

CONTRASTE Y TRASFONDO. WITTGENSTEIN Y LA FILOSOFÍA¹

Vicente Sanfélix Vidarte
Universidad de Valencia

1. DEL SISTEMA AL BOSQUEJO

Cuando se toma como diana el trabajo de alguien se corre el peligro de que nuestras discrepancias con él parezcan mayores de lo que realmente son. Con el fin de conjurar en la medida de lo posible este inevitable riesgo empezaré por señalar que el artículo del profesor Hacker «Wittgenstein's Anthropological and Ethnological Approach»² me parece sencillamente excelente. Con muy pocas páginas, el profesor Hacker consigue hacer algo extremadamente difícil, a saber: trazar las líneas maestras del pensamiento del segundo Wittgenstein. Trazado, debo añadir, con el que estoy básicamente de acuerdo. De modo que lo que a continuación voy a argumentar cabe tomarlo, más que como objeciones, como puntualizaciones a un enfoque

¹ El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación FFI2008-00866/FISO: «Cultura y religión: Wittgenstein y la contra-ilustración», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

² Hacker, 2010, 15 y ss.

que, en lo esencial, me parece correcto. Puntualizaciones que se centrarán, sobre todo, en la manera como el profesor Hacker entiende la relación entre la concepción de la filosofía del primer y del segundo Wittgenstein (si me abstengo aquí de utilizar el término «meta-filosofía» es porque sospecho que no sería del agrado de Wittgenstein: «Pudiera pensarse: si la filosofía habla del uso de la palabra “filosofía”, entonces tiene que haber una filosofía de segundo grado. Pero no es así; sino que el caso se corresponde con el de la ortografía, que también tiene que ver con la palabra “ortografía” sin ser entonces de segundo orden»³).

En el primer apartado de su trabajo, el profesor Hacker apunta la relación que habría entre el primer y el segundo Wittgenstein, y en qué consistiría la novedad metodológica de este último no sólo con respecto a sus previos planteamientos sino con respecto a la tradición filosófica en general. Su tesis es que entre 1929 y 1931 Wittgenstein habría cambiado su *vision of philosophy itself* de modo tal que pensaría ahora que ya no caben los grandes filósofos, como en el pasado, sino sólo los filósofos *skilful*.

Creo que hay en juego aquí varias cuestiones diferentes. La primera es: ¿cómo concibió Wittgenstein su relación con la tradición filosófica que le precedía? Y relacionada con esta pregunta, ¿la relación de Wittgenstein con la tradición filosófica es realmente la que él pensó que era? Por otra parte, ¿metería Wittgenstein a partir de 1929 a su *Tractatus* entre las filas de esa tradición filosófica que ahora él quería dejar detrás? O dicho de otra manera: ¿es verdad que entre 1929 y 1931 Wittgenstein modificó su *vision of philosophy itself*?

Como otros muchos estudiosos de Wittgenstein, Hacker le atribuye una concepción de la filosofía deflacionista. La cuestión es qué es lo que se somete a la deflación. Hacker parece apuntar a los objetivos de la actividad filosófica. Si los grandes filósofos del pasado habían erigido *sistemas* para articular su visión del mundo y del lugar del hombre en éste, ahora la tarea es mucho más modesta: se trata de erigir *cartografías* parciales y no cosmologías me-

³ Wittgenstein, 1988, IF, §121.

tafísicas. Si seguimos con la metáfora podríamos decir: ya no se trata de empeñarnos en dibujar mapas estelares sino algo más parecido a planos de nuestra casa o de nuestra ciudad o, a lo sumo, de nuestra comarca. A lo que renunciamos es, sencillamente, a la metafísica.

Así las cosas, por qué Wittgenstein habría cambiado su visión de la filosofía en torno a 1931 parece claro. El *Tractatus* todavía tiene el carácter sistemático y el ansia de generalidad propio de las grandes obras del pasado. Su método —es decir: el camino que sigue— es lógico. Tomando como base la lógica, nos proporcionaría una descripción general del mundo y de nuestro lugar en él —o quizás fuera de él, dado el carácter místico de la ética que nos propone—. En cambio, las *Investigaciones filosóficas*, en particular, y su segunda obra en general, tienen un carácter misceláneo. Y su método ya no es lógico sino gramatical. Podríamos decir que lo que Wittgenstein hace es analizar cómo se usan ciertos términos.

Todo esto, a decir verdad, suena bastante plausible como descripción de la concepción wittgensteiniana de la filosofía (sin entrar a calibrar su corrección). Al fin y al cabo, fue el mismo Wittgenstein quien se comparó con el destructor de la biblioteca de Alejandría para ilustrar su relación con la gran tradición filosófica. Lo que quiere decir que él mismo entendía esta relación como una ruptura. Y por otra parte, que la filosofía consta de lógica y metafísica, y que la primera es su base, es una afirmación que se encuentra tal cual en las «Notas sobre lógica», y no cabe entender el *Tractatus*, del que Wittgenstein le diría a Von Ficker que presentaba un sistema, sino como el desarrollo de esta declaración programática; en tanto que en el prólogo de las *Investigaciones filosóficas* se caracteriza el libro de «Álbum» y se confiesa que lo único que en él se ofrece, y no por razones accidentales («Y esto estaba conectado, ciertamente, con la naturaleza misma de la investigación», se nos advierte en el prólogo de esta obra⁴), es algo así como «un conjunto de bosquejos de paisajes»; mientras que

4 Wittgenstein, 1988, IF, Prólogo, 11.

en los escritos de su segundo periodo se reitera en muchas ocasiones la calificación de sus investigaciones como gramaticales.

Por lo demás, las diferencias estilísticas entre las dos obras de Wittgenstein saltan a la vista. Los solemnes aforismos tractarianos son sustituidos por las observaciones más prosaicas de las *Investigaciones* (dicho sea de paso, a mi entender en el respecto estético —y recuérdese que Wittgenstein le advirtió a Von Ficker que su primer libro era a la vez una obra filosófica y literaria— el *Tractatus* es extraordinariamente superior a las *Investigaciones*). Y no menos notables son las diferencias en sus contenidos, basta comparar los índices analíticos que acompañan a ambas obras para percatarse de cómo muchos términos que desempeñan un papel central en el *Tractatus* prácticamente desaparecen, o tienen un papel mucho más secundario, en las *Investigaciones* que, en cambio, se sirven profusamente de nuevos conceptos.

En resumidas cuentas, que la existencia de —al menos— dos Wittgenstein es difícilmente discutible. Y que caracterizar parte de lo que les diferencia —pues es innegable que hay divergencias que se sitúan más allá de su concepción de la filosofía— en términos parecidos a los que utiliza el profesor Hacker —el primero empleando un *método lógico* para construir un *sistema metafísico*, el segundo un *método gramatical* para *bosquejar* una serie de *paisajes conceptuales*— suena muy plausible. Sin embargo, si esta es una descripción posible y legítima de la relación entre las concepciones de la filosofía del primer y del segundo Wittgenstein, no creo que sea la única posible. De hecho, pienso, y es lo que voy a intentar mostrar, que igualmente cabe presentar la relación entre las concepciones de la filosofía del primer y del segundo Wittgenstein como una relación de continuidad antes que de ruptura. Quizás con esta descripción alternativa se gane una mejor comprensión de algunas de las afirmaciones del propio Wittgenstein. Por ejemplo, en el mismo «Prólogo» de las *Investigaciones* al que venimos refiriéndonos dice igualmente Wittgenstein: «Hace cuatro años tuve ocasión de volver a leer mi primer libro (el *Tractatus logico-philosophicus*) y de explicar sus pensamientos. Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos esos viejos

pensamientos y los nuevos: que éstos sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste y en el trasfondo de mi viejo modo de pensar».⁵

Es decir, que sólo en 1941 —pues el referido prólogo está fechado en enero de 1945— parece haber comprendido Wittgenstein, y «de repente», cuán lejos estaban sus nuevos pensamientos de los viejos. Y aún entonces defiende Wittgenstein que éstos no sólo proporcionan a aquellos un contraste (*gegensatz*) sino también un trasfondo (*hintergrund*). Lo que yo deduzco de manera inmediata de esta confesión es que el tránsito desde sus primeros a sus segundos planteamientos debió de ser extremadamente gradual. Algo que el profesor Hacker, aunque no tendría por qué negar (de hecho, en varias ocasiones afirma lo gradual de la toma de conciencia wittgensteiniana de su cambio de posición: «It was only in the 1930's that he gradually came to realize [...]»⁶), a veces, con su manera de expresarse («This transformation of philosophical vision that occurred between 1929 and 1931 [...]»⁷), induce a soslayar.

Pues bien, lo que quiero positivamente defender, para empezar, es que ese carácter «gradual» de la toma de conciencia del cambio bien pudo estar motivado, en parte al menos, por la propia concepción de la filosofía que el joven Wittgenstein abrazó, y que pudo llevarle a pensar que, cuando volvió a retomar la actividad filosófica, no hacía otra cosa que completar el programa del *Tractatus*. ¿Cuál era aquella concepción de la filosofía? ¿Cuál es este programa?

2. VACUIDADES Y TRUISMOS

La primera impresión que el *Tractatus* transmite al lector es la de una obra cerrada y conclusa. En el «Prólogo» del mismo se lee:

⁵ Wittgenstein, 1988, IF, 13.

⁶ Hacker, 2010, 15.

⁷ Hacker, 2010, 16.

«La *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas». ⁸ Énfasis original (y énfasis, por cierto, nada baladí para la discusión, en la que no vamos a entrar, de las tesis de los partidarios del «*New Wittgenstein*» acerca de la insensatez de las proposiciones del propio *Tractatus*). Desde luego se trata de una observación extraordinariamente presuntuosa —como muestra su correspondencia con Russell de aquella época, Wittgenstein era consciente de ello—, pero al lector inmediatamente le dice el autor del *Tractatus* algo que cuando menos parece mitigar semejante presunción, pues el texto continúa: «Y, si no me equivoco en ello, el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas». ⁹

Bien, ¿cuáles eran estos problemas que Wittgenstein había resuelto y por qué su resolución tenía tan poco valor? El mismo «Prólogo» nos ha proporcionado previamente la respuesta a esta doble pregunta: «El libro trata los problemas filosóficos y muestra (*zeigt*) —según creo— que el planteamiento de estos problemas descansa en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje». ¹⁰

Esta observación ya puede hacernos abrigar algunas dudas. Habíamos concedido al profesor Hacker que el *Tractatus* y las *Investigaciones* ejemplifican diferentes concepciones de la filosofía, pero ¿qué pasa si sustituimos en el texto recién citado el término «lógica» por el término «gramática»? Respuesta: que perfectamente podría figurar en el «Prólogo» de las *Investigaciones filosóficas*. Aquí tenemos un primer ejemplo perspicuo del sentido en el que los «viejos pensamientos» —en este caso acerca de la naturaleza de la filosofía— no sólo proporcionan un «contraste» sino también un «trasfondo» para los nuevos pensamientos de Wittgenstein. Pero retomemos el hilo de la concepción de la filosofía del joven Wittgenstein.

⁸ Wittgenstein, TLP, 1987, «Prólogo», 13.

⁹ Wittgenstein, TLP, 1987, «Prólogo», 13.

¹⁰ Wittgenstein, TLP, 1987, «Prólogo», 11.

Por desgracia, la expresión «los problemas filosóficos» (*die philosophischen Probleme*) es bastante vaga, y por sí misma no permite saber a qué problemas se estaba refiriendo Wittgenstein. Podría pensarse que pudiera haber aquí una solapada referencia a «The problems of Philosophy» que Russell había abordado en su libro de 1912. Pero ésta es una mala pista, pues los problemas filosóficos de Russell en esa obra no son en su mayor parte, ciertamente, los problemas filosóficos de Wittgenstein en el *Tractatus*. La clave para entender a qué problemas se refiere Wittgenstein se encuentra en el propio Wittgenstein: en sus «Notas sobre lógica» recogidas en sus *Cuadernos de notas, 1914-1916*.¹¹

Allí, ya hemos aludido a ello, Wittgenstein propone una arquitectónica según la cual la lógica sería la base de la metafísica. Vamos a citar esta observación en su contexto un poco más amplio:

En filosofía no hay deducciones; *ella* es puramente descriptiva.

La filosofía no proporciona figuras de la realidad.

La filosofía no puede ni confirmar ni refutar la investigación científica.

La filosofía consiste en lógica y metafísica: la lógica es su base.

La epistemología es la filosofía de la psicología.

La desconfianza en la gramática es el primer requisito para filosofar.¹²

Si aquí tenemos alguna observación que cabría poner en contraste con la concepción de la filosofía del segundo Wittgenstein (especialmente la cuarta), volvemos a encontrarnos con otras que parecen más bien situarse en su trasfondo, y ahora ya sin ni siquiera tener que sustituir «lógica» por «gramática». Fijémonos, por ejemplo, en lo que puede leerse en el párrafo 109 de las *Investigaciones filosóficas*:

Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas [...]. Y no podemos proponer teoría ninguna. No

¹¹ Wittgenstein, 2009, CN.

¹² Wittgenstein, 2009, CN, 262.

puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda *explicación* tiene que 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.¹³ (Cursivas originales.)

Fuera como fuere, el texto de las «Notas sobre lógica» plantea muchos problemas exegeticos. ¿Qué describe la filosofía —vale decir: la lógica y la metafísica—? ¿Cómo puede describir algo sin proporcionar figuras de la realidad? Si la filosofía describe algo, ¿por qué no puede ni confirmar ni refutar una investigación científica que, es de suponer, también describe algo, a saber: las leyes que rigen los fenómenos que constituyen su campo de estudio? Si la epistemología es filosofía de la psicología, ¿por qué sólo se nos dice que la filosofía consiste en lógica y metafísica? ¿Qué pasaría con la ética o la estética? Etc. El profesor Hacker, en su exposición, nos llama la atención sobre un texto de la primera parte de las *Investigaciones filosóficas*, el parágrafo 97, que puede venir en nuestra ayuda. Se lee allí en su primera parte:

El pensamiento está rodeado de una aureola. Su esencia, la lógica, presenta un orden, y precisamente el orden *a priori* del mundo, esto es, el orden de las *posibilidades* que tienen que ser comunes a mundo y pensamiento. Pero este orden, al parecer, tiene que ser *sumamente simple*. Es *anterior* a toda experiencia; tiene que atravesar toda la experiencia; no puede adherírsele ninguna opacidad o inseguridad empírica. Tiene que ser más bien de cristal purísimo. Pero este cristal no aparece como una abstracción sino como algo concreto, incluso como lo más concreto y en cierto modo lo *más duro*. (*Tractatus*, 5 5563) 14

¿Qué describe la lógica y la metafísica para Wittgenstein? Aquí la respuesta: el orden *a-priori* de las posibilidades del pensamiento y del mundo. ¿Y cómo puede describirlo sin proporcionar figuras de la realidad? Otro texto de las *Investigaciones* sobre el que igualmente nos llama la atención el profesor Hacker proporciona la clave. El párrafo es ahora el 89, y en sus primeros párrafos se lee:

Estas consideraciones nos colocan en el lugar donde se plantea el problema: ¿hasta qué punto es la lógica algo sublime?

Pues parecería que le correspondería una especial profundidad un significado universal. Ella está, según parecía, en el fundamento de todas las ciencias. Pues la consideración lógica indaga la esencia de todas las cosas. Intenta ver las cosas en su fundamento y no dedicarse a ocuparse de si lo que sucede efectivamente es así o así. Nace no un interés por los hechos del acontecer natural, ni de la necesidad de captar conexiones causales. Sino de una aspiración a entender el fundamento, o esencia, de todo lo que la experiencia enseña. Pero no como si debiéramos para ello rastrear nuevos hechos: es más bien esencial a nuestra investigación el que no queramos aprender nada nuevo con ella. Queremos *entender* algo que ya está patente a nuestros ojos. Pues es *esto* lo que, en algún sentido, parecemos entender.¹⁵

Una vez más este texto, que el profesor Hacker cita en una forma más abreviada que nosotros, daría pie para ilustrar cómo las tesis acerca de la naturaleza de la filosofía del primer Wittgenstein —aludidas en la primera parte del mismo, la primera y la segunda— sirven de trasfondo a las tesis del último Wittgenstein —pues las tesis del final del párrafo, que el profesor Hacker no cita, son evidentemente tesis que el último Wittgenstein suscribe, como queda todavía más claro si se tiene en cuenta el párrafo 90, en el que se apunta que las investigaciones gramaticales tienen que ver no tanto con los fenóme-

que él mismo nos señala la respuesta a nuestra pregunta. Si la lógica y la metafísica describen el orden *a-priori* de las posibilidades del pensamiento y el mundo sin proporcionar ninguna figura de la realidad, ello es debido, justamente, a su significado universal. Universalidad que hay que sacrificar si es que queremos proporcionar una figura.

Ejemplifiquemos esto. Un retrato mío puede figurar el aspecto que yo presentaría si, por ejemplo, me dejara crecer el bigote. Pero lo que un retrato mío no puede figurar es el aspecto que yo presentaría si me dejara o no me dejara crecer el bigote. Una figura («*picture*») es el término que figura en las versiones que nos han llegado de las «Notas sobre lógica», es de suponer que en alemán el término que Wittgenstein hubiera utilizado sería «*Bild*»), para serlo, ha de presentar una posibilidad particular; no todas las posibilidades. Es por ello que la proposición «llueve» puede considerarse como una figura: pues de todas las posibilidades meteorológicas presenta una sola (que sea el caso o no es irrelevante para su condición de figura). Pero la proposición «llueve o no llueve» ya no puede considerarse en absoluto una figura. Con mucha menos razón la pseudo-proposición completamente generalizada «*p* o no *p*» y que es del tipo de pseudo-proposiciones de las que propiamente se ocuparía la lógica.

Así pues, la lógica describe el orden *a-priori* de *todos* los posibles pensamientos. La metafísica, el orden *a-priori* de *todos* los posibles mundos. Y justamente porque no presentan el orden de un posible pensamiento, sino de todos los pensamientos posibles, ni de un único mundo posible, sino el de todos los posibles mundos, es por lo que ni la lógica ni la metafísica suministran figura alguna de la realidad. Así, la primera cristaliza en pseudo-proposiciones completamente generales y tautológicas. Son *vacuidades* carentes de sentido (*Sinnlos*) del estilo «*p* o no *p*». La segunda en pseudo-proposiciones no menos generales que, aunque no son formalmente tautologías, sí son, cuando se entiende bien a quien las formula, auténticos *truismos* sin sentido (*Unsinn*) del estilo «El mundo es todo lo que es el caso» (bastaría añadir: «cualquiera que sea el caso... y cualquiera que sea el mundo» para

tener un chiste que desentraña el estatuto de toda la ontología del *Tractatus*). «Preguntémos: ¿Por qué sentimos como *profundo* un chiste gramatical? (Y ésa es por cierto la profundidad filosófica.)»¹⁶

3. EL JOVEN WITTGENSTEIN Y EL CALIFA OMAR

Una pregunta que podríamos hacernos es qué relación guarda el *Tractatus* con la tradición filosófica. Aunque el profesor Hacker no aborda explícitamente esta pregunta me parece, por algunas de las cosas que dice en su artículo, que su posición podría resumirse en los siguientes términos: el *Tractatus* cabría insertarlo en las coordenadas de la tradición filosófica más clásica; se trata de una obra que proporciona un sistema de metafísica y que, de hecho, presenta rasgos que le acercan a esa particular corriente de aquella tradición que es el platonismo.

Para atribuirle al profesor Hacker esta respuesta me baso en las siguientes afirmaciones suyas. En la misma primera página de su trabajo leemos: «*It was only in the 1930's that he [Wittgenstein] gradually came to realize that what had appeared to be the scaffolding of the world was actually the scaffolding from which we describe the world*».¹⁷ Mientras que ya hacia el final del mismo se caracteriza el platonismo en los siguientes términos: «*[...] a priori essentialism regarding concepts and real definitions and realism regarding logical possibility [...] the task [...] is to reveal the nature of things and the objective language-independent structure of all possible worlds [...]. Logical possibility is conceived to be language independent —circumscribing the limits of all possible worlds*».¹⁸

Si acierto al atribuir al profesor Hacker esta interpretación «platónica» del *Tractatus* —lo que le permitiría incluir su primera obra en la tradición de la *gran* filosofía con la que su *habilitosa*

¹⁶ Wittgenstein, 1988, *IF*, § 111.

¹⁷ Hacker, 2010, 15.

¹⁸ Hacker, 2010, 28.

filosofía segunda rompería—, creo que hay buenas razones para ponerla en tela de juicio. Para empezar porque, si algo supone la filosofía del joven Wittgenstein, es un formidable ataque al platonismo lógico de Frege y Russell.

Para el autor del *Tractatus*, ciertamente, nuestras proposiciones figuran la realidad, sí, pero sólo tal y como pensamos ésta.¹⁹ O dicho de otro modo, si lógica y mundo comparten un orden *a priori* no es porque el orden de aquella refleje el orden de éste, sino justamente al revés: porque en el mundo no podemos por menos que encontrar el orden lógico que sobre él proyectamos al pensarlo. Si el mundo no puede ser ilógico es porque «nosotros no podríamos, en rigor, decir qué aspecto tendría» un mundo así.²⁰ Al fin y al cabo —recuérdese la observación de las «Notas sobre lógica»— es la lógica la que está en la base de la metafísica, no al revés.

Si la metafísica proto-wittgensteiniana no tiene un sesgo platónico, ¿significa ello que no cabe ponerla en relación con la tradición de la gran filosofía? En absoluto. Sólo que la corriente de la misma con la que cabe emparentarla no es tanto el platonismo cuanto otra corriente que, un tanto para mi sorpresa dado su gran peso específico, el profesor Hacker no menciona en su elenco final de *alternative methods and conceptions* al método y concepción tardo-wittgensteiniana. Me refiero, claro está, al kantismo. Y es que a mi entender la metafísica del primer Wittgenstein —quizás por la influencia interpuesta de Schopenhauer— tiene un sesgo inequívocamente kantiano, no platónico. Idealista, por consiguiente, no realista (aunque en realidad, ya para el primer Wittgenstein, quien no lo olvidemos defiende que el solipsismo «llevado a sus últimas consecuencias» coincide con el puro realismo,²¹ hablar tanto de idealismo cuanto de realismo estaría fuera de lugar. Por lo demás, si cupiera hablar de «realismo» en algún periodo del pensamiento wittgensteiniano creo que el mejor can-

¹⁹ Wittgenstein, TLP, 1987, 4.01.

²⁰ Wittgenstein, TLP, 1987, 3.031.

²¹ Wittgenstein, TLP, 1987, 5.64.

didato sería el Wittgenstein de transición, pero aun entonces habría que calificar su realismo de «fenomenológico». Y no obstante, incluso este periodo «realista» habría durado bien poco, pues ya en el *The Big Typescript* la fenomenología comienza a ser conducida a la gramática).

Así pues, encuentro muy equívoco decir que «*It was only in the 1930's that he gradually came to realize that what had appeared to be the scaffolding of the world was actually the scaffolding from which we describe the world*» porque, tal y como yo lo veo, el primer Wittgenstein ya era consciente de que el andamiaje (lógico) del mundo era el andamiaje (de la lógica) desde el que describimos el mundo. De nuevo, también en este tema sin duda importantísimo, la filosofía del primer Wittgenstein ofrece no sólo un contraste sino también un trasfondo a la del segundo.

Pero nuestro asunto no es tanto la metafísica wittgensteiniana cuanto sus tesis acerca de la naturaleza de la filosofía. Y aquí el asunto cambia. Pues ciertamente si la pregunta es qué relación guarda la concepción de la filosofía del primer Wittgenstein con la tradición de la gran filosofía la respuesta requiere más de una matización. En efecto, en cierto sentido se puede defender que las tesis wittgensteinianas en este periodo pueden insertarse sin dificultad en la misma corriente kantiana en la que hemos colocado su metafísica. Al fin y al cabo, perfectamente puede leerse a Kant como alguien que basa la metafísica en la lógica (trascendental). Pero en otro sentido, las tesis acerca de la naturaleza de la filosofía del joven Wittgenstein pueden estimarse lo suficientemente radicales como para tomarlas como una ruptura con la tradición. Y es que si bien puede considerarse como tradicional el defender que la filosofía consta de lógica y metafísica (aunque un tanto parcial, pues, como ya preguntábamos más arriba, ¿qué pasa con la ética y la estética?), lo que no parece demasiado tradicional es defender que aquélla es un conjunto de vacuidades y ésta de truísmos. En conjunto, de pseudo-proposiciones carentes de sentido y sinsentidos. En este respecto, las tesis meta-filosóficas del primer Wittgenstein son lo suficientemente incendiarias como para hacernos concluir que, después de todo, hubiera tenido su

gracia que hubieran sido publicadas en una revista que se llamaba *Der Brenner*.

Sin embargo, desprenderse de la tradición no es tan fácil como parece. Incendiarios no han faltado en la historia de la gran filosofía. Ahí tenemos el ejemplo del «moderado» Hume (por cierto, otro que basaba la metafísica en la lógica), condenando a la hoguera todos los libros que no contuvieran razonamientos experimentales sobre cuestiones de hecho o abstractos sobre la cantidad o el número. Lo rompedor del joven Wittgenstein no estaría tanto en su gesto incendiario sino en la extensión de su ambición pirómana. Porque Hume no quería quemar todos los libros de lógica y metafísica, sino sólo los de teología y metafísica escolástica. Desde luego, no tenía la menor intención de quemar los libros de lógica y metafísica experimental como los de Bacon, Locke o los suyos propios.

Como ya apuntamos, cuando Wittgenstein tiene que pensar su relación con la filosofía que le precede acude a la comparación con el califa Omar, quien según la tradición (cristiana) mandó quemar la biblioteca de Alejandría. Pero incluso esta comparación se quedaría corta. Pues según aquella tradición Omar habría mandado quemar la biblioteca porque con un solo libro, el suyo, *El Corán*, le bastaría. En cambio, Wittgenstein no duda en condenar su propio libro lógico/metafísico.²² También el *Tractatus* sería, a los ojos de su autor, no más que una sarta de insensateces.

Tenemos ahora una paradoja que podemos ver como consecuencia de la famosa paradoja del *Tractatus*. Es justamente porque Wittgenstein inserta su primera obra en el seno de la tradición de la gran filosofía por lo que trasciende ésta y se sitúa en realidad fuera de ella. Sea como fuere, lo que para nuestros intereses es relevante es que si las tesis acerca de la naturaleza de la filosofía del segundo Wittgenstein son novedosas porque condenan los sistemas metafísicos, entonces esa novedad ya podía arrojársela el primer Wittgenstein. De nuevo, sus primeras tesis acerca de la filosofía parecen ofrecer, más que un contraste, un trasfondo para las últimas.

²² El celeberrimo, y cada vez más discutido, Wittgenstein, TLP, 1987, 6.54.

Quizás sea éste un buen punto para detenernos a hacer cierto balance. Le hemos concedido al profesor Hacker que mientras la primera filosofía de Wittgenstein tiene una naturaleza sistemática y lógico/metafísica, la segunda presenta un carácter misceláneo y gramatical. No obstante, hay ciertos puntos en que las primeras concepciones de la filosofía de Wittgenstein están en continuidad con sus últimas concepciones. Por ejemplo, en lo tocante al carácter puramente descriptivo de la filosofía, su diferencia de la ciencia, o su origen en ciertos malentendidos auspiciados por la lógica y/o gramática de nuestro lenguaje. Por otra parte, aunque cabe situar la metafísica del *Tractatus* dentro de la gran tradición filosófica (si bien más en el seno de la tradición kantiana que del platonismo al que parece apuntar el profesor Hacker), lo paradójico es que ya en esa primera obra se da una condena de toda metafísica (y por lo tanto, de ella misma en tanto que obra que proporciona una). Con lo cual, en cierto sentido, incluso en la condena de la metafísica el primer Wittgenstein estaría de acuerdo con el último. Todos éstos son puntos de no poca monta. Y todos ellos parecen ofrecer el trasfondo constante de la concepción wittgensteiniana de la filosofía, ya desde las «Notas sobre lógica» hasta *Sobre la certeza*.

Pero nuestro objetivo no era sólo señalar que hay ciertos aspectos de la concepción de la filosofía que se mantienen incólumes a lo largo de todo el pensamiento de Wittgenstein, sino apuntar que Wittgenstein pudo llegar a su segunda concepción (y digámoslo ya: práctica) de la filosofía como consecuencia de intentar cumplir el programa fijado en su primera concepción de la misma. De ahí lo gradual del cambio de sus concepciones. Veamos.

4. EL CAMINO NO RECORRIDO

El *Tractatus* no sólo nos suministra una metafísica basada en la lógica y una condena de las pseudo-proposiciones de aquélla por insensatas (*Unsinn*) y de las de ésta por carentes de sentido

(*Sinnlos*). Además describe Wittgenstein en qué consistiría el método correcto de la filosofía: «El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto».²³

«Sería...», *ergo* no es. El método correcto no es el método que Wittgenstein ha seguido. Este método correcto no es un camino que Wittgenstein haya recorrido en el *Tractatus*. Quizás porque sólo pudiera emprenderse después de haber desenmascarado el carácter espurio de toda metafísica, la del propio *Tractatus* incluida.

Volvamos por el momento sobre nuestros pasos, justamente hasta aquel texto de las «Notas sobre lógica» ya citado por nosotros en el que Wittgenstein explicitaba algunas tesis acerca de la naturaleza de la filosofía. Al respecto formulábamos algunas preguntas, por ejemplo: por qué, concibiendo la epistemología como filosofía de la psicología, se nos decía, no obstante, que la filosofía consistía —sólo— en lógica y metafísica.

En el *Tractatus*, esa equiparación entre la teoría del conocimiento y la filosofía de la psicología se mantiene.²⁴ Sin embargo, en su abortada ponencia de 1929 sobre la forma lógica, Wittgenstein dice algo diferente sobre la teoría del conocimiento. Después de hablar de las proposiciones atómicas afirma que «La tarea de la teoría del conocimiento es encontrarlas y comprender su construcción a partir de palabras o símbolos».²⁵ Una tarea, la de decidir (*entscheiden*) qué proposiciones elementales hay, que en el

²³ Wittgenstein, TLP, 1987, 6.53.

²⁴ Wittgenstein, TLP, 1987, 4.1121.

²⁵ Véase «Algunas observaciones sobre la forma lógica», en Wittgenstein, OF, 1997, 47.

Tractatus Wittgenstein había encomendado a la... ¡aplicación de la lógica! (*Die Anwendung der Logik*).²⁶ Si ahora establecemos la equiparación «teoría del conocimiento» = «filosofía de la psicología» = «aplicación de la lógica», podemos, para empezar, entender por qué para Wittgenstein la filosofía consta —sólo— de lógica y metafísica. A saber, porque la epistemología o teoría del conocimiento, la filosofía de la psicología, no es más que lógica aplicada (dejemos de lado la pregunta que planteábamos acerca del destino de la ética y la estética, aunque la respuesta más tentadora parecería ser que ambas caerían del lado de la metafísica). Pero también, y esto es aún más importante para nuestros propósitos, podemos entender lo que Wittgenstein pensaba que quedaba por hacer una vez escrito el *Tractatus*, a saber: aplicar la lógica, hacer teoría del conocimiento o filosofía de la psicología.

Ahora bien, Wittgenstein, un tanto sorprendentemente para quien tienda a adscribir sus significados habituales a aquellos rótulos disciplinares —sobre todo al de «teoría del conocimiento» o «epistemología»— entiende, según nos dice en aquella frustrada ponencia, que ésta es una «tarea muy difícil y la Filosofía apenas sí ha empezado a confrontarla en algunos puntos».²⁷ Es evidente que por «teoría del conocimiento», entendida como lógica aplicada o filosofía de la psicología, Wittgenstein estaba entendiendo algo diferente de las «inesenciales investigaciones psicológicas de los procesos de pensamiento» en las que a su entender tan a menudo se habían enredado los filósofos que le precedieron.²⁸ Pero entonces, ¿qué era esa (novedosa) teoría del conocimiento que Wittgenstein se proponía llevar adelante?

Es en este punto donde podemos —y debemos— acudir a su ya muy temprana desconfianza hacia la gramática (o lógica, o sintaxis) del lenguaje ordinario. Y es que ya el más joven Wittgenstein pensaba que los modos de representación de éste facilitan el extravío filosófico. Pongamos un ejemplo, inspirado en las pro-

²⁶ Wittgenstein, TLP, 1987, 5.557.

²⁷ Wittgenstein, OF, 1997, 47.

²⁸ Wittgenstein, TLP, 1987, 4.1121.

pías «Notas sobre lógica» (pero que tiene su continuidad en el *Tractatus*). Cuando describimos una relación, por ejemplo «Juan ama a Helena» («aRb», en notación conceptual), utilizamos para ello una expresión tan sustantiva («ama», o «R») como los sustantivos («Juan» o «a» y «Helena» o «b») que refieren los *relata*. Así, del mismo modo que éstos designan una cosa, ¿qué más natural que pensar que el término relacional designa otra? Pero una vez cedemos a esta tentación los «problemas» filosóficos se disparan, porque, por ejemplo, si una relación es lo que se necesita para relacionar dos cosas, y ahora resulta que la relación es ella misma una cosa, ¿no necesitaremos dos nuevas relaciones para relacionar, respectivamente, a la relación con cada uno de los dos primitivos *relata*? Y así *ad infinitum*.

Esta propensión al equívoco que el lenguaje ordinario genera es explícitamente formulada en el *Tractatus*:

El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que cualquier sentido resulte expresable, sin tener la menor idea de cómo y qué significa cada palabra. Al igual que se habla sin saber cómo se producen los diferentes sonidos.

El lenguaje ordinario es una parte del organismo humano y no menos complicado que éste.

Es humanamente imposible extraer de él inmediatamente la lógica del lenguaje.

El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del ropaje está construida de cara a objetivos totalmente distintos que el de permitir reconocer la forma del cuerpo.

Las convenciones tácitas para la comprensión del lenguaje ordinario son enormemente complicadas.²⁹

Y prosigue:

La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. De ahí

²⁹ Wittgenstein, TLP, 1987, 4.002.

que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino sólo constatar su condición de absurdos. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística.

(Son del tipo del interrogante acerca de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello.)

Y no es de extrañar que los más profundos problemas *no* sean problema *alguno*.³⁰

Semejantes textos, si hubiéramos de ponerlos en relación con los puntos de vista del último Wittgenstein, se prestarían a más de un comentario (repárese, por ejemplo, en el enfoque organicista del lenguaje ordinario que Wittgenstein adopta: «El lenguaje ordinario es una parte del organismo humano...», ¿otro trasfondo de sus «nuevos pensamientos»?). Yo sólo quiero volver a insistir en que esta concepción del lenguaje como fuente de malentendidos filosóficos se mantiene incólume a lo largo de toda la obra de Wittgenstein. Baste recordar la formulación lapidaria del párrafo 109 de las *Investigaciones* ya citada por nosotros: «La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje» (la misma idea está recogida por activa y por pasiva en el capítulo dedicado a la «Filosofía» en el *Big Typescript*, recogido en *Ocasiones filosóficas*; sin duda, la exposición más extensa de su concepción de la misma que Wittgenstein nos dejó. Cf. en concreto el capítulo 12, sección 90: «Filosofía. La clarificación del uso del lenguaje. Trampas del lenguaje»). Pero volvamos a su consideración intrínseca.

Lo que Wittgenstein nos está diciendo es algo como lo siguiente. Los hombres tienen pensamientos que expresan en el lenguaje ordinario. Ahora bien, las reglas de transcripción, vamos a decirlo así, de aquellos pensamientos en este lenguaje son extraordinariamente complicadas y desconocidas para los propios hablantes. Es por ello que cabe aquí el extravío filosófico. (Dicho sea de paso, si sustituimos «pensamientos» por «deseos» y «lenguaje» por «sueños», podríamos entender por qué Wittgenstein estuvo varias

³⁰ Wittgenstein, TLP, 1987, 4.003.

veces tentado de compararse con Freud, a pesar de todas sus reticencias hacia el psicoanálisis.)

Repárese bien en lo que Wittgenstein está defendiendo. No se trata de que debamos renunciar al lenguaje ordinario para adoptar un lenguaje diferente: «Todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están de hecho, tal como están, perfectamente ordenadas desde un punto de vista lógico».³¹ El problema surge cuando, dejándonos llevar por la forma lógica aparente de sus oraciones, intentamos interpretar el sentido que éstas expresan, la forma real de los pensamientos que aquéllas expresan. Aquí es donde surge la posibilidad de extravío filosófico.

¿Cómo combatir este peligro? No, desde luego, proponiendo un lenguaje alternativo, un lenguaje filosófico, una doctrina, sino simplemente aclarando el sentido de las oraciones de aquel lenguaje y, podríamos ahora repetir lo que reza 6.53, «cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos».³²

Ésta sería la tarea —a la vez clarificadora y terapéutica— que competería a la aplicación de la lógica —pues se trata de analizar las proposiciones del lenguaje ordinario o de la ciencia para descubrir su forma lógica real, el conjunto de proposiciones elementales o atómicas al que en última instancia remiten— o filosofía de la psicología —pues en última instancia no estamos sino clarificando el pensamiento, lo que queremos decir cuando se utilizan determinadas expresiones— o teoría del conocimiento —pues es el valor de verdad de las proposiciones elementales en las que desemboca el análisis de una expresión lo que tendríamos que conocer para poder saber el valor de verdad que correspondería a ésta.

En el *Tractatus logico-philosophicus*, 4.112, explicita Wittgenstein esta comprensión novedosa de la filosofía:

³¹ Leemos en Wittgenstein, TLP, 1987, 5.5563 (para clarificar este párrafo es importante acudir a Wittgenstein, 1988, IF, §97 y §98).

³² Wittgenstein, TLP, 1987, 6.53.

La filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.

La filosofía no es una doctrina, sino una actividad.

Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones.

El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas», sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos.³³

Lo único, añadimos nosotros, es que el *Tractatus* no ejemplifica esta concepción. Éste era el método que había que aplicar una vez escrito. El camino que quedaba por recorrer.

5. CONTINUIDAD Y RUPTURA

Vayamos ahora a las *Investigaciones*. Al final del párrafo 89 cita una vez más Wittgenstein a San Agustín:

Agustín (*Conf.*, XI/14): «*quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quarenti explicare velim, nescio*». Esto no podría decirse de una pregunta de la ciencia natural (por ejemplo, la pregunta por el peso específico del hidrógeno). Lo que se sabe cuando nadie nos pregunta, pero ya no se sabe cuando debemos explicarlo, es algo de lo que debemos *acordarnos*. (Y es obviamente algo de lo que por alguna razón uno se acuerda con dificultad.)³⁴

Y continúa en el 90:

Nos parece como si tuviéramos que *penetrar* los fenómenos: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las «*posibilidades*» de los fenómenos. Nos acordamos, quiere esto decir, del *tipo de enunciado* que hacemos sobre los fenómenos. De ahí que Agustín se acuerde también de los diversos enunciados que se hacen sobre la duración de los sucesos, sobre su pasado, presente o futuro. (Éstos no son, naturalmente,

³³ Wittgenstein, TLP, 1987, 4.112.

³⁴ Wittgenstein, 1988, IF, §89.

enunciados *filosóficos* sobre el tiempo, el pasado, el presente y el futuro.)

Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y éste arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje. Algunos de ellos pueden sustituirse sustituyendo una forma de expresión por otra; esto puede llamarse un «análisis» de nuestras formas de expresión, pues el proceso tiene a veces semejanza con una descomposición.³⁵

Si releyéramos ahora *Tractatus* 6.53, quizás bastara sustituir las «proposiciones de la ciencia natural» allí mentadas por «enunciados que hacemos sobre los fenómenos»³⁶ —esto es aquí: enunciados del lenguaje ordinario (pero téngase en cuenta que, como ya advertimos, el *Tractatus* tampoco tenía nada contra el lenguaje ordinario)—, para poder entender las *Investigaciones filosóficas* como una aplicación del «método correcto» que allí se prescribía para la filosofía. O sea: se trata de no decir nada propiamente filosófico sino, cuando alguien diga algo metafísico, cuando se extravíe debido a ciertas analogías superficiales entre las formas de expresión de nuestro lenguaje, mostrarle que algunos de los términos que utiliza en sus proposiciones no tienen significado, recordándole cómo se usan esos términos en el lenguaje corriente. Se trata, en definitiva, de disipar malentendidos filosóficos (metafísicos) mediante la clarificación o análisis de nuestras formas de expresión.

Las *Investigaciones filosóficas* pueden interpretarse, pues, como el resultado del método ideal de filosofar prescrito al final del *Tractatus logico-philosophicus... quod erat demonstrandum*. Método que Wittgenstein había estado intentando poner en práctica desde el mismo momento de su vuelta a la filosofía en 1929.

Suscribo, por consiguiente, completamente las palabras de Armando De Palma en su «*Nota introduttiva*» a la edición italiana del *Big Typescript*: «*Attraverso fasi alterne, lentamente si imposi a*

³⁵ Wittgenstein, 1988, IF, §90.

³⁶ Wittgenstein, TLP, 1987, 6.53.

Wittgenstein una "svolta stilistica" che mise capo all'ultimo tentativo, incompiuto, di scrivere un libro: le Philosophische Untersuchungen... Cominciava, cioè, a intravedere una strategia espositiva differente, destinata a condurlo dall'idea del "trattato", in cui tutta la materia deve essere organizzata per argomenti e disposta linearmente nella successione dei capitoli e delle sezioni, all'idea del "frammento", giudicato il modo migliore per rispecchiare la materia anche nella forma della scrittura. Ossia l'esposizione per frammenti, tra loro variamente interconnessi o interconnettibili, avrebbe dovuto far capire quanto inaudita sia la complessità del linguaggio e delle convenzioni che presiedono al suo uso, ma anche quanto siano ostinate le inclinazioni dei filosofi e dei matematici che sempre li inducono daccapo a formulare false immagini ed analogie, a equivocare l'uso effettivo del linguaggio. In sostanza, l'esposizione doveva riflettere il carattere della filosofia in quanto attività chiarificatrice di problemi e alleviatrice di inquietudini, un'attività senza la quale il filosofo scivola in domande assurde e in risposte insensate che mettono capo alla metafisica. Quindi l'idea della filosofia come attività resta pur sempre quella menzionata nel Tractatus, solo che ora il libro avrebbe rappresentato l'andamento di questa attività così complicata».³⁷

No obstante, esta re-descripción de las relaciones entre la primera y la segunda concepción wittgensteiniana de la filosofía, a pesar de presentar a mi entender ventajas sobre la que sugiere el profesor Hacker (por ejemplo, explicarnos lo tardío de la toma de conciencia por parte de Wittgenstein de la diferencia entre sus primeros y últimos pensamientos), quizás adolezca del peligro simétrico que acecha a la de éste. Acentuando la continuidad podría hacernos perder de vista la novedad. A paliar en la medida de lo posible este riesgo van destinadas las siguientes consideraciones.

Defendemos que la concepción *general* de la filosofía se mantiene incólume desde el primer Wittgenstein —ya el Wittgenstein de las «Notas sobre lógica»— hasta el último —y cabría ir más

³⁷ De Palma, 2002, XV-XVI.

allá de las *Investigaciones Filosóficas* hasta *Sobre la certeza*—. Igualmente defendemos que cabe ver la segunda filosofía de Wittgenstein como una aplicación del método correcto que el primer Wittgenstein prescribió, pero no aplicó, en su primera obra. Pues bien, lo que queremos ahora añadir es que la aplicación de ese método correcto se vuelve contra el mismo proyecto filosófico del primer Wittgenstein, sobreponiendo, por así decirlo, una nueva crítica a la que paradójicamente el propio *Tractatus* hacía de su dimensión metafísica. Veamos.

Como se recordará, el *Tractatus* nos proporcionaba una metafísica sobre la base de la lógica. Mostrado el sinsentido de las pseudo-proposiciones de aquella y la carencia de sentido de las pseudo-proposiciones de ésta, la tarea filosófica consiste en hacer terapia de las veleidades del metafísico remitiendo sus expresiones a su uso ordinario (o científico), lo que mostrará su insensatez. Pues bien, ¿qué ocurre cuando se aplica este mismo método a las nociones con que el autor del *Tractatus* construyó su sistema?

El párrafo 97 de las *Investigaciones filosóficas*, ya parcialmente citado por nosotros y por el profesor Haker, nos da la respuesta. Citémoslo ahora por completo:

El pensamiento está rodeado de una aureola. Su esencia, la lógica, presenta un orden, y precisamente el orden *a priori* del mundo, esto es, el orden de las *posibilidades* que tienen que ser comunes a mundo y pensamiento. Pero este orden, al parecer, tiene que ser *sumamente simple*. Es *anterior* a toda experiencia; tiene que atravesar toda la experiencia; no puede adherírsele ninguna opacidad o inseguridad empírica. Tiene que ser más bien de cristal purísimo. Pero este cristal no aparece como una abstracción sino como algo concreto, incluso como lo más concreto y en cierto modo lo *más duro*. (*Tractatus*, 5.5563).

Estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de proposición, palabra, deducción, de verdad, de experiencia, etc. Este orden es un *super*-orden entre —por así decirlo— *super*-conceptos. Mientras que por cierto las palabras «lenguaje»,

«experiencia», «mundo», si es que tienen un empleo, han de tenerlo tan bajo como las palabras «mesa», «lámpara», «puerta».³⁸

Es decir, que cuando aplicamos el método filosófico correcto a los conceptos implicados en la lógica y en la metafísica tractariana lo que se descubre es que esos mismos conceptos —conceptos como los de «proposición», «palabra», «deducción», «verdad», «lenguaje», «experiencia», «mundo», etc.— tienen un uso tan humilde y cotidiano como cualquier otro; un uso que el autor del *Tractatus*, como cualquier otro metafísico, obvió. Lo que nos ofreció, en su lugar, fue una imagen super-simplificada de estos conceptos. Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje.³⁹ Se confundió lo que es un mero ideal —la lógica formal— con la realidad: el lenguaje.⁴⁰ Y así, como no se encontraba aquel orden simple y preciso en la superficie enmarañada y vaga de éste, se le supuso escondido en lo profundo, en su esencia.⁴¹ En cuatro párrafos de las *Investigaciones*, los que van del 105 al 108, Wittgenstein explica, en realidad, lo que fue su propio proceso de retractación. Lo que él dice allí se me antoja mucho más claro que cualquier comentario o párrafrasis que yo pudiera hacer:

105. Cuando creemos que hemos de encontrar en el lenguaje real ese orden, el ideal, quedamos descontentos con lo que en la vida ordinaria se llama «proposición», «palabra», «signo».

La proposición, la palabra de la que trata la lógica ha de ser algo puro y nítidamente recortado. Y ahora nos rompemos la cabeza sobre la naturaleza del signo real. ¿Es quizá la *imagen* del signo?, ¿o la imagen en el instante actual?

³⁸ Wittgenstein, 1988, IF, §97.

³⁹ Incluyendo al autor del *Tractatus logico-philosophicus*. Wittgenstein, 1988, IF, §23.

⁴⁰ Cf. por ejemplo, a este respecto, las observaciones del 20/6/1915 y 21/6/1915 de los *Cuadernos de notas*, 1914-1916.

⁴¹ Wittgenstein, 1988, IF, §§97 y ss.

106. Aquí es difícil mantener, por así decirlo, la cabeza despejada, ver que tenemos que permanecer en las cosas del pensamiento cotidiano y no caer en el extravío de que nos parezca que tendríamos que describir sutilezas extremas que, sin embargo, en absoluto podríamos describir con nuestros medios. Nos parece como si debiéramos reparar con nuestros dedos una tela de araña.

107. Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino que era una exigencia.) El conflicto se vuelve insoportable; la exigencia amenaza ahora convertirse en algo vacío. Vamos a parar a terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar; por ello necesitamos la *fricción*. ¡Vuelta a terreno áspero!

108. Reconocemos que lo que llamamos «proposición» y «lenguaje» no es la unidad formal que imaginé, sino que es la familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí. ¿Pero en qué se convierte ahora la lógica? Su rigor parece deshacerse. ¿Pero no desaparece enteramente por eso? ¿Pues cómo puede la lógica perder su vigor? Naturalmente, no porque se le rebaje algo de su vigor. El *prejuicio* de la pureza cristalina sólo puede apartarse dándole la vuelta a todo nuestro examen. (Podría decirse: ha de dársele la vuelta al examen, pero sobre nuestra necesidad real como gozne.)

La filosofía de la lógica no habla de oraciones y palabras en ningún sentido distinto de aquel en que lo hacemos en la vida ordinaria cuando decimos, por ejemplo, «aquí hay escrita una oración china» o «no, esto sólo tiene el aspecto de escritura, pero es un ornamento», etc.

Hablamos del fenómeno espacial y temporal del lenguaje; no de una aberración inespacial e intemporal. (*Nota al margen*: sólo es posible interesarse por un fenómeno en una variedad de maneras.) Pero hablamos de él como de las piezas de ajedrez al dar reglas para ellas, no al describir sus propiedades físicas.

La pregunta «¿Qué es realmente una palabra?» es análoga a «¿qué es una pieza de ajedrez?».⁴²

⁴² Wittgenstein, 1988, IF, §§105-108. (Cursivas originales.)

El *Tractatus* prescribía, sí, un nuevo método para la filosofía: la aplicación de la lógica. Pero lo hacía bajo la asunción de un prejuicio (*Vorurteil*), a saber: la filosofía no puede contradecir la lógica («Esto es claro: la lógica no puede chocar con su aplicación»).⁴³ Pues bien, cuanto más se intenta aplicar la lógica, esto es: «cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo», más grande se vuelve el conflicto entre él y aquella exigencia (*Forderung*). Es decir, el lenguaje efectivo no respeta las condiciones ideales del cálculo lógico (por ejemplo, la supuesta independencia del valor de verdad de las proposiciones elementales; asunto de la abortada ponencia sobre la forma lógica de 1929). Al final «el conflicto se vuelve insoportable» y se decanta del lado de la realidad antes que del modelo. El prejuicio queda superado («Sólo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación, como, por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al que la realidad *tiene que* corresponder. [El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar]»).⁴⁴ El lenguaje no tiene al cálculo lógico como su esencia. La lógica debe concebirse de un modo diferente. El *Tractatus* no sólo ofrecía una metafísica insensata basada sobre una lógica carente de sentido, sino además, y quizás especialmente, una imagen distorsionada del lenguaje y de la realidad. La indagación gramatical (del uso de términos como «proposición», «significado», «palabra», «lenguaje», «mundo», «verdad», etc.) condena por simplificador y dogmático (y ya no sólo por insensato) el proyecto de construir un sistema metafísico basado en la lógica. Ahora bien, si la aplicación de la lógica termina por alterar nuestro concepto de ésta, ¿no debería esta modificación terminar por afectar a su vez a aquella aplicación?

En efecto, mientras Wittgenstein supuso que la lógica suponía la esencia profunda y oculta del lenguaje, su aplicación tomaba la forma privilegiada no de la construcción de un lenguaje ideal

⁴³ Wittgenstein, TLP, 1987, 5.557.

⁴⁴ Wittgenstein, 1988, IF, §131.

(«Por un lado es claro que toda oración de nuestro lenguaje “está en orden tal y como está”. Es decir, que no aspiramos a un ideal: Como si nuestras oraciones ordinarias, vagas, aún no tuviesen un sentido totalmente irreprochable y hubiera primero que construir un lenguaje perfecto [...]»,⁴⁵ evidentemente estas palabras explican el significado de T. 5.5563), pero sí de la elaboración de un simbolismo, de una notación perspicua:

La idea es expresar en un simbolismo adecuado lo que en el lenguaje ordinario nos conduce a un sinfín de malentendidos. Es decir, allí donde el lenguaje ordinario disfraza la estructura lógica, donde permite la formación de pseudo-proposiciones, donde usa un término con una infinidad de significados distintos, nosotros hemos de reemplazarlo por un simbolismo que dé una figura más clara de la estructura lógica, excluya pseudo-proposiciones, y use sus términos sin ambigüedad. «Algunas observaciones sobre la forma lógica.»⁴⁶

La idea no era nueva sino que venía de muy lejos en la biografía intelectual de Wittgenstein —forjada quizás a partir de su temprana lectura de los *Principios de la mecánica* de Heinrich Hertz («Toda la tarea de la filosofía, tal como yo la ejerzo, consiste en expresarme de tal manera que ciertas intranquilidades //problemas// desaparezcan» (Hertz).⁴⁷ «El método de la filosofía: la representación perspicua de los hechos gramaticales //lingüísticos//. La meta: transparencia de los argumentos»⁴⁸)—. Los errores a los que pueda dar lugar un modo de expresión no requieren para corregirse de ninguna teoría sino de un modo de expresión alternativa. Desde luego, ya está explicitada en el *Tractatus*,⁴⁹ y todavía en el *Big Typescript*, cuando Wittgenstein pretende clarificar el concepto de «gramática» poniéndolo en relación con la noción de «regla», afirma que ofrecer a quien está

⁴⁵ Wittgenstein, 1988, IF, §98.

⁴⁶ Wittgenstein, OF, 1997, 47.

⁴⁷ Wittgenstein, BT, 2002, XII, 89.

⁴⁸ Wittgenstein, OF, 1997, 181.

⁴⁹ Wittgenstein, TLP, 1987, 3.324.

confuso una regla no es diferente de ofrecerle una notación y que en la mayor parte de los casos se trata de traducir las proposiciones de la vieja notación (quizás del lenguaje hablado) en las proposiciones correspondientes del nuevo estilo: «Regla y proposición empírica. ¿Dice una regla que las palabras son efectivamente usadas de tal y tal modo?».⁵⁰

En definitiva, pues, que mientras Wittgenstein estuvo preso de la ilusión de una lógica precisa y simple subyacente al lenguaje vago y complejo, y por ello mismo presto a generar equívocos filosóficos, pensó que la aplicación de la lógica —esa tarea a la vez clarificadora y terapéutica que constituía el método correcto de la filosofía— debía concretarse en la elaboración de un simbolismo o notación perspicua. Ahora bien, cuando aquella ilusión es exorcizada, cuando Wittgenstein consigue librarse del prejuicio de que a la expresión vaga propia del lenguaje ordinario debe subyacer un sentido determinado que es el que realmente ha querido comunicarse, entonces de lo que se trata es de «mantener la cabeza despejada», esto es: «permanecer en las cosas del pensamiento cotidiano»,⁵¹ de preguntarse, ante el empleo metafísico de términos como «conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre», etc., «¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje en que tiene su tierra natal?»; de reconducir «las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano».⁵²

No es que la búsqueda de nuevas formas de expresión que sustituyan a las formas que llevan a equívoco estén ahora totalmente proscritas (recuérdese lo que se nos dijo en IF 90: *algunos malentendidos «pueden apartarse sustituyendo una forma de expresión por otra; esto puede llamarse un “análisis” de nuestras formas de expresión...»*⁵³), lo que sí está descartado es que ésta sea la única concreción del método («No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes tera-

⁵⁰ Wittgenstein, BT, 2002, capítulo VII, sección 57.

⁵¹ Wittgenstein, 1988, IF, §106.

⁵² Wittgenstein, 1988, IF, §116.

⁵³ Wittgenstein, 1988, IF, §90.

pías»⁵⁴) y, en cualquier caso, pensar que pueda haber algo así como un análisis único y definitivo.⁵⁵

Vemos ahora cómo, siendo verdad que hay continuidad entre la concepción de la filosofía sostenida por el primer Wittgenstein y por el segundo, y siendo verdad que igualmente podemos describir la filosofía de este último como la realización del programa que el primero atisbara, no es menos cierto que hay discontinuidad en el modo en que uno y otro practicaron la filosofía, y no sólo porque el segundo realizara lo que el primero dejó pendiente sino también porque al intentar poner en práctica aquel programa se percató de los prejuicios y dogmas que escondía. Y podemos comprender ahora que «el giro estilístico» que lleva del aforismo al fragmento, del sistema al bosquejo, no es caprichoso sino, como advertía el mismo Wittgenstein, algo conectado «con la naturaleza misma de la investigación»;⁵⁶ puesto que si de lo que se trata es de considerar el «fenómeno espacial y temporal del lenguaje», entonces no debemos olvidar que «Sólo es posible interesarse por un fenómeno en una variedad de maneras».⁵⁷

6. HISTORICISMO SIN HISTORIA... Y ETNOLOGÍA SIN ETNOGRAFÍA

El principal objetivo que nos marcamos al inicio de este trabajo está ahora cumplido. Creo que más que objetar los puntos de vista del profesor Hacker (quizás nuestra discrepancia más grave tenga que ver con la lectura platónica de la lógica y la metafísica del *Tractatus* que parece adivinarse tras de su escrito, por contraposición a mi lectura kantiana), simplemente he introducido una puntualización a los mismos. Si en cierto sentido es legítimo decir —como afirma el profesor Hacker— que Wittgenstein cambió su

⁵⁴ Wittgenstein, 1988, IF, §133.

⁵⁵ Wittgenstein, 1988, IF, §§91 y ss.

⁵⁶ Wittgenstein, 1988, IF, «Prólogo», 11.

⁵⁷ Wittgenstein, 1988, IF, §108.

visión de la filosofía; en otro sentido puede defenderse con la misma legitimidad que tal cambio no se produjo e, incluso, que los segundos pensamientos del filósofo austriaco son el resultado de poner en práctica el método que había considerado como el único correcto cuando joven. Los primeros pensamientos wittgensteinianos acerca de la naturaleza de la filosofía no sólo contrastan sino que también ofrecen un trasfondo para entender sus últimos planteamientos al respecto.

Podría en este punto abandonar mi reflexión, pues para con el resto del trabajo del profesor Hacker no puedo sino, como ya hice, expresar mi acuerdo y admiración. No obstante, quisiera, a propósito de lo que defiende sobre el «Ethnological Approach» de Wittgenstein, no tanto hacer puntualización ninguna sino, más bien, añadir por mi cuenta alguna consideración ulterior. Y ello porque semejante *addenda* creo que me permitirá, para ya concluir, volver sobre un terreno en el que quizás sí difiera de los planteamientos del profesor Hacker.

Que el segundo Wittgenstein adopta en su filosofía un enfoque etnológico es algo difícilmente discutible. Aparte de la observación de *Aforismos. Cultura y valor* con la que prácticamente abre el profesor Hacker su trabajo, resulta de lo más significativo que en el capítulo del BT dedicado a explicitar su concepción de la filosofía, en su última sección, la 93 («La mitología en las formas de nuestro lenguaje [Paul Ernst]»⁵⁸), Wittgenstein haga uso de algunas de sus observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer. Ahora bien, ¿qué significa este enfoque etnológico? ¿Cuál es su alcance?

A mi entender, estas preguntas no admiten una única respuesta. Parte, quizás central, de lo que pueda querer apuntar Wittgenstein cuando habla de «enfoque etnológico» (*die ethnologischen Betrachtungsweise*) de la filosofía es el parecido en el cometido del etnólogo y del filósofo. A saber: a ambos compete la descripción de un conjunto de reglas (y por lo tanto, para el segundo Wittgenstein, de formas de vida): «Los salvajes tienen jue-

⁵⁸ Wittgenstein, BT, 2002, sección 93.

gos (o así es, en cualquier caso, como los llamamos) para los que no tienen ninguna regla escrita, ningún catálogo de reglas. Imaginemos ahora la actividad de un *investigador* que viaja por las tierras de estos pueblos y hace un catálogo de las reglas de sus juegos. Esto es completamente análogo a lo que hace el filósofo. (Pero ¿por qué no digo: los salvajes tienen lenguajes [o nosotros...] [...] no tienen ninguna gramática escrita [...]».⁵⁹ Otro punto importante podría ser la analogía entre el interés del etnólogo en los mitos de las culturas primitivas y el del filósofo por los mitos que se esconden detrás de nuestro propio lenguaje (recuérdese: «En nuestro lenguaje está depositada toda una mitología»),⁶⁰ de modo que el filósofo aparecería como una especie de etnólogo de nuestra propia forma de vida, alguien que nos recordaría lo que de salvaje hay también en nosotros: «Diría: nada muestra mejor nuestra afinidad con esos salvajes que el que Frazer tenga a mano una palabra tan familiar, para él y para nosotros, como *ghost* (“fantasma”) o *shade* (“sombra”), para describir los puntos de vista de esa gente»;⁶¹ claro que se trataría del filósofo «wittgensteiniano», pues el filósofo tradicional sería, en cierto sentido, el más salvaje de los civilizados («Prestamos atención a nuestros propios modos de expresión concernientes a estas cosas, pero no los entendemos, sino que los malinterpretamos. 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».⁶² En el *Big Typescript*, Wittgenstein ilustra esta tendencia a la mitificación del filósofo tradicional con un ejemplo que le afecta a él mismo: «Expulsar a la muerte o matar a la muerte; pero por otro lado se la representa como un esqueleto, como muerta en cierto sentido. *As dead as death*. “¡Nada está tan muerto como la muerte; nada es tan bello como la belleza misma!” La figura

⁵⁹ Wittgenstein, BT, 2002, XII, 90, y Wittgenstein, OF, 1997, 184.

⁶⁰ Wittgenstein, BT, 2002, XII, 93, y Wittgenstein, OF, 1997, 189.

⁶¹ Wittgenstein, BT, 2002, XII, 93, y Wittgenstein, OF, 1997, 189.

⁶² Wittgenstein, 1988, IF, §194.

bajo la cual uno concibe la realidad es tal que la belleza, la muerte, etc. es la sustancia pura (concentrada) (son las sustancias puras [concentradas]), mientras que está presente en un objeto bello, en una mezcla. ¿Y no reconozco aquí mis propias consideraciones sobre “objeto” y “complejo”? (Platón)»,⁶³ con lo que la tarea terapéutica de aquél con respecto a éste aparece ahora bajo una nueva luz: la desmitificación.

Sea como fuere, el profesor Hacker no subraya ninguno de estos aspectos de lo que Wittgenstein pueda haber querido decir al hablar de un enfoque etnológico de su filosofía. En su opinión: *«That human beings use language, engage in language-games, perform acts of speech in the context of their activities —these are anthropological facts about the natural history of man. What warrants using the epithets “ethnological approach” or “anthropological approach” in describing Wittgenstein’s later philosophy is the perspective from which he views conceptual matters. Unlike Frege, Wittgenstein treats concepts not as entities to be discovered, but as techniques of using words [...]. Concepts are human creations, made not found. They are comparable to instruments made for human purposes [...]. They are rule-governed techniques of word use [...]. The use of words is integrated into the activities of human beings in the stream of life. These activities are part of human natural history. Wittgenstein found it fruitful to view them anthropologically or ethnologically. This comes out in two aspects of his approach to the characterization of concepts and conceptual networks: first, the primacy of action and practice, and second, the historicism»*.⁶⁴

No tengo el menor reparo que poner a estas afirmaciones del profesor Hacker ni mucho menos al brillante desarrollo que hace de las mismas, si acaso que éstas no son sólo razones para «using the epithets “ethnological approach” or “anthropological approach” in describing Wittgenstein’s later philosophy» sino también, por ejemplo, para utilizar los epítetos «naturalismo» (al menos de

⁶³ Wittgenstein, BT, 2002, XII, 93, y Wittgenstein, OF, 1997, 189.

⁶⁴ Hacker, 2010, 18-19.

cierto tipo, pues vuelvo a estar de acuerdo con el profesor Hacker cuando insiste en que el enfoque de Wittgenstein debe ser cuidadosamente distinguido del naturalismo quineano, por más que éste también tenga «*an anthropological methodology*»; en realidad, sospecho que el profesor Hacker debiera conceder que todo tipo de naturalismo sigue «*an anthropological methodology*») o «pragmatismo» (al fin y al cabo, fue el mismo Wittgenstein quien escribió: «*Ich will also etwas sagen, was wie Pragmatismus klingt*»⁶⁵). Lo que me interesa más bien es incidir en algo que, de nuevo creo que con plena razón, apunta el profesor Hacker a propósito del peculiar «historicismo» wittgensteiniano, a saber: que «*it is a historicism without history*».⁶⁶

Al exponer este extraño historicismo, el profesor Hacker trae a colación la aceptada influencia por parte de Wittgenstein de Spengler sobre sus pensamientos. Y más en concreto apunta cómo por detrás de la idea wittgensteiniana de que las matemáticas son después de todo un fenómeno antropológico («*It is evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature [...]. Even Mathematics [...]*», escribió ese gran pensador naturalista que fue David Hume), puede quizás adivinarse la mano del autor del segundo capítulo de *La decadencia de Occidente*; y sin embargo, a diferencia de éste su mentor, quien como todo el mundo sabe apoya su filosofía en un impresionante cúmulo de erudición historiográfica, el historicismo de Wittgenstein está huérfano de historia. ¿Por qué? El profesor Hacker nos da una respuesta convincente: «*It is remarkable that someone who had arrived at such a historicist conception should have been so indifferent to actual history [...]. But philosophically speaking it need occasion no surprise. For instead of investigating empirical facts about Egyptian, Babylonian or Mayan arithmetical systems, or Chinese and Japanese colour grammar, Wittgenstein has no compunction about inventing different forms of representation*».⁶⁷ Parafraseando

⁶⁵ Wittgenstein, 1983, §422.

⁶⁶ Hacker, 2010, 20.

⁶⁷ Hacker, 2010, 21.

a Pierre Paolo Pasolini en la escena final de su versión cinematográfica del *Decamerón*, podríamos preguntarnos: ¿para qué vamos a estudiar historias si podemos tan fácilmente inventárnoslas?

Pues bien, lo que quiero apuntar es que si el historicismo de Wittgenstein es un historicismo sin historia, y estoy de acuerdo en que lo es, y este historicismo es una parte importante de aquello en que consiste su enfoque antropológico, y también esto le concedo de buena gana al profesor Hacker, entonces... su enfoque etnológico es un enfoque sin etnografía. Es decir, cuando Wittgenstein adopta en su práctica filosófica este enfoque no necesita acudir al dato etnográfico porque... sencillamente puede inventárselo. Y todavía diría más, de hecho esta invención de situaciones etnográficas es parte también importante de aquello en lo que consistiría para Wittgenstein adoptar un método antropológico en filosofía, a saber: en inventarse formas de vida, juegos de lenguaje, simples a los que igualmente podríamos calificar como primitivos.

7. CONCLUSIÓN: WITTGENSTEIN COMO (GRAN) FILÓSOFO

Pero podríamos preguntarnos: ¿por qué prefiere Wittgenstein cultivar una etnología fantástica a basarse en una etnografía real (o en una historia imaginaria antes que en la historiografía)? Y no creo que la respuesta a esta pregunta sea la mera comodidad; mucho menos la ignorancia. Después de todo, Wittgenstein era un lector empedernido y no debía de andar escaso de lecturas (e incluso experiencias) histórico-antropológicas (aparte de Frazer, sabemos por ejemplo que Wittgenstein había prestado una atención no menos crítica a la obra del historiador norteamericano William H. Prescott sobre la *Historia de la conquista de Méjico* por parte de los españoles).

Creo que en el ya aludido Spengler podríamos encontrar algunas claves fructíferas para resolver esta cuestión. La influencia de éste sobre Wittgenstein es poderosa y se desparrama sobre múlti-

ples aspectos del pensamiento wittgensteiniano (sin ir más lejos, el que señala el profesor Hacker). Como es bien sabido, el filósofo alemán denuncia el eurocentrismo que se esconde detrás de la concepción de una historia universal lineal y progresiva. Las diferentes culturas son para él unidades orgánicas con sus propios ciclos vitales. Cada una con su «espíritu» peculiar. Hasta el punto de que Spengler hace declaraciones que parecen incurrir en el más acusado relativismo («Las categorías del pensamiento occidental son tan inaccesibles al pensamiento ruso como las del griego al nuestro. Una inteligencia verdadera, integral, de los términos antiguos es para nosotros tan imposible como de los términos rusos e indios...»).⁶⁸ Y sin embargo no debiéramos dejarnos deslumbrar por este tipo de declaraciones «particularistas», pues el primer objetivo de su proyecto no es otro que el de elaborar un «bosquejo de una morfología de la historia universal» («*Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*»). O dicho de otra manera: un objetivo completamente general.

Veamos cómo se combinan en un solo texto particularismo y universalismo:

Todo lo que el Occidente ha dicho y pensado hasta ahora sobre los problemas del tiempo, del espacio, del movimiento, del número, de la voluntad, del matrimonio, de la propiedad, de la tragedia, de la ciencia tiene un indeleble matiz de estrechez e inseguridad, que procede de que se ha procurado ante todo encontrar la solución de los problemas, sin comprender que a múltiples interrogadores corresponden contestaciones múltiples, que una pregunta filosófica no es más que el deseo encubierto de recibir determinada respuesta, ya incluso en la pregunta misma, que nunca pueden concebirse como bastante efímeros los grandes problemas de una época y que, por lo tanto, es preciso elegir un grupo de *soluciones históricamente condicionadas*, cuya *visión panorámica (Übersicht)* —prescindiendo de todas las convicciones propias— será la que nos descubra los últimos secretos. Para el pensador —el legítimo pensador— ningún punto de vista es absolutamente verdadero o falso [...]. Las manifes-

⁶⁸ Spengler, 1998, 53.

taciones de otras culturas hablan otra lengua. A distintos hombres, distintas verdades. Y para el pensador todas son válidas o no lo es ninguna.⁶⁹

Es decir, que aunque se reconoce lo particular e idiosincrásico de cada cultura, se confía en obtener una «visión panorámica» — como traduce García Morente— de un conjunto de soluciones históricamente condicionadas que nos descubra los últimos secretos de la cultura (de cualquier cultura).

Volvamos ahora a Wittgenstein. Como ya sabemos, su segunda filosofía no pretende construir una metafísica basándose en la lógica. Su objetivo es meramente a la vez terapéutico y clarificador: *the description of the logical geography of our concepts*, como dice el profesor Hacker.⁷⁰ La elaboración, a lo sumo, de una serie de cartografías conceptuales locales. De ahí el carácter fragmentario de su segundo estilo. Sin embargo, en el párrafo 121 de las *Investigaciones filosóficas* podemos leer:

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* (*nicht übersehen*) el uso de nuestras palabras. A nuestra gramática le falta visión sinóptica (*Übersichtlichkeit*). La representación sinóptica (*Die übersichtliche Darstellung*) produce la comprensión que consiste en «ver conexiones» (*Zusammenhänge sehen*). De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios* (*Zwischengliedern*).

El concepto de representación sinóptica (*übersichtlichen Darstellung*) es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una *Weltanschauung*?)⁷¹

Por si cupiera todavía cualquier duda sobre el trasfondo spengleriano de esta observación wittgensteiniana, considérese la versión de la última parte de la misma que aparece en el BT:

⁶⁹ Spengler, 1998, Introducción. § 8, p. 56. *Énfasis original*.

⁷⁰ Hacker, 2010, 18.

⁷¹ Wittgenstein, 1988, IF, §121. (Cursivas originales.)

El concepto de representación perspicua tiene para nosotros un significado fundamental. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (Un género de «visión del mundo» que parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler.)⁷²

Es decir, que el objetivo filosófico de Wittgenstein es proporcionarnos la *Übersichtlichkeit* de la que nuestra gramática, *prima facie*, carece. Y para ello es importante encontrar e *inventar* casos intermedios. Ahora podemos comprender, creo, la utilidad de la etnología fantástica que Wittgenstein cultivó. La invención de formas de vida, de juegos de lenguaje primitivos, como el famoso de los dos albañiles que propone en el segundo párrafo de la primera parte de las *Investigaciones*: «Imaginemos un lenguaje para el que vale una descripción como la que ha dado Agustín: El lenguaje debe servir a la comunicación de un albañil A con su ayudante B [...]. Concibe éste como un lenguaje primitivo completo (*vollständige primitive Sprache*)», debe ayudarnos a ganar una visión sinóptica de la gramática de nuestros conceptos (en este caso, de la gramática del concepto mismo de «significado»). Un juego de lenguaje primitivo inventado por nosotros tiene la virtualidad de llamarnos la atención sobre aspectos de la gramática difíciles de percibir atendiendo simplemente al uso real que hacemos de nuestros conceptos; de modo similar, podríamos decir, a como el dibujo simplificado del cirujano nos ayuda a comprender mejor lo que le pasa a nuestra articulación dañada de lo que puede hacerlo una radiografía (o a como resulta más fácil orientarse viendo el mapa esquemático que la fotografía del satélite). La etnología fantástica se justifica no sólo porque muchas veces es suficiente (y más cómoda) para conseguir los objetivos filosóficos que nos proponíamos (obtener la visión sinóptica de la gramática de nuestros conceptos), sino porque otras muchas es el mejor modo de lograrlos.

Pero el párrafo 121 de las *Investigaciones* plantea otro problema con el que quiero acabar. Como ya dijimos, para el profe-

⁷² Wittgenstein, BT, 2002, XII, 89, y Wittgenstein, OF, 1997, 178.

sor Hacker el segundo Wittgenstein empleó un método filosófico que, por primera vez, hizo posible que hubiera filósofos *skilful* antes que *great ones*. Habiendo estos últimos *achieved a sublime vision of the world and of man's place in it*⁷³ parecería implicarse que los filósofos *skilful*, como el propio Wittgenstein, no proporcionarían esa visión general del mundo y del lugar del hombre en él propia de los antiguos sistemas metafísicos. Pero ahora vemos que el propio Wittgenstein pone en relación su (a buen seguro tomado de Spengler) concepto de representación sinóptica con el concepto (posiblemente también de resonancias spenglerianas para él) de *Weltanschauung*. Bien, se dirá que en su versión definitiva semejante relación se formula con un interrogante. Pero, yendo más allá de los textos a la cuestión misma, podemos preguntarnos: ¿realmente el segundo Wittgenstein no nos proporciona una visión del mundo y del lugar del hombre en él?

En el primer párrafo del prólogo de las *Investigaciones* dice Wittgenstein que su libro se ocupa de muchos temas: «el concepto de significado, de proposición, de lógica, los fundamentos de la matemática, los estados de conciencia y otras cosas». Pues bien, muchos de estos temas son los mismos que abordaba el *Tractatus* (y no por casualidad, podríamos añadir, pues se trata de temas perennes de la reflexión filosófica, y es que el lenguaje siempre nos extravía en las mismas encrucijadas).⁷⁴ ¿Nos proporcionan sus «primeros pensamientos» una visión de estos problemas pero no sus «últimos pensamientos»? Sencillamente, me parece absolutamente inverosímil cualquier respuesta afirmativa a esta pregunta. Las *Investigaciones* nos proporcionan una visión de estos temas tanto como lo hace —y alternativa a la que proporciona— el *Tractatus*.

Las *Investigaciones* se dedican a combatir ciertas mitologías filosóficas. Pero no son mitologías cualesquiera sino algunas de las mitologías (y estamos suponiendo que Wittgenstein lleva razón, lo que sería en cualquier caso discutible) más poderosas de

⁷³ Hacker, 2010, 17.

⁷⁴ Wittgenstein, BT, 2002, XII, 90, y Wittgenstein, OF, 1997, 183.

la historia de la filosofía: la concepción cartesiana de lo mental, la concepción platónica de los conceptos, la concepción agustiniana del lenguaje, la concepción kantiana del conocimiento... Pero la destrucción de estas mitologías ¿no apunta a su vez a cierta posición filosófica positivamente, aun si difusamente, calificable? Creo que no resultaría demasiado difícil encontrar ciertos calificativos para trazar unas coordenadas en las que situar la posición en la que Wittgenstein se sitúa para destruir (sus) mitos: cierto tipo de naturalismo, de pragmatismo, de escepticismo incluso (y por lo que hace al «lugar del hombre en el mundo»: cierto tipo de pesimismo civilizatorio, de anti-cientificismo, etc.). Y el paso del *Tractatus* a las *Investigaciones* no es sólo un cambio de metodología concreta sino también un cambio desde una posición filosófica predominantemente trascendental a esta nueva posición (que en el aspecto práctico, por cierto, presenta menos novedades; pues también aquí los «viejos pensamientos» no proporcionan a los «nuevos» sólo contraste sino también trasfondo).

En definitiva, pues, que como el mismo Wittgenstein ya tempranamente advirtiera que el hecho de no proporcionarnos sino fragmentos no es óbice para que, quien los comprenda, obtenga una imagen global del mundo.⁷⁵ El segundo Wittgenstein no es sólo un filósofo *skilful* sino un filósofo bien grande. Es por ello que, más que haber terminado con la historia de la filosofía, ha pasado a ocupar un lugar destacado en la misma (y aquí, en su comprensión de su relación con la tradición filosófica, Wittgenstein pecó a todas luces a la vez de excesiva humildad —al no considerarse digno de formar parte de ella— y de soberbia —al considerarse como el punto final de la misma—). Si no fuera así, ¿por qué nos seguiría fascinando su pensamiento?

⁷⁵ Wittgenstein 1999, vol. II, 252.

BIBLIOGRAFÍA

- DE PALMA, A. (2002): «Nota introduttiva». *The Big Typescript*. Turín: Einaudi, pp. XV-XVI.
- HACKER, P. M. S. (2010): «Wittgenstein's Anthropological and Ethnological Approach», en J. Padilla (ed.), *Philosophical Anthropology. Wittgenstein's Perspective*. Frankfurt: Ontos Verlag, pp. 15-32. Traducido en este volumen.
- SPENGLER, O. (1998): *La decadencia de Occidente*. Madrid: Espasa-Calpe.
- WITTGENSTEIN, L. (1983): *De la certeza* (traducción al catalán y edición de Josep Lluís Prades y Vicent Raga; prólogo de Oswald Hanfling). Barcelona: Edicions 62, Barcelona.
- (1987): *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Universidad.
- (1988): *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- (1997): *Ocasiones filosóficas, 1912-1951*. Madrid: Cátedra.
- (1999): *Philosophische Bemerkungen*. Wiener Ausgabe, vol. II. Viena: Springer.
- (2009): *Cuadernos de notas, 1914-1916*. Madrid: Síntesis.

Jesús Padilla Gálvez (ed.)

ANTROPOLOGÍA DE WITTGENSTEIN

Reflexionando con P. M. S. Hacker

Artículos de:

P. M. S. Hacker

Vicente Sanfélix Vidarte

Alejandro Tomasini Bassols

Lars Hertzberg

Magdalena Holguín

Witold Jacorzynski

Javier Sádaba

Jesús Padilla Gálvez



Primera edición: 2011

© Jesús Padilla Gálvez, 2011

© Plaza y Valdés Editores

Derechos exclusivos de edición reservados para Plaza y Valdés Editores. Queda prohibida cualquier forma de reproducción o transformación de esta obra sin previa autorización escrita de los editores, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Plaza y Valdés S. L.
Calle Murcia, 2. Colonia de los Ángeles.
28223, Pozuelo de Alarcón.
Madrid (España)
☎: (34) 918625289
e-mail: madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
Manuel María Contreras, 73. Colonia San Rafael.
06470, México, D. F. (México)
☎: (55) 5097 20 70
e-mail: editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com.mx

ISBN: 978-84-92751-95-2

D. L.: NA-3251/2010

Impresión: Ulzama Digital

ÍNDICE

Reflexionando sobre la antropología en Wittgenstein.....	9
JESÚS PADILLA GÁLVEZ	
El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein	17
P. M. S. HACKER	
Contraste y trasfondo. Wittgenstein y la filosofía.....	41
VICENTE SANFÉLIX VIDARTE	
Wittgenstein: filosofía de la antropología y antropología fi- losófica	83
ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS	
Hacker en torno a los conceptos.....	105
LARS HERTZBERG	
Antropología o historia natural.....	117
MAGDALENA HOLGUÍN	
El enfoque etnológico de Wittgenstein reconsiderado.....	127
WITOLD JACORZYNSKI	
Hacker sobre Wittgenstein.....	159
JAVIER SÁDABA	

ÍNDICE

Observaciones sobre la antropología de Wittgenstein.....	169
JESÚS PADILLA GÁLVEZ	
Abreviaturas	199
Biografías de los autores	201