que se establecen desde una gramática que no es *la* gramática, sino la correspondiente a ese juego de lenguaje en particular, es decir, las reglas establecen para cada juego aquello que es correcto y aquello que no lo es, pues la comprensión de las reglas consiste en el dominio de una técnica que me posibilita jugar un juego de lenguaje. No obstante, somos capaces de reconocer que otro sigue una regla a pesar de que no sea correspondiente con la nuestra, por ejemplo, cuando alguien expresa dolor, porque reconocemos el dolor humano en esa expresión.

Por lo tanto, como señala Marrades, para Wittgenstein "nuestros conceptos acerca de determinadas vivencias y acciones no son enteramente convencionales, sino que tienen un componente natural" (99). Este componente natural, a diferencia de Chomsky, Wittgenstein no lo entiende como una restricción biológica de la especie (como una programación innata), sino como la expresión de nuestra manera de establecer lazos con el mundo, lo que él llama

nuestra manera de reaccionar ante lo que vivimos, esta naturaleza instintiva que, al no poder fundamentarla en nada empírico, la ritualizamos en actos simbólicos que conforman nuestra cotidianidad.

Ya desde la crítica a Frazer, Wittgenstein había planteado que la naturaleza instintiva de nuestros actos se muestra en el carácter ceremonial de nuestra existencia, que pretendemos haber superado a través de la ciencia. Sin embargo, en los actos más triviales de nuestra vida está siempre presente este simbolismo que señala el límite a la fundamentación de lo que somos: "Si estoy furioso por algo, golpeo a veces con mi bastón la tierra, un árbol, etc. No creo por ello, sin embargo que la tierra sea culpable o que el golpear sirva para algo. "Desahogo mi cólera". Todos los ritos son así. A tales reacciones se las puede llamar acciones instintivas. <...> Y una explicación histórica que dijera, por ejemplo, que yo o mis antepasados hubiéramos creído en otro tiempo que golpear la tierra es una ayuda sería puro juego floral, pues son éstas hipótesis superfluas que no explican *nada*. Lo que importa es la semejanza del acto con una acción de castigo y no se puede ir más allá de esta semejanza" (73) Ejemplo que, en nota a pie de página, relaciona el editor con los juegos lingüísticos, los cuales "Se pueden describir, detectar el aire de familia y los parecidos, las gramáticas, pero no esencia alguna (Ver IF, par. 66-67)." (Nota 33, p. 73)

Si puedo reconocer que otro está colérico, sin que tenga que experimentar su sentimiento en ese momento, es porque no vivo aislado sino en una comunidad, desde la cual he aprendido a establecer mis propios criterios de reconocimiento, de tal modo que mi concepto de cólera está vinculado no sólo con mi experiencia privada de lo que sea sentir cólera, sino con las reacciones propias y ajenas de conducta que son la expresión de ese

sentimiento, lo que Marrades llama “el sistema global de conducta humana” que no se vincula con reacciones corporales aisladas (109). Pero no podría decirse que Wittgenstein está haciendo uso de un argumento conductista, porque no considera que el significado de una sensación sea la expresión corporal, ya que en el párrafo 244 señala: “¿Dices, pues, que la palabra ‘dolor’ significa realmente el gritar?” -Al contrario, la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe.”

En este sentido, la interpretación conductista del concepto de "criterio" de Wittgenstein, consideraría que sólo contamos con un criterio exclusivo para cada situación, a la manera en que Bloomfield concibe que una situación normal está en relación directa con una interpretación racional y lógica de lo percibido, mientras que una ocasional o anormal sería irracional por convencional. Sin embargo, Wittgenstein estaría muy lejos de esa posición, puesto que para él esos juicios corresponden a una forma de vida -una cultura- y no a razones lógicas o cognitivas. Esta misma mala interpretación del concepto de "criterio" se encuentra también en la identificación que hace Kripke entre "criterio" y "normatividad", ya que en este caso el criterio se concibe como determinado unívocamente por una convención. El problema surge en tanto no es cierto que necesitemos una justificación para creer que lo correcto consista en tal y tal, sino que al formar parte de nuestras certezas no es una mera "opinión" acerca de la cual se pudieran dar discusiones o desacuerdos. Cuando reconozco a alguien como hombre no tengo que justificarme a mi mismo esta creencia, sino que mi certeza está garantizada por la consistencia que se muestra en mi modo de aproximarme a él. Si bien esta actitud esta vinculada con mi criterio de qué es un hombre, no podría dar cuenta del criterio excepto como una convicción. Por otra parte, es imposible entender el concepto

wittgenstiano de "criterio" sin abordar el de "síntoma". La primera vez que Wittgenstein se refiere a la noción de criterio es en el *Cuaderno azul*, donde lo distingue de un "síntoma", usando como ejemplo el caso del mal de anginas. Dice ahí:

"Si la ciencia médica llama angina a una inflamación causada por un bacilo particular, y preguntamos en un caso concreto "¿por qué dice usted que este hombre tiene angina?", la contestación "he encontrado tal y tal bacilo en su sangre" nos proporciona el criterio, o lo que podemos llamar el criterio definidor de la angina. Por el contrario, si la respuesta fuese "tiene la garganta inflamada", puede darnos un síntoma de la angina.. Llamo "síntoma" a un fenómeno que la experiencia nos ha enseñado que coincide, de un modo o de otro, con el fenómeno que es nuestro criterio definidor. Entonces decir "un hombre tiene angina si se encuentra en él este bacilo" es una tautología o es un modo descuidado de establecer la definición de "angina". Pero decir "un hombre tiene angina siempre que tiene la garganta inflamada" es hacer una hipótesis. / De hecho, si se nos pregunta qué fenómeno es el criterio definidor y cuál es un síntoma, en la mayoría de los casos seríamos incapaces de contestar a esta pregunta, salvo que hagamos una decisión arbitraria *ad hoc*." (Ca, 53)

La primera cuestión que salta a la vista en esta cita es que no hay un límite claro entre los conceptos de "criterio" y "síntoma", pero notemos que esa falta de precisión está dada porque no hay posibilidad de definir de manera precisa qué es la enfermedad denominada "angina"; razón por la cual, a continuación, Wittgenstein se refiere al hecho de que "nosotros no usamos el lenguaje conforme a reglas estrictas, ni tampoco se nos ha enseñado por medio de reglas estrictas. Por otro lado, *nosotros*, <los filósofos, por supuesto> en nuestras discusiones comparamos constantemente el lenguaje con un cálculo que se realiza conforme a reglas exactas. / Es éste modo muy unilateral de considerar el lenguaje. De hecho, nosotros usamos muy raramente el lenguaje como tal cálculo. Pues no sólo no pensamos en las reglas de utilización -definiciones, etc.- mientras estamos usando el lenguaje, sino que cuando se nos pide que indiquemos tales reglas, en la mayoría de los casos no somos capaces de hacerlo. Somos incapaces de delimitar claramente los conceptos que utilizamos; y no porque no

conozcamos su verdadera definición, sino porque no hay definición 'verdadera' de ellos. Suponer que *tiene que* haberla, sería como suponer que siempre que los niños juegan con una pelota juegan un juego según reglas estrictas. <...> las confusiones que tratamos de eliminar surgen siempre precisamente de esa actitud hacia el lenguaje." (Ca, 54)

Una primera conclusión a la que podemos llegar desde esta perspectiva es que el criterio no tiene definición precisa, aunque sí funcione con una definición vaga que paradójicamente es suficiente para poder referirme a ello con claridad. La indeterminación y la falta de exactitud de las reglas se deriva en una falta consecuente de criterios unívocos y precisos. Cuando pedimos exactitud irremediabilmente producimos sinsentidos que simulan decir algo, en ese sentido nos damos chichones contra los límites de los juegos lingüísticos y por eso nunca nos sentimos satisfechos en este juego de significar.

El asunto remite *a fortiori* a la cuestión de las metáforas, ya que si considero que el criterio es unívoco, un enunciado metafórico tendría que violentar algún criterio, pero los criterios no son unívocos porque, precisamente, la posibilidad de interpretar una metáfora está dada por la posibilidad de aplicar un criterio, si no puedo hacerlo, entonces eso significa que no entiendo lo que se quiere significar con ello: no sé cómo actuar. Por ejemplo, si yo le digo a alguien que "me duele en el alma", la posibilidad de que entienda a qué me refiero está dada porque aplica un criterio adquirido junto con el concepto de dolor que ha aprendido como parte de su incorporación a una comunidad, ya que si bien "doler" también se usa con el significado de una sensación física, como cuando digo que "me duele una muela", ambos usos tienen un "parecido de familia" entre los juegos que está marcado por el concepto de "sufrimiento"; de ahí que sea un sinsentido decir que "me duele en el alma" es una metáfora,

mientras que "pienso en la cabeza" no lo es. Notemos que en este caso no se trata de un sentido secundario del concepto de 'dolor' al que Wittgenstein hacía referencia cuando hablaba de las niñas que le atribuyen la capacidad de sentir dolor a sus muñecas, pues ahí lo que se presenta es una actitud que se contrapone a lo que sostiene mi criterio de dolor, esto es, que sólo atribuyo la sensación del dolor a seres vivos. Cuando hablo del dolor como una emoción y no como sensación, atribuyo un lugar al dolor emocional, y digo por ello, que está en el alma. Lo curioso es que cuando hablo de que el pensamiento habita en la mente no me percató que esta creencia está en el mismo nivel de aquélla que sustenta que el dolor habita en el alma, lo cual tiene que ver con que, si bien 'alma' y 'mente' tienen su origen en la palabra del griego, *psique*, el alma se destinó como espacio de las emociones -no racionales-, y la mente de los pensamientos -lo racional-. Y, justamente, porque en nuestra forma de vida lo racional se considera central para la definición de lo humano, y apenas secundariamente lo emocional, la primera analogía está encubierta bajo la apariencia de que "yo pienso en la cabeza" dice algo empírico -literal-.¹³

En las Investigaciones el concepto de criterio queda abierto, como todo concepto de las Investigaciones, sin definición, y se considera que pueden haber múltiples criterios para juzgar una situación, como la de que alguien está leyendo (IF, 604) o para establecer la

¹³ Recuerdo que una vez en una clase que impartí en la ENAH sobre la filosofía de Wittgenstein y abordamos esta cuestión, los alumnos no podían aceptar que no pensáramos en la cabeza y yo les comenté que alguien me había refutado la idea apelando a que si a alguien le cortaran la cabeza no podría pensar, mientras que si le cortaran un brazo sí; al momento, una alumna refutó este argumento diciendo que si bien seguiría pensando no lo haría de la misma manera. Entonces todos entendieron a lo que se refería Wittgenstein, esto es, que no sólo pensamos con la cabeza, sino con todo el cuerpo, pues éste es el mejor espejo del alma..

'*identidad*' de las personas (IF, 404). Por tanto, podría decirse con García Suárez que "La noción de criterio es fundamentalmente la noción de una relación evidencial entre dos elementos: el criterio y aquello de lo cual lo es." (158) Cuando en el lenguaje ordinario apelamos a un criterio pedimos justificaciones y evidencias de que tal y tal sea el caso, y la respuesta que damos -el criterio- como fundamento de lo que decimos no está dada por inducción ni por implicación lógica, pues "la naturaleza de la relación criterial es la de una relación conceptual" (García Suárez, 160), y "los criterios que justifican el empleo de un término forman parte del significado de ese término" (G.S., 161), ya que "una expresión que carece de criterios carece también de significado" (G.S., 162).

Por el contrario, si un síntoma es producto de la experiencia y, por lo tanto, de la inducción, constituye una hipótesis. Y, si como ya hemos señalado, el límite entre criterio y síntomas es borroso, "La fluctuación en la gramática entre criterios y síntomas hace que se produzca la apariencia de que sólo hay síntomas. Decimos, por ejemplo: "La experiencia enseña que llueve cuando baja el barómetro, pero también enseña que llueve cuando tenemos determinadas sensaciones de humedad y frío, o tal y cual impresión visual". En favor de esto se da como argumento el que esas impresiones sensoriales pueden engañarnos. Pero no se tiene en cuenta que el hecho de que precisamente nos produzcan la falsa apariencia de lluvia se basa en una definición." (IF, 354) Definición que no es precisa porque se basa en una convención (IF, 355).

La pregunta sería entonces ¿como sé que algo es criterio de algo?, si es una relación conceptual y ésta no puede remitirse a un saber alcanzado por la experiencia, ¿qué es saber aquí? El análisis de la gramática del verbo 'saber', que muestra "parecidos de familia" con la

gramática de las palabras “poder”, “ser capaz”, pone de manifiesto que ‘saber’ “está emparentada de cerca con la de la palabra “entender”. (‘Dominar’ una técnica.)” (IF, 150) Si ya desde el párrafo 23 se ha dicho que “La expresión “*juego* de lenguaje” debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o forma de vida”, el seguimiento de las reglas lingüísticas, que obedece a criterios, es fundamentalmente una actividad, y a pesar de que podamos percatarnos de procesos mentales concomitantes con el hablar, éstos no son su determinación, sino que " Un proceso 'interno' necesita criterios externos" (IF, 580).

Saber aplicar una regla implica entenderla, lo cual significa que cuando se "sabe" una regla se actúa de una forma diferente a cuando no se la entiende. Y "entender" se acompaña de una sensación como “por ejemplo, la de una leve y rápida aspiración de aliento, semejante a la de un ligero sobresalto” (IF, 151), que es el mismo que me permite reconocer que otro ha entendido; de manera que si "entender" fuera un proceso interno, e invisible, “¿cómo pudo ocultarse el proceso de la comprensión, si en efecto dije “Ahora entiendo” *porque* entendí?! Más si digo que está oculto -¿cómo sé entonces cómo debo de buscar? Estoy hecho un lío.” (IF, 153) “Si algo ha de haber detrás de pronunciar la fórmula son ciertas *circunstancias* que me justifican al decir que podría continuar –cuando se me ocurre la fórmula-. / ¡No pienses ni una sola vez en la comprensión como proceso mental! – Pues *esa* es la manera de hablar que te confunde . Pregúntate en cambio: ¿en qué tipo de casos, bajo qué circunstancias, decimos: “Ahora sé seguir ” quiero decir, cuando se me ha ocurrido la fórmula -./ En el sentido en el que hay procesos (incluso procesos mentales), característicos de la comprensión, la comprensión no es proceso mental. / (La disminución y el aumento de una sensación

dolorosa, la audición de una melodía, de una oración: procesos mentales.)” (IF, 154)

El estatus de los procesos mentales es tratado a profundidad por Wittgenstein en las *Observaciones sobre filosofía de la psicología*, donde aparecen dos tentativas de clasificar los conceptos psicológicos. En la primera, los considera como "vivencias" que se distinguen por una diferencia gramatical entre el sentido de la conjugación en primera persona y en tercera y distingue, dentro de ellos, conceptos de experiencia que no son característicos de los pensamientos ("Las imágenes son experiencia") porque poseen intensidad y duración, siendo una subclase de éstos las "impresiones", que sí tienen relaciones espaciales y temporales y pueden mezclarse, como los colores y los sabores; en segundo lugar, establece que las "emociones", como la tristeza o la alegría, que no son experiencias de las vivencias, sino "vivencias", aunque tengan impresiones y pensamientos característicos, expresión mímica y duración. Por su parte, los pensamientos se relacionan con la emociones en tanto éstas los "colorean", ya que si "Pensar es hablar en circunstancias particulares", esto parece sugerir que la situación de que cuando alguien habla vehementemente y convincentemente, apreciamos en esa habla un pensamiento claro; pero además se sugiere que no hay pensamientos sin emoción; puesto que "colorear" vendría a ser algo semejante a "dar vida", -recordemos que en el *Tractatus* los objetos "carecían de color" porque eran lógicos – de modo que lo que se está planteando es la inexistencia de pensamientos "muertos". Finalmente, están las "convicciones", como la 'creencia', la 'certeza', la 'duda', que expresan pensamientos pero no los "colorean".

De acuerdo con lo anterior, los pensamientos tienen que ver con las emociones porque tienen emociones características ("Me da miedo tu actitud") y con las convicciones que los

expresan como maneras de actuar, pues si dudo que alguien esté muerto, me comporto de manera diferente a si estoy seguro de ello, pero mis convicciones están fundadas en mis creencias acerca de lo que es estar muerto y lo que no lo es, ¿y cómo lo sé si no he tenido la experiencia de estar muerto? La respuesta parece estar en el hecho de que nuestras convicciones "constituyen un sistema, un edificio" (SC, 102) que da forma a mi imagen del mundo (*Weltbild*), la cual no se ha alcanzado "por medio de un proceso de pensamiento determinado sino que ésta se encuentra arraigada en todas mis *preguntas y respuestas* <...> no puedo tocarla" (SC, 103) porque me viene dada por una forma de vida (una educación) que constituye "el fondo de mis convicciones".

Si en *Sobre la certeza* se habla de una "imagen del mundo" como trasfondo de las convicciones, entonces, los pensamientos expresan imágenes de las cosas que forman un sistema (la imagen del mundo) en el que se sostienen mis convicciones. Tales convicciones han sido adquiridas por una educación ("el alumno *crea* a sus maestros y a sus libros de texto") (SC, 263), que nos *persuade* a creer en ello.

Ahora bien, si como hemos dicho, Wittgenstein está buscando cambiar nuestra manera de pensar -nos *persuade* a "ver" las cosas de otro modo- resulta lógico que su filosofía tenga un aspecto "pedagógico" que busca destruir nuestras convicciones: cambiar la imagen del mundo. De hecho, la segunda tentativa de clasificación (OFP, ii, 148) parece apoyar esta tesis, ya que ahí se distingue entre "sensaciones" (*Empfindung*) y "emociones" (*Gemütsbewegungen*); las primeras nos enseñan a conocer el mundo externo, a diferencia de las últimas que no enseñan nada del mundo externo y tienen una conducta expresiva (facial) característica. Esta última observación nos permite sustentar nuestra afirmación anterior,

acerca de la relación de los pensamientos con imágenes y emociones, ya que señala que cuando hablamos del contenido de una emoción "uno se imagina algo parecido a una figura (*Bild*) o algo que pueda hacerse con una figura. (La oscuridad de la depresión que desciende a una persona, las llamas de la ira). / El rostro humano podría ser llamado, asimismo, una figura (*Bild*) de este tipo y el *curso* de las pasiones podría ser representado por sus alteraciones".

Schulte incluye en esta última clasificación a las "imágenes", porque en el párrafo 621 de Zettel se habla de que "las imágenes no nos suministran información correcta, ni incorrecta acerca del mundo (Las imágenes no son ilusiones ni fantasías).", pero ahí se refiere a "imágenes auditivas y visuales" y la palabra que usa es *Vorstellung* y no *Bild*, incluso añade que "La imagen (*Vorstellung*) no es una representación (*Bild*)" porque no se establece la relación por una similitud entre imagen y objeto, aunque "A la pregunta "¿qué te imaginas?", se puede responder con una representación (*Bild*)", por lo que en realidad no podría decirse, como apunta Schulte, que forman una clase de verbos psicológicos, sino una subclase de los que se refieren a sensaciones, los cuales se distinguen por su "vivacidad" (Z, 621), a diferencia de las meras impresiones sensoriales.

Con respecto a "pensar", Shulte observa que en las dos tentativas que llevó a cabo para formular una clasificación de los conceptos psicológicos es impreciso su lugar; sin embargo, una cuestión que podría aclararnos este concepto estaría en el término *Vorstellungsbild* que aparece justo después de que Wittgenstein ataca la creencia de que a una actividad como multiplicar le corresponda un proceso mental, a manera de un método de proyección, "según el cual la imagen del signo representa al signo mismo" (IF, 366).

Los traductores de la versión española de las Investigaciones, traducen *Vortellungsbild*

como "figura mental", guiándose por la mala traducción inglesa que lo traduce como "*mental picture*", seguramente, bajo la consideración de que toda imagen es mental, pero me parece peligrosa esta decisión porque podría conducir a una idea que Wittgenstein no plantea, a saber, que todo lo mental es imagen. Por el contrario, si la traducción opta por la palabra compuesta, la "figura-imagen"¹⁴, tiene la ventaja de que aquí se muestra con toda claridad que Wittgenstein no está estableciendo que los límites entre figura e imagen sean precisos, lo que, por otra parte, también explica que las confusiones filosóficas surgen al querer dar una representación figurativa (*Bild*) de los hechos a partir de una *Vorstellung*. De hecho, el párrafo alude a esa indeterminación entre figura e imagen, al decir que: "La figura-imagen es la figura que se describe cuando uno describe su imagen" (IF, 367).

Desde esta perspectiva, es posible plantear que el concepto de "pensar" está vinculado con la representación y con el imaginario, de manera que desde un figura puedo construir una falsa imagen de las cosas, como cuando de la figura de la regla como representación de la regla correcta llego a una imagen de que lo interior o mental determina lo que actúo. Cuando Wittgenstein habla de la necesidad de cambiar la manera de pensar, no habla de modificar imágenes sino de cambiar la manera de representarnos las cosas, pues en el párrafo 122 de las Investigaciones Wittgenstein atribuye la confusión conceptual a que "A nuestra gramática le falta visión sinóptica.- La representación sinóptica (*übersichtliche Darstellung*) produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones'. De ahí la importancia de encontrar y de

¹⁴ Es necesario señalar que la traducción española de Luis Felipe Segura si optó por esta traducción que, como ya se dijo, es más correcta.

inventar *casos intermedios*. /El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una *Weltanschauung*?)" Así, los juegos lingüísticos vendrían a ser precisamente la herramienta conceptual que permite "ver" las conexiones y, de ahí, no creer que debe haber una esencia del lenguaje a la que le damos la forma de una figura lógica que estaría dada en el pensamiento, como un orden a priori del mundo (IF, 96).

Por esa razón, Wittgenstein se declara incapaz de describir completamente el uso del concepto de "pensar", ya que "el uso de esta palabra es intrincado" como lo es el de todos los términos psicológicos cuyo "empleo no resulta claro o no es tan fácil tener una visión global del mismo." (OFP, ii, 20) Esta indeterminación es la característica del juego lingüístico de los verbos psicológicos, pero, como señala McGinn, no porque sea una falta, sino porque es lo que caracteriza de un modo básico el fenómeno psicológico humano (cfr. 167). Sin embargo, desde la conciencia de esa indeterminación, lo que sí es posible pensar es que cuando nos figuramos que debe haber una relación lógica entre lo que pensamos y lo que actuamos nos hacemos una imagen de lo que sucede, la cual constituye un sinsentido, pues, paradójicamente, lo único que podemos decir con sentido es que la aplicación correcta de nuestra figura de lo mental -el pensar- es que sus límites se muestran borrosos con respecto a lo externo -lo que actuamos <decimos>-, cuando analizamos el uso de estas palabras en el lenguaje ordinario.

Para saber si alguien piensa o le duele algo lo que tengo a mi disposición es un juego de lenguaje en el que he aprendido a usar esos conceptos, no una identificación de mi estado o proceso mental en otro. Por esa razón, es un sin sentido decir que el pensamiento es algo

incorpóreo que acompaña al hablar y que se puede separar de él, excepto como una manera primitiva de explicar el significado de pensar, "algo así como el maligno tomó la sombra de Schlemiel del suelo", la confusión surge a partir de que "un modo de expresión inapropiado es un modo seguro de quedar atascado en una confusión. Echa, por así decir, el cerrojo a su salida." (IF, 339)

La relación conceptual entre pensamiento y lenguaje, entonces, también presenta límites borrosos, ya que el sentido depende de la situación en que son usadas estas palabras, y lo que nos permite reconocer lo que el otro siente o piensa al hablar está dado porque tenemos criterios para decidirlo, como queda plasmado en el párrafo 344, en el que alude al juicio que podemos hacer de que alguien habla consigo mismo: "Nuestro criterio de que alguien habla consigo mismo es lo que dice él y su restante conducta; y sólo decimos que habla consigo mismo de aquél que, en el sentido ordinario, *sabe hablar*. Y tampoco lo decimos de un papagayo ni de un gramófono."

El criterio que nos permite decidir si alguien habla no puede consistir en la mera producción de palabras y oraciones, sino que está anclado en todas las circunstancias en que este acto se da, esto es, los gestos y otras expresiones corporales que siempre acompañan al hablar y que constituyen el trasfondo total de las acciones humanas que dan existencia a una forma de vida.

En ese sentido, la discusión entre Chomsky y Kripke a propósito del carácter normativo o no normativo de la competencia lingüística, está fuera de lugar desde la perspectiva de Wittgenstein. El carácter descriptivo de la competencia lingüística, que Chomsky defiende como parte de la defensa de que este conocimiento de la gramática es un lenguaje privado,

Kripke lo rechaza a la luz de la intencionalidad que está implicada en el diseño de la gramática, la cual también podría someterse a la prueba del escéptico. Chomsky refuta esta tesis aduciendo que cuando alguien está bajo escrutinio lingüístico, el científico del lenguaje lo considera como un individuo programado innatamente, de manera que no hay, en este caso, tal diseñador porque esta programación es una facultad biológica innata y el escéptico no podía someter esta facultad a escrutinio.

Esta cuestión recuerda la discusión entre Chomsky y Harman a propósito del tipo de conocimiento que implica la competencia lingüística, en el punto donde Harman señala una confusión entre el saber cómo y el saber qué en el concepto chomskiano, ya que las reglas que descubre el lingüista –que implican un saber cómo- no necesariamente son un saber cómo, sino que parecería que son un saber qué, ya que, así como sería un sinsentido decir que cuando un ciclista maneja una bicicleta manteniéndola en equilibrio tiene un conocimiento inconsciente de ciertos principios de la mecánica que posibilitan ese equilibrio, el mismo absurdo se presenta cuando establecemos que el hablante debe tener un conocimiento inconsciente de las reglas lingüísticas para usarlas, puesto que conocimiento intuitivo a priori de la gramática. (cfr.S. Hook, p.207) Para Wittgenstein el fundamento de nuestra práctica lingüística no es un super-orden mental, sino nuestra naturaleza instintiva, lo primario, lo que no es inasible racionalmente pero posibilita la racionalidad: nuestra forma de vida.

3.5. Juegos lingüísticos y forma(s) de vida

A pesar de que alrededor del concepto de “forma de vida” se ha desarrollado un debate filosófico en el que hay dos posturas que representan el enfrentamiento entre universalistas y

relativistas, ya que, o se considera que Wittgenstein habla de “forma de vida” en singular, porque el sentido del concepto es naturalista -y aquí también se desarrolla un ambiente polémico sobre qué es el naturalismo de Wittgenstein-, y otra que defiende la tesis de que la “forma de vida” son “formas de vida” en plural, porque el concepto tiene un sentido socio-cultural. Y aunque estas dos perspectivas están en conflicto, habría consenso en el hecho de que el concepto tiene su origen en la filosofía alemana y no en la inglesa. Newton Garver representa en este trabajo la postura universalista, mientras que Rudolf Haller, así como Janik y Toulmin, serían relativistas, siendo un rasgo común de esta segunda postura que el concepto se remita al trasfondo de la cultura vienesa.

Como hemos visto, Chomsky considera que Kripke hace uso de ambos sentidos del concepto de “forma de vida” aunque, para él, el naturalista sea biológico –tesis innatista-, pues si bien Kripke no deja la cuestión clara, sí parece preferir una perspectiva social. Pero quizá sea útil para este propósito entrar ahora al problema desde la polémica Garver-Haller.

En virtud del título, *This Complicated form of life*, que Garver da a su libro, inspirándose en una frase de la primera página de la segunda parte de las Investigaciones, es evidente que el concepto de “forma de vida” es de enorme interés para él, pues desde la lectura kantiana que hace de las Investigaciones, *Lebensform* es un concepto trascendental, dado que, como señala Wittgenstein, pertenece a lo no fundamentable, a aquello que no es ni justificado, ni injustificado, es decir, a lo que era indecible en el Tractatus. A partir de ese criterio, Garver considera que este concepto sólo debe entenderse en singular, pues las interpretaciones de que es plural sólo se sustentan en los ejemplos de “juegos lingüísticos” imaginarios que aparecen en las Investigaciones, los cuales, en su opinión, no parece que

Wittgenstein los considerara como posibilidades reales, sino como meras herramientas metodológicas. El naturalismo de “forma de vida” es para Garver, ante todo, un hecho (forma) de la “historia natural”, ya que: “the central thrust of Wittgenstein’s work <...> is to describe phenomena typical of the human world, as distinct from the canine world and from the worlds of imaginary humanoids.” (266) Asimismo, las comparaciones entre “juegos lingüísticos” considera Garver que sólo tienen el valor metodológico de que al ir mostrándose diferencias se ve lo propio “*These differences do not divide humanity, but are common to its diverse linguistic and cultural groups. They do not signify diverse forms of life, but rather they constitute an important aspect of “this complicated form of life” which is common to us all and which distinguishes us from animals.*” (266)

El planteamiento de Garver se aproximaría mucho a la posición de Chomsky, sin embargo, para Garver, a diferencia de Chomsky, los hechos que constituyen nuestra historia natural son lo dado (lo no fundamentable y, por ende, trascendental) y, en ese sentido “cannot belong to or be derived from a critical and explanatory science like modern biology. In fact, such fixed and determinate forms of life are given to us neither by metaphysical abstraction nor by science. They are, on the contrary, found in the natural world and given to us as facts of natural history.” (256)

Si consideramos a la filosofía de Wittgenstein como crítica de la cultura, en tanto disuelve pseudoproblemas y no propone programas de investigación teórica, la lectura de Garver dejaría un vacío en este punto, pues parece bastante inverosímil que Wittgenstein tratara el problema de la existencia como un asunto relativo solamente a nuestra historia natural. No obstante que la trascendentalidad que encuentra Garver en el concepto de forma

de vida es fiel a lo que Wittgenstein señala a propósito de la falta de fundamentabilidad de este concepto, no me parece que de ahí se siga que a él no le interesaba relacionar ese lecho de la existencia con el fluir y diversidad de la vida cotidiana, pues los ejemplos de juegos lingüísticos también tienen esa función.

Wittgenstein comparte con los románticos la idea de que el propósito más elevado debe ser el de dotar de un carácter ético-estético a nuestra existencia, lo que se deriva de la responsabilidad que se asume por la propia vida y que se expresa en una manera de conducirse en el mundo, cuyo fin más alto está en conseguir la corrección estética que es la belleza del hacerse de la propia vida. Los ecos del Wittgenstein joven que escribía el *Diario filosófico* en las trincheras de Galicia, están aquí en esa puesta en primer plano del escenario en que se da el discurrir de la vida humana, a través de innumerables juegos de lenguaje que ritualizan el ser aquí, y en el que se ponen en “juego” valores y creencias sobre el mundo. Una nota de 1947 deja ver con claridad que la angustia existencial de la primera filosofía no ha desaparecido en Wittgenstein, ya que su concepto de la vida sigue teniendo como centro la aceptación de su impredecibilidad: "La vida es como un camino en el filo de una montaña; a derecha e izquierda, cuestas resbaladizas por las que puedes deslizarte en cualquier dirección sin poder detenerte. Una y otra vez veo hombres que se deslizan así y digo: "¡Cómo podría ayudarse a un hombre en esa circunstancia!", lo que significa "negar el libre albedrío". Esta es la posibilidad que se expresa en esta "creencia". Pero no es una creencia científica y nada tiene que ver con concepciones científicas." (CV, [350])

Cuando Wittgenstein habla de esta “complicada forma de vida” al principio de la segunda parte de las Investigaciones creo que está presente esta vivencia de desamparo y

responsabilidad ante la vida. Ahí analiza el concepto de “esperar”, y se pregunta, a propósito de que parece absurdo decir de un perro que está esperanzado: “¿Puede esperar sólo quien puede hablar? Sólo quien domina el uso del lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida. (Si un concepto apunta a un carácter de la escritura humana, entonces no puede aplicarse a seres que no escriben.) / “Pena” nos describe un modelo que se repite con diversas variaciones en el tejido de la vida”. (p. 409)

No podemos decir de un perro que está esperanzado por la misma razón por la que tampoco podemos decir que un papagayo habla, pero lo que ahí se nos aparece no es una diferencia biológica, sino una diferencia de formas de existencia. Por eso no podríamos tampoco entender a un león que hablara, pues lo que no compartiríamos con él sería un lenguaje, a pesar de que no pudiéramos afirmar que él carece de lenguaje.

Si bien existe “lo dado”-aquello que es inabordable porque el ejercicio de la existencia es suficiente en sí mismo y no necesita de una explicación ulterior-para Wittgenstein, existe una responsabilidad ante la propia vida que es ineludible como crítica de la cultura. Y ahí, en ese punto, es en donde las “formas de vida” representan la posibilidad de elección con respecto a la propia vida, esto es, como un compromiso ético-estético. En otras palabras, forma de vida y formas de vida son indisolubles como lo son naturaleza y cultura, ya que la naturaleza humana está expresada en la cultura humana.

En ese sentido, la posición de Haller parece más atinada, ya que él opina que, cuando Wittgenstein se refiere a “forma de vida”, está hablando de un 'protofenómeno' en el que hay una gradación piramidal, cuya base es la forma primitiva: el “prototipo”, que es un concepto que para Haller viene de Spengler y remite a Goethe y no a Kant: “Spengler used both

Goethe's expression "proto-phenomenon" (*Urphänomen*) as well as the term *Ursymbol* (original symbol), in order to designate the entity in which the physiognomy of the historical form of life finds its ideal and potential origin. 'A proto-phenomenon', Spengler writes, 'is that in which the idea of becoming appears purely, right before our eyes.' <...> culture is the proto-phenomenon in general". (119)

Estas nociones spenglerianas son para Haller lo que posibilita que Wittgenstein sea consistente con la renuncia teórica que lo lleva a establecer que un juego es jugarlo, además de que podríamos añadir que también de Spengler parece derivarse el concepto de "parecidos de familia", en tanto Wittgenstein considera que el error de Spengler consistió en no ver que lo que había encontrado, no era una teoría acerca de la historia humana, sino "rostros familiares" entre diferentes momentos de la cultura. Por otra parte, como Garver apunta, aquellos que defienden la pluralidad de "formas de vida" identifican este concepto con el de "juegos lingüísticos" que, a su vez, conduce a la perspectiva etnológica de su filosofía.

Es oscura la razón por la que Garver considera que esta relación entre "juegos lingüísticos" y "formas de vida" es un error, ya que si "imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida", y no hay *un* lenguaje, sino múltiples prácticas lingüísticas, los juegos de lenguaje se vinculan con la forma de vida, tanto en el sentido de que se afinan en lo dado, lo primitivo o animal (naturaleza), como en las múltiples expresiones del hacerse de la vida (cultura). De ninguna otra forma podría entenderse que Wittgenstein considere con Goethe que en el origen estaba la acción y el lenguaje es sólo un refinamiento. Nuestra cultura tiene su origen en el carácter salvaje de nuestra naturaleza animal, lo que Marrades hace coincidir con lo instintivo, y que conduce a la idea de que todo concepto sensorial tenga su origen en

una interjección. Asimismo, ya en la casa que Wittgenstein construyó para su hermana, la relación entre naturaleza y cultura era inefable, (el jardín salvaje y la desnudez de la fachada). Sin embargo, cuando se queja de que en su obra falta la vida primigenia y sólo hay una buena educación, parecería que el ideal de la vida, igual que el de toda gran obra de arte, es el de liberar esa parte salvaje que habita en nosotros (lo instintivo), la cual ha sido impedida de liberarse en nuestra cultura.

En su clásico libro, *La Viena de Wittgenstein*, Janik y Toulmin comparten esta posición y consideran que el concepto de *Lebensformen* debe entenderse a la luz del trasfondo cultural vienés. En opinión de estos filósofos, el concepto tiene su origen, por un lado, en la obra del mismo título que Eduard Spranger publicara después de la Primera Guerra Mundial y, por otro, con la concepción arquitectónica de Loos:

“Loos había insistido en que el diseño de cualquier artefacto debía estar determinado por las “formas de cultura” dentro de las cuales es usado –la forma de una silla por la manera en que nos sentamos, etcétera- de modo que los cambios de diseño hayan de ser justificados por los cambios de nuestra manera de vivir, y no a la inversa.” (292)

Sin embargo, Haller encuentra una fuente anterior a Spranger del término “formas de vida” en una serie de artículos publicados en Viena bajo el título de *Lebensformen* por W. Fred en 1911, en los que este autor afirmaba que el individuo es libre de buscar y construir su propia forma de vida, pero que está obligado a hacerlo para ser capaz de liberarse de las formas de la sociedad y de la cultura que lo aprisionan. Por otra parte, toda forma es un lenguaje y la totalidad de formas de vida es la cultura de una sociedad, algo que no puede ser creado por individuos (Cfr. Haller, 133).

Si como es evidente, la relación entre “forma de vida” y “juegos lingüísticos” se refiere

a la relación entre naturaleza y cultura, y dado que Wittgenstein no está interesado en delinear límites, sino en mostrar su carácter difuso, creo que deberían buscarse los puentes que vinculan ambos conceptos. Partamos del hecho de que nace la acción de un instinto y de ahí se construye un concepto bajo el acicate de una intuición sobre el mundo. El límite se disipa cuando descendemos hasta el origen primitivo de todos nuestros comportamientos y renunciamos a un ideal de exactitud que nos aleja de la vida: lo único dado.

Por otro lado, como establecen Janik y Toulmin, las *Lebensformen* no son esquemáticas, sino que representan todos los estilos humanos *posibles* de pensamiento, carácter y lenguaje, que lejos de ser abstracciones, refieren a "los aspectos *reales* de la vida humana de la que depende la validez de nuestros conceptos, categorías y formas de pensamiento fundamentales" (293); por esa razón Garver se equivoca cuando considera que los juegos imaginarios de lenguaje no son reales, pues ha perdido de vista el lugar liberador que tiene aquí la imaginación para flexibilizar el concepto de lo real, de manera que no signifique meramente lo que es aprehensible mediante los sentidos, sino que incluya las vivencias que, sin lugar a dudas, están conectadas con una cultura, i.e. una forma de vida.

Los conceptos de "forma de vida" y "juego lingüístico" no pueden desvincularse de la manera en que conocemos el mundo, ya que de no hacerlo caeríamos en una visión esquemática de estos conceptos que los desvincularía de las cuestiones del conocimiento y la certeza, que también son ineludibles en el estudio de la metáfora.

El propio Wittgenstein trabaja esforzadamente por hacernos ver que ningún concepto está limitado definitivamente en su significado y que, por lo tanto, nuestras certezas no se sostienen en nada firme. Consecuentemente, ninguno de los conceptos de las Investigaciones

está establecido como terminología, sino que se han elegido metáforas -sentidos secundarios- de las palabras para expresar esa nueva forma de pensar, a través de un lenguaje que no se rige por definiciones.

En el párrafo 70, Wittgenstein muestra la vaguedad del concepto de "juego" en correspondencia con el carácter inestable de las reglas. Si por ejemplo quisiéramos decir que un juego se puede definir como una competencia en que hay un ganador y un perdedor, ese rasgo no aparece cuando un niño juega a aventar la pelota contra una pared. Sin embargo, a pesar de que no puedo determinar de una manera definitiva qué es un juego, eso no impide que pueda moverme sin dificultad cuando uso esa palabra, porque "Si doy la descripción: "El suelo estaba totalmente lleno de plantas" -¿querrás decir que no sé de qué hablo mientras no pueda dar una definición de planta?" Si sé qué es algo es porque soy capaz de mostrar ejemplos, decir "He ahí una planta" o cosas parecidas. La infundamentabilidad del juego está depositada en ese hecho del lenguaje, en saber algo y no poder decirlo, pero, se pregunta otra vez la voz del filósofo: "¿No está mi saber, mi concepto de juego, enteramente en la explicación que pude dar? Esto es, en que yo describo ejemplos de juegos de diversas clases, muestro cómo pueden construirse por analogía con éstos todas las clases posibles de juegos distintos; digo que casi ya no llamaría un juego a esto o aquello; y más cosas por el estilo." (IF, 75)

Los juegos lingüísticos no son sólo el concepto de lenguaje que Wittgenstein maneja en las Investigaciones para alejarse de una visión esencialista del lenguaje, sino que tienen el valor metodológico de ir mostrando, mediante la comparación de las semejanzas y las desemejanzas, los "parecidos de familia" entre ellos y, por ende, la visión perspicua del

lenguaje, que está inserto en el complejo entramado de la vida humana. Este método de investigación domina la disertación de las Investigaciones como un medio poderoso para derrumbar las figuras mitológicas que dominan a la filosofía. Una de ellas consistiría en creer que existe un significado literal de las palabras y uno metafórico, cuya diferenciación está depositada en la ruptura cognoscitiva entre lo real y lo figurado, o entre el sentido y el sinsentido, como él mismo había establecido en el *Tractatus*. Decir que existe un significado metafórico que se desvía de uno literal, implica tomar posición con respecto a un límite del significado que está establecido más allá del propio lenguaje. Sólo a causa de nuestro afán de generalizar es que pretendemos que existan límites definitivos, el movimiento zizageante de los juegos es el que nos va devolviendo la autoconciencia de la imposibilidad de garantizarnos una explicación del fundamento de nuestra vida.

En este sentido, la relación entre naturaleza y cultura es insoslayable para replantearse el pseudoproblema de la metáfora, ya que gran parte de la distinción literal-metafórico se sustenta en la creencia de que esta distinción es epistemológica y no meramente cultural. Por ejemplo, en los años setenta, la gramática generativa transformacional planteaba el asunto en términos de si la metáfora era una cuestión de competencia o de actuación. En *Aspects of the Syntax Theory*, Chomsky había propuesto una solución que tenía que ver con el establecimiento de grados de gramaticalidad, de tal manera que la violación de reglas de subcategorización estricta (sintácticas) daban lugar a oraciones agramaticales, en un grado mayor al que se presenta en oraciones agramaticales que violan reglas de selección semántica, y que serían metáforas, como la conocida oración: “Las ideas verdes incoloras duermen furiosamente”. Esta atribución de menor nivel de agramaticalidad en las metáforas lo

sustentaba Chomsky en el hecho de que estas oraciones “son, a lo que parece, interpretadas mediante una analogía directa con oraciones bien formadas que observan las reglas seleccionales en cuestión” (140). El problema quedaba apenas esbozado, ya que, siendo la GGT una teoría no contextual del significado, al plantear la interpretabilidad de la metáfora no se había considerado el hecho de que ésta no es predecible, a menos que se trate de una metáfora lexicalizada. Dicho en otras palabras, lo que no se contemplaba era que la metáfora se rebelaba contra cualquier limitación de su sentido. Lo que se llama en lingüística una metáfora lexicalizada sería, desde la perspectiva wittgenstaniana, un significado habitual que fue en algún momento una aplicación inédita. Ahora bien, por otra parte, si la metáfora usual puede traducirse a otra expresión (la *planta* de los pies por la *base* de los pies), la aplicación inédita es intraducible, ya que su utilidad estriba en que habla de un descubrimiento, de una nueva mirada sobre lo mismo (La poesía es la dureza transparente de la piedra).

El ataque contra la teoría formulada en *Aspects* se dio en varios frentes durante la década de los sesentas, pero el que más interesa aquí es aquél que surgió de la propia escuela de Chomsky, conocido como el movimiento de la semántica generativa y que estuvo encabezado por G. Lakoff y J. D. McCawley. Estos lingüistas se oponían básicamente a que el componente sintáctico fuera el generador del lenguaje, ya que para ellos la generación era semántica. Una de las implicaciones de esta postura era que les parecía necesario reconsiderar el concepto de gramaticalidad, ya que la competencia lingüística no podía contemplar solamente el conocimiento de reglas abstractas, desligadas de la experiencia. Por ejemplo, la inconsistencia lógica de enunciados tales como: “Juan le dijo a María que era bonita y ella lo insultó también” no se podía explicar, para ellos, sin considerar la visión del mundo en la que

se sostiene la intuición lógica de que esa expresión es inconsistente, tal y como la expresión “María le dijo a Juan que era un estructuralista y él la insultó también” no es comprensible sin el contexto que nos aclara qué es un estructuralista versus un generativista y que nos lleva a ciertas presuposiciones lógicas sobre lo que tiene sentido y lo que no lo tiene¹⁵. En “The Role of Semantics in Grammar”, McCawley complementa estas ideas con la distinción entre un referente “intensional” y uno “real”, siendo el primero predominantemente conceptual y sin referencia directa con los objetos del mundo, sino a concepciones acerca de ellos. Los referentes “reales” no tendrían cabida dentro de la lingüística, ya que ésta no se dedica a hacer ontologías, pero sí debe dar cuenta de la conceptualización del mundo. Para 1970, McCawley ha llegado a la conclusión de que los referentes “intensionales” se podrían denominar “interpretativos” porque se forman de acuerdo con la experiencia. Los individuos identifican las cosas y se forman representaciones mentales de ellas que son comunes a un grupo de individuos porque los sintagmas nominales se comportan como definiciones matemáticas, es decir, enuncian propiedades que el locutor supone que son las implicadas en las entidades conceptuales correspondientes, y de este modo se proporciona la información suficiente para identificar las cosas de las que se habla. Esta concepción de la gramática hace necesario que en la representación semántica de las oraciones se incluyan las presuposiciones que contendrán un predicado con n índices y una serie de sintagmas nominales que identificarían las referencias de la presuposición con esos índices, los cuales, a su vez estarían ordenados

¹⁵ Cfr. J. D. McCawley, “Concerning the Base Component of a Transformational Grammar”, *Foundations of Language*, 4 (1968), núm. 3, pp. 243-269.

de acuerdo con ciertas transformaciones. Lo que no quedaba claro era cómo los hablantes llegaban de manera individual a compartir interpretaciones, si bien era claro que al no explicarlo estaban avalando que la interpretación de los referentes estaba condicionada por las restricciones perceptuales y cognoscitivas de la especie, i.e. algo de índole universal.

La polémica con la semántica generativa giró en torno al tema de la anomalía y estuvo a cargo de J. Katz y J. Fodor, quienes defendieron el modelo de *Aspects* en ausencia de Chomsky, que se encontraba enfrascado por entonces en su militancia pacifista contra la guerra de Vietnam. La semántica “interpretativa”, como se hizo llamar este frente de batalla, tuvo a su cargo defender al componente sintáctico como el generador del lenguaje y, con respecto a la anomalía, plantearon que la semántica generativa no era capaz de explicar la diferencia entre una oración anómala, por razones sintácticas, y una que lo fuera por razones semánticas. En “Interpretative Semantics vs. Generative Semantics” de 1970, Katz subraya este hecho y añade que el modelo de la semántica generativa no puede predecir oraciones semánticamente anómalas, mientras que el de *Aspects* sí es capaz, como había quedado planteado en su libro de 1966, *The Philosophy of Language*, en donde se definía la anomalía así:

“*O* es semánticamente anómala, si y sólo si los constituyentes oracionales de cada marcador de frase subyacente de *O*, interpretados semánticamente, son anómalos.” (172)

La respuesta de McCawley no se dejó esperar, pues para 1971 se publica “Interpretative Semantics meets Frankenstein”, en donde acusa a Katz de una incapacidad total para entender la desviación semántica. Una oración citada por Katz: “Juan vendió su imagen a Roberto”, piensa McCawley que debe ser tratada como una contradicción lógica que no tiene que ver

per se con propiedades de palabras o constituyentes. Dice ahí: “Katz está en lo correcto cuando dice que las “semánticas generativas” no pueden dar cuenta de casos de anomalía semántica en oraciones sintácticamente bien formadas, pero esto no es una objeción. Un análisis adecuado de tales oraciones requiere la interacción entre gramática y una lógica (natural); y Katz no ha encontrado ningún defecto en la gramática que propone la semántica generativa interactuando con una lógica natural.” (294)

En su “Linguistics and Natural Logic”, Lakoff trabaja en la formulación de esta lógica natural que incluiría presuposiciones acerca del mundo y aborda de manera directa el tema de las metáforas. Para él, una metáfora como “Sam es un elefante” es interpretable como “Sam es enorme”, en virtud de una visión del mundo que resalta el rasgo de la enormidad de los elefantes, ya que si se interpretara literalmente no tendría sentido alguno.

Posteriormente, en los ochentas, Lakoff dedicará todas sus energías a formular una teoría de la metáfora que dé cuenta del funcionamiento del lenguaje en general, una vez que ha renunciado a la gramática generativa y ha optado por la psicología experiencialista de tendencia gestaltiana que apoya una tesis metafórica del lenguaje sustentada en Nietzsche y Wittgenstein, que formula al lado del psicólogo Mark Johnson, y según la cual la comprensión del mundo es metafórica, porque “la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosas en términos de otro.” (MC, 41). Así, nos referimos a una teoría en términos de una construcción, a una discusión como una guerra y al amor como un trayecto. Cada una de esas metáforas da lugar a un sistema estructurado de metáforas que pertenecen a esa asociación básica, de modo tal que hablamos de los “cimientos” y las “puertas” de una teoría, de “ganar” o “perder” en una discusión, de llegar “lejos” en una

relación, etcétera. Aparte de estas metáforas que llaman "estructurales", plantean la existencia de metáforas de orientación (arriba es "bueno" y abajo es "malo") y ontológicas (las palabras son objetos físicos: Se "arrebatan", se "sacan", "pasan de boca en boca"), todas ellas, a pesar de considerarse metáforas "muertas" o lexicalizadas son metáforas "vivas" porque estructuran nuestros pensamientos y acciones. Desde esta perspectiva metáfora es "concepto metafórico" (MC, 42) entendiéndose por ello que "la metáfora es primariamente una cuestión de pensamiento y acción, y sólo derivadamente una cuestión de lenguaje." (MC, 195).

La literalidad es aquí estructura experiencial inconsciente, de manera que a las metáforas "convencionales" se les contraponen las "no convencionales" que son "imaginativas" o "literarias", que si bien también son sistemáticas crean semejanzas correlacionando una gama completa de experiencias con otras, como en el caso de una enunciación del tipo: "las teorías son las *madrastras* del pensamiento", que ya no tiene que ver con la metáfora convencional, según la cual "las teorías son construcciones"

Las únicas metáforas auténticamente "muertas" serían aquellas que no forman sistema, como "el *pie* de la montaña", que no implica que se pueda hablar del "brazo" o la "cabeza" de la montaña. Si las metáforas sistemáticas (convencionales y no convencionales) son dominantes en el sistema conceptual del lenguaje ordinario, es porque "un ritual es un tipo de gestalt experiencial" (MC, 279) que está en la base todo sistema de valores y creencias. El arte, entonces, se concibe como producto de nuestra "racionalidad imaginativa" y, por ende, "Las obras de arte proporcionan nuevas gestalts experienciales y en consecuencia nuevas coherencias." (MC, 280) Lakoff y Johnson tratan de aterrizar una estética del lenguaje ordinario en términos de la categorización, cuyo tratamiento como gestalts experienciales

surge de una combinación de la teoría de los prototipos de Rosch y las tesis de las Investigaciones. Sin embargo, llama la atención que, a pesar de que la presencia de Wittgenstein sea profunda en esta teoría, pues de ella, dicen ellos mismos, han retomado "elementos clave" como "el parecido de familia como explicación de la categorización, el rechazo de la teoría del significado-imagen, el rechazo de una teoría del significado composicional, el énfasis en el carácter relativo al contexto y al propio sistema conceptual del significado" (MC, 224), las Investigaciones no aparecen en la bibliografía. Quizá ayude a explicar este hecho que, en su afán por reunir objetividad y subjetividad, Lakoff y Johnson rechazan al romanticismo por haber reforzado "la dicotomía entre verdad y razón, por una parte, y arte e imaginación, por otra" (MC, 235), de manera que ante los mitos del "objetivismo" y el "subjetivismo", la teoría experiencialista se alza como una tercera alternativa, un nuevo mito que "sugiere que éstos no son intereses opuestos. Y ofrece una perspectiva desde la cual se pueden conjuntar los dos" (MC, 274). La ruptura con Wittgenstein es evidente en este punto, ya que justamente lo que él quiere superar es la necesidad de crear una "nueva" mitología, es decir, la consideración de que existe una mirada correcta (una teoría) que explique de una vez por todas el significado del lenguaje y la vida humana. Y si bien esta teoría intenta superar una visión en que la metáfora sea mero ornamento lingüístico y no tenga relación alguna con la creación de conceptos, resulta muy

pobre en cuanto a la conceptualización de la cultura como una ética y una estética.¹⁶

Lakoff ha buscado superar las deficiencias de un racionalismo a ultranza, como el de la gramática generativa que ubica el significado en las representaciones mentales de las reglas que nos permiten generar lenguaje y encuentra en la metáfora el puente que pueda vincular la sistematicidad lingüística (categorización metafórica) con la posibilidad infinita de creación de sentido (racionalidad imaginativa); sin embargo, al seguir sosteniendo que la imaginación no es ilimitada porque está determinada por las restricciones categoriales, el puente que ha construido sólo se cruza en una dirección. Es evidente que el problema central de la metáfora en la gramática generativa tiene que ver con la separación tajante entre competencia y actuación lingüísticas, ya que cuando las reglas se deslizaban el límite se disolvía, y la competencia y la actuación se trenzaban en una unidad indisoluble.

Desde otra perspectiva distinta, Ina Lowenberg da respuesta a esta cuestión en su trabajo "Identifying Metaphors", donde cuestiona las tesis generativistas que hablan de "violencia" hacia las reglas de la competencia lingüística, ya que la metáfora aparece sólo

¹⁶ Esta carencia de profundidad alrededor de la dinámica cultural se muestra con claridad a la hora de querer aplicarla al argot, ya que lejos de constituir éste una mera mirada contrapuesta a la de la cultura - una "subcultura"-, es el germen de la creatividad conceptual del lenguaje ordinario. Este aspecto del problema lo he desarrollado en mi artículo: "Las metáforas de la banda y la teoría experiencialista de Lakoff y Johnson", *Signos. Anuario de Humanidades*, Departamento de filosofía, UAM-I, México, 1992, pp. 37-49. Vale la pena mencionar que también Halliday toma una posición próxima con respecto al argot, cuando lo considera un dialecto "antisocial" y, por ende, un "antilenguaje" que es "la materialización de una visión del mundo ligera pero claramente distinta" (232) a la dominante. Véase: "Antilenguajes", Cap. IX de M.A.K. Halliday. *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*, FCE, México, 1986, pp. 213-236.

cuando es identificada como tal en el marco de una determinada cultura, aproximándose con esta idea a las posturas de la semántica generativa, si bien ella lo retoma desde el marco de la teoría de los actos de habla.

En su opinión, la metáfora no tiene que ver con oraciones (objetos de análisis puramente lingüístico) sino con emisiones que son ocurrencias lingüísticas que se dan en el mundo, pero la relación entre oraciones y emisiones es inseparable en el mismo sentido en que lo son el conocimiento lingüístico y el no lingüístico, así como la competencia y la actuación. A partir del enunciado que aparece en *Marco Antonio y Cleopatra* de Shakespeare, en donde Cleopatra dice: “Yo era un bocado para el rey”, Lowenberg señala que ningún enunciado puede ser de por sí metafórico, ya que si este ejemplo fuera proferido en una tribu de caníbales se interpretaría como literal. La metáfora no tendría que ver entonces con las condiciones veritativas de la enunciación, sino que se vincularía con disposiciones por parte del hablante para proponer una visión del mundo particular, de manera que sugiere que sea incluido un nuevo acto de habla que denomina *proposal m*, que subraya el contexto cultural en el que la metáfora es reconocida como tal. Así, en la metáfora de Shakespeare, ella encuentra que la violación de las reglas no es tal, ya que si bien “yo” y “bocado” están identificados referencialmente, sin haber identidad entre esos objetos del mundo, la metáfora es identificada cuando el conocimiento que tengo del mundo me dice que esa identificación no es real:

“Metaphors are identifiable only if we can identify some utterances as metaphors. I have shown that since some deviant sentences are *not* metaphors in the context of utterance and some *nondeviant* sentences are, in context, metaphors, we cannot hope to identify by singling out any kind of *sentence*. Giving up the excessively rigid notion of ‘competence’ permit us

considers utterances.. / Metaphorical utterances are identifiable only if some knowledge possessed by speakers which is decidedly not knowledge of relationships among linguistic symbols can be taken into account. I shall argue that knowledge of –more accurately, beliefs about– the truth or falsity of the statements and the intentions of the speaker are essentially involved in the identification of utterances as metaphorical.” (170)

En su opinión, los lingüistas no podrán abordar correctamente el asunto de la metáfora si no se convencen de que para hablar del lenguaje es necesario hablar del mundo, del mismo modo en que los filósofos se convencieron de que para hablar del mundo era necesario referirse al lenguaje. (177)

Por otra parte, John Searle no comparte la posición de Lowenberg, pues está en desacuerdo con la idea de que sea necesario añadir un nuevo tipo de acto de habla para dar cuenta de la metáfora, pues si la metáfora existe, como apunta en “Metaphor”, es porque es posible decir una cosa y significar otra, tal y como también ocurre en las ironías que son actos de habla indirectos, de ahí que considere plausible incluir a las metáforas dentro de esta clase de actos, sin que haya necesidad de establecer uno específico para la metaforicidad, como propone Lowenberg.

La metáfora para Searle involucra intencionalidad, ya que en ellas se *quiere significar* algo, más allá de lo que las palabras y oraciones significan, por esa razón afirma que: "metaphorical meaning is always speaker's utterance meaning." (93) La relación entre estos dos aspectos de la comunicación lingüística -el significado y lo que se quiere significar- le parece la única base posible para formular una teoría de la metáfora.

Primeramente, Searle aborda la cuestión de la literalidad, ya que asume que hay una completa oscuridad a propósito de que sea ello y la identifica con el caso en que el significado

de la oración coincide con el significado que quiere dar el hablante a su enunciación, de donde se desprende que hay condiciones factuales que condicionan las presuposiciones acerca de las condiciones veritativas de esa enunciación, las cuales permiten que el oyente interprete lo que se le quiere decir como aquello que se le quiere decir. En el caso de la metáfora, por el contrario, lo que el hablante significa difiere de lo que dice, por eso la paráfrasis literal de la metáfora siempre deja una sensación de algo trunco (96). Sin embargo, no resulta del todo claro cómo es posible que la metáfora traiga a la mente un set completamente diferente de condiciones veritativas a las esperadas y Searle encuentra que las teorías tradicionales (comparación e interacción) han fallado al tratar de responder a este problema porque, en el caso de la teoría comparativa, cree que necesariamente existe un objeto de comparación que sea real, lo cual no es cierto como lo muestra el caso de “Sally es un dragón”, así como el hecho de que, incluso, si negamos la oración metafórica, no por ello deja de ser metáfora, como sucede con el enunciado: “Sally no es un bloque de hielo”.

Por lo anterior, Searle concluye que el enunciado metafórico y el de similitud no son lo mismo, pues la similitud juega un papel en el acto de comprensión de la metáfora sin que sea necesario que la afirmación metafórica sea afirmación de similitud: "Similarity <...> has to do with the production and understanding of metaphor, not with its meaning." (101) Asimismo, la metáfora puede ser verdadera, aun cuando el enunciado de similitud sea falso. Así: “Juan es un gorila” se parafrasea como “Juan es tosco, rudo, violento”, pero, dice Searle que, si se descubriera que los gorilas son sentimentales, la paráfrasis sería falsa, sin que la metáfora dejara de ser verdadera, afirmación que me parece un tanto extraña, ya que, más cerca de Lowenberg, pienso que si a los gorilas los consideráramos sentimentales y no violentos,

simplemente esa metáfora no podría usarse en el sentido de la violencia, es decir, la verdad de la metáfora, en todo caso, sería una cuestión, no de opiniones, sino de formas de vida.

En lo que toca a la teoría de la interacción, Searle considera que aquí el error consiste en pensar que la interpretación de la metáfora está ligada a un entorno de literalidad que se establece a través de la distinción entre ‘tenor’ y vehículo’ de la oración, ya que existen metáforas en las que no hay nada literal, como es el caso de: “Las malas nuevas son un bloque de hielo”. Si la teoría comparativa trata de explicar a la metáfora como una relación entre referencias y la de la interacción como una relación entre sentidos y creencias asociados con las referencias, el problema es que ambos criterios son aplicables también a oraciones literales, por lo que en realidad no hay ninguna explicación de qué sea la metáfora.

Por otra parte, para Searle las interpretaciones de las metáforas no siempre son parafraseables, ya que en muchos casos, se usa una metáfora para expresar algo, porque no se puede expresar de otro modo, pero esto no representa un problema para él, pues aun cuando existieran metáforas traducibles, sus paráfrasis sólo cumplen la tarea de reproducir sus condiciones veritativas, pero la metáfora, dice él, “es mucho más que eso” (cfr. 123).

Con lo expuesto sobre la metáfora en la gramática generativa y la escuela de Oxford, resulta claro ahora porque afirmábamos que la metáfora se ha circunscrito dentro del debate acerca de la relación entre conocimiento lingüístico y conocimiento extralingüístico en la producción lingüística de metáforas.

Siguiendo el espíritu wittgenstaniense de no dibujar más límites que nos lleven a falsos problemas, como es el caso de la distinción literal-metafórico, podríamos afirmar que, lejos de creer que la metáfora corresponda al ámbito de la pura actuación lingüística, más bien lo

prudente sería abordar el asunto desde lo que vincula a la competencia con la actuación y, en ese sentido, mi posición es más próxima a la de Ina Lowemberg que a la de Searle, si bien podríamos decir que su distinción entre 'decir' y 'querer decir' es cercana a la de Wittgenstein en su distinción entre significado primario -uso- y significado secundario -aplicación-, pero ha caído en la trampa de establecer esa distinción a través de dos niveles semánticos que Wittgenstein ha entendido como dos momentos del proceso de significar.

Asimismo, es pertinente señalar que parte de la confusión está relacionada con el hecho de que no tomamos en cuenta que la distinción que se da de facto entre literal y metafórico por parte de los hablantes de una lengua es un hecho que sólo aplica para una forma de vida particular, en la que lo metafórico es identificado con ciertas analogías que se consideran inéditas. A la luz de la historia de la lengua, el rejuego entre lo literal y lo metafórico pierde los límites determinantes que tiene en la sincronía.

En cuanto al concepto de competencia, podríamos añadir que, como señalaba Kripke, en la filosofía de Wittgenstein este concepto quedaría en una posición problemática, básicamente porque no podría aceptarse que existe algo anterior (mental) que determine nuestra actuación, de manera tal que, aceptando con Wittgenstein la existencia de lo mental, no aceptaríamos que ese es el significado de nuestros actos, sino que lo mental sería un fenómeno concomitante con lo que hacemos, sin que por ello lo determine. La metáfora, entonces, no es *resultado* de la desviación de reglas mentales, sino que la metafóricidad es fruto del reconocimiento de que se le ha dado un significado insólito a una expresión porque ha sido necesario hacerlo para decir lo que queremos decir; y dado que este acto es parte integrante de la función que el lenguaje tiene en nuestra vida, los significados no pueden

establecerse como limitados sino como abiertos en su sentido.

En cuanto al concepto de “parecidos de familia” entre los conceptos, debe señalarse que éste resulta clave en el estudio de la metáfora, dado que se vincula con la categorización, que es otra de las cuestiones problemáticas en la semántica lingüística y que como se ha visto, en el experiencialismo no escapa del todo a la mitología dominante.

La metáfora es un concepto que está inscrito en un sistema de creencias que separa lo interno de lo externo; el lenguaje del pensamiento, la mente del cuerpo. En la disolución de ese límite juega un papel central la imaginación, que nos separa de los autómatas y de los loros y que hace de la mirada humana la fuente de la que nacen todas las revelaciones.

3.6. El "ver-como" y la poética de las *Investigaciones filosóficas*.

Más certeza sería decir que un estado del alma es un paisaje; habría en la frase la ventaja de no contener la mentira de una teoría, tan sólo la verdad de una metáfora.

Fernando Pessoa

Aunque Wittgenstein se refiere al "ver-como" en la primera parte de las *Investigaciones*, especialmente en los párrafos 398-401, el desarrollo completo del tema se da en la segunda parte, de un modo que se podría considerar hasta sistemático, una sensación de continuidad a la que contribuye la falta de párrafos numerados. Sin embargo, la segunda parte se anuda con la primera a través de una metáfora capital que asemeja la actividad de pensar con la de pintar, y que recorre no sólo todo el texto de las *Investigaciones*, sino su obra completa, pues aparece en el *Tractatus* bajo el concepto de *Bild*, que puede traducirse como "pintura",

"cuadro", "retrato", "modelo" o "figura" y que da lugar, posteriormente, a la necesidad de otorgarle visión sinóptica o perspicua (*übersichtlich*) a la gramática de nuestro lenguaje.

Kuno Lorenz considera que mientras "en el *Tractatus* una figura (*Bild*) es un símbolo, en las *Investigaciones*, un juego lingüístico es una figura (*Bild*) en uso" (17) la cual, desde la perspectiva de la semiótica de Pierce, para Lorenz constituye un "ícono". Resulta muy interesante esta consideración, pues el concepto de *Bild* es central en este trabajo y la transformación que sufre de una obra hacia la otra ayuda a enfrentar correctamente el cambio de perspectiva que se produce en esta filosofía, sin perder de vista aquello que permanece inmutable, es decir, el obstinado propósito de mostrar el carácter ético-estético del lenguaje que, en consecuencia, Wittgenstein quiso otorgar a su filosofía.

Si las metáforas del *Tractatus* y las de las *Investigaciones* tienen en común el ser fuertemente visuales, la diferencia entre ellas consiste en que las primeras son cuadros que buscan el detalle en aquello que no es evidente, mientras que las segundas no se interesan en el detalle (que es la tarea fundamental de la ciencia y la filosofía académicas), sino en poner las cosas tal y como son: tal y como ordinariamente aparecen ante nuestros ojos, lo cual no evita que sea enormemente difícil verlo. (CV, [210])

De manera parecida a como discurre el análisis de Garver, Lorenz considera que Wittgenstein distingue palabras y oraciones, ya que señala que *Bild* es un concepto que sólo aplica a oraciones, tanto en el *Tractatus* (4.0311)¹⁷ como en las *Investigaciones*, (IF, p. 37 pie

¹⁷ (4.0311): "Un nombre está en lugar de una cosa y otro en lugar de otra y están unidos entre sí. Así el todo representa -como una figura (*Bild*) viva- el hecho atómico"

de pág.)¹⁸, sólo que, de acuerdo con la semiótica de Pierce, en el primer libro se trata de *representaciones simbólicas*, y en las Investigaciones de *representaciones icónicas*, con lo cual Lorenz concluye que no habría un paralelismo total entre la teoría figurativa del Tractatus y los juegos lingüísticos de las Investigaciones, ya que lo primero es conocimiento pasivo porque se muestra a sí mismo, mientras que lo segundo es activo porque muestra lo que está a nuestra disposición para ser usado (Lorenz, 8).

Judith Genova comparte la idea de que ha habido una transmutación conceptual de *Bild*, sólo que, para ella, este cambio apunta a que "*Scene replaces model as the best simile for picture.*" (68), lo cual se deriva de que "*Wittgenstein stresses the dynamic activity of calculating with pictures, i.e. using them according to rules, rather than the static fact of having a pictures. The activity of thinking rather than the having thoughts takes center stage in the later works.*" (65)

El aspecto dinámico, que destaca Genova en la filosofía post-Tractatus, en contraste con el estatismo de la primera obra, podría vincularse con el cambio que se produce en el símil de la "escala" (*Mastab*) que articula ambas filosofías para Lorenz, porque alude a una relación lenguaje-pensamiento-mundo que no es externa sino interna, ya que Wittgenstein concibe las relaciones internas como relaciones gramaticales, y que Lorenz considera como relaciones "semióticas".

¹⁸ "Imaginemos una figura que represente un boxeador en una determinada posición de combate. Pues bien, esa figura puede usarse para comunicarle a alguien cómo debe estar o mantenerse; o como no debe estar; o como ha estado parado un determinado hombre en tal y cual lugar; o etc., etc. Se podría llamar a esa figura (*Bild*) (en terminología química) un radical proposicional. Similarmente concibió Frege la "suposición"."

El símil de la escala "mide" contrastando: Una proposición es un modelo de la realidad, cuya verdad o falsedad depende de su forma de figuración: "(La figura) Es como una escala (*Mastab*) aplicada a la realidad" (T. 2.1512), y un juego lingüístico es como un *objeto de comparación* (IF, 130), "una *regla de medir (Mastab)*; y no como un prejuicio al que la realidad *tiene que* corresponder." (IF, 131). Para Lorenz esto significa que "in the T-case sentences being measuring-rods are carriers of truth values, in the PU-case language-games being measuring-rods tell you what there is. We have moved from an epistemological level to an ontological level." (7) Sin embargo, lo que resulta más llamativo entre las dos "escalas" es que la primera era una representación lógica que, como tal, obligadamente debía corresponder con lo que es el caso, mientras que la segunda es un modo de ver que no necesita corresponderse con lo real (estáticamente), sino que su valor depende de aquello que se quiera enunciar en el marco de un contexto determinado (dinámicamente).

Los juegos lingüísticos como medidas de comparación permiten establecer las conexiones que posibilitan una "visión sinóptica" de nuestro lenguaje, sin alejarse del plano ordinario de las cosas, de manera que más que detalles lo que resulta útil aquí es poder dibujar el panorama completo del orden natural en que se inscriben nuestros conceptos ordinarios. No obstante, tal complitud es un ideal que Wittgenstein considera imposible de cumplir porque "es *demasiado difícil* componer el paisaje de estas relaciones conceptuales a partir de sus trozos innumerables, tal y como nos lo muestra el lenguaje. Sólo puedo hacerlo de un modo imperfecto." (CV, [452])

El planteamiento de Lorenz podría entonces matizarse a la luz de este rasgo estético de imposibilidad de complitud que apunta, sobre todo, al lugar de la imaginación en esta

filosofía, ya que en gran medida lo que impide obtener una imagen completa es que necesitamos *imaginarnos* juegos lingüísticos para comprender los que están en funciones: de otra manera no tendríamos "la medida de comparación" que nos permite conseguir representaciones perspicuas que, como señala Lorenz, posibilitan que los juegos de lenguaje lleven a cabo su papel de herramientas metodológicas, vía la semejanza y la diferencia.

El trabajo de Marcus Hester, *The meaning of poetic metaphor. An analysis in the Light of Wittgenstein's Claim that Meaning is Use*, constituye un intento en ese sentido, que vale la pena comentar aquí, en virtud de que lo que Hester pretende es dar cuenta de la metáfora poética, partiendo precisamente de las Investigaciones.

Hester empieza por establecer tres posibles relaciones entre Wittgenstein y las teorías de la metáfora; la primera sería con una tesis nominalista que establece un lazo mágico entre nombre y referente, la cual queda descartada de entrada; la segunda, que Hester llama teoría "débil", y que sería la que consideraría que la iconicidad de la metáfora poética se restringe a la sonoridad, en donde el poema es su referente, pero sólo en sentido auditivo; finalmente, estaría la llamada teoría "fuerte", que incluye en la iconicidad metafórica al imaginario, además de las impresiones sensoriales. La diferencia entre la teoría débil y la fuerte consistiría en que "The weak theorist argues can only entertain analogies between poetry and music. The strong theorist can entertain further analogies to the plastic arts." (111)

Esta relación entre metáfora y artes plásticas, que busca integrar a la percepción en la construcción de imágenes, es afortunada porque ciertamente la noción de ver-como es un concepto que intenta integrar el imaginario con la percepción, la cual es fruto de una intencionalidad. En la página 523 de la segunda parte de las Investigaciones, Wittgenstein

invita a comparar un concepto con un modo de pintar. Esta analogía es interesante porque el propio Wittgenstein considera que el cambio en la manera de pensar que está buscando conseguir, y que como vimos se vincula con un nuevo lenguaje, también se puede ver como una manera distinta de "pintar" que, a la manera del impresionismo, quiere presentar de una manera nueva los viejos temas, como anota en diciembre de 1947, en el manuscrito 135: " It is as if I *wanted* to paint an impressionist painting but was still too partial towards the old way of painting; and so, in spite of all my efforts, was still painting what one does *not* see." (cfr. Schulte, 25)

La enorme importancia que Hester otorga a la imaginación en la filosofía del lenguaje de las Investigaciones para formular una teoría plausible de la metáfora poética, se deriva de la importancia que le otorga a la iconicidad, ya que para él la metáfora poética es un "ícono", entendiendo la noción a la manera de Wimsatt y Wheelwright, quienes consideran que la iconicidad del poema le viene de que sea un "objeto concreto con *significado* universal" (Hester, 72-76).

En relación con el Tractatus, Hester hace referencia al trabajo de Edna Daitz, "The Picture Theory of Meaning" (1953), quien considera que la teoría figurativa del Tractatus estaba equivocada porque sólo se refería a signos (algo que está en correspondencia con otra cosa) y no a íconos, a pesar de que éstos serían los verdaderos vehículos de la mostración porque guardan una relación cualitativa y presentacional con los objetos. Hester cree que la falla que Daitz encuentra en el Tractatus fue superada parcialmente en las Investigaciones pues, más que en la noción del significado como uso, es el concepto de "ver-como" el que hace patente la aceptación por parte de Wittgenstein de una iconocidad en el lenguaje, no sólo

poético, sino también en el ordinario. En este punto, Hester comparte con Sapir¹⁹ la idea de que las posibilidades de la expresión poética están contenidas en la lengua, y le parece que Wittgenstein también comparte esta posición en la filosofía del lenguaje de las Investigaciones al establecer la unidad de *sense*, *sensa* e *imagery*. Sin embargo, como Hester piensa, siguiendo a Sapir, que el arte verbal no puede ser independiente de la gramática abstracta de los signos, le parece que la falta de un tratamiento de la interpretación en las Investigaciones, como aspecto crucial en el reconocimiento de la metáfora, se debe a que Wittgenstein le dedica una atención prioritaria a la cuestión de la conducta, una vez que se centra en el concepto de criterio que, para Hester, se refiere a la conducta social. Esa es la razón por la que prefiere adoptar la tesis de que la metáfora es una "lectura" de la realidad que requiere una suspensión de la relación interpretante y mundo natural, la famosa *epoché* fenomenológica propuesta por Husserl.

Por otra parte, Hester quiere resolver la paradoja que surge en todo significado metafórico, debido a su cualidad de ser siempre un significado *open-ended*, a partir de dos características fundamentales de la metáfora que podrían plantearse resumidamente del siguiente modo: siendo la metáfora algo que se lee (interpreta) es un "descubrimiento", el cual requiere de una "flexibilidad" conceptual que no es idéntica a la que Wittgenstein atribuye a

¹⁹ Bajo la influencia de Benedetto Croce, Edward Sapir considera que el arte literario está limitado (aunque el artista no sea consciente de ello) por la gramática abstracta de su lengua. En el último capítulo de su clásico libro, *El lenguaje* (trad. A. Alatorre Margit Frenk, FCE, México, 1962 <2a. ed.>), Sapir afirma que: "El arte literario emplea el lenguaje como medio, pero ese medio consta de dos capas: el contenido latente del lenguaje - expresión intuitiva de la experiencia - y la conformación peculiar de una lengua determinada, o sea el cómo concreto de nuestra expresión de la experiencia (252)... Así, un simbolismo realmente profundo no depende de las asociaciones verbales de una lengua determinada, sino que descansa sobre una base intuitiva subyacente a toda expresión lingüística (253)... Todo artista tiene que aprovechar los recursos estéticos de su propio idioma (255)... Para ilustrar la dependencia formal de la literatura con relación al lenguaje quizá no haya nada mejor que el aspecto prosódico de la poesía." (258)

los conceptos, ya que "The suggestiveness of metaphorical imagery is always a step beyond criteria." (216).

Hester está preocupado por salvar a la metáfora poética -no la del lenguaje ordinario- de las determinaciones sociales -intersubjetivas- que le parece que Wittgenstein atribuye al lenguaje en general, pero su lectura no es correcta porque, si bien reconoce que la reunión de sentido, percepción e imaginación no es exclusiva de la poesía, sino que de hecho es la fuerza que impulsa la vida del lenguaje ordinario, su creencia en la existencia de un lenguaje no poético lo lleva a asumir un límite que en esta tesis se pondría en cuestión, a partir precisamente de lo que la filosofía de Wittgenstein plantea y no completándola.

Asimismo, para Hester la filosofía de Wittgenstein no podría tener un carácter poético, porque él cree que la relación entre el significado como uso y el "ver-como" está sujeta al predominio absoluto de la convencionalidad criterial, entendida a su vez como constitutiva del carácter social del lenguaje. Desde ahí, Hester concluye que el rechazo de Wittgenstein a la introspección es un rechazo a la creación metafórica individual que caracteriza al poeta, y que él deposita en su concepto de lectura y descubrimiento.

Ciertamente, Wittgenstein no compartiría la idea de Hester de que lo poético está más allá de un "juego de lenguaje", es decir, de una cultura y sus criterios; a pesar de que, por otra parte, esté implícito el hecho de que existe un plano absolutamente personal en el arte, que se corresponde con la imaginación individual, que es la que permite que podamos reconocer un nuevo aspecto significativo de lo ya visto, desde el cual sea posible hacer nuevas aplicaciones, i.e. crear nuevos sentidos. Sin embargo, cuando alguien imagina, no se podría decir que se separa de su cultura, porque no sería correcto considerar a la cultura como un hecho estático

sino dinámico, es decir, como la creación de lo nuevo a partir de la tradición heredada.

Es importante en este punto no olvidar que además de *Bild*, está el símil de la "escala" (*Mastab*) que hace análogo al lenguaje con un "cálculo", es decir, una actividad que se rige por reglas. Sin embargo, el papel de la imágenes en esta actividad reglamentada es peculiar, ya que ellas, al no proporcionarnos ningún conocimiento externo del mundo, no pueden ser ni correctas ni incorrectas y, por ende, no están sujetas a criterios, pues "cuando nos imaginamos algo, no observamos" (Z, 632). Es decir, mientras "ver" si está sujeto a criterios, pues el criterio que tenemos de que alguien ve se basa en la descripción que hace de lo visto, "imaginar" no es un acto que pueda evaluarse del mismo modo; no obstante, lo que uno se imagina también puede ser descrito como una visión -una representación, a la manera en que una representación teatral representa lo "real"- . *Vorstellungsbild* (la imagen-figura) vendría a ser el concepto que plasma este vínculo paradójico, sin perder de vista que la *Vorstellungsbild* "no entra en el juego de lenguaje allí donde uno lo quisiera suponer" (Z, 636), lo cual significaría que, siguiendo el método de buscar semejanzas y desemejanzas, "ver" e "imaginar" estarían emparentados en un sentido (al que nos referimos antes) y otro en que no:

"Aprendo el concepto de 'ver' (*sehen*) con la descripción de aquello que veo. Aprendo a observar y a describir lo observado. Aprendo el concepto "imaginar" en un contexto diferente: las descripciones de lo que se ve y de lo que se imagina son, en verdad, del mismo tipo y una descripción podría ser tanto de lo otro; pero, por lo demás, los conceptos son del todo distintos. El concepto de imaginar se asemeja más al de un hacer que al de un recibir. Al imaginar se le podría llamar un acto creativo. (Y, en efecto, así se le llama.)" (Z, 637)

La relación entre *Bild* y *Vorstellung* es paradójica, ya que si la imagen no está vinculada con lo externo (porque no representa algo del mundo), la manera en que la comunicamos es mediante una descripción idéntica a la que damos cuando comunicamos algo que vemos. La diferencia entre "ver" e "imaginar" es que "ver" no requiere de la voluntad, mientras que

“imaginar” sí: es un “ver-como”; por eso Wittgenstein sostiene que no hay “Nada más falso que decir que el ver y el imaginar son actividades diferentes. Esto es como si se dijera que en el ajedrez el hacer una jugada y el perder son actividades diferentes.” (Z, 645), más bien lo que sucede es que aquí estamos ante “Un juego de lenguaje análogo a una parte de otro. Un espacio proyectado en fragmentos limitados de otro espacio. Un espacio ‘perforado’. (Para “lo interno y lo externo”.)” (Z, 648) Y el carácter intersubjetivo de este ver imaginativo, a pesar de que sea una experiencia personal, está dado en lo que anota Pessoa, muy próximo a Wittgenstein, cuando escribe: “Ver una cosa e imaginar una cosa visible son fenómenos idénticos. La única diferencia entre ellos es la colocación espacial de la imagen visualizada. El mundo exterior es una alucinación en común, una creación-media de las imaginaciones sumadas.” (MP, p. 99)

En lo que se refiere a la percepción, Wittgenstein está interesado en atacar la concepción de que al percibir se produce una figura visual interna -objeto privado- que habita en la conciencia de quien percibe, como una impresión de lo visto que es el resultado de nuestros datos sensoriales. La cuestión es tratada en la primera parte, en los párrafos 398-401, integrada a la discusión acerca de la imposibilidad de un lenguaje privado y gira en torno de la metáfora de la “habitación visual” que es la imagen que encarna a ese supuesto objeto visual interno. Wittgenstein arranca con la voz de ese filósofo que considera que al imaginar o al ver “*tengo* sin duda algo que mi vecino no tiene”, lo cual parece comprensible, pero se pregunta “¿Para qué tales palabras? No sirven para nada” pues sólo constituyen una manera de expresar una concepción, ya que *realmente no posees* tal objeto visual puesto que “ni siquiera lo ves”, a pesar de que puedas hablar de “*tu* habitación visual”, no puedes pasearte

por ella, ni contemplarla, ni señalarla. No tiene ningún propietario, ni tú, ni otro: "no tiene ningún dueño fuera de sí y ninguno dentro de sí."

La "habitación visual" es análoga, para Wittgenstein, a una pintura donde apareciera un paisaje y, dentro de él, un casa con un hombre sentado en un banco, afuera de ella. Si alguien nos preguntara acerca del dueño de la casa, podríamos decir que es el hombre que aparece afuera, pero "éste no puede, por ejemplo, entrar a su casa." (IF, 398)

Podemos reconocer en este pasaje la situación ya referida antes, acerca de la figura mental de la regla como la depositaria del significado de la regla, en la que se produce una transformación que va, de una expresión de la concepción del hecho a la afirmación de que esa imagen es un objeto interno que contiene la explicación del hecho externo; proceso que parece producirse (ahora nos resulta más claro) a partir de la vaguedad que existe entre "ver" e "imaginar", pues si la descripción de la imagen es igual a la que hacemos de una figura, el paso que se da al tratar a la imagen como una figura de lo real es casi inevitable. El error consiste, dice Wittgenstein, en que "Interpretas la nueva concepción como el ver un nuevo objeto. Interpretas un movimiento gramatical como un fenómeno cuasi-físico que has observado. <...> Ante todo has encontrado una nueva concepción. Es como si hubieras inventado una forma de pintar; o también un nuevo metro, o un nuevo tipo de canto.-" (IF, 401)

El conflicto también se podría plantear como el engaño en que caemos al considerar que nuestra forma de pensar (pintar) un hecho es la explicación de ese mismo hecho, ya que contiene el conocimiento de lo que objetivamente es, y cuya peculiaridad más destacada es que es poseído privadamente. ¿Pero no es un sinsentido decir que se posee algo, y que a la vez

que no se puede hacer nada con él? Quien pueda afirmar ambas cosas sin percatarse de que está diciendo un sinsentido, estaría bajo el influjo de una ilusión filosófica que saca al lenguaje de su espacio natural, ya que lo que sí parece tener sentido es que lo que es accesible a la visión no es algo privado, sino que pertenece a una cultura o forma de vida.

El análisis gramatical del concepto de "ver", en relación con los conceptos de "pensar" e "imaginar", será dominante en la investigación de los conceptos psicológicos para mostrar cómo la percepción del mundo no puede desligarse de un *hacer* en el mundo, ya que los juegos lingüísticos de "ver" y "pensar" no pueden separarse de las reacciones -no conductas- que nos permiten *actuar* en el mundo. El papel que juega la percepción en la praxis humana es el que nos lleva a pintar imágenes cuando pensamos, ya que la formación de nuestros conceptos -la manera en que pensamos acerca de algo- es inseparable de una manera de percibir las cosas, en la cual estamos educados. En este sentido, a través de nuestra educación podemos llegar a pensar que es totalmente plausible plantear que cuando vemos, la impresión visual de lo visto se corresponde con las propiedades del objeto, y que lo que nos permite acceder a esas propiedades son los datos sensoriales. Y una vez situados en esa posición es muy sencillo considerar que nuestra representación del objeto es separable en un objeto abstracto y otro concreto.

Wittgenstein ataca las dos teorías de la percepción más exitosas : la teoría de la gestalt, formulada por Köhler, y la teoría de los *sense data* de Edward Moore, que tienen en común (aunque una sea una teoría psicológica y la otra filosófica), la misma tendencia errónea a dar una explicación científica de la percepción, sin atender a la aclaración conceptual; es decir, parten de métodos experimentales sin abordar la confusión conceptual que yace a la

disciplina, situación que en la filosofía es más grave, porque emula los métodos científicos para responder a cuestiones que no son científicas sino filosóficas.

En cuanto a la psicología, en el último apartado de la segunda parte de las *Investigaciones* -el XIV-, Wittgenstein cierra el texto con la indicación de que la insuficiencia de la psicología actual no se debe a que sea una ciencia "joven", sino a que, al igual que sucede en las matemáticas, se construyen métodos sobre la base de una confusión conceptual, de ahí que sea necesario realizar una investigación sobre los fundamentos. La confusión surge a partir de la creencia de que existen conceptos correctos "sin más" y que "quien tuviera otros, no apreciaría justamente algo que nosotros apreciamos" (IF, p.523). Afirmar que existen conceptos definitivos requiere de la defensa de los límites conceptuales como naturales, pero quien piensa así debiera imaginarse "que ciertos hechos naturales muy generales ocurren de manera distinta a la que estamos acostumbrados, y le serían comprensibles formaciones conceptuales distintas a las usuales." (IF, p.523)

El factor imaginativo es clave aquí, pues señala que quien carece de imaginación no piensa por sí mismo, sino que apenas es capaz de reproducir una manera de pensar. El aspecto vital del pensamiento está anclado en su aspecto ético-estético -lo fundamental: una forma de vida-, de ahí que el apartado XII cierre con la invitación a relacionar un concepto con un modo de pintar, que no es arbitrario, ya que no podemos *escoger* uno a discreción "(por ejemplo el de los egipcios)", pues de lo que se trata aquí es "sólo de lo que es bonito y feo" (IF, p 523), y ese acuerdo, al igual que el que se da entre lo verdadero y lo falso, no es de opiniones sino de formas de vida.

Asimismo, siguiendo la tesis de Schopenhauer de que "La definición más auténtica y

sencilla de *poesía* bien podría ser ésta: el arte de poner en marcha la imaginación" (MB, [261]), el afán filosófico de Wittgenstein es poético, pues no hay otro propósito que el de *poner en marcha la imaginación* para liberar el pensamiento. Y en virtud de que un modo de pensar no está plasmado sólo en los conceptos, sino en todas las actitudes que articulan un pensamiento como totalidad, y que son las que nos permiten tener un criterio para reconocer cómo alguien piensa, un concepto se "hace" (*poiésis*), es un modo de pintar, y el paisaje conceptual completo constituye una poética, un modo de ver el mundo que se expresa en una manera de conducirse en él. Por ese motivo, cada forma de vida tiene juicios característicos de agrado o desagrado.

Lo que está en juego para Wittgenstein es cambiar nuestro "gusto", educarlo de otra manera, a fin de que seamos capaces de liberarnos de ciertas imágenes del mundo que nos parecen incuestionables por mitológicas. Esto hace necesario que "Quien enseña filosofía hoy en día les da manjares a los otros, no porque les gusten, sino para cambiar su gusto." (CV, [92]).

La discusión que establece Wittgenstein con la filosofía tradicional es conceptual pero su ataque se dirige especialmente hacia las imágenes como la fuente del engaño filosófico. Pero, si bien la idea de que los problemas filosóficos son fruto de confusiones lingüísticas es una constante en la filosofía de Wittgenstein, el cambio de posición ante este hecho estriba en que en el atomismo lógico se atribuía a la carencia de estructura lógica de nuestro lenguaje ordinario y en las Investigaciones a la falta de visión perspicua de la gramática del lenguaje ordinario. La "terapia" está centrada en destruir imágenes, la principal, aquella que nos conduce a la creencia de que existen objetos internos capaces de decirnos en qué consiste el

mundo externo: Necesitamos a las imágenes como supersticiones -aunque siempre deba mantenerse un respeto hacia la imagen que ha expresado una concepción (CV, [475])- , que nos permiten conducirnos en el mundo de acuerdo a ciertas creencias que fundamenten nuestros actos, las cuales no serán válidas excepto dentro de un sistema completo que nos es heredado a través de la educación.: "Nuestro saber forma un enorme sistema. Y sólo dentro de este sistema tiene lo particular el valor que le otorgamos." (SC, 410)

El ataque a las imágenes no consiste en renunciar a la imagen, sino que la destrucción se dirige hacia la concepción equivocada que ha producido. Eliminar una concepción requiere de un cambio de perspectiva que la revela de una manera diferente, aunque siga siendo la misma imagen. Lo que se transforma en la filosofía de Wittgenstein es la mirada sobre lo mismo, sin que se construya una nueva mitología, pues al abrirse la mirada queda abierta y la imaginación hace del ver un hacer. Es semejante, dice Wittgenstein en *Sobre la certeza*, a lo que sucede con la escritura:

"aprendemos un determinado modelo de letras que luego cambiamos, aprendemos en primer lugar que las cosas permanecen, como una norma que después se somete a variaciones." (SC, 473)

Por su parte, el origen de la noción de "ver-como" parece encontrarse en la teoría de la gestalt, formulada por Köhler, como una crítica a la concepción de que la 'sensación' se presenta en un mosaico de estímulos, que, como señala Schulte, si bien nos lleva a percibir objetos completos se explica indirectamente a través de una teoría del aprendizaje. El ejemplo que da Köhler es el del mapa del Mar Adriático y la visión ambigua entre mar y tierra, al respecto de lo cual establece que:

"the geometrical line which separates land and water is normally projected on the retina. None the less, when looking at such a map, say, of the Mediterranean, we may completely fail to see Italy. Instead we may see a strange figure, corresponding to the area of the Adriatic, and so forth, which es new to us, but which happens have shape under the circumstances." ²⁰

Para Köhler se ven dos cosas diferentes en cada caso porque considera que existen dos objetos visuales correspondientes diferentes, a lo que Wittgenstein se opone porque para él más bien se trata de dos modos de ver lo mismo. Por otra parte, al plantear Köhler que: "the original segregation of circumscribed wholes which makes it possible for the sensory world to appear so utterly imbued with meaning to the adult, for, in its gradual entrance into the sensory field, meaning follows the lines drawn by natural organization; it usually enters into segregated wholes"²¹, la gestalt otorga más peso a la estructura que al significado y esta es una de las rupturas fuertes que establece Wittgenstein con esta teoría. Schulte argumenta que Wittgenstein ataca esta separación entre significado y visión, sobre todo en las *Observaciones sobre filosofía de la psicología*, donde plantea que "lo que se ve es un significado" (OFP; I, 869), pero, además, que el niño aprende a ver las cosas de una cierta manera que lo lleva a *descubrir* otra manera de ver y a reconocer lo que ve (OFP, I, 977-980), pues "El saber se fundamenta, en último término, en el reconocimiento" (SC, 378).

Este descubrimiento requiere del dominio de una técnica en la que están presentes variados juegos lingüísticos. Por ejemplo, podría pedírsele a alguien que viera una caja como una casa, con el propósito de mostrarle como sucedió algún hecho. En ese sentido, la caja

²⁰ Citado en Schulte, p. 81.

²¹ Citado por Schulte, p. 83

como casa cumpliría una función y la visión tendría sentido. Pero si a quien se lo solicitáramos se declarara incapaz de ver la caja de otro modo que no sea como caja, esta actitud nos parecería irracional, excepto si supiéramos que él pertenece a otra cultura donde la analogía entre caja y casa no es comprensible. Es en ese sentido que la percepción está inmersa en una forma de vida -una cultura- que la educa; cuando la educación nos "enferma" a causa del sedentarismo mental, es necesaria una "terapia" de *motto* mental que ponga a trabajar todo el campo de acción del lenguaje y nos lleve a cambiar la fisonomía del lecho del río en que discurren los conceptos.

Si la teoría de la gestalt separa en lugar de unir el significado con la visión, la teoría de los *sense data* de Moore²² introduce un elemento intermedio que hace posible que podamos predicar propiedades de objetos que nunca aprehendemos como totalidades, sino que si los reconocemos como tales, es gracias a los datos sensoriales que tenemos de ellos, a pesar de que sólo veamos partes de su superficie. Moore establece entonces que cuando percibimos una 'taza', existen dos objetos 'taza': una taza sensorial y una material, de donde desprende la necesidad de distinguir entre juicios acerca de lo que vemos, y a partir de los cuales predicamos que algo es una taza, de aquellos en los que vemos los *sense data* como correspondientes a una taza material. En los cursos impartidos por Wittgenstein en los años treinta, exponía que el sinsentido de esta afirmación descansa en el hecho de que no habría manera de verificar tal correspondencia, porque carecemos de un criterio para hacerlo, carencia que se debe a que los *sense data* son privados, no son accesibles a los otros, pero

²² La teoría es planteada en *Some Main Problems of Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1953.

tampoco a uno mismo en el pasado. Los juicios acerca de las correspondencias entre los *sense data* y el objeto material, no pertenecen al uso ordinario del lenguaje, sólo los enuncia el filósofo, quien permanece hechizado con una imagen que le impide ver con claridad. Para Wittgenstein, la cuestión *filosófica* de la percepción debe partir de la aceptación de la ambigüedad intrínseca a ella, de manera que cualquier formulación sensata es paradójica; sin embargo: "la mayor dificultad de esta investigación estriba en encontrar una forma de representación para la vaguedad." (UE, 347)

A Wittgenstein le interesa reflexionar, precisamente, en torno a la paradoja que se produce cuando hablamos de que es visible nuestra manera de vivenciar lo visto, como cuando decimos que "vemos la tristeza en el rostro de alguien", pues si en un sentido la vemos, en otro no vemos nada. Esta ambigüedad se manifiesta sobre todo cuando nos percatamos de que nos referimos al "ver-como" como un "ver".

La gramática de los usos de "ver" señala una diferencia entre un uso de "ver" atemporal y continuo, como cuando decimos "Vi un dibujo en la mesa", que describe lo visto, y otro temporal y sujeto a la voluntad, como cuando, ante la figura del pato-conejo de Jastrow, uno pasa de "verlo" como un pato, a "verlo como" conejo, en cuyo caso "*describo* el cambio como una percepción, como si el objeto se hubiera modificado ante mi vista <...> Es la forma de dar parte de una nueva percepción. Pero si bien hay "la expresión de una *nueva* percepción", esto que es nuevo no puede separarse de la percepción de lo que se ha visto antes. (IF, p. 451)

No podríamos decir que esta modificación perceptual es un cambio en la organización de mi impresión visual interna, porque ésta no podría mostrarse dibujando dos imágenes diferentes, que sería nuestro criterio para reconocer dos estructuras diferentes. Más bien, no

hay tal cambio en lo interno, independientemente de lo externo, pues de hecho no es tan fácil que vea otra cosa, aparte de un pato o un conejo. Si se pretende dar una explicación no ambigua de lo ambiguo, no se resuelve nada, simplemente se lleva el problema a otro lado (el espacio interno), esa es la razón de que el "ver-como" sea indefinible: "no pertenece a la percepción. Y por esto es como un ver en un sentido y en otro no lo es." (IF, p. 453) Las reacciones que tenemos ante "ver" y "ver-como" son, por otro lado diferentes, ya que el primero no expresa emociones, es un reporte sobre lo visto, mientras que el "ver-como" va acompañado de una exclamación que es la expresión del "reconocimiento", lo que Wittgenstein llama la vivencia de ver "fulgurar el aspecto", y cuya vaguedad conceptual se debe a que aparece "a medias como vivencia visual y a medias como un pensamiento." (IF, p. 453)

La reacción que surge de "ver algo como algo otro" es la del asombro (IF, p. 457) y se expresa en una interjección. Pero esa capacidad de asombro no puede enseñarse, es una inclinación que constituye una experiencia personal -que no privada- porque depende de mi voluntad, algo que se corresponde con el plano ético-estético de mi vida, como quedaba señalado en la *Conferencia de ética* en la que se sostenía que la experiencia ética fundamental consistía en "ver" el mundo -y el lenguaje- "como" un milagro, independientemente de cómo sea su apariencia. Las discusiones acerca de objetos estéticos, dice Wittgenstein, giran siempre en torno a una obligatoriedad: "Tienes que verlo *así*, esta es la intención"; "Si lo ves *así*, ves dónde está el error"; "Tienes que oírlo en esta clave"; "Tienes que expresarlo *así*" (Y esto puede referirse tanto al escuchar como al tocar.)" (IF, p. 465)

"Tienes que verlo *así*" alude a una obligatoriedad parecida a la que hay en "Tienes que

esencias y puntos de vista universales acerca de la realidad, de manera que lo que nos parece despreciable, nuestra vida concreta, se convierta en el eje de nuestras reflexiones. Esta ruptura radical con la filosofía académica, de modo tal que la escritura de esta filosofía es considerada por la academia como "crítica", debido a que su abundancia de metáforas impiden la comprensión lineal que caracteriza a la escritura "filosófica". Sin embargo, tampoco se le califica como "poética", puesto que el límite entre filosofía y poesía en esta escritura es difuso, ya que *poetizar* la filosofía no significa hacer de ella un poema, sino recuperar para la filosofía una naturalidad lingüística, cuya carencia constituye el síntoma más claro de la que la filosofía académica sufre de una "enfermedad" de los pensamientos.. La manera de "curarse" de tal enfermedad consiste en ubicar las expresiones filosóficas en contextos que hagan patente su sinsentido, como cuando se refiere al lenguaje del filósofo Moore,

"Quien dice que *sabe* que" (SC, 386) es una expresión que señala un grado de certeza máximo que avala que la expresión "Sé que eso es un árbol" tenga sentido, pero la pregunta pertinente sería: ¿saber esto añade algún conocimiento al esclarecimiento filosófico de qué es el mundo externo? (SC, 388) No lo parece, ya que la seguridad de que se sabe algo parece completamente inútil (SC, 390) si no se puede dudar de ello: "Sé todas estas cosas" se muestra en el modo en que actúo y hablo de las cosas en cuestión, de manera que decir que lo sé es una especie de redundancia que a veces podría tener una función en el juego de lenguaje, pero que no puede ser planteada como un conocimiento nuevo sin caer en el sinsentido, pues "¿No muestro lo que sé al extraer siempre sus consecuencias?" (SC, 397) Al situar los sinsentidos filosóficos en una situación ordinaria, podemos percatarnos del hechizo en que estamos atrapados y ésta es para Wittgenstein una tarea afín a lo poético porque nos lleva a

percatarnos de que "las distintas "concepciones" deben corresponder a nuevas aplicaciones". Wittgenstein asemeja su tarea a la del poeta porque considera que "También el poeta debe preguntarse una y otra vez: ¿es lo que escribo realmente cierto? Lo que no debe significar: ¿sucede así en realidad?" (CV, [219])

Afirmar que Wittgenstein es un filósofo-poeta genera muchos problemas para nuestra concepción del quehacer filosófico como esencialmente diverso al poético, en tanto la filosofía se considera como un saber más próximo al de la ciencia -si no es que a su servicio-, y la poesía al arte -lo contrario a la ciencia. La opinión de Eduardo Nicol sobre este tema es que pueden darse definiciones para cada uno de esos "haceres" a pesar de que se encuentren enlazados, pues el "y" de filosofía y poesía es para él un lazo paradójico que une y desune. El aspecto más revelador de su hermandad le parece encontrarse en su inutilidad, en el sentido en que no son actividades necesarias para vivir, aunque sí para sobre-vivir ("La vocación de lo inútil se manifiesta desde muy temprano en los oficios del *homo faber*"). Para Nicol: "La praxis y la poiésis están unidas en el amor a lo bello" (124) como dos formas sublimes de hablar, necesarias para estar en el mundo, y que se encuentran en una relación dialéctica de *reciprocidad definitoria* (127).

Aun cuando Wittgenstein considere necesario poetizar la filosofía, él no cree haberlo logrado como confiesa en una de sus notas:

"Así como no puedo escribir versos, así sólo puedo escribir prosa en esta medida y no más allá. Mi prosa tiene un límite muy determinado y no puedo traspasarlo, como tampoco soy capaz de escribir un poema. Mi aparato fue hecho *así*, y sólo tengo este aparato a mi disposición. Es como si alguien dijera: en este juego sólo puedo alcanzar este grado de perfección y no *aqué!*." (CV, [336])

La escritura para Wittgenstein es una actividad ético-estética y, en ese sentido, no puede entenderse sino como la lucha por ser uno mismo y alcanzar la autenticidad. Numerosas anotaciones aluden a este hecho:

"la grandeza de lo que alguien escribe depende de todo lo demás que escriba y haga" (CV, [380]); "nunca es grande quien se desconoce a sí mismo: quien se engaña" (CV, [279]); "debes aceptar las faltas del propio estilo como los defectos del propio rostro" (CV, [434]); "el estilo es la *imagen* del hombre" (CV, [450]).

Si Wittgenstein acepta como una falta del rostro de su escritura el que no consiga ser poesía, parece que esta observación surge como producto de la necesidad de ser auténtico (no ser lo que no se *es*); pero, por otro lado, el hecho de que él considere que "Es tan imposible considerar el propio carácter desde fuera, como la *propia escritura*." y añada que "Tengo, con respecto a mi escritura, una posición unilateral que me impide verla y compararla en pie de igualdad con otras escrituras" (CV, [119]) permite que nosotros sí la podamos legítimamente ver-como una escritura poética, sobre todo, si consideramos que la delimitación entre los géneros de escritura se podría disolver, una vez que, como piensa el poeta Darío Jaramillo, aceptáramos que el único género literario es la poesía, ya que el valor que pueda tener la prosa sólo lo tendrá en función de su cualidad poética. Esa es "La extraña semejanza de una investigación filosófica (quizá en las matemáticas en especial) con una estética. (Por ejemplo, lo que hay de malo en este vestido, cómo debería ser, etc.)" (CV, [136], p.67) Lo poético no tendría que plasmarse exclusivamente en el poema lírico porque la prosa filosófica puede ser poética si logra el mismo efecto de asombro que produce un poema.

La confusión conceptual que yace en la lingüística y en la teoría literaria es la que nos lleva a creer que el límite entre lo poético y lo no poético es preciso, dado por razones que van

más allá de nuestros juegos de lenguaje, cuando en realidad la vivencia poética de las palabras no se da con otras palabras que las nuestras. Finalmente, lo que en todo caso distinguiría a lo poético de lo no poético sería una actitud ante ello, un reconocimiento, ya que, por ejemplo "Cuando leo con sentimiento un poema, una narración, ocurre sin duda algo en mí que no ocurre cuando sólo leo el texto por encima en busca de información <...> Las oraciones *suenan* distintas. Pongo mucha atención en la entonación. A veces una palabra está mal entonada, se oye demasiado o demasiado poco. Lo noto y mi rostro lo expresa <...> A veces se me ocurre una imagen, casi como una ilustración. Sí, parece que esto me ayuda a leer con la expresión correcta." (IF, p. 491)

La expresión correcta significa reconocer el rostro de lo que se quiere decir (cuando lo busco mi rostro hace determinados gestos) y Wittgenstein pide un *tempo* de lectura para su filosofía porque "Algunas veces sólo puede entenderse una frase si se la lee en el *tempo* correcto. Todas mis frases deben leerse *lentamente*." (CV, [326]). Idea que tiempo después completa anotando que "De hecho, quisiera retardar el *tempo* de la lectura por mis frecuentes signos de puntuación. Pues quisiera ser leído lentamente. (Como yo mismo leo.)" (CV, [393])

Una petición así no la ha hecho ningún filósofo analítico ni la haría, porque ésta es una petición que involucra al lector con lo escrito, y que pide un lector que sea capaz de pensar por sí mismo, como se asienta en el prólogo al Tractatus y en el de las Investigaciones, pues "un libro es como un espejo" en el que, decía Lichtenberg, "si un mono se asoma a él no puede ver reflejado a un apóstol." (175) Quien tiene ojos ve todo en todo, el ciego para los aspectos no podría ver la filosofía de Wittgenstein como una ética y una poética (tendría una actitud diferente hacia las figuras) y preferiría sacar de ahí una teoría, algo que no tiene que

ver con esa filosofía.

La vivencia del lenguaje es la experiencia que hace común a Wittgenstein con los poetas, porque consiste en reconocer el rostro de la palabra, tener: "la *sensación* de que recogió en sí su significado -podría haber seres humanos a quienes todo esto fuera ajeno. (Les faltaría el cariño por las palabras) -¿Y como se manifiestan estos sentimientos entre nosotros? -En que escogemos y valoramos las palabras." (IF, p. 499) Y si escogemos y valoramos es porque buscamos -sin fundamento-, la corrección.

Para llegar a decidir que una palabra es la correcta hay una representación de lo apropiado en lo buscado que se reproduce en "gestos, muecas, tonos de voz." (IF, p.501) La decisión de que una palabra sea la buscada no es inmediata, "*no* se acaba todo con el primer juicio, pues es el *campo* de la palabra lo que lo decide." (IF, p. 501) Pero el campo de la palabra está inmerso en una cultura, de manera que la búsqueda de la corrección estética como precepto ético no es una actividad ajena a los juegos lingüísticos que conforman una forma de vida, pero si el criterio de corrección sólo juega un papel dentro de un juego, la visión completa de la corrección estética sólo puede estar en la visión perspicua de la gramática que desciende al espacio de lo ordinario. Y "lo ordinario", como señala Perloff, "thus turns out, after all, to be capable of being *seen as* the "aesthetic". But that aesthetic remains resistant to definition." (80)

Esta viraje de la mirada parece estar contenido en la concepción estética de Fernando Pessoa que privilegia la sensación por encima del razonamiento. El siguiente pasaje del *Libro del desasosiego de Bernardo Soares* parece mostrarlo:

"Bajando hoy por la Calle Nueva de Almada, me fijé de repente en la espalda del

hombre que bajaba delante de mí. Era la espalda vulgar de un hombre cualquiera, la chaqueta de un traje modesto en una espalda de un transeúnte ocasional. Llevaba una cartera vieja bajo el brazo izquierdo, y ponía en el suelo, al ritmo de ir andando, un paraguas cerrado, que cogía por el puño con la mano derecha.

Sentí de repente por aquel hombre algo parecido a la ternura. Sentí en él la ternura que se siente por la común vulgaridad humana, por lo trivial cotidiano del cabeza de familia que va a trabajar, por su hogar humilde y alegre, por los placeres alegres y tristes de que forzosamente se compone su vida, por la inocencia de vivir sin analizar, por la naturaleza animal de aquella espalda vestida." (61-62)

Con la escritura de Pessoa surge algo parecido a lo que surge con la de Wittgenstein, aunque en sentido contrario, porque Pessoa es primero un poeta que un filósofo, pero este texto que acabamos de citar, si bien no es un poema suena poético y próximo, a la vez, a una reflexión filosófica. Pessoa era tan consciente de ello que en un aforismo apunta:

"Yo era un poeta animado por la filosofía, no un filósofo con facultades poéticas. Me agradaba admirar la belleza de las cosas, rastrear en lo imperceptible del minuto que pasa, el alma poética del universo." (MP,77)

En relación con este debate sobre los límites entre filosofía y poesía en la escritura de Wittgenstein, Terry Eagleton, quien escribió el guión de la película *Wittgenstein*, dirigida por Derek Jarman, considera que la obra de Wittgenstein se puede considerar literaria, pero distinguiendo en el *Tractatus* "the shimmering purity of an Imagist poem or Suprematist canvas" y en las *Investigaciones* "an assemblage of ironic fables or fragments of a novel, deceptively lucid in their language but teasingly enigmatic in their thought <...> Like all good artists Wittgenstein is selling us less a set of doctrines than a style of seeing, and that style cannot be abstracted from the funts and ruses of his language, the rethorical questioning and homely exemplifying, the sense of a mind in ceaseless ironic dialogues with it self." (Perloff, 67 (WTE, 9))

La importancia que Eagleton atribuye al *style of seeing* reúne filosofía con literatura en el lazo natural que tiene la escritura con la estética, pero además se refiere a una forma de vida que se dibuja en la imagen del mundo que esa escritura "pinta". El estilo filosófico de Wittgenstein es un "ver-como" que pretende que su lector "vea-como" el mundo, incluido en ello la filosofía, ya que ella como todo hacer implica actuar de otra manera. Lo cual "queda especialmente claro -dice Monk- cuando consideramos que en el caso de un *Weltanschauung* filosófico, la consecuencia de un "cambio de aspecto" podría ser un cambio de *vida*. En el caso de Wittgenstein, la consecuencia -el "criterio externo"- que él anhelaba era una cultura que tratara la música, la poesía, el arte y la religión con el mismo respeto y seriedad con que nuestra sociedad actual trata a la ciencia." (467-468)

Wittgenstein, como todo artista, no busca sólo su salvación sino que asume una especie de obligación de redimir a todos, otorgándole sentido al caos. "Los poetas de la humanidad restauran continuamente el caos" (CP, 131), decía Kraus, porque es necesario alzarse en contra de los valores hipócritas imperantes y liberar las fuerzas de la pasión y la imaginación. (Timms, 211) Esta posición contestaria es asumida también por Simone de Beauvoir, para quien es ilegítimo separar filosofía y literatura porque el ideal filosófico de un punto de vista universal es inalcanzable y su lenguaje, por lo tanto, es inauténtico. Para ella, un lenguaje adecuado para filosofar es aquél que enfatiza en lo particular, como es el de la narrativa. Sin embargo, su rechazo al autoritarismo del discurso filosófico tiene además razones de género, pues considera que esa actitud es propia de los hombres, quienes buscan una posición de privilegio masculino, de modo que la rebelión filosófica queda planteada como revuelta feminista.

Eleanore Holveck comenta que Simone de Beauvoir ha sido capaz así de sembrar "her abstract philosophical positions in the real world of lived experience, a lived experience she created imaginatively in ordinary language that was more concrete, more rich than any abstract philosophical language."²⁴ El desplazamiento de la filosofía hacia lo ordinario requiere de la transformación literaria de la filosofía en literatura, lo cual constituye un descenso del lector que debe producirle un movimiento "of his whole being before forming judgments that he pulls from himself without someone having had the presumption of dictating them from him. It is this which is the value of a good novel. It is capable of inducing imaginary experiences as completed, as disquieting as lived experiences. The reader interrogates, doubts, he takes sides and this hesitant elaboration of his thought is for him an enrichment that no doctrinal teaching could replace."²⁵

Y aunque ciertamente las Investigaciones podrían considerarse "trozos de novelas" desde una cierta perspectiva, a diferencia de la filosofía de Simone de Beauvoir, la filosofía de las Investigaciones no se podría clasificar dentro de ningún género literario, ya que cualquier intento de hacerlo nos llevaría a la misma paradoja que se presenta cuando queremos decidir si eso es filosofía o literatura. Por otra parte, Wittgenstein no considera necesario convertir a la filosofía en literatura, sino que, por el contrario, la mirada estética de su filosofía presenta dentro de un caos esas delimitaciones conceptuales.

Las Investigaciones, por lo tanto, tienen un parecido de familia con variados juegos de

²⁴ Citado por Fullbrock, p. 4.

²⁵ Citado por Fullbrock, 5, (tomado de *Littérature et métaphysique*, 105)

lenguaje: con el teatral, por su dialogismo y el valor que se asigna a los gestos dentro del escenario en que discurre el lenguaje; con el de la música, por su ritmo y *tempo* particular, que a su vez guarda relación con el de la poesía, porque tiene en común con ella un afán por recrear las imágenes y vivenciar las palabras; con el confesional, porque sus investigaciones gramaticales parten de una necesidad de confesar los errores cometidos en el *Tractatus* y que se ilustra al comenzar el texto con una confesión de San Agustín que es próxima a las posiciones adoptadas en el *Tractatus*; y finalmente con la pintura, porque lo que se intenta es dar una imagen del mundo -una pintura del mundo- que libere la mirada y posibilite pensamientos propios.

Y lo más significativo de que exista esta variedad de paralelos es que todos esos son planos sirven para ilustrar el funcionamiento del lenguaje, visto como un mecanismo en el que todo está en relación con todo, pues la visión perspicua de los juegos consiste en ver todas las conexiones, por vía de la semejanza y la desemejanza. Wittgenstein es explícito en su prólogo a las *Investigaciones* con respecto a la estructura del libro al decir que:

"Tras varios intentos desafortunados de ensamblar mis resultados en una totalidad semejante, me di cuenta de que eso nunca me saldría bien. Que lo mejor que yo podía escribir siempre se quedaría sólo en anotaciones filosóficas; que mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en una sola dirección. -Y esto estaba ciertamente conectado con la naturaleza misma de la investigación. Ella misma nos obliga a atravesar en zigzag un amplio dominio de pensamiento en todas direcciones- Las anotaciones filosóficas de este libro son como un conjunto de bosquejos de paisajes que han resultado de estos largos y enmarañados viajes.<...> Así pues, este libro es en realidad sólo un álbum." (IF, p.12-13)

El símil de "álbum" anuncia la posibilidad de leer el libro en cualquier orden, pues las *Investigaciones* no son indagaciones doctrinarias, sino observaciones que permiten dominar la

técnica de "ver-como" que libera al pensamiento de la mirada unilateral. Por ese motivo sería inconsistente pretender extraer una teoría de la metáfora y de la poética de las Investigaciones, la enseñanza que se puede extraer acerca de ello en todo caso, es que la metáfora no es un "problema" auténtico. La metáfora es un falso problema que surge a causa de una imagen falsa del lenguaje, pues en el fondo de nuestras palabras siempre yace una visión inédita que se convirtió en un uso habitual de significar. Las metáforas de Wittgenstein siguen el método señalado, abren la mirada, y hacen de lo habitual algo inhabitual, la utilidad de ellas estriba en que "Una metáfora crea un nuevo canal y lo recorre de punta a punta." (Lichtenberg,171).

Esta tesis no podría terminar sin concluir que la lectura de la filosofía de Wittgenstein se debiera poetizar, pero esa conclusión solamente constituye una invitación a leerlo con una actitud estética que renuncia a explicarlo y, por lo tanto, no explica nada. En consecuencia, todo lo que se ha querido hacer en este trabajo es mostrar el rostro de una filosofía a través de y en sus metáforas. Es una visión que es el resultado de una experiencia personal de lectura y, por ende, será suficiente para sentirnos satisfechos el que haya logrado presentar la posibilidad de leer su filosofía en el espíritu del "ver-como". Y si hemos sido consistentes con esta filosofía, este trabajo sólo representará una pequeña aportación a la lucha que Wittgenstein enfrentaba contra una manera dominante de pensar: "Pero esa tendencia morirá, eliminada por otras y entonces nadie entenderá nuestros argumentos en su contra; no comprenderá por qué hubo de decir todo eso." (CV, [243])

BIBLIOGRAFÍA.

AGAMBEN, G. trad. Tomás Segovia, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Pre-Textos, Valencia, 1995.

AGUIRRE SALA, J. F., "Una denuncia wittgenstaniana: la lógica encubre al mundo (filosofía de la religión)", *Homenaje a Wittgenstein*, A. Tomassini *et al.* (eds.), Universidad Iberoamericana, México, 1991, (*Cuaderno de filosofía*, 15), pp. 23-48.

BARTLEY III, W. W. *Wittgenstein*, trad. Javier Sádaba, Cátedra, Madrid, 1982, (*Teorema*).

BARRET, C. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, trad. Humberto Marraud, Alianza Universidad, Madrid, 1994.

BERNHARD, T. *Corrección*, trad. Miguel Sáenz, Alianza Editorial, Madrid, 1986, (1a. reimp. de la 1a. ed. esp., 1983), (*Alianza Tres*, 116).

BEARN, G. *Waking to wonder. Wittgenstein's Existential Investigations*, State University of New York Press, 1997.

BERNSTEIN, R.J., "Wittgenstein's Three Languages", *The Review of Metaphysics*, Londres, 15 (1961) núm. 15, pp. 279-298.

BORGES, J. L., "La metáfora", en: *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, México, (1987) núm. 194, pp. 2-3.

BOUVERESSE, J. *Wittgenstein reads Freud. The Myth of the Unconscious*. Trans. Carol Cosman, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995, (*New French Thought*).

BRAUN, W. *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*, trad. Jordi Ibáñez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, (*El libro de bolsillo*, sección Humanidades, 1356).

CAMPS, V. *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Península, Barcelona, 1976.

CHOMSKY, N. *Aspectos de la teoría de la sintaxis*. (Introducción, versión, notas y apéndice de C. P. Otero, del original *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1965.) Madrid, Ed. Aguilar, 1970.

-----, "Cuestiones sobre las reglas" (CL), Cap. 4 de *El conocimiento del lenguaje. Su naturaleza, origen y uso*, trad. Eduardo Bustos G., Alianza Editorial, Madrid, 1989 <1985>, pp. 204-308.

CACCIARI, M. *Architecture and Nihilism: On the Philosophy of Modern Architecture*, Yale University Press, New Haven & London, 1993.

COLLINS, R.. *El caso del anillo de los filósofos del Dr. John H. Watson*, trad. Javier Sánchez García-Gutiérrez, Valdemar Ediciones, Madrid, 1988, (2a. ed.).

DEAÑO, A., "La evolución de la filosofía de Wittgenstein", en *Man and World*, 2 (1970) núm. 3, pp. 83-101

ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein With a Memoir*, Basil Blackwell, Oxford, 1967.

FRAZER, J. G. *La rama dorada. Magia y religión*, trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, (9a. reimp. de la 2a. ed. esp. de 1951, tomada de la. ed. ingl. abreviada por el autor en 1922).

FREGE, G., "Función y concepto" (FC) (1891), *Estudios sobre semántica* (1962), Ariel, Barcelona, 1971, pp. 17-47.

-----, "Sobre el sentido y la denotación" (SD) (1892) en T.M. Simpson (comp.), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, trad. Eduardo Rabossi y Eugenio Bulygin, Siglo XXI Eds, Buenos Aires-Madrid, 1973, pp. 3-27.

-----, "Consideraciones sobre sentido y referencia" (SR), en *Estudios sobre semántica*, pp. 85-119

FREUD, S. *Tótem y tabú*, trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Patria/ Alianza Editorial Mexicana, México, 1994, (8a. reimp. de la 1a. ed. de 1967), (*El libro de bolsillo*, 41).

-----, *La interpretación de los sueños*, Vol. 1, trad. Luis López-Ballesteros y Torres, Alianza Editorial, Madrid, 1978, (*El libro de bolsillo*, 34), (11a. ed.).

FULLBROCK E. y K. Fullbrock, "Merleau-Ponty on Beauvoir's Literary-Philosophical Method", www.bu.edu/wep/Papers/Lite/Literun.num.

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

GENOVA, J. *Wittgenstein. A Way of Seeing*, Routledge, New York & London, 1995.

GILL, J. H., "Wittgenstein and Methaphor", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, 40 (1979-80), núm. 2, pp. 272-284.

------. *Wittgenstein and Metaphor*, University Press of America, 1981.

GODDARD, L. y B. Judge, *The Metaphysics of Wittgenstein's Tractatus*, Monografía núm. 1 de la *Australasian Journal of Philosophy*, Melbourne, 1983

HALLER, R. *Questions on Wittgenstein*, University of Nebraska Press, 1998.

HANFLING, Oswald. *Wittgenstein's Later Philosophy*, SUNY, State University of New York Press, Nueva York, 1989.

HARMAN, Gilbert, "Competencia lingüística y empirismo", *Lenguaje y filosofía*, S. Hook (ed.) trad. J. R. Pérez Lías, FCE, México, 1982. (Colección *popular*, 221), pp. 203-214.

HEIDEGGER, M., "El habla", *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987, (1a. ed. esp. de la 7a. ed. alem. de 1979), (*Odós*, 1).

HUEN, Kenny, "A Review of Chomsky's Criticism of Kripke's Wittgenstein", www.uchicago/philosophyProyect//Chomsky/Kripke.html.

JANIK A. y E. TOULMIN. *La Viena de Wittgenstein*, trad. Ignacio Gómez, Taurus, Madrid, 1983, (1a. reimp. de la 1a. ed. esp. de 1974), (*Ensayistas*, 126).

KENNY, A. *Wittgenstein*, trad. Alfredo Deaño, Alianza Editorial, Madrid, 1982

KRAUS, K. <a> *Contra los periodistas y otros contras*, trad. J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1981.

------. *Escritos*, trad. J.L. Arántegui, Visor, Madrid, 1990.

KRIPKE, Saul. *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, trad. Alejandro Tomassini B., UNAM, México, 1989 <1982>.

LAKOFF, George y M. Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*, (MC) trad. C.

González Marín, Cátedra, Madrid, 1986. (Colección *teorema*).

LICHTENBERG, G. C. *Aforismos*, trad. y pról. Juan Villoro, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, (1a. ed. esp. de la 1a. alem. de 1902-1908), (*Breviarios*, 474).

LOWENBERG, Ina. "Identifying Metaphors", *Philosophical Perspectives on Metaphor*, M. Johnson (ed.), University of Minnesota Press, 1981, pp. 154-181.

LUZI, M., "Poesía, razón y misterio", en: *Vuelta* (1987) núm. 122, México, pp. 50-51.

MARRADES, Julián. "Gramática y naturaleza humana", *Acerca de Wittgenstein*, Vicente Sanfélix (Ed.), Universidad de Valencia, Pretextos, Valencia, 1993, pp. 97-111.

MACCORMAC, E. R., "Wittgenstein's Imagination", *Southern Journal of Philosophy*, 10 (1972) núm. 4, pp. 153-161

Mc. GUINNESS, B. *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921)*, trad. Humberto Marraud, Alianza Universidad, Madrid, 1991, (*Filosofía*, 667).

McGINN, Marie. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, London & New York, 1997.

MONK, R. *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, trad. Damián Alou, Anagrama, Barcelona, 1994, (*Biblioteca de la memoria*, 8).

MOYA, Carlos, "Mente, sustancia y contexto", *Acerca de Wittgenstein*, pp.123-136

MUGUERZA, J., "Las voces éticas del silencio", *El silencio*, Carlos Castilla del Pino (comp.), Alianza Editorial Madrid, 1992, (1a. reimp. de la 1a. ed. de 1992), (*Alianza Universitaria*, 702), pp. 125-164.

MURENA, H. A. *La metáfora y lo sagrado*, Alfa, Barcelona, 1984, (*El barco de papel*).

NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Hans Vaihinger. *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, trad. Luis ML. Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 1990 <1873>.

NOVALIS. *Granos de polen. Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, trad. y selec. Ángela Selke y Antonio Sánchez, Jorge Arturo Ojeda y Germán Bleiberg (respectivamente), Secretaría de Educación Pública, México, 1987, (*Cien del mundo*).

PEARS, D. *Wittgenstein*, trad. J. Planells, Grijalbo, Barcelona, 1973.

- PÉREZ GAY, J. M. *El imperio perdido, cal y arena*, México, 1996.(5ª. ed.)
- PERLOFF, M. *Wittgenstein's Ladder. Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary*, The University of Chicago Press, 1996.
- PESSOA, F. *Máscaras y paradojas*, Perfecto E. Cuadrado (Ed.), Edhasa, Barcelona,1996.
- RAMIREZ, J. L., "El significado del silencio y el silencio del significado", *El silencio*, Carlos Castilla del Pino (comp.), pp. 15-46.
- REGUERA, I. *El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico)*, Tecnos, Madrid, 1994.
- RHEES, R. *Recuerdos de Wittgenstein*, trad. Rafael Vargas, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, (*Breviarios*, 491).
- RODRÍGUEZ SUTIL, C.*El cuerpo y la mente. Una antropología wittgenstaniana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, (Colección *Quipú*).
- ROSSI-LANDI, Ferruccio. *El lenguaje como trabajo y como mercado*, trad. Italo Manzi, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1970.
- RUSSELL, B., "La filosofía del atomismo lógico" (FAT) (1919), en, J. Muguerza (Comp.). *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1981, pp. 139-251
- ., "Sobre el denotar" (SD), Trad. de Néstor Míguez y Tomas Moro Simpson, en *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, pp. 29-48.
- SÁDABA, J. *Lenguaje, magia y metafísica. (El otro Wittgenstein)* (LMM), Ediciones Libertarias, Barcelona, 1984, (*La pluma rota*).
- ., *Lecciones sobre filosofía de la religión* (LFR), Mondadori, Madrid, 1989.
- SALAZAR Bondy, A. "Metafísica y antimetafísica en Wittgenstein", *Diálogos*, San Juan, 6 (1969), núm. 15, pp. 75-99.
- SEARLE, John, "Metaphor", *Philosophical Perspectives on Metaphor*, pp. 248-285.
- SHULTE, J. *Experience and Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, trad.

de J. Shulte del orig. en alemán (1987) Clarendon Press, Oxford, 1993.

SPENGLER, O. *The decline of the West*, Vol. 1: *Form and actuality*, Alfred A. Kropf, N. York, 1939, (Special Edition) <1918>.

TIMMS, E. *Karl Kraus, satírico apocalíptico. Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo*, trad. J. Pérez Martín, Visor, 1990.

URMSON, J.O. *El análisis filosófico. Su desarrollo durante el período de entreguerras*, trad. J.L. García Molina, Ariel, Barcelona, 1978.

WAISSENBERGER, R. *Vienna 1890-1920*, Tabard Press, Nueva York, 1984.

WEININGER, O. *Sexo y carácter*, trad. F. Jiménez de Asúa, Losada, Buenos Aires, 1985.

WIJDEVELD, P. *Ludwig Wittgenstein, Architect*, the MIT Press, Cambridge, Mass., 1994.

Diccionarios.

FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*, Atlante, México, 1944 (2a. ed. corregida y aumentada), (*Diccionarios Científicos Atlante*).

Obras de L. Wittgenstein a las que se hace referencia en este trabajo.

Diario filosófico (1914-1916), (DF) trad. Jacobo Muñoz e Isidro Reguera, Planeta, México, 1986.

Diarios secretos, trad. Andrés Sánchez Pascual, Ed. Wilhelm Baum, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932 / 1936-1937, (MP) trad. I. Reguera, Ilse Somavilla (ed.), Pre-textos, Valencia, 2000 <-Haymon- Verlag, Innsbruck, 1997>

Tractatus Logico-Philosophicus, (T) trad. Enrique Tierno Galván, Alianza Universidad Mexicana, México, 1987, (8a. reimp de la 1a. ed. esp. de 1973).

Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor, (CE) trad. Fina Birulés, Intr. Manuel Cruz, Paidós / I. C. E. - U. A. B., Barcelona, 1989 (de la 1a. ed. ingl.:

Philosophical Review 1 (74), N. York, 1965), (*Pensamiento contemporáneo*, 1).

Observaciones a La rama dorada de Frazer, (ORD) trad. Javier Sádaba, ed. y notas José Luis Velázquez, Tecnos, Madrid, 1992, (ed. bilingüe alem. / esp. de la 1a. ed. ingl. de R. Rhees, *Synthese* 3 (17), 1967).

Comentarios sobre La rama dorada, trad. Javier Esquivel, UNAM, México, 1985, (trad. esp. de la 1a. ed. ingl. de R. Rhees de 1967).

Los cuadernos azul y marrón, (Ca) trad. F. Gracia Guillén, Tecnos, Madrid, 1984, (2a. reimp. de la 1a. ed. de 1968), (trad. esp. de la 2a. ed. ingl.).

Observaciones sobre la filosofía de la psicología, Vols. I Y II, (OFP) trad. Luis F. Segura, IIF, UNAM, México, 1997. (rad. esp. de la ed. ingl. de Basil Blackwell, Oxford, 1980)

Investigaciones filosóficas, (IF) trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México / Editorial Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1988, (1a. ed. esp. de la 3a. ed. alem.de 1977).

Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología, Vol. I, (UE I) trad. E. Fernández, E. Hidalgo y P. Mantas, Tecnos, Madrid, 1987.

Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología, Vol. II: *Lo Interno y lo Externo (1949-1951)*, (UE II) trad. Luis M. Valdés, Tecnos, Madrid, 1996.

Sobre la certeza, (SC) trad. J. Ll. Prades y V. Raga, Gedisa editorial, Barcelona, 1988, (trad. esp. de la ed. ing. de Basil Blackwell, 1979).

Zettel, (Z) trad. O. Castro y U. Moulines, Instituto de Investigaciones filosóficas, UNAM, México, 1985 (2a. ed.) (trad. esp. de la ed. ingl. de Basil Blackwell, 1967)

Observaciones, trad. Elsa C. Frost, Siglo XXI Editores, México, 1989, (3a. ed. esp. de la 1a. alem.de1977).

Aforismos. Cultura y valor, (CV) trad. Elsa C. Frost, Pról. y trad. del *Addendum* de J. Sádaba, Espasa Calpe, Madrid, 1995. (Colección *Austral*, A, 381)

Lecciones y conversaciones.

WAISMANN, F. *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, trad. Manuel Arbolí, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa, (LCEPR) trad. e intr. Isidoro Reguera, Paidós / I.C.E. / U.A.B., Barcelona, 1992, (trad. esp. de la 1a. ed. ingl.de 1966).

Epistolarios.

ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*, trad. ingl. de L. Furtmüller, B. F. McGuiness (Ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1967.

WITTGENSTEIN, L. *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, trad. Néstor Míguez, Taurus, Madrid, 1979, (*Ensayistas*, 165).