

Wittgenstein: ¿filósofo ruritano?

VICENTE SANFÉLIX VIDARTE
Universidad de Valencia

1.- La cuestión judía en Ruritania

Dada la fragilidad de nuestra actual geografía política, lo difícil que resulta ya saber si un país existe o no, bueno será comenzar por decir que Ruritania ni existe, ni existió nunca. De modo que la pregunta que da título a nuestra ponencia tendría una fácil respuesta negativa... La tendría de no ser porque "Ruritania" fue un término que Ernest Gellner utilizó en sus explicaciones de cómo surgió el nacionalismo en un contexto que, a pesar de ser imaginario, el del imperio por él llamado Megalomanía (Gellner, 1997: 83 y ss.), presentaba muchos parecidos con el real imperio austro-húngaro en su etapa terminal, aquella que fue, más o menos, desde mediados del XIX hasta finales de la segunda década del siglo XX, cuando como consecuencia de su derrota bélica, el imperio sencillamente desapareció.

Ruritania es, pues, una región imaginaria del no menos imaginario imperio de Megalomanía que, no obstante, y como le pasaba a la Kakania de Musil,¹ se parece estrechamente al terminal imperio austro-húngaro. Y siendo ello así, al punto comprendemos que la pregunta de si Wittgenstein fue o no un filósofo ruritano, como la de si fue o no un filósofo kakano, ya no está tan claro que pueda despacharse rápidamente con una negación. De hecho, Gellner se planteó la cuestión en su último y póstumo libro: *Language and solitude*, y la contestó

1 Como es bien sabido, "Kakania" fue el término que introdujo Robert Musil en su *El hombre sin atributos*, para referirse irónicamente (Kakania, el imperio caca) al imperio Austro-húngaro en su decadencia, sirviéndose para ello de las iniciales de los adjetivos con que pomposamente dicho imperio se refería a sí mismo: "Kaiserlich-königlich" (Imperial-real).

afirmativamente. Como, antes de él, Janik y Toulmin se habían preguntado, en su *La Viena de Wittgenstein*, si éste fue un filósofo kakano y la habían respondido, también, con una afirmación.

No debiéramos volver a precipitarnos y pensar ahora que la respuesta a la cuestión es indudablemente afirmativa. Evidentemente, Wittgenstein nació en Viena cuando esta ciudad era todavía la capital del por entonces ya decadente imperio austrohúngaro. Y todavía le pilló joven el derrumbe del imperio. De modo que fue, por lo tanto, primero austrohúngaro y luego austriaco a secas. Por lo tanto, primero kakano (o megalómano),² y después simplemente ruritano.

Pero de esta evidencia indiscutible no se sigue que Wittgenstein fuera un filósofo austrohúngaro, o austriaco, o kakano, o ruritano. Y no se sigue no sólo porque también tuviera tiempo de ver desaparecer Austria, anexionada a la Alemania nazi, y de adoptar la nacionalidad británica. No sólo por este dato biográfico tan indiscutible como aquel otro al que hacíamos referencia, sino también, y sobre todo, porque al menos durante mucho tiempo se pensó que Wittgenstein, independientemente de dónde hubiera nacido y de qué países hubiera sido súbdito o ciudadano, era un filósofo británico. Esto es: un filósofo cuyos problemas y posiciones se hacían inteligibles únicamente contra el transfondo de los problemas y de las posiciones filosóficas que llegaron a ser predominantes, como en ninguna otra parte, en la Inglaterra de la primera mitad del siglo XX. En este sentido, Wittgenstein no era un filósofo austrohúngaro sino un filósofo tan británico como Moore y como Russell... o como Frege y como Carnap.

No nos precipitemos, pues. No sabemos aún cuál es la respuesta a nuestra pregunta pero, al menos, empezamos a saber lo que está involucrada en ella. Responderla afirmativamente significaría defender que el pensamiento de Wittgenstein no se puede entender, o al menos no se puede entender en profundidad, sin referirlo al contexto de Ruritania, o de Kakania, de Austria o del imperio Austrohúngaro. De hecho, esto es lo que defendieron Janik y Toulmin. Y de hecho, también, es lo que defendió Gellner. Aunque este acuerdo general esconde discrepancias particulares sustantivas; discrepancias que se pueden epitomizar en los siguientes términos: mientras para los primeros Wittgenstein fue siempre un filósofo kakano; para el segundo, sin dejar de ser nunca un filósofo kakano, fue también un filósofo ruritano.

2 De todas formas, en su trabajo póstumo, aunque Gellner sigue hablando de Ruritania, ya no habla del imperio de Megalomanía. En su lugar alude a la Kakania de Musil, lo que confirma que Megalomanía era, en sus anteriores trabajos, su manera de referirse a Kakania, es decir: al imperio austrohúngaro.

Yendo más al grano: para Janik y Toulmin siempre hubo una continuidad en los objetivos –al menos en los objetivos– perseguidos por el filósofo Wittgenstein. Y estos objetivos los extrajo del ambiente cultural de la Viena o de la Kakania finisecular: de Kraus, de Loos, de Hertz, de Mauthner...; o de aquellos autores que poderosamente influían, desde afuera, sobre aquel ambiente: de Schopenhauer, de Kierkegaard, de Tolstoy... Para Gellner, sin embargo, lo que puede iluminar la oscura filosofía wittgensteiniana es la luz que podría arrojar sobre ella el contexto y el destino político del imperio austrohúngaro;³ contexto y destino, para ser más precisos, marcado por el enfrentamiento entre dos posiciones antagónicas: el liberalismo y el nacionalismo. Este antagonismo serviría, cuando menos, para entender mejor el deslizamiento de la primera a la segunda filosofía wittgensteiniana, entre las que habría una discontinuidad mucho mayor que la que pensaban Janik y Toulmin.

En principio, y sin entrar a comparar sus méritos con la de estos últimos, hay que decir que la propuesta hermenéutica de Gellner suena bastante implausible. Wittgenstein no fue, explícitamente al menos, un filósofo político. A diferencia de Locke, de Hume, incluso de Kant... no hay una filosofía política de Wittgenstein. Hay, sí, una filosofía del lenguaje, de la lógica, de las matemáticas, de la psicología, del conocimiento... y mucho más concisa, una ética, una estética, una filosofía de la religión inclusive; pero no una explícita filosofía política.

Por otra parte, aunque estrechamente relacionado con lo que acabamos de decir, la tesis de Gellner suena intrínsecamente implausible. ¿Cómo podría una determinada coyuntura política, el enfrentamiento entre liberalismo y nacionalismo, arrojar luz sobre ramas tan abstractas de la filosofía como son la mayoría de aquellas a las que acabamos de aludir? Wittgenstein pensaba que la teoría de Darwin carecía de, por decirlo con sus propias palabras, “la necesaria multiplicidad” (Monk, 1994: 485) para dar cuenta de la inmensa diversidad de los seres vivos. ¿No podríamos decir algo parecido de la propuesta hermenéutica de Gellner con respecto a la diversidad del pensamiento wittgensteiniano?

Sí, desde luego, si Gellner se limitara a entender la confrontación entre liberalismo y nacionalismo como una mera confrontación entre opciones estrictamente políticas. Pero para él, esta confrontación política era también una confrontación

3 A decir verdad, Janik y Toulmin (1974) no ignoran en su obra este contexto, al que presentan con cierto detenimiento en el segundo capítulo de la misma: “La Viena de los Habsburgo: ciudad de paradojas”; pero no parece que a este contexto le atribuyan una influencia directa en la problemática y el pensamiento wittgensteiniano. Su tesis parecería ser algo como lo siguiente: los problemas políticos en la Viena finisecular se sublimaron en problemas ético-estéticos. Y es de este ámbito de donde Wittgenstein tomó directamente lo que fue siempre la problemática de su filosofía.

entre dos filosofías, entre dos cosmovisiones, entre dos concepciones diferentes de la sociedad, de la cultura y, en suma, del hombre: las que se agrupan bajo los rótulos genéricos de “Ilustración” y “Romanticismo”, respectivamente. Y esta comprensión del asunto no es ni arbitraria, ni caprichosa.⁴ Pues, en efecto, es claro que por detrás de lo que se entiende en un sentido amplio como liberalismo, respaldándolo, están muchas de las posiciones que se tienen por santo y seña del espíritu ilustrado: el racionalismo, el cosmopolitismo, el individualismo...; en tanto que por detrás del nacionalismo nos encontraríamos, respaldándolo, con muchas de las posiciones románticas: el historicismo (cuando no el tradicionalismo), el organicismo, el comunitarismo...

Así entendida, la disyunción entre liberalismo y nacionalismo sí tiene la suficiente multiplicidad como para explicar el pensamiento Wittgensteiniano. Pues al fin y al cabo, y para empezar, liberalismo y nacionalismo incoarían dos concepciones muy diferentes del lenguaje, pero si la filosofía del lenguaje no agota —como ya debe haber quedado claro— el conjunto de la filosofía wittgensteiniana, sí que constituyó siempre su auténtica espina dorsal.

Queda, claro está, el hecho de que Wittgenstein no reconoció explícitamente que este marco hubiera influido de ninguna manera en la gestación y desarrollo de su pensamiento. Gellner no lo niega, pero insiste: aquel contexto influyó en Wittgenstein de una manera inconsciente y, por ello mismo, tanto más poderosa.

En cualquier caso, si este recurso se estima demasiado fácil, yendo más allá de Gellner en la propia defensa de su tesis hermenéutica podríamos decir que quizás no fuera imposible aducir en su favor cierta evidencia circunstancial.⁵

4 Podríamos citar aquí el caso de Ch. Taylor, un autor que estando muy lejos de Gellner, de alguna manera estaría de acuerdo con él en que al liberalismo, como opción filosófico-política, le respaldaría cuando menos la facción epistemológica de la ilustración. En tanto que en apoyo del nacionalismo vendría una tradición alternativa que tendría en Herder o en Hegel a egregios representantes. Por lo demás, dado que Taylor considera que el segundo Wittgenstein habría sido uno de los filósofos que en el siglo XX más habría contribuido a cuestionar la primacía de la tradición epistemológica (la de la ilustración liberal), creo que su interpretación del pensamiento de éste presenta una extraña, y estrecha, afinidad con la interpretación de Gellner. Para ilustrar lo dicho en esta nota se podrían leer varios de los ensayos recogidos en Taylor (1997); por ejemplo, “La importancia de Herder”, donde contraponen la concepción “nominativa” del lenguaje, ligada a autores como Locke y Condillac, a la concepción “expresivista” del lenguaje, articulada por el propio Herder. Por cierto, en este ensayo Taylor alude a Wittgenstein como uno de los críticos de la primera (Taylor, 1997: 116).

5 Dicho sea de paso, tampoco Janik y Toulmin contaban con algo más que una evidencia circunstancial a favor de su propuesta alternativa. Y es que Wittgenstein no sólo era parco en su

Prescindiendo de los detalles podríamos decir que la tesis de Gellner era que los liberales se convirtieron paradójicamente en defensores del conservador imperio austrohúngaro –kakano, si se prefiere– porque, al fin y al cabo, éste venía a sintonizar más con sus valores de fondo: cosmopolitismo, individualismo, racionalismo, urbanismo...⁶ de lo que lo hacía un nacionalismo, principal amenaza, como se iba a demostrar, del imperio, que vindicaba el comunitarismo, la tradición, el ruralismo... Y también defendió Gellner que los principales defensores liberales del imperio se nutrieron de las filas de la burguesía alemana –al fin y al cabo, representantes de la cultura más “universal” de cuantas pululaban en el imperio– y, sobre todo, de los judíos, quienes veían en el imperio una posibilidad de integración a la sociedad civil que no parecía nada clara en el horizonte nacionalista.

Claro que el liberalismo no era la única opción abierta para la minoría judía. También podían desarrollar su propio nacionalismo: el sionismo. O podían buscar no tanto la integración en un estado multicultural y cosmopolita –a la fuerza,

reconocimiento de influencias y deudas sino que, además, no nos dejó ningún documento autobiográfico que, a la manera de las *Olimpicas* de Descartes o la carta al Doctor ¿George Cheyne? de Hume, nos pudiera servir de orientación para entender cómo llegó a plantearse sus problemas filosóficos. De todas formas, la situación ha cambiado sustancialmente desde 1973 –año de aparición del libro de Janik y Toulmin– hasta nuestros días. Cuando en la observación 101 de *Cultura y valor* reconoce Wittgenstein que le han influido Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler y Sraffa (Cf. Wittgenstein, 1995: 57), ¿no está recibiendo la tesis de Janik y Toulmin un fuerte espaldarazo textual? En líneas generales, creo que sí. Otra cosa sería entrar en los detalles. Detalles que quizás nos hicieran comprender que lo que de correcto tiene la tesis de Janik y Toulmin –que Wittgenstein se nutrió directamente de la problemática del ambiente cultural de la Viena finisecular– no invalida *per se* la tesis más general de Gellner: la inconsciente influencia que sobre el pensamiento wittgensteiniano ejerció la peculiar coyuntura política del agonizante imperio austro-húngaro. De hecho, lejos de invalidar esta tesis Janik y Toulmin también la suscribían: “Esto quería decir, por supuesto, que la aproximación wittgensteiniana a la ética era asimismo completamente *apolítica*. Aun cuando podemos ver con mucha claridad, retrospectivamente, la conexión que hay entre el colapso del Imperio de los Habsburgo y la crisis personal de Wittgenstein ocurrida a comienzos de los años 20, sin embargo él mismo no habría visto probablemente conexión alguna entre estas dos cosas.” (Janik y Toulmin, 1974: 308).

6 El propio Musil reconocía que en el imperio la actitud general de cara a la vida era liberal. Sobre estas paradojas de la Viena de Wittgenstein (Janik & Toulmin, 1974: 43 y, sobre todo, 58 y ss). Quizás convenga citar aquí la conclusión de su breve repaso a los avatares del liberalismo austrohúngaro: “Así, en tanto que el liberalismo fracasaba como movimiento político, sería, con todo, falso decir que moría; hasta los últimos días del Imperio la mayoría de las clases media y alta vienesas profesaban ser “liberales”. Y no fue estéril el liberalismo vienés” (Janik & Toulmin, 1974: 64).

pues, más obligado al menos con esa tolerancia de bajo nivel que es la indiferencia hacia la diversidad racial, religiosa, lingüística y, en general, cultural— cuanto la asimilación en alguna de las naciones emergentes. El precio a pagar, en este caso, era simplemente abjurar de la propia tradición para pasar a abrazar otra. Y más en general, dejar los valores del liberalismo, caso de que alguna vez se hubieran tenido, para pasar a abrazar los del nacionalismo: menospreciar, por ejemplo, la vida urbana para pasar a apreciar la vida rústica, la pureza y simplicidad vital de quienes tienen trato directo con el suelo patrio.

Por lo demás, fue aquella una época tan agitada, de tanto cataclismo histórico, que muchos tuvieron la oportunidad de hacer de la adopción de estas diferentes alternativas su propia biografía. Empezar como liberales austro-húngaros para buscar después la asimilación a una nacionalidad: la alemana, pongamos por caso. Asimilación cuya dificultad hizo que algunos terminaran por ver su antigua condición como un estigma odioso, mientras que a otros les sirvió para, desengañados, reafirmarla hasta convertirla en motivo, ella misma, de identificación nacional.

Ahora bien, y aquí empieza la evidencia circunstancial que podría aducirse en favor de la tesis de Gellner, desde luego sabemos que Wittgenstein no fue ajeno a estos avatares históricos. Sabemos, por ejemplo, que luchó voluntariamente por el imperio, que se sentía alemán “por los cuatro costados”, que sufrió con la humillación de la derrota, que buscó enraizarse en las pequeñas comunidades campesinas de su nueva patria,⁷ que ejerció a fondo y a conciencia ese auto-odio tan característico de tantos intelectuales judíos...⁸ ¿cómo, si no, un hombre que, como acertadamente señalan Janik y Toulmin, daba la impresión de que “más que otros habría encontrado su integridad y satisfacción dentro del marco de un *kibbutz*” (Janik y Toulmin, 1974: 259),⁹ podría haber escrito lo siguiente?:

“¿Considera esta tumefacción como miembro auténtico de tu cuerpo!” ¿Puede hacerse así, por mandato? ¿Está en mi poder el tener arbitrariamente un ideal de mi cuerpo o no?

7 W. W. Bartley ha sido uno de los que, primero y más, insistió en la importancia que tuvieron estos “años oscuros” en la vida de Wittgenstein. Cf. Bartley (1982).

8 Wittgenstein solía culpabilizarse por su inclinación a ocultar su ascendencia judía y por permitir el malentendido de su ascendencia aristocrática y germánica. La angustia que ello le generaba le llevó en cierta ocasión a realizar una confesión ante algunos de sus amigos de sus orígenes judaicos. Sobre estas cuestiones se pueden encontrar referencias en el libro, ya aludido, de Monk así como en el editado por R. Rhees (1989).

9 Toulmin, por lo demás, hace hincapié, lo que hablando sobre Wittgenstein no es un dato baladí, en las vinculaciones tolstoyanas que tuvo el movimiento de los *Kibbutz* en sus orígenes.

Por ello, la historia de los judíos no se trata en la historia de los pueblos con la extensión que de hecho merece por su influencia en los acontecimientos europeos, pues se la considera una especie de enfermedad y anomalía de esta historia, y nadie pone con gusto, al mismo nivel, una enfermedad y la vida normal (y nadie habla con gusto de una enfermedad como algo paritario a los procesos sanos (aun los dolorosos) del cuerpo).

Puede decirse: esta tumefacción puede ser considerada como parte del cuerpo cuando se modifica todo el sentimiento del cuerpo (cuando se modifica todo el sentimiento nacionalista por el cuerpo). De no ser así, como mucho se la puede *soportar*.

Es posible esperar que un individuo soporte o menosprecie tales cosas; pero no se puede esperar esto de una nación, que precisamente es nación por no menospreciarlas. Es decir, es una contradicción esperar que alguien conserve su antiguo sentimiento estético por el cuerpo y dé la bienvenida a la tumefacción” (Wittgenstein, 1995: § 107).

2.- *¿Liberal kakano o exiliado cósmico?*

Así, pues, ciertamente había un problema con el nacionalismo en el imperio kakano, y cuando éste se desintegró en una multiplicidad de repúblicas ruritanas, se agudizó la cuestión judía que también había estado presente en él. Y ciertamente Wittgenstein, súbdito kakano primero, ciudadano ruritano después, vivió esta problemática. Si ahora recordamos que el nacionalismo implica, en general, una cosmovisión y, en particular, una concepción del lenguaje muy diferente de la que implica el liberalismo, la tesis de que, inconscientemente, toda esa problemática que, sin duda, el hombre Wittgenstein sintió, terminó por afectar al filósofo Wittgenstein cobra cierta plausibilidad. Y la cobraría todavía más si al adoptar la hipótesis pudiéramos llegar a entender mejor el pensamiento wittgensteiniano y su evolución. Lo que, según Gellner, es precisamente lo que ocurre.

En efecto, su tesis es, sucintamente formulada, que una luz es arrojada sobre la primera filosofía y concepción que Wittgenstein tuvo del lenguaje si lo consideramos como dentro de la tradición liberal; y lo mismo si consideramos su segunda filosofía y concepción del lenguaje como dentro de la tradición nacionalista. Y además, que una luz se arroja sobre la transición del primer al segundo Wittgenstein si la consideramos como la transición desde el liberalismo al nacionalismo. En suma, que la transformación del liberal súbdito kakano en nacionalista ciudadano ruritano que, inconscientemente, experimentó la persona Wittgenstein, arrojaría luz sobre el pensamiento y su evolución del filósofo Wittgenstein.

Desde luego, estoy convencido, cierta luz se arroja sobre todo esto. Pero dudo si es una luz blanca, clara y transparente, o una luz que, aunque quizás nos permita ver algunas cosas que normalmente no se ven, no obstante distorsiona en los puntos más decisivos el pensamiento de Wittgenstein y su evolución. Veamos.

Decíamos antes que el liberalismo viene respaldado por toda una cosmovisión cuyos rasgos más pertinentes para nuestra cuestión vendrían a ser el racionalismo, el cosmopolitismo y el individualismo. Pues bien, en principio parece que la concepción del lenguaje que Wittgenstein ofrece en el *Tractatus logico-philosophicus* se ajusta a todos y cada uno de estos rasgos. Racionalista, hasta el punto de que las oraciones, y por extensión el lenguaje que componen, no tienen otra función que la de figurar, verdadera o falsamente, la realidad. Cosmopolita, hasta el punto de que en realidad el libro no nos habla de ningún lenguaje particular —uno entre muchos— sino simplemente del lenguaje, como si no existiera más que uno o, por lo menos, como si en esencia todos los diversos lenguajes vinieran a ser lo mismo. Individualista, hasta el extremo de que es siempre el yo, y sólo él, quien dota de significado a sus términos poniéndolos en relación con las cosas del mundo.

Así, pues, bien podríamos decir que el primer Wittgenstein había llevado la concepción del lenguaje propia de la tradición liberal hasta el extremo. Lo que hay que preguntarse es si no la habría llevado hasta un extremo tal que termina por arruinar la propia tradición liberal.

En efecto, el sujeto que para Wittgenstein da significado y entiende el lenguaje es y está *solus*. Por consiguiente, decir que la concepción tractariana del lenguaje es cosmopolita no deja de ser un sarcasmo. Pues no es que todos hablen el mismo idioma, es que el todos es uno solo. De modo que ese lenguaje aparentemente cosmopolita es en realidad el idiolecto más estrecho que concebirse pueda: un lenguaje privado.

Por otra parte, suponiendo que el lenguaje nos sirva para describir la realidad, no sería esta una funcionalidad muy valiosa. Al fin y al cabo, en el mundo del *Tractatus* no hay nada valioso (Wittgenstein, 1988: § 6.41). Se trata de una realidad, en suma y quizás nunca mejor dicho, desolada —es decir: despoblada, solitaria—. Un lenguaje y un mundo así, desde luego, invitarán poco al liberal. ¿Sobre qué plasmar su espíritu emprendedor? ¿Con quién ejercer la sana virtud de la tolerancia? ¿Para qué hablar si no hay nadie con quien pactar ni nada valioso que decir?

Gellner lo reconoce: el mundo del *Tractatus* le parece un mundo gélido, monótono, deprimente... ¿Entonces? Entonces, hay dos enseñanzas que sacar. Una filosófica y general. La otra psicológica y personal, referida, más en particular, a la persona Wittgenstein.

Elucidemos la primera. El *Tractatus* sería filosóficamente interesante para Gellner en tanto en cuanto ejemplificación del destino ineludible de cierta tradición ligada, de hecho, al liberalismo: aquella que inauguró Descartes. Este habría prescrito, como acto de afirmación individualista, un método que llevaba al exilio cósmico, al extrañamiento respecto al mundo, a la propia tradición y la cultura; encontrar la verdad por y, sobre todo, en sí mismo. Hume habría descubierto después que éste es un camino sin retorno y, de alguna manera, lo habría desandado para refugiarse en la costumbre. El primer Wittgenstein nos lo volvería a recordar pero –y ahora pasamos de la enseñanza filosófica a la psicológica– por alguna extraña razón se habría empeñado en recorrerlo hasta el final, en aceptar el exilio cósmico como destino. El *Tractatus* no sería, pues, sino un poema a la soledad (Gellner, 1997: cap. 11). Bello como una tragedia.

Hay algo en la explicación de Gellner que no termina de encajar. ¿Por qué Wittgenstein, si había partido de premisas liberales, termina por aceptar una conclusión que siega la hierba que pisa el liberalismo? La respuesta de Gellner a esta pregunta creo que sería doble. Por un lado, vendría a decirnos, Wittgenstein sencillamente se equivocó: pensó que la concepción liberal del lenguaje era la única concepción lógicamente admisible del mismo, y que ésta tenía, como consecuencia igualmente lógica, la soledad. Por otro lado, Wittgenstein se dejó seducir por cierto pesimismo esteticista.

Las razones por las que encuentro insatisfactorias estas dos respuestas están ligadas. Si Wittgenstein pensó que la soledad era la consecuencia lógica de una concepción liberal del lenguaje, ¿cómo es que no llegó a dudar de que esta fuera la única concepción lógicamente admisible del mismo? Máxime si tenemos en cuenta que esa concepción violenta extraordinariamente los fenómenos: al fin y al cabo, contra lo que el *Tractatus* viene a decir, lo que parece es que hay muchos lenguajes, muchos hablantes, y que estos no utilizan el lenguaje sólo para figurar el mundo.

Por otra parte, éste último tampoco se nos presenta de manera inmediata como aquella realidad desolada que, según el *Tractatus*, pinta el lenguaje. En el mundo tal y como nos lo encontramos hay cosas útiles, valiosas, entre ellas –no se olvide que nada hay más útil para un hombre que otro hombre– una pluralidad de personas entre las que nos encontramos nosotros mismos.

Si la concepción liberal del lenguaje lleva a negar todo esto y además tiene una consecuencia tan aversiva como es la soledad más severa ¿por qué adoptarla?

¿Por esteticismo pesimista? Puede ser. Pero entonces, fijémonos bien, hay que añadir que quien está así dispuesto a, por razones puramente estéticas, llevar el liberalismo a una radicalidad tal que lo destruye –Wittgenstein en este caso– no es, después de todo, un liberal. Hay algo, los valores estéticos, que suscitan más su

fidelidad que los propios valores liberales. Quizás aquí esté la clave. Quizás la razón que lleva Gellner pueda ayudarnos a comprender por qué, en realidad, no lleva razón.

Estética y ética eran para el primer Wittgenstein lo mismo (Wittgenstein, 1989: 6.421). Si en última instancia Wittgenstein aceptaba una conclusión tan lesiva para el liberalismo por razones estéticas, desde su punto de vista también lo estaba haciendo por razones éticas. Y si ahora añadimos que para Weininger, quien sin duda influenció profundamente a Wittgenstein, ética y lógica eran fundamentalmente lo mismo: aspectos del deber hacia uno mismo, entonces el círculo se cierra.

El liberalismo es lógicamente inconsistente, luego inmoral, luego inestético. Gellner arroja luz sobre el *Tractatus*, una luz sin la cual quizás no hubiéramos podido ver un aspecto interesante del mismo. Pero una luz que distorsiona lo esencial. Si el *Tractatus* tiene una significación política ésta no es liberal. Antes al contrario el *Tractatus* significaría una impugnación del liberalismo, una especie de *reductio ad absurdum* del mismo.¹⁰ Pero una impugnación del liberalismo, y esto es muy importante, que no lleva al nacionalismo.

No deja de ser irónico que aquello de lo que Gellner acusaba a Wittgenstein: su supuesta férrea defensa del *Tertium non datur* (Gellner, 1998: cap. 17), el no haber comprendido que dos opciones contrarias pueden ser igualmente falsas, y todavía dejan lugar para una tercera opción verdadera, es lo que le impide a Gellner tener una comprensión ajustada de lo que Wittgenstein estaba defendiendo en el *Tractatus*. Pues Wittgenstein en esta su primera obra estaba defendiendo una posición que socavaba por igual el liberalismo y el nacionalismo. Y cuando se comprende cabalmente esto, entonces se puede apreciar que Gellner se equivocaba en su lectura del *Tractatus*, que situaba éste en una tradición filosófica errónea y que, en suma, no entendía ni la concepción del lenguaje que el mismo defiende, ni el mensaje último que el libro contiene.

Decíamos antes que según el *Tractatus* es siempre el yo el que fija la relación figurativa en que los términos del lenguaje están con las cosas del mundo y, de esta manera, el responsable único del significado. Y decíamos también que este yo estaba y era un *solus*. Pero la soledad, la unicidad, no es la única característica extraña de este sujeto. Otro rasgo peculiarísimo del mismo es que es un yo evanescente.

10 Y aquí hablar de *absurdus* sería muy pertinente. Al fin y al cabo *ab-surdus* es lo que suena mal. Lo que desentona. Lo ilógico como insulto al buen gusto musical. Es llamativo que Platón, en el *Fedón*, también utilizara un lenguaje musical para caracterizar las relaciones entre los diversos *lógoi*.

Por supuesto que Gellner no ignora esto (Gellner, 1998: Capítulo 20) y, de hecho, lo interpreta como otro signo más de la radicalidad de Wittgenstein. El carácter evanescente del yo estaría implícito en las mismas premisas cartesianas, y sería una consecuencia que, una vez más, habría sacado por vez primera Hume. Dado que no es aceptable nada que no sea un dato para el yo, y el yo no es un dato para sí mismo, el yo no puede ser otra cosa que el conjunto de sus datos (el famoso haz de percepciones).¹¹ Así al hacerse equivaler el yo con el conjunto de lo dado, y al haberse reducido previamente el mundo a esto mismo, yo y mundo terminan por coincidir, solipsismo y realismo vienen a ser lo mismo.

El problema con esta interpretación es que Wittgenstein nos presenta el yo en el *Tractatus* con una serie de características que no encajan para nada con el yo humeano. Así, por ejemplo, mientras éste es esencialmente complejo: un conjunto; el yo es para Wittgenstein absolutamente simple: un punto inextenso; y aunque la realidad está conectada con él, él no es sino el límite del mundo, externo a él (Wittgenstein, 1989: 5.632).

Ahora podemos empezar a ver el error de Gellner. Él cree que el yo del *Tractatus* es el yo del primer libro del *Treatise*. Se equivoca. Porque el yo solipsista del *Tractatus* no es el yo empírico humeano sino el yo trascendental de la primera *Crítica* kantiana, o mejor aún: el yo trascendental de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer.

Pero este no es un error particular. En un error que impregna toda la lectura que Gellner hace de la primera filosofía de Wittgenstein. Pues éste reiteradamente la sitúa en el contexto de la tradición empirista cuando en realidad —y en esto llevaban razón Janik y Toulmin— la tradición a la que pertenece es otra: es la tradición kantiana, la tradición de la filosofía trascendental, sobre todo, en su versión schopenhaueriana.¹²

En cualquier caso, percatarse de que el yo que en el *Tractatus* es responsable de la significación es un sujeto extra-mundano ya bastaría para comprender que lo

11 Kant, advierte Gellner, reafirmaría después la conclusión humeana. Y después de Kant, aunque esto no lo diga Gellner, Mach o, en nuestros días, Parfit. Algo interesante, en lo que no vamos a entrar aquí, es que esta concepción del yo no puede utilizarse para dar una explicación liberal de la acción moral o política. Muy probablemente es por ello por lo que Hume se mostró insatisfecho con su análisis del yo en el primer libro del *Treatise* y, sobre todo, por lo que el yo-haz de aquel primer libro sobre el entendimiento se convierte, como por ensalmo, en un yo del que se tiene una experiencia simple e inmediata en el segundo sobre las pasiones.

12 De hecho, recuérdese que en el aforismo 101 de su *Cultura y valor*, el único filósofo no contemporáneo que Wittgenstein cita como habiéndole influido es Schopenhauer.

que Wittgenstein está asumiendo es precisamente un *Tertium* diferente tanto del liberalismo cuanto del nacionalismo.

En efecto, liberalismo y nacionalismo comparten una premisa: la concepción intramundana del sujeto. Ya sea como individuo aislado o como miembro de una comunidad, el sujeto es concebido como dentro del mundo e interesado en él. Pero justo esta es la concepción del sujeto que Wittgenstein no asume en el *Tractatus*.

El error de Gellner, lo que pudo haberle llevado a la confusión, quizás fue pensar que el individualismo es sinónimo del liberalismo. Pero no es así. Ciertamente, el liberalismo es individualista. Pero no de cualquier manera.

En sus *Ensayos sobre el individualismo* Louis Dumont distinguió dos tipos de individualismo según que apelaran como modelo al del individuo-dentro-del-mundo o al del individuo-fuera-del-mundo. El primero es el individualismo occidental y moderno. Aquél del que se alimenta el liberalismo (y también, secretamente, como bien sabía Dumont y el mismo Gellner no ignoraba, el nacionalismo). El segundo, en cambio, es un individualismo diferente, premoderno y de origen no occidental. Dumont pone al renunciante hindú como ejemplo del mismo. Pero probablemente podrían ponerse otros ejemplos más cercanos: el anacoreta cristiano o, incluso, ciertos (*philo*)*sophoi* griegos y romanos.

Cuando se tiene en cuenta esta otra variedad del individualismo, y cuando se reflexiona sobre la naturaleza que en el *Tractatus* se atribuye al sujeto dador de significado, se comprende al punto que el primer Wittgenstein no está decadentemente celebrando la alienante soledad a la que el hombre se ve abocado en el contexto de la moderna sociedad civil de corte liberal;¹³ más bien lo que está haciendo es reivindicar la distancia necesaria para cumplir con el precepto que ya Platón, en la carta séptima, consideraba como necesario al filosofar: mirar las cosas desde arriba.¹⁴ Otra cosa es que a esas alturas sean pocos los que se encaramen, y que sólo los que así lo hacen puedan entenderle.¹⁵

13 En realidad hay aquí un error de bulto por parte de Gellner. Éste entendería el *Tractatus* como una obra especialmente representativa del decadentismo modernista, cuando en realidad la obra es, sencillamente, virulentamente anti-moderna. (Wittgenstein, 1989: 6.372). Ello tiene sus repercusiones políticas: Wittgenstein —por extrañía que esto pueda parecer— sólo aceptaría una política religiosamente inspirada.

14 “Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado...” (Platón, 1970: 326^a). “Panta katidein” dice el original griego. “Kathoráo” significa en realidad algo así como examinar o mirar desde arriba.

15 “Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos”; advierten las primeras líneas del prefacio del *Tractatus*.

Se puede entender ahora también que el primer Wittgenstein no tiene por qué negar los fenómenos. Desde luego, hay pluralidad de lenguajes. Desde luego, hay multitud de hablantes. Desde luego, estos hablantes no encuentran igualmente útiles las cosas que les rodean y, en consecuencia, expresan juicios de valor a propósito de ellas.

Pero cuando uno mira filosóficamente todo esto con la suficiente distancia, los detalles diferenciadores se pierden, y sólo se aprecia la forma, ya no geométrica sino lógica, absolutamente genérica, que todo el conjunto presenta.

En la lejanía, los distintos lenguajes suenan todos como un rumor indiferenciado; y es que al fin no son todos ellos sino diferentes manifestaciones sgnicas —o en el caso de diferencia más extrema: diferentes manifestaciones simbólicas—¹⁶ de una actividad humana básicamente idéntica: la de hacerse figuras de la realidad.¹⁷

En la lejanía, también las diferencias, tanto físicas como psíquicas, entre los hombres se pierden. Y es que al fin todos ellos no son —llevaba después de todo razón Hume— sino concatenaciones causales de hechos psico-físicos.¹⁸

En la lejanía, por último, también las diferencias entre las distintas valoraciones que los hombres hacen de las cosas que les rodean se borran. Y es que al fin todas ellas —los discursos sobre la libertad o la nación incluidos— no son sino justificaciones para obtener las consecuencias que se apetecen: parloteos capaces de justificar

16 “El signo es lo sensorialmente perceptible en el símbolo” se lee en *Tractatus* 3.32. Podría haber, pues, dos tipos de diferencias entre unos lenguajes y otros. Una, la más superficial, puramente sgnica o sensorial. Sería la que mediaría entre idiomas estrechamente emparentados, cuyos compromisos semánticos —su comprensión del mundo— es abrumadoramente común. Estaríamos ante este tipo de diferencia cuando, por ejemplo, en catalán hablamos de “taula” y en español lo hacemos de “mesa”. La otra, más profunda, la diferencia simbólica. La que se daría entre los idiomas poco emparentados, con compromisos semánticos, y sus vehiculadas concepciones del mundo, diferentes. Es la diferencia a la que nos enfrentaríamos cuando los kananos, por ejemplo, decían “Do Kamo” donde nosotros diríamos “persona”.

17 “Nos hacemos figuras de los hechos” dice escuetamente *Tractatus* 2.1. Deben notarse dos cosas: en primer lugar el plural con que está formulado el aforismo. En segundo lugar, el sentido activo que Wittgenstein da a la figuración de la realidad. Contra lo que pensó Gellner, el lenguaje, tal y como lo concibió el primer Wittgenstein, no era un simple eco o reflejo de la realidad, sino una actividad que los hombres llevaban a cabo para poder representarse la realidad. Mucho más correcta es, en este punto, la lectura que Janik y Toulmin hacen de la primera filosofía wittgensteiniana del lenguaje. (Janik & Toulmin, 1974: 230 y ss).

18 “Esta es una de las enseñanzas contenidas en los oscurísimos aforismos del *Tractatus* que van desde 5.541 a 5.5423. Hace años publiqué al respecto un artículo que pocos deben haber leído, y menos entendido.

incluso que se asfixie con gas (o se estrellen aviones, o se bombardee con bombas de racimo...) lo que debiera ser respetado como sagrado.¹⁹

En suma, pues, que el *Tractatus* no es el poema decadente y pesimista que pensó Gellner. Si en él hay soledad –y la hay, desde luego– no sería la de quien está utilizando cualquiera de los lenguajes naturales (o técnico-científicos), ni la del ciudadano de un decadente imperio liberal; sino la del filósofo que ha sentido como una obligación lógica, ética y estética, optar por el exilio cósmico, y utiliza un lenguaje, que necesariamente sonará absurdo a quien no haya hecho su mismo ascenso, para expresar lo que ve desde el lugar al que su peculiar escalera le ha conducido.

3.- *Un salvaje entre civilizados*

Como ya apuntamos, para Gellner es mérito de su interpretación el hacer inteligible los motivos –que no, admitidamente, las razones– del tránsito wittgensteiniano desde su primera a su segunda filosofía.

Según él, más o menos, este se habría producido porque el liberal súbdito kakano habría acabado por hastiarse de la enajenante soledad a la que conducía la lógica de una línea de pensamiento que, originada en Descartes y a través del legado empirista, tenía en el *Tractatus Logico-philosophicus* su culminación más desoladoramente lúcida y radical; de modo que aquel joven liberal kakano habría decidido –a buen seguro inconscientemente– hacerse ciudadano ruritano, buscar el consuelo de una comunidad de acogida.

En suma, una soledad insoportable habría empujado a Wittgenstein a desertar de los valores liberales de inspiración ilustrada para pasar a abrazar –dado que como la mayoría de quienes se movían en el contexto kakano no acertaba a ver la posibilidad de una tercera alternativa: *Tertium non datur*– el nacionalismo de ascendencia romántica.

Esta transición tiene, por supuesto, su reflejo en la diferente concepción del lenguaje que el segundo Wittgenstein propone. Si la primera, como vimos, era racionalista, cosmopolita e individualista; la segunda es comunalista, pluralista, costumbrista...

19 Es interesante, al respecto, la carta que Wittgenstein dirige a Ludwig von Ficker a propósito de su primera obra. Después de advertirle que el punto central de su libro es ético, afirma: "En breve, creo que allí donde muchos otros no están hoy en día haciendo más que asfixiar con gas (o parlotear, según otras traducciones), he acertado en mi libro a ponerlo todo en su sitio de una manera firme...". Las diferencias de traducción obedecen al término ambiguo que Wittgenstein utiliza, y que tanto significa palotear como gasear.

Comunalista, hasta el punto de que lo que para el primer Wittgenstein se había visto como una consecuencia lógicamente inevitable –el carácter privado del lenguaje– ahora se considera como lógicamente imposible; el lenguaje no puede sino tener un naturaleza pública.

Pluralista, hasta el punto de que si antes había considerado que no había sino un único lenguaje, o que todos los lenguajes eran en el fondo indistintos, ahora se considera no sólo que existe una multiplicidad irreductible de lenguajes diferentes sino, además, que cada uno de estos lenguajes consta de una pluralidad igualmente ineliminable de diferentes juegos de lenguaje.

Costumbrista, hasta el punto de que si antes se consideraba a la descripción de la realidad como única función propia del lenguaje, ahora se pasa a defender que cada lenguaje es la expresión de una diferente forma de vida, de modo que las costumbres conceptuales internas a estas –de ninguna manera una realidad externa a ellas– son la corte última de apelación a la que acudir cuando se nos exige que justifiquemos lo que decimos.

Una vez más, la originalidad de Wittgenstein –y Gellner es renuente a concederle demasiada– estribaría no tanto en su punto de vista cuanto en su radicalidad. La tradición romántica, antes de él, había articulado ya una concepción similar del lenguaje. Pero a nadie, antes de Wittgenstein, se le había pasado por la cabeza aplicarla al “problema del conocimiento”. Nadie antes de Wittgenstein, por ejemplo, hubiera pensado que el desafío escéptico a la inducción pudiera resolverse tan simplemente como diciendo: “bueno, razonar inductivamente es lo que acostumbramos a hacer en nuestra cultura”.²⁰

De esta forma, Wittgenstein habría pasado de un primer error al que Gellner todavía podía mirar con comprensión –el no darse cuenta de que el liberalismo

20 Gellner lo expone con su punzante sarcasmo: “Esta es la auténtica esencia de la evolución de Wittgenstein: la idea populista de la autoridad de cada cultura distinta aplicada al problema del conocimiento. En respuesta, por ejemplo, al problema de Hume de si hay justificación para las inferencias inductivas, la respuesta sería: ¡los campesinos de las tierras comunales siempre lo han hecho y nosotros, como hijos leales de la cultura ruritana, defenderemos las costumbres ruritanas (incluida la inducción) hasta la muerte! Nuestros enemigos cosmopolitas, ansiosos de dominarnos y asimilarnos a la débil civilización de su metrópolis, están intentando privarnos de nuestras danzas tradicionales, de nuestra música y de la inducción. Pero subestiman el arrojo, la valentía y resolución de nuestros jóvenes. Lucharemos en nuestras montañas y bosques, y preservaremos nuestra cultura, nuestras costumbres (incluida la inducción, especialmente en sus distintivas formas ruritanas, que tiene tantos encantadores matices, absolutamente distintos de aquellos tediosos y estandarizados procedimientos inductivos de la metrópolis).” (Gellner, 1998: 72-73).

ilustrado puede elaborarse de una forma que no tenga como fatal consecuencia la soledad y el desarraigo— a otro que le resulta de todo punto imperdonable —la santificación del tribalismo, la renuncia a la razón y a la crítica—.

Si la lectura que Gellner hace del *Tractatus* es a mi entender errónea, aunque respetable, la exposición de la segunda filosofía de Wittgenstein me parece de todo punto insostenible.²¹ Creo que cualquier lector desprejuiciado de las *Investigaciones filosóficas* o del *Sobre la certeza* comprende que el wittgensteiniano principio de autonomía de la gramática no significa que el lenguaje no tenga nada que ver con la realidad,²² o que Wittgenstein no intenta justificar la ley de la inducción retrotrayéndola a ninguna idiosincrasia cultural.²³

Sin embargo, también aquí, a pesar de todo, Gellner arroja alguna luz —aunque mucho más oscura y distorsionadora— sobre el pensamiento de Wittgenstein. Una luz que, cuando comprendemos sus defectos, nos puede permitir apreciar aspectos del pensamiento wittgensteiniano usualmente desatendidos.

Se podría empezar por constatar las anomalías que el propio Gellner constata —más o menos de pasada— que la filosofía del segundo Wittgenstein presenta para su interpretación. De manera semejante a como en el *Tractatus* era sorprendente que se aceptara una conclusión desoladora que imposibilitaba el liberalismo que supuestamente inspiraba la obra, no deja de ser sorprendente que el Wittgenstein supuestamente nacionalista... ¡no remita jamás sus análisis a ninguna particular y efectiva comunidad lingüístico-cultural-nacional!

“La única posible teoría alternativa (a la del *Tractatus*) del significado —nos dice Gellner—, por contraste, prometía y suministraba la liberación de la soledad y cierto tipo de gregarismo garantizado. El lenguaje como un espejo de la realidad

21 Gellner expone los rasgos generales de lo que a su entender es la concepción tardowittgensteiniana del lenguaje y de la filosofía (Gellner: 1998) especialmente en los capítulos 16, 1. En conjunto, es mucho menor el espacio que en este libro se presta a la segunda filosofía de Wittgenstein que a la primera. De todas formas, cabría apuntar que la concepción lingüística de la filosofía del último Wittgenstein constituyó el objeto principal de su ataque en su célebre *Palabras y cosas* (1962).

22 Wittgenstein admite explícitamente la dependencia de nuestros conceptos de ciertos hechos generales; hasta el punto de que metodológicamente se solía servir de la suposición de que esos hechos eran diferentes para hacer inteligibles formaciones conceptuales alternativas a las usuales. (Wittgenstein, 1988: II. 523).

23 Todo lo contrario: el tratamiento que Wittgenstein hace de todo el tema de la inducción es fuertemente naturalista —y por lo tanto, a-cultural—. Razonar inductivamente no es no menos natural para los seres humanos de lo que es para las ardillas, por ejemplo, acumular provisiones para el invierno venidero. (Wittgenstein, 1988b. § 135 y 287).

llevaba a la soledad; el lenguaje como una función cultural llevaba a la comunidad. La nueva teoría garantizaría el espíritu de unión. Lo garantizaría en abstracto, ya que Wittgenstein nunca identificó o nombró ninguna de las “formas de vida”, de las culturas llamadas a reemplazar los átomos semánticos o sustancias del *Tractatus*. Nunca apuntó a ninguna cultura efectiva, históricamente existente, tal como Kakania. Los ejemplos continuaron brillando por su ausencia. Permanecieron anónimos e inespecíficos, tanto como elementos últimos del mundo, las “cosas” del *Tractatus*, cuanto como las “formas de vida” de las *Investigaciones Filosóficas*. Al final, la cultura era tratada como última, como un nuevo tipo de campo visual último. En consecuencia la soledad del campo visual (coextensivo con el mundo y también con el yo) es reemplazada por la soledad de la cultura...” (Gellner, 1998: 98).²⁴

Es decir, que después de todo Wittgenstein no consigue escapar de la soledad. Volveremos sobre este punto porque, en efecto, lleva razón Gellner. No es menos solitaria la perspectiva de las *Investigaciones* que la del *Tractatus*. Y muy probablemente por razones análogas.

Pero por el momento vamos a concentrarnos en otro aspecto de la exposición de Gellner que resulta especialmente iluminador: su comparación de la concepción tardowittgensteiniana del lenguaje con la que Malinowski mantuvo en su trabajo “El problema del significado en las lenguas primitivas”, que figura como primer suplemento de la obra de Ogden y Richards: *El significado del significado*.

La tesis de Malinowski, que cuenta con la aprobación de Gellner, no es sin más contraria a la del segundo Wittgenstein. Bastante antes que éste,²⁵ de hecho, el antropólogo polaco ya habría defendido la tesis, por la que luego el filósofo austriaco habría de hacerse célebre, de que el significado de las palabras es su uso, contextualmente dependiente y estrechamente ligado a las formas de vida de quienes lo utilizan. Pero, y aquí estaría la diferencia con Wittgenstein, esta concepción del lenguaje sólo es válida para las sociedades “salvajes”, porque en las sociedades con escritura termina por aparecer un nuevo uso del lenguaje, el científico, por el que aquel adquiere un significado transcultural que ya no hace referencia a ninguna idiosincrásica forma de vida. Ahora bien, característica de la cultura civilizada será no restringir la búsqueda de justificaciones universales al ámbito de la ciencia y extenderla también al de la moral.

24 Ya antes, Gellner (1998: 75) había reconocido que el altísimo nivel abstracto con el que Wittgenstein exponía su posición “culturalista”, sin mencionar nunca ninguna cultura concreta, le ponía en desventaja con respecto a los “predicadores del populismo romántico”.

25 En 1923, para ser más precisos.

Esta teoría del lenguaje, por otra parte, no deja de tener repercusiones políticas. Se trataría de articular unos principios de organización de la convivencia humana que reflejaran la naturaleza mixta que el lenguaje tiene en la sociedad civilizada; que de manera análoga a como en esta conviven y convivirán siempre los usos idiosincrásicos, estrechamente ligados a los diferentes y particulares contextos de las diversas formas de vida, con el uso científico y moral del lenguaje empeñado en la búsqueda de una justificación universal para las aseveraciones, se combine el mayor grado posible de centralismo político –en el ideal, la mayor transferencia posible de poder ejecutivo a una organización internacional– con el respeto y hasta la potenciación de las diferencias e idiosincrasias culturales.²⁶

En definitiva, se trataría de encontrar una especie de síntesis entre los principios del liberalismo y los del nacionalismo; y, aunque Gellner no dice nada de ello, de universalizar la receta de autonomía nacional-cultural que los reformistas socialdemócratas austro-húngaros habían propugnado, y que tan severas críticas iba a recibir de los bolcheviques por entender estos que no servía sino para distraer al proletariado de lo que debía ser su principal valor: el internacionalismo.²⁷

¿Qué decir de todo esto? Varias cosas. Para empezar habría que decir que la teoría del lenguaje del segundo Wittgenstein de ningún modo implica que no haya una peculiaridad del uso científico del lenguaje. En el párrafo 18 de las *Investigaciones filosóficas* puede leerse:

“Que los lenguajes (2) y (8) consten sólo de órdenes no debe perturbarte. Si quieres decir que no son por ello completos, 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 cuántas 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”.

Esta metáfora wittgensteiniana –y también otras: por ejemplo, la que compara las palabras con los objetos contenidos en una caja de herramientas²⁸– deja claro que él no quiere negar la especificidad del lenguaje científico: a diferencia de otras

26 Gellner (1988: caps. 28 y 29) expone aprobatoriamente las tesis políticas y lingüísticas de Malinowski.

27 Cf. al respecto, por ejemplo Lenin (1969).

28 Cf. Wittgenstein (1988: I. § 11).

partes del lenguaje está construido según otros principios (o puede perseguir otros propósitos).

Es más, lo extraño sería que quien ha insistido tanto como Wittgenstein en la diversidad del lenguaje... ¡no fuera a reconocer la especificidad del lenguaje científico! Nada, pues, impide en la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein reconocer que la ciencia puede, a diferencia de otras actividades lingüísticas, estar interesada en dar la explicación causal más general y simple posible de los hechos.²⁹

La diferencia, pues, con Malinowski-Gellner no puede pasar porque Wittgenstein negligia la especificidad del uso científico del lenguaje. En todo caso pasaría porque Wittgenstein, a diferencia de Malinowski-Gellner, no pensaría que el uso científico del lenguaje carezca de contexto; y también, y esto es no menos importante y está directamente ligado con lo anterior, porque Wittgenstein no pensaría que hay una discontinuidad absoluta entre el uso científico y el no científico del lenguaje, entre el lenguaje de las sociedades salvajes y el de las civilizadas.

En efecto, Gellner afirma:

“Malinowski señala lo que sin duda es una característica crucial de este estilo distintivo (se refiere al del lenguaje científico de las sociedades civilizadas): estriba en estar libre de contexto, en estar dirigido a-quien-pueda-concernir, antes que a un oyente ya vinculado al hablante por un contexto específico que forma parte del significado de las palabras”

Y para ilustrar esta tesis cita de aquél la siguiente afirmación:

“por poner el más claro ejemplo, el de un libro científico moderno, el escritor se propone dirigirse a cualquier lector individual que lea detenidamente el libro y posea la necesaria formación científica” (Gellner, 1998: 148-149).

Entiendo que Gellner no podía haber citado un texto más significativo que éste de Malinowski; ni tampoco más contrario a su tesis y más favorable a la de Wittgenstein. Porque en el texto queda bien claro a quién se dirige un autor científico, a saber: no a cualquiera en general sino sólo a cualquiera que “posea la necesaria formación científica”. Esto es: a cualquiera que pertenezca a eso que se suele llamar la propia comunidad científica. Y esta copertenencia significa varias cosas. Significa, por ejemplo, que el lector dispone de los recursos conceptuales

29 De facto, cuando Wittgenstein contraponen la filosofía con la ciencia recurrentemente contraponen una tarea descriptiva de la gramática de ciertos conceptos –la de la filosofía– con una explicativa de las causas de los hechos –la de la ciencia–.

necesarios para entender el texto, para lo cual, en una buena cantidad de ocasiones habrá tenido que estar involucrado en un conjunto de prácticas semejantes a aquellas en las que el autor mismo habrá adquirido su pericia científica, o de las que habrá extraído la tesis que está publicitando (imagínese, por ejemplo, un artículo sobre técnicas quirúrgicas. El autor ha sacado sus conclusiones de su práctica en cirugía, y se estará dirigiendo prioritariamente, si no exclusivamente, a aquellos que la ejercen igualmente).

Pero no se supone sólo una comunidad de recursos conceptuales sino también, e inextricablemente ligada, una comunidad de intereses, tan obvios y evidentes que generalmente no suelen explicitarse. Por ejemplo, el autor del trabajo científico habrá pensado que su trabajo aporta algo en la satisfacción de estos valores y que se está dirigiendo a lectores que sabrán apreciar justamente cómo su trabajo supone, respecto a esos valores, una aportación significativa (el cirujano de nuestro ejemplo supondrá que la técnica que está comunicando sirve, pongamos por caso, para disminuir los riesgos de infecciones postoperatorias, y que el lector, como él mismo, tiene esto por bueno).

Comunidad de recursos conceptuales, de prácticas, de intereses y valores...³⁰ esto es, si no todo, sí buena parte de lo que Wittgenstein entendía por “forma de vida”. Es decir, que el uso científico del lenguaje, no menos que cualquier otro uso, remite a una forma de vida sólo contra cuyo transfondo adquiere significado.

Quizás se diga que la comunidad científica es cosmopolita. Quizás sea ésta una imagen que los apologetas de la ciencia gusten de dar de ella. Pero aunque fuera una imagen verídica y no un ídolo, ello no afectaría lo más mínimo al punto de vista wittgensteiniano, pues de ninguna manera se sigue de éste que las formas de vida tengan que ser locales. Pensar que porque la ciencia aspira al cosmopolitismo no remite a una específica forma de vida vendría a ser no muy diferente de pensar que porque el capitalismo conduce a la internacionalización de las relaciones de producción y consumo –eso que ahora se llama globalización– no supone una muy determinada forma de vida.

30 Por cierto, que esto que parece que hayan venido a descubrirlo diferentes corrientes de la filosofía del siglo XX, era algo que los primeros teóricos de la revolución científica –Galileo, Bacon o Descartes– tenían perfectamente claro. Si se leen con un poco de atención *Los diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo*; *El novum organum* o *El discurso del método*, inmediatamente se percibe la conciencia que estos tres padres de la modernidad tenían de que lo que estaban oponiendo a la ciencia aristotélica no era sólo un conjunto de teorías alternativas sino un nuevo valor rector del conocimiento: el de una ciencia operativa –para decirlo con Bacon– que dignificara la tierra –para hacernos eco ahora de Galileo– haciéndonos dueños y poseedores de la naturaleza –para concluir parafraseando a Descartes–.

Decíamos antes, no obstante, que Wittgenstein se diferenciaría de Malinowski-Gellner no sólo por remitir la ciencia a un contexto sino también por no marcar una ruptura entre el uso científico, civilizado, del lenguaje, y el uso no científico, salvaje, del mismo.

En realidad no deja de ser irónico que Malinowski, el sepulturero académico del último gran teórico del evolucionismo clásico en antropología, me refiero a Sir James Frazer, elaborara una primera teoría del lenguaje³¹ tan drásticamente evolucionista, con esa tajante separación entre el uso salvaje y el civilizado del lenguaje.

Precisamente en sus "Observaciones sobre la Rama dorada de Frazer", hace Wittgenstein la siguiente precisión:

"El mismo salvaje que, aparentemente para matar a su enemigo, atraviesa su imagen, construye realmente su choza con madera y afila diestramente su flecha y no en efigie" (Wittgenstein, 1997: 147).

Si recién veíamos cómo para Wittgenstein el lenguaje científico no está libre de contexto y remite a una forma de vida, a un conjunto de prácticas y de valores, podemos ver ahora cómo Wittgenstein apunta la presencia en el pensamiento del "salvaje" de prácticas y valores "civilizados". El salvaje no desconoce, en este caso, el valor de la eficiencia tecnológica (como no desconoce, por supuesto, la argumentación inductiva).

La concepción tardowittgensteiniana del lenguaje soslayaría así el rígido dualismo salvajismo/civilización típico del evolucionismo antropológico (¡en el que, como hemos visto, recae el funcionalismo malinowskiano!) y, de paso, nos ahorraría otros maniqueísmos que aquel implica y que han sido muy típicos del pensamiento filosófico occidental (el del buen y el mal salvaje; por ejemplo).

En las Investigaciones filosóficas, a propósito de la naturaleza del filosofar, dijo Wittgenstein:

"Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación" (Wittgenstein, 1988: I § 194).

Quizás, reflexionando sobre la efectiva historia de la filosofía occidental, podría decirse justo lo contrario: cuando se filosofa se es como un hombre civilizado que

31 Digo primera, porque con posterioridad, y para decepción de Gellner, Malinowski rectificó sus primeros puntos de vista sobre el lenguaje en una dirección wittgensteiniana. Gellner (1998: capítulo 30): "el posterior error de Malinowski".

oye a los salvajes, los malinterpreta y saca las más extrañas conclusiones de su interpretación (por ejemplo, la existencia de una mentalidad pre-lógica, o de una radical inmoralidad, o, todo lo contrario, de una sabiduría mucho más profunda, o de una moralidad intachable).

En cualquier caso, la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, o en general su filosofía, rompe la tajante separación entre hombre salvaje y civilizado. Como si de un embajador del primero entre los segundos, como si de un salvaje entre civilizados se tratara, él nos recuerda cuánto de civilización hay en el salvajismo... y sobre todo, como vamos a ver ya para concluir, cuánto puede haber de salvaje en la civilización.

4.- *Conclusión: el filósofo como apátrida, o la soledad de un bolchevique entre reformistas*

A propósito de Ramsey, empeñado en la tarea de corregir los fallos de los *Principia Mathematica*, Wittgenstein pensaba que era, en realidad, sólo un pensador burgués, incapaz de soportar una reflexión filosófica verdadera. Él, por contra, no tenía ningún interés —y probablemente nunca lo tuvo— en reformar la fundamentación lógica de las matemáticas que Russell y Whitehead habían ofrecido. Por contra, su interés en filosofía de las matemáticas era incluso más radical —aunque diferente— que el del “bolchevique” Brouwer:³² no se trataba de ofrecer una fundamentación diferente de las matemáticas sino de mostrar que cualquier fundamentación era innecesaria y, en este sentido, que cualquiera de ellas era errónea. No se trataba, expresado en términos políticos, de la sustitución de un estado por otro. El objetivo último era la supresión del estado.

En cierta manera, este objetivo radical, bolchevique, fue siempre el de Wittgenstein. No sustituir una teoría filosófica por otra sino mostrar que cualquier teoría filosófica es superflua. En el *Tractatus* este objetivo se concretaba paradójicamente, en la forma de una teoría que pretendía describir la relación entre lenguaje y mundo que permite que el primero pueda describir algo; teoría a la que se terminaba declarando insensata.³³

Aunque de una forma no tan llamativa, sus últimas obras nos vienen a transmitir un mensaje similar:

32 Había sido Ramsey quien había hablado de “la amenaza bolchevique” que el intuicionismo de Brouwer representaba para la filosofía de la matemática. Sobre estos puntos Monk (1994: 235-6).

33 Cf. el celeberrimo parágrafo 6.54 del *Tractatus Logico-Philosophicus*.

“La filosofía —leemos en las *Investigaciones filosóficas*— no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo.

Pues no puede tampoco fundamentarlo.

Deja todo como está.” (Wittgenstein, 1988: § 124)

Y en *Sobre la certeza* duda incluso de la viabilidad de la tarea de descripción lógica que en este párrafo se atribuye a la filosofía:

“¿No estoy aproximándome cada vez más a decir que, al final, la lógica no puede ser descrita” (Wittgenstein, 1988b: § 521).³⁴

Se dirá, por otra parte, extraño bolchevismo éste de quien quiere dejarlo todo como está. Bueno, quizás después de todo la filosofía no deje todo como está. Sobre todo, quizás después de todo la filosofía no deje a quien la practique como estaba.

Del mismo modo en que a Gellner le llamaba la atención la soledad tan poco liberal del *Tractatus*, vimos que le llamaba la atención la soledad, tan poco nacionalista, de las *Investigaciones*. Ahora podemos ver que en realidad una y otra soledad tienen, en el fondo, una misma raíz.

Contra la impresión que a primera vista pueda ofrecer su última obra, Wittgenstein no perseguía una descripción fragmentaria y parcial del funcionamiento del lenguaje. El párrafo 122 de las *Investigaciones* reza:

“Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras —A nuestra gramática le falta la visión sinóptica— La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en “ver conexiones”. De ahí la importancia de encontrar y de 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?’)”

Antes, a propósito del *Tractatus*, invocábamos aquel precepto filosófico que formulara Platón en la carta séptima: el “Kathoreo”. Ahora Wittgenstein habla de “übersehen”. Es decir: visión global, general, sinóptica... Una vez más: ¡desde arriba!

34 En el § 628 de esta misma obra se dice que pertenece a la lógica la descripción del juego de lenguaje.

Así, no menos que antes –en el *Tractatus*– debe ahora –en las *Investigaciones*– mirar el filósofo el lenguaje desde fuera. No participar en los juegos de lenguaje, sino describirlos. No formar parte de la comunidad de hablantes, sino observarla. Wittgenstein tiene clara conciencia de esta necesidad de extrañamiento, de exilio que la filosofía tal y como él la concibe supone:

“el filósofo no es un ciudadano de ninguna comunidad de ideas y eso es lo que le hace filósofo” (Wittgenstein, 1979: § 455).³⁵

No le fallaba la intuición a Gellner. En efecto hay soledad en la segunda filosofía de Wittgenstein. Sólo que no es la soledad del nacionalista, del patriota que, en última instancia, sólo es posible en el contexto de exactamente la misma sociedad civil y burguesa que permite la existencia del ciudadano liberal.³⁶ No; es la soledad, una vez más, de quien se resiste a aburguesarse, del individuo que elige el exilio interior, la expatriación de la propia cultura, el apatridismo: el filósofo. ¿Con qué fin? Ya lo hemos visto, con el de ganar la suficiente distancia como para obtener una visión general, sinóptica, algo parecido, aunque no estrictamente idéntico, a una “Weltanschauung”. Es esta distancia la que le permite comprender la degradación de su cultura en civilización, el salvajismo que esta esconde.³⁷

En efecto, si el salvaje es, según el tópico civilizado, tosco y rudo, incapaz de las distinciones sutiles, entonces hay bastante de salvaje en una cultura donde la “lógica” de uno de sus juegos de lenguaje –la que se ejemplifica de manera paradigmática en una ciencia lanzada al progreso sin fin en el control y el dominio de la naturaleza, señalaría Wittgenstein– gana más y más generalidad y termina por asfixiar –de nuevo– la de otros juegos: el estético, el ético, el religioso... Pero también, podríamos añadir, el de una política concebida cada vez más como una mera técnica para gestionar los medios al servicio de unos fines efectivamente puestos fuera de toda posible discusión.

35 Por cierto, que justamente apelando a esta observación wittgensteiniana ponía punto final a mi trabajo: “La mirada distante: Wittgenstein y el pragmatismo” en el que pretendí marcar las diferencias que le separan de los pragmatistas; no muy diferentes de las que le distancian de Gellner y toda la línea de popperianos y russellianos. (Arenas, Muñoz, Perona, 2001: 123-140).

36 Sabemos de la indignación de Wittgenstein ante las muestras de patriotismo durante la segunda guerra mundial. Del asco moral que le provocaba la interpretación del “Dios salve a la reina” en las proyecciones cinematográficas, o el nacionalismo que destilaban los informativos y la prensa. Por otra parte, no debíamos olvidar que en alemán “sociedad civil” y “sociedad burguesa” son una y la misma cosa (“bürgerlich”).

37 Es éste el punto en el que se podría reconocer la coincidencia de Wittgenstein con Spengler, de cuyo pesimismo civilizatorio hay un clarísimo eco en el prólogo recogido en *Cultura y Valor*.

A diferencia de Platón, Wittgenstein no pensaba que el filósofo, habiendo ganado esa visión general, debiera volver a la caverna para imponer un nuevo orden. Por contra, debía dejar todo como lo encontró. Todo, excepto a sí mismo. Pues el exilio elegido debiera convertirle en alguien mejor. Y eso, intentar convertirse en alguien mejor, es a la postre todo lo que en su opinión se puede hacer para mejorar el mundo.³⁸

Bibliografía

Arenas, L., Muñoz J. & Perona, A. J. (eds.) (2001): *El retorno del pragmatismo*, Trotta, Madrid.

Bartley, W. W. (1982): *Wittgenstein*, Cátedra, Madrid.

Dumont, L. (1987): *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid.

Gellner, E. (1962): *Palabras y cosas*, Tecnos, Madrid.

_____ (1997): *Naciones y nacionalismo*, Alianza Universidad, Madrid.

_____ (1998): *Language and solitude*, Cambridge University Press, Cambridge. Se prepara una edición en castellano en Síntesis, Madrid, 2002.

Janik, A. & Toulmin, S. (1974): *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid.

Lenin, V. I. (1969): *El derecho de las naciones a la autodeterminación*, Grijalbo, México.

Musil, R. (1973): *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona.

Monk, R. (1994): *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Anagrama, Barcelona.

Ogden, C. K & Richards, I. A. (1964): *El significado del significado*, Paidós, Buenos Aires.

Platón (1970): *Las cartas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Taylor, Ch. (1997): *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona.

38 Confiando, a lo sumo, en la eficacia del ejemplo; en que su obra sirviera, no para decir a otros qué hacer, sino sólo para mostrarles algo que él había hecho y que ellos debían hacer por sí mismos. En definitiva, pues, también el pensamiento del segundo Wittgenstein persigue un objetivo eminentemente ético. Una eticidad no edificante.

Wittgenstein, L. (1977): *Zettel*, UNAM, México.

_____ (1988): *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona.

_____ (1988b): *Sobre la Certeza*, Gedisa, Barcelona.

_____ (1989): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid.

_____ (1995): *Aforismos, Cultura y valor*, Espasa Calpe, Madrid.

_____ (1997): *Ocasiones filosóficas. 1921-1951*, Cátedra, Madrid.

Wittgenstein, 50 años después

Coordinadores:

Andoni Alonso Puelles
Carmen Galán Rodríguez

*Con aportaciones del I Congreso
hispano-luso de Filosofía*



UNIÓN EUROPEA
Iniciativa Interreg III



EDITORIA REGIONAL DE EXTREMADURA

MÉRIDA
2002

Wittgenstein, 50 años después

© De esta edición:

JUNTA DE EXTREMADURA
Gabinete de Iniciativas Transfronterizas
Consejería de Cultura

© Del texto: Los autores

ISBN: 84-7671-687-7

Depósito Legal: BA-539-2002

Imprime:

Artes Gráficas Rejas, S.L. (Mérida)

Índice

Prólogo	9
Presentación	15

I. CONTEXTO HISTÓRICO

Un marco espléndido de divulgación asimilativa de la ciencia: La Viena de Wittgenstein <i>Isidoro Reguera</i>	21
Wittgenstein: lenguaje, saber y certeza <i>Rudolf Haller</i>	37
Golpes de Estado y Bolchevismo en Matemáticas: Hilbert, Weyl, Brouwer, Ramsey, Wittgenstein y Turing <i>Ignacio Ayestarán Úriz</i>	47
Wittgenstein ¿filósofo ruritano? <i>Vicente Sanfélix Vidarte</i>	67
Los laberintos de la razón: el lenguaje como paradoja <i>Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez</i>	93

II. PSICOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA MENTE

O eu na encruzilhada <i>Maria Luísa Couto Soares</i>	117
---	-----

Hablo, luego existo. Wittgenstein frente a Descartes <i>Josep-Maria Terricabras</i>	131
Constrangimentos interpretativos na interpretação da intencionalidade do ponto de vista da 3ª Pessoa <i>António Zilhão</i>	145
Senso comum e convicção <i>Fernando Mendes Gil</i>	175

III. ESTÉTICA

Ligações perigosas. Apologia da inadaptação <i>Maria Filomena Molder</i>	195
Estética y Teología Negativa en Theodor Adorno y Ludwig Wittgenstein <i>Sergio Valverde Sánchez</i>	211
Golpes de vista. Una cuestión de estética en el <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> <i>Sergio E. Rojas Peralta</i>	219

IV. ÉTICA Y PENSAMIENTO RELIGIOSO

¿Qué entiende Wittgenstein por ética? <i>Jimmy Washburn</i>	227
La dimensión ética de la voluntad en el segundo Wittgenstein <i>Antonio Silva Marques</i>	237
Rigor moral y cobijo religioso en Wittgenstein <i>Javier Sádaba</i>	253
La Navaja mística de Wittgenstein <i>Pablo Ortega Rodríguez</i>	267

Nota bibliográfica	275
--------------------------	-----