

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE PSICOLOGÍA**



**WITTGENSTEIN O MIRAR A LOS OJOS**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
POR José María Ariso Salgado**

Bajo la dirección del Doctor:  
Mariano Rodríguez González  
**Madrid, 2003**

**ISBN: 84-669-2364-0**

Tesis doctoral

(U. C. M.)

## **WITTGENSTEIN O MIRAR A LOS OJOS**

Autor: José María Ariso Salgado

Director: Mariano Rodríguez González

Madrid, 2003

*A mi padre.  
Que me enseñó a leer.*

*E todos falaban das súas cousas sen oírse uns aos outros...  
Fora, escoitábase o escarabellar das galiñas e con deble  
tanguido a campaña do Asilo doblaba a morto.*

**(L. AMADO CARBALLO, *Os pobres de Deus*. LAR, revista quincenal, núm. 5 - Ano 2, 31 de Xaneiro de 1925.- A Coruña, Imp. Moret, 8ª, 32 páxinas).**

# ÍNDICE

<i>A modo de presentación</i>	11
<b>I. CÓMO VIVIR: EL ORIGEN DEL PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN</b>	14
I.1. <i>La Viena de Weininger</i>	14
I.2. <i>La lógica como instrumento</i>	76
I.2.1. <i>Frege</i>	76
I.2.2. <i>Russell</i>	96
I.3. <i>El Tractatus, ese acto ético</i>	112
I.3.1. <i>La constitución de la proposición</i>	117
I.3.2. <i>Solipsismo</i>	136
I.3.3. <i>La proposición 6.4</i>	156
I.3.4. <i>Lo místico</i>	162
<b>II. LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN: CÓMO VIVIR</b>	176
II.1. <i>Las noches del Roundabout Garden</i>	176
II.2. <i>Las Investigaciones sobre el trasfondo del Tractatus</i>	183
II.3. <i>Un mundo de juegos: las Investigaciones</i>	199
II.3.1. <i>‘Der jüdischen Geist’</i>	203
II.3.2. <i>El efecto hipnótico de ciertas palabras</i>	238
II.3.3. <i>Los amantes de las terminologías</i>	273
II.3.3.1. <i>Gramática</i>	277
II.3.3.2. <i>Visión sinóptica</i>	293
II.3.3.3. <i>Forma de vida</i>	301
II.3.3.4. <i>Juego de lenguaje</i>	309

<i>II.3.3.5. Criterio</i>	323
<i>II.3.4. Ética</i>	334
<i>II.4. Lenguaj</i>	
<i>e privado. Consideraciones formales</i>	338
<i>III.</i>	348
<i>Bibliografía</i>	353

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y ABREVIATURAS

Las referencias a las obras de los siguientes autores se hacen señalando no el año de publicación, sino las abreviaturas que se detallan a continuación. Cuando aparece el signo “p.”, mi referencia se dirige a la página apuntada; cuando no aparezca, estaré indicando el número de párrafo o sección correspondiente.

### Obras de Ludwig Wittgenstein

- DF** *Diario filosófico (1914-1916)*. Ariel, Barcelona, 1982.
- DS** *Diarios secretos*. Alianza, Madrid, 1991
- PT** *Prototractatus*. Routledge and Kegan Paul, London, 1971.
- T** *Tractatus logico-philosophicus*. Altaya, Barcelona, 1994.
- CV** *Cultura y valor. Aforismos*. Austral, Madrid, 1996.
- Ob F** *Observaciones filosóficas*. UNAM, México, 1997.
- GF** *Gramática filosófica*. UNAM, México, 1992.
- ORDF** *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Tecnos, Madrid, 1996.
- CAM** *Los Cuadernos Azul (C Az) y Marrón (C Ma)*. Tecnos, Madrid, 1993.
- MP** *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*. Pre-Textos, Valencia, 2000.
- OFM** *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Alianza, Madrid, 1987.
- IF** *Investigaciones filosóficas*. Crítica, Barcelona, 1988.
- OFPs I** *Observaciones sobre la filosofía de la psicología (vol. I)*. UNAM, México, 1997.
- OFPs II** *Observaciones sobre la filosofía de la psicología (vol. II)*. UNAM, México, 1997.
- Z** *Zettel*. UNAM, México, 1985.
- UEFPs I** *Ultimos escritos sobre filosofía de la psicología (vol. I)*. Tecnos, Madrid, 1994.
- UEFPs II** *Ultimos escritos sobre filosofía de la psicología (vol. II)*. Tecnos, Madrid, 1996.
- SC** *Sobre la certeza*. Gedisa, Barcelona, 1997.
- Ob Col** *Observaciones sobre los colores*. Paidós, Barcelona, 1994.
- Oc F** *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Cátedra, Madrid, 1997.
- WCV** *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. Notas de F. Waismann. Ed., B. F. McGuinness. FCE, Mexico, 1973.
- EPR** *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Paidós, Barcelona, 1996.
- WLA** *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935*. A. Ambrose (ed.). From the Notes of A. Ambrose & M. Macdonald. Chicago University Press, Chicago, 1979.
- WLPP** *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-7*. Notas de P. T. Geach, K. J. Shah y A. C. Jackson. Ed., P. T. Geach. Harvester, Hertfordshire, 1988.
- Bouw** *Wittgenstein: Conversations 1949-1951*. Ed., J. L. Craft y R. E. Hustwit.

- Hackett, Indianapolis, 1986.
- RKM** *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Taurus, Madrid, 1979.
- LLvF** *Letters to Ludwig von Ficker*. En Luckhardt (ed.) (1979), pp. 82-98.
- PE** *Letters from Wittgenstein*. En Engelmann (1967), pp. 1-59.
- NM** *Las cartas de Wittgenstein a Norman Malcolm*. En Malcolm (1990), pp. 103-160.

Las referencias al *Nachlass*, de acuerdo con la notación y la numeración ofrecidas en su momento por G. H. von Wright (1982:43-49), son las siguientes:

- MS** *Manuscript*.
- TS** *Typescript*.
- BT** *Big Typescript (TS 213)*

#### Obras de Lao-tse

- TTK** *Tao Te Ching*. Tecnos, Madrid, 1996.

#### Obras de Aristóteles

- PPAA** “Primeros Analíticos (del silogismo)”. En *Tratados de Lógica (El Organon)*. Porrúa, México, 1993, pp. 71-148.

#### Obras de Sexto Empírico

- HP** *Hipotiposis Pirrónicas*. Akal, Madrid, 1996.

#### Obras de San Agustín

- Conf** *Confesiones*. Alianza, Madrid, 1996.

#### Obras de Baltasar Gracián

- Crit** *El Criticón*. Cátedra, Madrid, 1993.
- OMAP** *Oráculo Manual y Arte de Prudencia*. Planeta, Barcelona, 1996.



### Obras de David Hume

**TNH** *Tratado de la naturaleza humana*. Porrúa, México, 1992.

### Obras de Georg Christoph Lichtenberg

**A** *Aforismos*, FCE, México, 1995.

### Obras de Johann Wolfgang von Goethe

**F** *Fausto*. Cátedra, Madrid, 1996.

### Obras de Arthur Schopenhauer

**MVR** *El mundo como voluntad y representación*. Porrúa, México, 1992.

**SVN** *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1998.

**SFM** *Escrito concursante sobre el fundamento de la moral*. En *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 1993, pp. 133-299.

### Obras de Søren Kierkegaard

**Pur** *La pureza de corazón es querer una sola cosa*. La Aurora, Buenos Aires, 1979.

**Mig** *Migajas filosóficas*. Trotta, Madrid, 1997.

**MPV** *Mi punto de vista*. Aguilar, Madrid, 1988.

### Obras de Ernst Mach

**AS** *Análisis de las sensaciones*. Alta Fulla, Barcelona, 1987.

Obras de Ludwig Boltzmann

**EMT** *Escritos de mecánica y termodinámica.* Alianza, Madrid, 1986.

Obras de Lev Tolstoi

**QA** *¿Qué es el Arte?.* Alba, Madrid, 1998.  
**II** *La muerte de Iván Ilitch.* Juventud, Barcelona, 1995.

Obras de Otto Weininger

**SexC** *Sexo y carácter.* Península, Barcelona, 1985.  
**NBL** *Collected Aphorisms, Notebook and Letters to a Friend.* ©Kevin Solway & Martin Dudaniec (e-book), 2000.  
**OLT** *On Last Things. A Translation of Weininger's Über die letzten Dinge (1904/1907).* The Edwin Mellen Press, Lewiston, 2001.

Obras de William James

**VER** *Las variedades de la experiencia religiosa.* Península, Barcelona, 1999.

Obras de Fritz Mauthner

**CCL** *Contribuciones a una crítica del lenguaje.* Herder, Barcelona, 2001.

Obras de Oswald Spengler

**DO** *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal (tomo I),* Espasa-Calpe, Madrid, 1966.

### Obras de Gottlob Frege

- Cgf** *Conceptografía*. UNAM, México, 1972.  
**FA** “Los fundamentos de la aritmética”. En *Escritos filosóficos* (por Frege). Crítica, Barcelona, 1996, pp. 29-144.  
**FC** “Función y concepto”. En *Escritos filosóficos*, pp. 147-171.  
**SR** “Sobre sentido y referencia”. En *Escritos filosóficos*, pp. 172-197.  
**CO** “Sobre concepto y objeto”. En *Escritos filosóficos*, pp. 207-222.  
**P** “El pensamiento: una investigación lógica”. En *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica* (por Frege). Tecnos, Madrid, 1998, pp. 196-225.  
**LFA** “Las leyes fundamentales de la aritmética”. En *Escritos filosóficos*, pp. 223-252.

### Obras de Bertrand Russell

- PoM** *The Principles of Mathematics*. George Allen & Unwin, London, 1948.  
**SVF** “Sobre la naturaleza de la verdad y la falsedad”. En *Ensayos filosóficos*. Alianza, Madrid, pp. 213-231.  
**OD** “On Denoting”. En *Logic and Knowledge* (R. C. Marsh, ed.). George Allen & Unwin, London, 1971, pp. 39-56.  
**I** “Idealism”. En *The Problems of Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 1989, pp. 19-24.  
**KAKD** “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”. En *The Problems of Philosophy*, pp. 25-32.  
**ONA** “On the Nature of Acquaintance”. En *Logic and Knowledge*, pp. 125-174.  
**ML** *Mysticism and Logic and Other Essays*. George Allen & Unwin, London, 1976.  
**PLA** “The Philosophy of Logical Atomism”. En *Logic and Knowledge*, pp. 175-281.  
**OP** “On Propositions”. En *Logic and Knowledge*, pp. 283-320.  
**IT** “Introducción”. En *Tractatus* (por Wittgenstein), pp. 185-197.  
**LA** “Logical Atomism”. En *Logic and Knowledge*, pp. 321-343.  
**OKEW** *Our Knowledge of the External World*. George Allen, London, 1956.  
**Obit** “Ludwig Wittgenstein (Obituary Notice)”. En *Mind*, vol. LX, nº 239 (1951), pp. 297-298.  
**MMD** “My Mental Development”. En Schilpp (ed.) (1971), pp. 3-20.  
**EPF** *La evolución de mi pensamiento filosófico*. Alianza, Madrid, 1982.  
**RC** “Reply to Criticisms”. En Schilpp (ed.) (1971), pp. 3-20.

## A modo de presentación

Ludwig Josef Johann Wittgenstein, hijo de Karl Wittgenstein y Leopoldine Kalmus, vino al mundo en Viena, a las 8'30 de la noche del 26 de abril de 1889. Éste podría ser, qué duda cabe, el extracto de una partida de nacimiento. O si se quiere, el comienzo de una biografía al uso. Sea como sea, es el testimonio de que “Ludwig Wittgenstein” es algo más que una sórdida inscripción: una inscripción, justo es decirlo, que ilustra las cubiertas de algunas de las obras filosóficas más impactantes del pasado siglo XX. Si encontramos tiempo para tomar una de esas compilaciones en nuestras manos, podremos leer, con el lento pasar de las páginas, que el solipsismo tiene mucho que ver con “el fenómeno del mirar fijamente” (Oc F, p. 261). Mirar fijamente a las ideas impresas es, dicho sea de paso, uno de los riesgos más notorios en que alguien puede incurrir al adentrarse en la obra de Wittgenstein. Mas, en primera instancia, esto no es algo que haya que reprochar a los que nos acercamos a estos escritos, pues la densidad y originalidad que encierran hace que, las más de las veces, resulte ya bastante absorbente el intento de sacar algo en claro del aluvión de sus pensamientos. A pesar de todo, creo que debemos exigirnos algo más. Si olvidamos que esas palabras encierran una confesión y que tras ellas hay un hombre acosado por la necesidad de transformarse interiormente para alcanzar su propia salvación espiritual, nuestra experiencia con la obra de Wittgenstein se verá empobrecida desde un principio. Y me temo que éste no es un detalle baladí. Como tendremos ocasión de comprobar, para Wittgenstein todas las ideas e ideologías, independientemente del juego de lenguaje en que aparezcan, vienen a valer lo mismo. En último término, lo que queda es un sujeto que sufre, o es susceptible de sufrir, las ciegas embestidas de la filosofía. O dicho con otras palabras: sólo se podrá hablar de “filosofía” mientras haya una persona que la padezca.

Entre los heridos más graves de esta contienda se halla el propio Wittgenstein, obligado a luchar para no romper amarras e ir completamente a la deriva. Seguramente ha sido esta misma radicalidad, presente en sus exigencias para con los demás, y sobre todo para consigo mismo, la que ha llevado a considerar a Wittgenstein como una figura cercana al prototipo del hombre genial, solitario, e irascible hasta el extremo. De hecho, es posible que esta imagen casi mítica del autor, cimentada en buena parte a

base de anécdotas, tenga mucho que ver, junto a la extraordinaria intensidad de su obra, con la difusión de una concepción impersonal de su filosofía: concretamente, asocio esta concepción impersonal con la tendencia a extraer de los textos wittgensteinianos métodos, teorías y argumentos destinados a engrosar los anales del conocimiento filosófico. En lo que a mí respecta, han sido mi pereza y mi intolerancia al sufrimiento que conlleva la meditación responsable los que me han llevado a completar los dos primeros capítulos. Dichos capítulos no deben ser leídos como el cuerpo de una nueva monografía sobre Wittgenstein, sino como el testimonio directo de la inercia, la vanidad y la mediocridad con que malgasto mi existencia. Así, confundo continuamente mis propias intuiciones e interpretaciones acerca de la obra de Wittgenstein con sus auténticas ideas, lo cual me lleva a hablar como si todo fuera obvio y nunca hubiera margen para la duda; me apoyo en la imagen de Wittgenstein que me resulta más atractiva y accesible; la inmadurez que me llevó a considerarle como mi héroe filosófico hace que las más de las veces siga alegrándome cuando su nombre sale victorioso de una discusión e incomodándome cuando no goza del acuerdo general, lo cual indica mi escasa estima por la verdad; me recreo en el exceso de citas bibliográficas para lucirme y, sobre todo, para ocultar mi carencia de espíritu crítico; abuso del adorno innecesario; evito en la medida de lo posible toda referencia a la figura de Immanuel Kant, y anhelo que mis escritos sean valorados o publicados independientemente de su falta de seriedad.

Huelga decir que esto no es una confesión, pues todavía no he alcanzado la seriedad suficiente como para poder arrepentirme realmente de nada. Al no ser la seriedad algo que se pueda alcanzar dando un único paso, a día de hoy mi aspiración se reduce a la dignidad. La dignidad que otorga tratar de pensar con rigor por uno mismo, lo cual exige ser capaz de pensar con la honestidad suficiente como para estar dispuesto a cambiar la propia forma de pensar y de vivir. Son precisamente esos primeros gestos en pos de la dignidad lo que se puede apreciar en el capítulo III. Allí no ofrezco ideas valiosas ni hallazgos novedosos: tan solo me limito a transcribir aquella parte de los borradores de mis publicaciones (Ariso, 2001, 2002, en prensa) que considero más digna. Con esto no quiero dar por supuesto que al lector le deba parecer digno dicho capítulo: simplemente quiero decir que hoy por hoy son esos los pensamientos más dignos que puedo ofrecer. Teniendo todo esto en cuenta, debo reconocer que la tesis

doctoral que aquí presento, rigurosamente hablando y a pesar de su apariencia, no trata de Wittgenstein: trata de mí.

Para ayudar a entender el espíritu con el que escribí las páginas que siguen, sólo añadiré que este trabajo no es algo de lo que se pueda decir que está bien o mal, así como tampoco pertenece al tipo de cosas que pueden gustar o no.

Esto es lo que hay.

# I. CÓMO VIVIR: EL ORIGEN DEL PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN

## I.1. La Viena de Weininger

Haydn. Beethoven. Schubert. Mozart. Brahms. Mahler. Schoenberg. Bruckner. Strauss. Gluck. Wolf. No ha habido otro lugar en el mundo, ni otra época en la Historia, que elevara a tal altura el listón de la genialidad como lo hizo Viena, la capital del otrora esplendoroso Imperio austro-húngaro, entre los siglos XVIII y XIX. Si le pedimos a un adulto de cultura media que nos cite los nombres de los mayores genios de la Historia, es muy probable que pronuncie espontáneamente, casi por inercia, los apellidos de Beethoven o Mozart. O lo que es lo mismo, nombres de músicos. Y además, vieneses, ya sea de cuna o de adopción. Precisamente por aquel entonces, en la era romántica y post-romántica, se fomentó toda una ideología del genio, especialmente por parte de artistas e intelectuales franceses y alemanes como el propio Beethoven, Voltaire, Goethe, Schiller, Byron, Wagner y Nietzsche; se trataba de un culto o ideología que Otto Weininger acabaría transformando en un imperativo moral: genio o muerte. Efectivamente, el genio va a aparecer, sobre todo después de pasar por la corrosiva pluma de Weininger, como una figura religiosa o casi mesiánica sumergida en una lucha sin igual contra la tentación del pecado. Según Weininger (OLT, p. 48), para el hombre verdaderamente grande no sentirse a la suficiente altura moral equivale a una sentencia de muerte; a diferencia del individuo vulgar, que precisa la condena de un juez para perder la vida cuando ha cometido un acto punible, el hombre auténtico se encamina por sí mismo a la muerte si siente que su vida es deficiente desde el punto de vista moral.

S. Zweig (2001:38-39) nos cuenta que el arte alcanzó la cima en esta ciudad centroeuropea porque se convirtió en motivo vital para todo un pueblo; ser cantante, actor o músico en Viena era fantástico, pero el nivel de exigencia del público era extraordinario: no pasaba desapercibido ni el menor detalle, pues estaba en juego nada

menos que el honor de la ciudad. Al entendido público vienés no le dolían prendas al reconocer una gran obra de arte aunque no fuera vienesa: sirva de ejemplo que una representación de la *Pasión según san Juan* permitió a Viena, en 1864, llevar a cabo su particular redescubrimiento de Bach. Sin embargo, el vienés era un pueblo conservador a ultranza que desconfiaba intuitivamente de todo lo nuevo y grandioso, hasta el punto que ni siquiera Beethoven se había librado de las humillaciones en la capital austro-húngara. Otro ejemplo, si bien mucho menos ilustre, es el de Alban Berg, al cual E. Canetti (1985:255) sólo podía vincular con Viena si pensaba en él como un gran compositor que habitaba en dicha urbe para sufrir el desprecio de la ciudad musical por excelencia: y es que, a juicio de Canetti, sólo teniendo en cuenta aquella hostilidad podremos entender la relevancia que alcanzó Viena en la historia de la música. Abundando en este punto, P. Vergo (1981:16) habla incluso de un cierto deleite en la persecución del grande, persecución o caza popular que viene expresada por el término específicamente vienés “*Hetz*”. Nada parecía aliviar tanto la monotonía diaria como un escándalo de masas, especialmente si se trataba de conciertos de música moderna en los que se interpretaban obras de Schoenberg. Como no podía ser de otro modo, tan atroz nivel de exigencia provocaba que los artistas se sintieran continua y despiadadamente vigilados, de ahí que se vieran obligados a dar siempre y en todo momento lo mejor de sí mismos.

No obstante, hacía falta algo más para poder adscribir a Viena, tal y como pretendía M. Graf (1945:192), un alma musical, o lo que viene a ser lo mismo, para poder decir de ella (ib:4) que es la única ciudad del mundo que resultaría impensable sin música: era preciso, además, que la música se fusionara con la vida cotidiana de los vieneses. Si el bagaje musical de Viena se redujera a los grandes compositores, la Ópera, la Orquesta Filarmónica o el Conservatorio, cabe suponer que un amplio porcentaje de vieneses no habría tenido apenas contacto con la música. Lejos de eso, la música salió del palacio del emperador y las residencias nobiliarias, extendiéndose por las sociedades corales, las orquestas de aficionados, las iglesias, los cafés, las plazas, los jardines, los suburbios, las casas rurales, y las tabernas del extrarradio. Pero todo esto, con ser cierto, no constituye más que una visión incompleta de los hechos. La música clásica que se gestó en Viena no surgió en las altas esferas de la sociedad para extenderse, desde allí, a los estratos menos favorecidos de la ciudad; ése sería, si acaso, el “movimiento de vuelta”. Previo a éste, hubo un “movimiento de ida” originado en la



música popular que se fue fraguando en Viena tras la progresiva fusión de multitud de pueblos y que, desde el siglo XVII, dio paso al que Zweig (2001:31) denominó “elemento vienés”: no en vano llegó Graf (1945:192) a decir que la música clásica era al pueblo vienés lo que la constitución era a la vida política.

Además del teatro, que fue fomentado por las autoridades siguiendo una política de *panem et circenses*, la música se convirtió en el entretenimiento favorito de los vieneses: tan frecuente era tocar música en las casas, que se promulgó una ley prohibiendo esta práctica después de las once de la noche. Muchas familias invitaban a jóvenes músicos a tocar los domingos por la tarde, mas eran muy pocas las casas que podían presumir de la visita asidua del ya anciano Johannes Brahms. Entre estos privilegiados se encontraban los Wittgenstein, una familia de raíces judías que, gracias a la condición de magnate del ramo siderúrgico de la que llegó a hacer gala Karl Wittgenstein, se situó a la altura de dinastías como los Krupp, los Carnegie, o los Rothschild. Pero la de Brahms no era la única visita ilustre de la *Haus Wittgenstein*, la suntuosa mansión sita en el número 16 de la vienesa *Alleegasse* (actualmente *Argentinerstrasse*). Allí dio conciertos desde el cuarteto de Joachim a Josef Labor, pasando por un todavía joven Pablo Casals; además, se contaba con la visita frecuente de Gustav Mahler, Richard Strauss, Bruno Walter, Arnold Schoenberg, Clara Schumann, la pianista Marie Baumayer, o la violinista favorita de Brahms, Marie Soldat-Roger, amén de otros artistas de la talla de Auguste Rodin o Gustav Klimt, el cual llegó a hacer un retrato de una hija de Karl: Margarete (desde este momento, “Gretl”). Por si fuera poco, los habitantes de la *Haus Wittgenstein* tampoco carecían de talento musical. Así, el cabeza de familia, cuyas hermanas ya tuvieron como maestra a Clara Schumann, no sólo era un importante mecenas de las artes, especialmente de la conocida *Secession* y de muchos músicos jóvenes, sino que además hizo del violín uno de sus más fieles acompañantes. Su mujer, Leopoldine, encontró en la música el medio de contacto más eficaz con su marido y sus hijos, a los cuales solía reunir en torno al piano para dirigir una canción: más tarde, el benjamín de la familia diría de su madre que sólo en el piano fue capaz de completar un pensamiento. Sea como sea, quienes tuvieron la oportunidad de escucharla llegaron a considerarla como una intérprete aún más capacitada que sus propios hijos. Uno de ellos, Paul, destacó como pianista, y tras perder la mano derecha en la Primera Guerra Mundial, compositores de la talla de Maurice Ravel, Richard Strauss, Alexander Scriabin y Sergei Prokofiev le dedicaron

sendos conciertos para mano izquierda, si bien se negó a tocar la pieza encargada a Prokofiev. Kurt, por su parte, tocaba el cello, y Hans, el más virtuoso de todos los hermanos, dominaba varios instrumentos. Pero el talento artístico de los Wittgenstein no acababa ahí. Hermine, la mayor de todos los hermanos, era una notable pintora; Rudolf sentía gran inclinación por el teatro, y Gretl, que trabó amistad con Sigmund Freud y Marie Bonaparte, se erigió como la rebelde intelectual de la familia. Por último, el menor de los ocho hermanos, Ludwig, hizo gala toda su vida de una fina sensibilidad musical que le llevó años más tarde a tocar el clarinete, silbar conciertos enteros, y considerar la posibilidad de ser director de orquesta. De este pequeño también se dijo que tenía oído absoluto. Sin embargo, y a mi modo de ver, lo que parece evidente es que fue a través de la música como Ludwig halló los modelos más notables del genio; de hecho, más tarde señalaría a Beethoven como el tipo de hombre que hay que ser. En este sentido, R. Monk (1997:29) cuenta que, en cierta ocasión, Ludwig fue despertado por el sonido de un piano: eran las tres de la mañana y decidió bajar las escaleras. Lo que pudo ver allí abajo pasó a ser, para Ludwig, “el paradigma de lo que era estar poseído por el genio”: quien se encontraba al piano era un Hans sudoroso que, totalmente absorto y obsesivamente concentrado en la ejecución de una de sus composiciones musicales, aparecía completamente ajeno a la presencia de su hermano pequeño. Quién sabe si este incidente tendría algo que ver con el miedo extraordinario que reconoció sentir Wittgenstein (CV, 374) cuando estaba próximo a cumplir los sesenta años de edad: un miedo tal a que alguien tocara el piano en la casa que, cuando acababa el aporreo, tenía una especie de alucinación que le inducía a creer que la ejecución todavía continuaba. Tal vez la obra de Weininger pueda servirnos de ayuda para formarnos una idea de hasta qué punto llevó Wittgenstein, como era propio de su época, el culto al genio. Como señalaré al final de este apartado, cuando haga una referencia más extensa a la obra de Weininger, la cuestión de la genialidad no se reduce simplemente a que los genios, a diferencia de los hombres ingeniosos o con talento, se tomen las cosas verdaderamente en serio, sean profundos, estén completamente poseídos por el objeto que estudian, sientan por él un verdadero interés, tengan la suficiente perseverancia para vencer los obstáculos que se les presentan y, por encima de todo, que no les preocupe la apariencia o lo que podrán decir los demás acerca de sus pensamientos. Lo que realmente importa es que el genio es el deber moral hacia uno mismo al que debe aspirar todo hombre. Weininger (SexC, p. 111) señaló como representante de hombre con talento al Nietzsche tardío; Ludwig Wittgenstein (CV,

101), al pensar en un caso de mero talento, se puso como ejemplo a sí mismo porque estaba convencido de que su condición judía no daba para más: así pues, lo único que le quedaba era declararle la guerra a su propia vanidad.

A tenor de lo dicho hasta el momento, parece más que justificada la consideración que B. F. McGuinness (1991:41, 43) hizo de la *Alleegasse* como una “casa musical”. A. Janik y S. Toulmin (1998:217), en la misma línea, calificaron de “musical” la concepción que de la cultura tenían los Wittgenstein, para los cuales la auténtica música discurría en el período que iba de Haydn a Brahms. Teniendo todo esto en cuenta, se puede pensar que el benjamín de la familia creció en un entorno idílico, sobre todo si nos ceñimos al aspecto musical. Sin embargo, sombras muy oscuras, que parecían provenir de aquella Viena que se perdía allá extramuros, conquistaron las esplendorosas estancias de la *Alleegasse* plagadas de pianos, cuadros y estatuas. Hans, que desde su más tierna infancia hizo de la música el centro de su vida, se encontró con la tajante oposición de su padre, lo cual le llevó a escapar a América con la esperanza de desarrollar allí su carrera musical. En 1903, los Wittgenstein fueron informados de la desaparición de Hans: todos los indicios apuntaban a que se había suicidado un año antes, en La Habana. Aquel mismo año, y sólo seis meses después del suicidio de Weininger, Rudolf ingería cianuro en un pub berlinés mientras el pianista tocaba, tras previa petición e invitación a una bebida, su canción favorita: “Estoy perdido”. Quince años después, y poco antes de acabar la Primera Guerra Mundial, el oficial de caballería Kurt Wittgenstein se descerrajaba un tiro en plena retirada ante el frente italiano.

Sobre los auténticos motivos que desencadenaron estos suicidios, bien poco se sabe. Todo lo más, se adivina en lontananza la figura del padre, Karl. Efectivamente, el cabeza de familia diseñó a su medida, y no a la de sus hijos, la educación de éstos últimos. Karl quería que sus hijos le sucedieran en el negocio familiar: para él, la música o cualquier otra faceta artística eran consideradas dignas de todo elogio, pero nunca las aceptó como dedicación profesional. Así pues, decidió que sus hijos se educaran en la propia *Alleegasse*, con la ayuda de profesores privados y sin otro sistema académico que las ideas del patriarca; mas éste, desde siempre tan hábil con los números, se equivocó diametralmente al calcular las fuerzas de sus hijos para soportar la descomunal carga que les impuso. Aquellas espaldas no estaban preparadas para

aguantar ni el sentido del deber rayano en lo patológico que se les inculcó, ni la creencia de que estaban en esta vida para hacer algo que, del modo que fuera, cambiara el mundo: no en vano nos encontraremos años más tarde con un Ludwig Wittgenstein obsesionado no sólo ante la posibilidad de que el fuego destruya sus escritos, sino también ante la posibilidad de morir antes de perder el talento o de cosechar algún logro.

Karl, además, estaba convencido de que cualquier problema sería resuelto tarde o temprano por los avances técnicos, lo cual reflejaba exactamente la idea de progreso que Ludwig adscribiría más tarde a la sociedad de su época (cfr. II.3.1.): idea y sociedad, dicho sea de paso, de las que tan lejano se sentía. Sin embargo, y a pesar del ambiente familiar creado por Karl, McGuinness (1991:50) opina que los pequeños Paul y Ludwig no parecían permitirse guardar otros recuerdos de su progenitor que no fueran los de un padre poco menos que ideal y proveedor de todo lo bueno. Ambos niños parecían sentirse muy atraídos por la idea de una autoridad contundente, como lo prueba su disposición a aceptar “un mundo de absolutos morales” sin que mediara reflexión alguna y considerando toda desviación de los mismos como un grave error. En resumidas cuentas, McGuinness (ib:81) cree que Ludwig no estaba preparado para asumir que sus problemas se debían a su propia incapacidad para cumplir las exigencias de Karl.

Según la concepción barroca de la muerte que se había consolidado en la Viena de aquel entonces, ni mucho menos se veía con malos ojos los múltiples suicidios que se sucedían por doquier. No obstante, el suicidio de Hans fue una sorpresa para Karl, de ahí que decidiera variar el plan de estudios concebido para sus hijos: lamentablemente, estas medidas llegaron demasiado tarde para Rudolf, el cual, al igual que hiciera Hans, había declarado ya su condición homosexual. McGuinness (ib:81) considera que la pertenencia a una sociedad que contemplaba el suicidio como una salida aceptable pudo haber afectado a Ludwig, pero añade que su caso tiene más que ver tanto con su propia naturaleza tierna y afectuosa como con el carácter impuesto en la *Alleegasse*, una fortaleza que se protegía de la corrupción exterior a fuerza de contundentes normas morales.

Hans y Rudolf contaban, respectivamente, veinticinco y veintidós años de edad cuando fallecieron; Ludwig, por su parte, apenas tenía catorce años cuando se enteró del suicidio de sus hermanos. Ante tal circunstancia, Karl decidió que Paul y Ludwig prosiguieran su educación fuera del hogar paterno, de modo que pudieran seguir en un futuro los dictados de sus respectivas vocaciones. Ludwig, concretamente, fue ingresado en la *K. u. k. Realschule* de Linz, un santuario del nacionalismo alemán donde también cursaba por entonces sus estudios Adolf Hitler, sólo seis días mayor que Ludwig. De hecho, es posible que la presencia de Wittgenstein no pasara en absoluto desapercibida a Hitler, pues el futuro *Führer* manifestó posteriormente (1984:22) que en la *Realschule* conoció a un muchacho judío que, si bien en un principio era tratado por todos sus compañeros con muchas consideraciones, acabó despertando la desconfianza de sus colegas debido a ciertos lances. Lances, dejémoslo claro desde un principio, que Hitler no especifica en ningún momento. K. Cornish (1997:24) y L. Goldstein (1999:165) se apoyaron en este testimonio para aventurar que el joven judío en cuestión pudo haber sido el propio Wittgenstein, lo cual explicaría que en 1930 confesara haber negado con anterioridad sus orígenes judíos. La sospecha de Cornish y Goldstein no está suficientemente fundada, pero no cabe duda de que si Wittgenstein pensaba que había sido el primero en inspirar el odio a los judíos del que tristemente haría gala Hitler algunas décadas más tarde, tenía motivos de sobra para vivir atormentado.

Antes de llegar a Linz, y antes incluso de los suicidios de Hans y Rudolf, Ludwig era considerado junto a Paul como el Wittgenstein con menos talento. Al menos según los desorbitados criterios de la *Alleegasse*, donde sus pequeñas proezas técnicas de niño de diez años no bastaban para impresionar. Ciertamente, no parece ir muy descaminado McGuinness (1991:80) al señalar el ansia de agradar a los demás, que se revelaba como el rasgo más destacado del pequeño Ludwig, en el origen de su necesidad de decir siempre la cruda y desagradable verdad; de hecho, parece que las primeras cavilaciones filosóficas de este mozalbete versaron sobre la verdad y la mentira. Por lo demás, fue un niño sensible que no empezó a hablar hasta los cuatro años de edad, y que según contó más tarde a M. O'C. Drury (1989b:174), sufrió mucho a causa de “ciertos temores patológicos”. Al igual que el resto de sus hermanos fue bautizado según la fe católica y educado dentro de la tradición germánica, pero su sentimiento de indefensión se incrementó aún más porque no tardó en perder esa fe

católica. R. Monk (1997:34) cree que esto sucedió durante su estancia como alumno más o menos mediocre en Linz; mas a juicio de este autor, no se trataba tanto de una pérdida de fe como del reconocimiento, debido a su estricta búsqueda de la verdad, de que nunca albergó fe alguna. Para ayudarlo, Gretl le acercó a la obra de Schopenhauer, la cual puede resultar, como bien dice Monk, bastante atractiva a un adolescente que ha perdido su fe religiosa e intenta reemplazarla de algún modo. Sin embargo, no perdió su temor al Juicio Final, basado según parece en su convicción de que uno debía portarse decentemente porque al final había que rendir cuentas.

Teniendo en cuenta lo dicho, creo que puede ser interesante dar un salto en el tiempo para comentar un suceso que, tal y como confesaría más tarde el propio Wittgenstein a N. Malcolm (1990:73), tuvo gran importancia para él: según este testimonio, Wittgenstein desdeñó la religión en su juventud, pero hacia los veintiún años ocurrió algo que provocó un cambio en su vida. El suceso en cuestión fue la asistencia a la representación de un drama más o menos mediocre del dramaturgo Ludwig Anzengruber titulado *Die Kreuzelschreiber* (Los que firman con una cruz). El protagonista de esta obra era “Juan el picapedrero”, un hombre que vivía al margen de las normas establecidas por ser hijo ilegítimo de una criada. En cierta ocasión, y cuando pensaba que ya estaba agonizando, volvió en sí y se encontró tumbado en la hierba a la luz del sol; al advertir que su dolor había desaparecido, sintió como si la luz del sol hubiera penetrado en él y que una especie de revelación le decía:

“Nada malo puede ocurrirte, los peores sufrimientos no son nada una vez que han pasado. Aunque estés seis pies bajo tierra, tapado por la hierba, o aunque hayas de padecer lo mismo miles de veces más, nada malo puede ocurrirte, pues eres parte del todo y todo es parte de ti. ¡Nada malo puede ocurrirte!”.

Así explicaba este personaje a los jóvenes aldeanos de dónde provenía su calma interior. Malcolm dice que “Wittgenstein quedó impactado por esta idea estoica; por primera vez veía la posibilidad de la religión”. Francamente, no me queda del todo claro si esto es una declaración de Wittgenstein o una opinión del propio Malcolm, pero lo que no admite ninguna duda es que en el caso de Wittgenstein la religiosidad surge de una experiencia mística y no de una evidencia intelectual. Este despertar religioso,

en el que M. Boero (1998:24) advierte ciertas resonancias taoístas, supuso un gran alivio para Wittgenstein. Eso mismo constata McGuinness (1991:135-136) cuando señala que según una anotación fechada en junio de 1912 que aparece en el diario de David Pinsent, amigo íntimo de Ludwig, éste se encontraba muy comunicativo: entre otras cosas, le contó que hasta las últimas navidades, y por espacio de nueve años, “había sufrido una terrible soledad (mental, no física)” que le llevó a pensar constantemente en el suicidio, sintiéndose avergonzado por no atreverse a cometerlo. También le confesó que había sido educado para ser ingeniero, profesión para la cual no tenía ni inclinación ni talento: en último término, su salvación parecía ser estudiar filosofía con Bertrand Russell.

Es cierto que asistir a la representación de *Die Kreuzelschreiber* le permitió a Wittgenstein madurar, perder el interés por las cosas del mundo, y tal vez evitar el suicidio; de hecho, W. Baum (1988:57; 1991:25) fechó en este mismo momento el nacimiento de Wittgenstein como filósofo. A pesar de todo, sería un error pensar que la representación de *Die Kreuzelschreiber* apaciguó definitivamente sus luchas internas. Pocos años después estallaba la Primera Guerra Mundial, y aunque una hernia doble le dispensaba de la obligación de alistarse, Ludwig apenas esperó una semana para presentarse como voluntario. P. Engelmann (1967:121) cuenta que tanto la educación recibida por Wittgenstein como su propio carácter le empujaban a no plantearse siquiera la posibilidad de eludir cualquiera de las obligaciones humanas o cívicas que, con tanta frecuencia, son evitadas por los más ricos: teniendo en cuenta esta actitud, no ha de extrañar que Wittgenstein considerara su deber de servir a la patria en esta conflagración bélica como una obligación primordial (ib:73). Pero no fue únicamente la llamada del deber patrio lo que llevó a Wittgenstein a participar en la Primera Guerra Mundial: sólo hay que consultar los diarios de guerra del propio Wittgenstein para comprobar cómo el 15 de agosto de 1914, cuando los rusos estaban a punto de dar alcance a la embarcación en que estaba destinado, no sólo apela al genio y al espíritu, sino que además cree firmemente que en ese momento se le presentaba la ocasión de ser una persona decente (*ein anständiger Mensch*) al enfrentarse cara a cara con la muerte. En esos diarios nos encontramos con un Wittgenstein (cfr. DS, p. 121) convencido de que ha de entregarse totalmente al destino pero con dignidad, sin achicarse en ningún momento; no en vano J. C. Nyíri (1981:225) consideró a Kafka y Wittgenstein como *Zwangstypen*, es decir, como individuos decididos y con un

inquebrantable sentido del deber: se trataba de sujetos con fuertes estándares de limpieza y rigurosidad moral, estándares que se reflejaban en su búsqueda de pureza lingüística, y finalmente, de silencio. A pesar de que no tenían fe en Dios, ambos eran profundamente religiosos: de acuerdo con Nyíri, la observación de Wittgenstein según la cual “Dios no se manifiesta en el mundo” (T, 6.432) es ciertamente verdadera en el mundo descrito por Kafka. Max Salzer comentaría posteriormente a McGuinness (1991:272) que, en su momento, Wittgenstein le confesó que la guerra había salvado su vida, hasta el punto que no sabía qué hubiera hecho sin ella: concretamente, le dijo que la guerra le permitió prepararse para desarrollar una actitud buena frente a la muerte. En este sentido, I. Reguera (1991:176) puntualiza que Wittgenstein buscaba en la guerra purgar su supuesta maldad para alcanzar así las condiciones adecuadas que requiere el pensar. La visión *sub specie aeterni* del mundo que Wittgenstein anhelaba sólo parecía accesible en las cercanías de la muerte, algo que en ningún otro sitio mejor que en la guerra podría encontrar; al fin y al cabo, como dice Reguera, Wittgenstein esperaba que la suya, si se diera el caso, fuera una buena muerte: en una misión difícil (DS, p. 145) y sin desmerecer de sí mismo (DS, p. 53).

Es obvio que la situación de Wittgenstein era de extrema vulnerabilidad, pero su patria, a pesar de las apariencias, no le iba a la zaga. Mucho antes de partir hacia el frente, cuando el joven Ludwig contaba sólo nueve años de edad, cabe suponer que no le estaba permitido abandonar apenas el número 16 de la céntrica *Alleegasse*. Pero aunque no tuviera muchas oportunidades de contemplarlos *in situ*, es seguro que Ludwig oyó hablar repetidas veces de los bailes, desfiles, marchas militares y compromisos oficiales que inundaban su ciudad natal. Era el año 1898, año en que la ciudad celebraba el quincuagésimo aniversario de la llegada al trono del emperador Francisco José. En aquellas celebraciones que reflejaban la paz, la seguridad, la prosperidad de las clases dominantes y el esplendor de los Habsburgo, destacaba sobre todo la figura del homenajeado, el emperador. Tras ser reprimida en Viena la sublevación que, con los universitarios a la cabeza, siguió la estela de las revueltas europeas de 1848, Francisco José fue coronado emperador de Austria con sólo dieciocho años de edad. Más tarde, el 28 de junio de 1867, decidió sancionar la Constitución dualista para dar lugar al surgimiento de Austria-Hungría, imperio cuyo fin llegó prácticamente a la par que el del único emperador que ocupó su trono. El dominio de los Habsburgo en Europa central comenzó el año 1474 con el matrimonio



celebrado en Gante entre María, la única hija del duque Carlos de Borgoña, y Maximiliano, hijo de aquel emperador Federico III que hizo grabar en todas sus pertenencias una divisa que él mismo inventó: *AEIOU*, es decir, *Austria Est Imperare Orbi Universo*, lema que más tarde sus súbditos transformarían en *Aller Erst ist Österreich Verloren*. Los Habsburgo fueron capaces de mantener su hegemonía cerca de seis siglos y medio; de hecho, la misma figura de Francisco José parecía un reflejo de aquel orden hierático e intacto durante siglos: su reinado, aparentemente eterno, contribuía a la ilusión general de continuidad y permanencia, ilusión que también se encarnaba en las instituciones políticas del reino, la fidelidad a la Iglesia católica, el terror a la revolución y la ley de la tierra. Zweig (2001:17-20) calificó aquel tiempo como “la edad de oro de la seguridad”: todos los deberes estaban exactamente delimitados, sin que pareciera quedar resquicio alguno para lo radical y violento. Zweig comenta que la confianza en el sentimiento de seguridad predominante fue tal que surgió una arrogancia muy generalizada; a pesar de que J. Komlos (1983:109) nos recuerda que la industrialización en Austria a partir de 1825 no fue un *boom* sino un proceso que llevó cierto tiempo, los avances científicos y técnicos fomentaron en muchas personas la euforia por el progreso, corriente que tenía en Karl Wittgenstein a uno de sus abanderados y en Francisco José al principal de sus detractores. También los húngaros, al oponerse frontalmente a la modernización, tuvieron mucho que ver en que predominaran dentro de las fronteras imperiales el estancamiento, la frustración y la falta de competitividad. Por su parte, la burguesía se mantuvo imperturbable ante estos avances, sumiendo a los pioneros de la cultura y el conocimiento en el mayor aislamiento. Este hecho llama especialmente la atención si se tiene en cuenta que las obras sociales emprendidas fueron muy notables: por aquel entonces se colocaron las primeras luces eléctricas en el *Kohlmarkt* (1893), se inauguró el tranvía (1894), se reguló el canal del Danubio (1898), y se construyó la red de ferrocarril urbano. Era la época del *Zeppelin*, el aeroplano, el automóvil, la máquina de escribir y el teléfono.

Esta era la impresión que provocaba un vistazo superficial sobre aquella Viena de finales del siglo XIX y principios del XX. La glamurosa ciudad del vals en que una condesa Thun se había arrodillado ante Beethoven para suplicarle que no retirara el *Fidelio* de la Ópera. Aquella era una ciudad sonriente, es cierto, pero según E. Crankshaw (1976:61), carecía de alma. Es más, a juicio de este autor (ib:36) Viena ni siquiera era una ciudad: tan solo era un monumento. Crankshaw (1985:4-5) cree que

rigurosamente hablando no había lugar para considerar una nación austriaca, pues en realidad se trataba de un archiducado; pero así como no se podía hablar de una nación austriaca, tampoco había lugar para considerar un patriotismo austriaco: simplemente se trataba de una dinastía y una legión de fieles seguidores que pertenecían a múltiples razas y no compartían orgullo nacional alguno. Robert Musil (1973:41) llegó a sugerir que fue la carencia de un nombre lo que hizo sucumbir a “Kakania” (*Kakanien*), apelativo que él mismo creó teniendo en cuenta la ubicuidad de la sigla “k”. Así, Hungría era *königlich* (real), Austria era *kaiserlich-königlich* (imperial-real), y las instituciones que tenían competencia sobre todo el Imperio, como el ejército austro-húngaro o los ministerios de Asuntos Exteriores, Guerra y Economía, eran *kaiserlich-und-königlich* (imperial-y-real).

Efectivamente, los territorios de los Habsburgo eran posesiones privadas que una familia había acumulado a base de múltiples tratados e incontables matrimonios de conveniencia. Este poder dinástico o *Hausmacht*, defendido a ultranza por los Habsburgo, no era sino un vehículo político que, al presentarles como los representantes de Dios en la Tierra, imponía un único deber al emperador: no perder los territorios heredados (salvo que mediara alguna compensación) y lograr nuevas posesiones siempre que ello fuera posible. Tratando de preservar la estabilidad, el emperador creó una burocracia complejísima en la que el propio Francisco José, según lo contempla M. Swales (1988:16), aparecía como un meticuloso burócrata más. En aquella inflexible burocracia destacaba el aparato censor más potente de todo Europa: tan férrea fue aquella censura que supuso la asfixia de múltiples ámbitos de la vida vienesa, imponiendo una rigidez pensada única y exclusivamente en pos de la *Hausmacht* y sin tener en ningún momento en cuenta al pueblo. Como muestra de la rigidez que trataban de imponer los Habsburgo, B. Smith (1981:217) nos recuerda las palabras que Francisco I había dirigido a los profesores de la universidad de Laibach con motivo de la inauguración de este centro:

“Sed fieles a lo antiguo, pues esto es lo bueno. No necesito estudiantes, sino ciudadanos honestos y correctamente formados. Quien me sirva debe enseñar tal y como yo ordeno; quien no obre así o venga con nuevas ideas puede marcharse –o yo mismo me encargaré de su destitución–”.

Con el fin de mantener en la universidad la disciplina que exigía la *Hausmacht*, se aprobaron oficialmente manuales cuyo seguimiento a rajatabla era controlado por espías camuflados entre los propios estudiantes. Mientras tanto, la mayoría de los habitantes del Imperio se hallaban inmersos en una profunda desorientación ideológica: en sólo cuarenta años se pasó de una sociedad medieval a una de corte moderno, y como corresponde a tan estrecho período de tiempo, dicha transición no se desarrolló gradualmente sino que supuso una colisión frontal entre el viejo y el nuevo orden. Por si fuera poco, la inminente desintegración del Imperio y el aumento de tendencias nacionalistas centrífugas dentro del mismo menoscabaron su credibilidad, lo cual provocó que todos los grupos culturales sin excepción, como bien apunta M. Pollak (1987:60), tuvieran que reexaminar tanto sus orígenes y tradiciones como sus relaciones con otros grupos porque sus respectivas identidades culturales se estaban resquebrajando: a modo de ejemplo, P. Madrigal (1988:158) nos recuerda que, según la sátira musiliana, para sentirse austriaco en aquellos tiempos era preciso efectuar una operación matemática consistente en sumarse un húngaro a uno mismo y restarse a continuación dicho húngaro. Además, la actitud de Francisco José sólo vino a complicar las cosas, pues las escasas concesiones que otorgó al pueblo estuvieron motivadas por el miedo y no por la convicción: A. J. P. Taylor (1981:86) sostiene que el emperador ni tenía fe en sus súbditos ni se sentía responsable de ellos, pero C. A. Macartney (1978:116) puntualiza que el deber cristiano hacia su pueblo le impedía explotarlo u oprimirlo. Huelga decir que a cambio sus súbditos tenían que obedecerle sin ofrecer réplica alguna, obediencia que aparecía casi como consecuencia directa de la imagen del mundo como un todo finito y cerrado que se derivaba, a su vez, de la concepción del emperador como un ser elegido directamente por Dios: de este modo, el emperador era reconocido como un garante infalible de justicia, lo cual llevaba a achacar las injusticias sociales única y exclusivamente a errores de sus agentes.

A mi modo de ver, se puede tomar la figura de Francisco José como uno de los ejemplos o modelos más claros de la doble cara que presentaba aquella sociedad. El emperador ignoraba prácticamente todo lo que se refería a la cultura de su época: mostró una franca antipatía por la música, apenas conocía a Nietzsche, y tenía a Heine por “un pequeño judío rebelde”. Obsesionado por el orden y los pequeños detalles, recortaba los trozos de papel que sobraban en los márgenes de los informes que recibía

para redactar sus propias notas; además, dormía en una pequeña cama de hierro, se afeitaba con un viejo trozo de cuchilla usada, y se lavaba en una palangana con agua fría, pues en el *Schönbrunn* no había ni un solo cuarto de baño. Pero así como Swales veía a Francisco José como un meticuloso burócrata, M. Géoris (2000:253) nos lo presenta nada menos que como el principal exponente de la etiqueta, la divinidad omnipotente que reinaba sobre la vida vienesa. Esta etiqueta, a su vez, se apoyaba en el desprecio de todo lo apasionado, caótico e irracional en favor del buen gusto y las más decentes maneras. En consonancia con estos valores, se desconfiaba de los jóvenes y se trataba por todos los medios de canalizar sus energías; así, ningún otro tema de conversación estaba tan severamente vetado en aquella ciudad radicalmente burguesa y patriarcal como el sexo. En este sentido, A. Liberman (1986:33-34) recuerda que Arthur Schnitzler, en su novela *Reigen*, recurría a los puntos suspensivos para indicar cada uno de los momentos en que tiene lugar el acto sexual; según Liberman, Viena no podía rellenar estos puntos suspensivos con descripciones, pero tampoco podía evitarlos: en último término, se trataba de una sociedad que vivía de los puntos suspensivos y de las medias palabras, de las sonrisas sutiles y los ademanes delicados. No en vano era aquella la Viena en que surgió el psicoanálisis, el cual provocó con su aparición una mezcla de incredulidad y horror: era la Viena en la que se consideraban pornográficas las pinturas de Klimt y se prohibieron las novelas de Zola y Flaubert. Mas fue precisamente en aquella misma Viena que se indignaba cuando las muchachas montaban en bicicleta donde alcanzó la prostitución su máxima expresión. Ningún otro colectivo o institución hacía gala de tal movilidad entre los rígidamente divididos estratos sociales como las prostitutas, una de las mercancías más baratas del Imperio: el morbo ante lo prohibido contribuyó a que proliferaran extraordinariamente las perversiones sexuales, los burdeles y las publicaciones clandestinas. Aquella sociedad no tenía ningún reparo en otorgar un permiso a las otras muchachas, a las que decidían hacerse prostitutas, pero si éstas denunciaban a un hombre que no quería pagar lo convenido, su reclamación se tomaba por inmoral y no era atendida por la ley. Esta era la doble cara de la ciudad de la música y los ensueños, de los alegres merenderos y los bailes de salón bajo gigantescas lámparas de araña.

Fiel a su política de ofrecer siempre la (que él creía) mejor imagen posible, Francisco José reedificó la ciudad entre 1858 y 1888: como bien dice A. J. May (1966:79), parecía obvio que tras este proyecto se escondía la intención de olvidar y

hacer olvidar a toda costa las revueltas de 1848, revueltas que a punto estuvieron de dar al traste con el Imperio. El principal fruto de este trabajo fue la conocida *Ringstrasse*, cuya desmesurada arquitectura rechazaba la utilidad por considerarla plebeya: era la victoria rotunda de la apariiencia sobre la funcionalidad, una victoria tan rotunda que hizo de esta amplísima calle un verdadero monumento a la decadencia. De hecho, T. Redpath (1990:37) recuerda que Wittgenstein solía emplear el término “*Ringstrasse*” para referirse a aquello que consideraba mediocre. Sin embargo, Francisco José se iba a encontrar con algo insólito en las mismísimas puertas de la *Hofburg*, la residencia imperial: algo que iba a chocar de lleno con el espíritu con que fue concebida la *Ringstrasse*. La firma *Goldman & Salatsch* encargó a Adolf Loos, aquel arquitecto que para los vieneses significaba la última palabra en todo lo que fuera extranjero y ultramoderno, un edificio en la *Michaelerplatz*, justo enfrente de la entrada de la *Hofburg*. Previamente, los arquitectos que asesoraban a la familia imperial habían intentado crear un entorno majestuoso para la *Hofburg*, lo cual les llevó a derribar algunos edificios contiguos francamente hermosos; pero el proyecto de estos arquitectos no hizo sino contribuir aún más si cabe al efecto que produjo la sorpresa que se avecinaba. Lo que se erigió en la *Michaelerplatz* fue un edificio compacto con una fachada que, apoyándose en unas sobrias columnas, no presentaba ornamento alguno en las ventanas ni en la parte alta, lo cual contrastaba fuertemente con las fachadas recargadas hasta la saturación que rodeaban a la *Looshaus* por doquier: especialmente, claro está, la de la propia *Hofburg*. Y para que no hubiera lugar a dudas, Loos (1972:253) subrayó que la proximidad del palacio imperial constituía una piedra de toque para discriminar lo que era honrado y lo que no. Pero la *Looshaus* resultó ser demasiado. Demasiado sencilla. Esto dio lugar al que fue, en mi opinión, el acto más sintomático y representativo de la decadencia que estaba arrastrando a aquella sociedad hacia el abismo. Francisco José, el último representante de la muy católica y apostólica dinastía de los Habsburgo y emperador del glorioso Imperio Austro-húngaro, otrora defensor de Europa ante el turco infiel y la Reforma herética, no sólo se negaba a usar la entrada de la *Hofburg* que daba a la *Michaelerplatz*: por si fuera poco, mandaba cerrar las ventanas del palacio que daban a dicha plaza para evitar así la visión de la *Looshaus*, ese edificio desnudo que para él no era sino un imperdonable insulto a su sentido del decoro. El ayuntamiento vienes intervino en este asunto, mas acabó cediendo a las pretensiones de Loos a cambio de que éste aceptara colocar jardineras de bronce en los alféizares de algunas ventanas. Como comentaré más adelante, Loos no

se oponía al ornamento como tal, sino al ornamento carente de todo significado que se emplea por pura moda y que, además, puede llegar a ocultar la verdadera función y propósito del edificio; según Loos, el lenguaje de la metrópoli era precisamente la total falta de ornamentos, de ahí que el edificio de la *Michaelerplatz*, ya fuera bueno o malo, sólo pudiera hallarse en una metrópoli. Todo esto hace que el comentario formulado por E. Timms (1990:143) acerca del conflicto de valores entre la *Ringstrasse* y la *Looshaus* sea muy previsible. Timms cuenta que Loos promulgó a través de la *Looshaus* la sobriedad funcional y la adaptación práctica a las necesidades de la vida moderna, lo cual suponía una denuncia de la falsa magnificencia feudal de la que hacían gala los edificios de la *Ringstrasse*, monumento decadente capaz de reflejar en mentes como la de Hitler la posibilidad de imponer una grandeza heroica a los acontecimientos políticos de la edad contemporánea. J. Muñoz (1998:55) ya señaló que cuando se quieren seguir escrupulosamente los ideales, éstos se van transformando progresivamente en su contrario: así se explica, según este autor, que en Viena toda idea y todo valor coexistieran con sus contrarios, lo cual hacía imposible encontrar allí ideales últimos que fueran unívocos y universales.

Sin embargo, la *Looshaus* no fue ni mucho menos el único asunto que se les escapó de las manos a los guardianes del orden y el buen gusto. Además, se disparó la tasa de suicidios, aumentó extraordinariamente el número de cultos esotéricos, emergieron movimientos tan opuestos como el sionismo y el nacionalismo alemán, y se recurrió a la violencia como arma política; de hecho, el año 1853 Francisco José fue herido en el cuello por el cuchillo de un sastre húngaro junto a la puerta *Kärntner*, mientras que su esposa, la emperatriz Elisabeth mundialmente conocida como “Sissi”, fue asesinada cuarenta y cinco años después en Ginebra a manos del anarquista italiano Lucheni. Sólo la literatura y el arte del momento parecían presentir el desastre que se avecinaba; poetas y escritores, artistas y pensadores que trataban de hacer frente a la complacencia general, se daban cita en los cafés, aquellas legendarias instalaciones en las cuales no sólo se podían encontrar y comentar los principales periódicos y revistas artísticas de todo el mundo, sino que también permitían tener acceso de primera mano a las últimas innovaciones surgidas en la vanguardia cultural vienesa: una vanguardia sometida a tal grado de exigencia que algunos de sus miembros debieron evitarse mutuamente para que no se cuestionara su originalidad. Y es que en aquellos cafés las ideas circulaban con extraordinaria rapidez, pues muchos individuos eran miembros de

dos o más círculos artísticos; no obstante, llama poderosamente la atención la sed de cultura mostrada por un colectivo que enseguida pobló estos cafés: me refiero a los judíos. Su admiración por la cultura alemana les llevó a ser los lectores, espectadores, compradores y mecenas de la ciudad, hasta el punto que acabaron convirtiéndose en los propios artistas e intelectuales. Es cierto, como dice M. L. Rozenblit (1983:71), que la idea de crear guetos judíos en Viena contribuyó a fomentar que tanto judíos como gentiles sintieran que pertenecían a grupos distintos, pero P. G. J. Pulzer (1964:5) nos recuerda que aquellos judíos que tuvieron la oportunidad de acceder a la universidad se ampararon en razones tradicionalmente judías para elegir profesiones liberales o entrar en la élite cultural, pues en estos campos podían mantener un cierto grado de independencia; de hecho, S. Beller (1987:56-57) cree que el perfil que se adivinaba en los judíos a la hora de elegir carrera profesional difería hasta tal punto del que se apreciaba en la burguesía liberal no judía que se debería decir que los judíos constituían una burguesía liberal distinta. Así, Zweig (2001:40) llegó a decir que los judíos hallaron en Viena una “misión personal”: al fin y al cabo, trataban de convertirse en genuinos vieneses, y el arte era el único ámbito en el que todos los ciudadanos se sentían con los mismos derechos que los demás. Los judíos reactivaron una tradición que ya se encontraba sumamente agotada, y la reactivaron mostrando a través de su arte lo típicamente vienés.

No hizo falta esperar demasiado para comprobar que los miembros de los círculos vanguardistas, entre los cuales era creciente el número de judíos, estaban en lo cierto: aquel imperio, aquella sociedad que tan segura parecía acabó desapareciendo del mapa, pero la actitud general de los vieneses apenas experimentó variación alguna. La guerra mundial en la que estaban inmersos no parecía afectarles. Prueba de ello es que al estallar la conflagración, y aun cuando ésta se encontraba ya muy avanzada, los merenderos seguían llenos y los conciertos al aire libre continuaban haciendo furor. Las discrepancias entre los historiadores surgen a la hora de concretar si hubo o no un declive más o menos pronunciado, si cabe hablar de un acontecimiento detonante, o si se puede señalar a alguien como culpable del desastre final. Así, A. Sked (1989:264) cree que el Imperio no sufrió declive alguno, sino que simplemente perdió una gran guerra que acarrió su disolución; por su parte, C. A. Macartney (1978:1) señala una fecha tan concreta como el 28 de enero de 1790, día en que José II revocó la mayoría de las medidas absolutistas y centralizadoras que había impuesto en Hungría, en tanto que

D. G. McGuigan (1984:323) apunta el 30 de enero de 1889, fecha en que el Príncipe Coronado Rodolfo aparecía muerto en circunstancias extrañas junto a María Vetsera; y por último, A. J. P. Taylor (1981:86) no duda en señalar directamente a Francisco José como el principal artífice del colapso. En este punto podríamos recordar también el testimonio de Musil (1973:43), el cual había observado con gran ironía que la causa de la ruina de Kakanía tal vez fuera que se trataba de un país de genios. En lugar de pronunciarme respecto a esta controversia, prefiero remitirme a la imagen de la *Nuda veritas*, aquella obra que Klimt pintó como emblema de la *Secession* y que representaba a una joven desnuda mostrando un espejo bajo el lema de L. Schefer que reza: “*Wahrheit ist Feuer und Wahrheit reden heisst leuchten und brennen*”. A grandes rasgos, creo que en aquella sociedad que se encaminaba irremediabilmente hacia el caos cabía contemplar a buena parte de la clase media y alta vienesa, con su emperador a la cabeza, huyendo de la *Nuda veritas* y su espejo; mientras tanto, los círculos vanguardistas hacían lo posible por aproximarse mediante el arte, el pensamiento y la ciencia a la verdad libre de adornos y prejuicios. La verdad, el fuego que a unos abrasaba, era para otros su único abrigo y consuelo.

Uno de los principales exponentes de esta afinidad por el fuego y la verdad fue la revista *Die Fackel* (La antorcha), cuyo fin era satirizar a aquella Kakanía que hizo de Viena un escenario. Esta revista, creada en 1899 por Karl Kraus, se publicó hasta la muerte de su fundador en 1936. Kraus, procedente de una acomodada familia judía de Bohemia, trató en un primer momento de abrirse camino como actor en Viena, pero tras fracasar en su intento y después de renunciar al judaísmo, fundó *Die Fackel*. Poco a poco fue prescindiendo de todos sus colaboradores hasta convertirse en el único redactor de la revista, lo cual le permitió consolidar su independencia: no en vano diría Oskar Kokoschka (1988:62) que la muerte de Kraus supuso, a su vez, la muerte del pensamiento independiente en Austria. Kraus estaba volcado en cuerpo y alma en denunciar, como indica por ejemplo S. Wittenberg (1998:30), la radical escisión entre apariencia y realidad que se manifestaba en todos los ámbitos de la sociedad vienesa. Durante sus primeros cinco años de publicación, *Die Fackel* fue considerada una revista de corte socialista, pero a partir de 1904 su trasfondo se tornó de político en moral. El afán de Kraus por aproximarse a la *Nuda veritas* y no a una verdad interesada puede verse reflejado en la afinidad que M. F. Santiago (1998:147) encuentra con el esperpento de Valle-Inclán: se trata también de un acercamiento grotesco a la realidad



que permite al espectador reconocer desde la distancia lo que yace tras la máscara o la apariencia; así, “la apariencia da paso, desde la metáfora de lo grotesco, a la verdad desnuda y ensangrentada”.

Efectivamente, Kraus adoptó la veracidad como ideal, pero sin preocuparse en ningún momento, como señala G. Kriehofer (1998:70), por definir en qué consiste esa verdad; lejos de abrigar pretensiones epistemológicas o filosóficas, se conformaba con que la gente fuera capaz de reconocer al menos las mentiras más comunes. Kraus no utilizaba *Die Fackel* para opinar, y menos aún para promulgar credos o teorías: Kraus utilizaba la revista, según palabras de E. Timms (1990:55), para “inmunizar al lector”. No le cabía ninguna duda de que la civilización sólo podría resurgir si se fomentaba la crítica, de ahí que tratara de llevar hasta sus últimas consecuencias su obsesión por la pureza del lenguaje; de hecho, W. Benjamin (1998:82) está convencido de que Kraus confiaba en una auténtica armonía preestablecida que le permitía sacar de una frase, una palabra o una simple entonación, todo “el mundo espiritual de un autor [...] tanto más cuanto menor es éste”. M. Cacciari (1989:170) expresó esto mismo con gran belleza al decir que si Kraus ve en la palabra un instrumento que nos permite penetrar en el interior del Ser es porque (ib:180) si bien la palabra brota de la boca del sujeto, tiene sus raíces en todo su ser. Por tanto, la palabra mostraba el talante moral del individuo: eso llevó a Kraus, según W. M. Johnston (1983:204), a tomar el lenguaje como un sustituto de Dios, especialmente el Dios vengativo del Antiguo Testamento. Esta función de reprender a los vieneses por desviarse del camino recto fue asumida por Kraus como una misión, misión que en palabras de A. Janik y S. Toulmin (1998:113) consistía en mostrar cómo toda declaración tenía “una dimensión moral inaccesible a las palabras”. Para llevar a cabo esta misión, Kraus cultivó con gran éxito el uso del aforismo: no en vano Johnston (1981:275) llegó a hablar de una “escuela vienesa de aforistas” (*Vienna School of Aphorists*) entre 1880 y 1930, escuela en la que destacaron Arthur Schnitzler, Hugo von Hofmannsthal, Marie von Ebner-Eschenbach, Richard Schaukal, y el propio Kraus. Así como Weininger (OLT, p. 61) ya sentenció que el buen aforista debe ser capaz de odiar, Johnston (ib:278) dejó claro que los aforistas vieneses, a excepción de Kraus, rezuman compasión si se les compara con Schopenhauer, Nietzsche, La Rochefoucauld o Chamfort: Kraus condenaba allí donde los demás aforistas vieneses sólo trataban de comprender, por lo que sólo en los aforismos krausianos se podía contemplar aquella Viena como un invernadero de

cinismo, desesperación, y velado sadismo. Sólo la sátira krausiana que respondía a esta imagen especular se podía describir, en términos de B. Savickey (1999:34), como “justicia poética” (*poetic justice*).

Con esta forma de proceder, Kraus no tardó mucho en convertirse en el enemigo número uno de la prensa vienesa, a la cual situó en el blanco de sus críticas tanto por presentar los hechos desde puntos de vista clasistas claramente interesados como por la dudosa estética que envolvía al folletón (*feuilleton*), el ensayo cultural que aparecía en los periódicos y que tanto éxito tenía entre los vieneses; como nos cuenta W. D. Hudson (1975:89), el problema que veía Kraus en el folletón era que, al mezclar en un lenguaje elegante la descripción de hechos puntuales y la exposición de las opiniones, emociones, fantasías o valores del autor, se distorsionaban los hechos objetivos a la par que se inhibía la imaginación creativa de ese autor: naturalmente, no se trataba de ensalzar una modalidad en detrimento de otra, sino de insistir en que ambas se corrompen si se confunden o combinan entre sí. Para vencer la aureola de respeto y sobreestimación que habían logrado los periódicos a costa de los incautos vieneses, Kraus no va a arremeter directamente con más opiniones y argumentos, pues con ello sólo conseguiría confundir aún más al lector: lejos de entrar en ese juego, la táctica de Kraus se iba a basar en la apelación a la cita textual para enseñar al lector a desenmascarar las falsificaciones que se le ofrecían por doquier. Esto llevó a Kraus a proclamarse a sí mismo como el “inventor de la cita”: ésta era su particular contribución a la crítica del lenguaje llevada a cabo en Viena a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Era la suya una contribución, la del uso de la cita, que a juicio de A. Sousa Ribeiro (1998:115) violará la última proposición del *Tractatus* wittgensteiniano, pues al convertirse la cita en una forma de hablar mostrando, revela que no hay por qué callar aquello de lo que no se puede hablar; A. Kovacsis (1998:141), en cambio, mantiene que Kraus no llegó a traspasar el límite allí donde ya no se puede hablar, lo cual se constata en el silencio que mantuvo cada vez que una gran catástrofe planeaba en el ambiente.

Entre los lectores de *Die Fackel* se encontraban los intelectuales más destacados del momento: Sigmund Freud, Arnold Schoenberg, Georg Trakl, Alban Berg, Peter Altenberg, Adolf Loos, Oskar Kokoschka, Bertolt Brecht, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, etc. Además de estas eminencias, más o menos discutidas por aquel

entonces, había otros muchos lectores asiduos de la revista: uno de ellos era precisamente el joven Ludwig, cuya afición por *Die Fackel* le llevó al punto de hacer que le remitieran la revista a la solitaria cabaña que ocupó en Noruega allá por 1913. Fue Gretl, cómo no, quien le acercó a la obra de Kraus: en la *Alleegasse* se guardaban cuidadosamente todos los números que iban saliendo a la luz, y como es natural, se prestaba especial atención a los duros ataques que desde *Die Fackel* se infligía a la figura de Karl Wittgenstein. Kraus le calificó como una de “las bestias devoradoras del acero”, pues fomentó el conflicto étnico al contratar a checos por salarios que los alemanes rechazaban. J. Bouveresse (1991:14) señala que Ludwig se tomó como un pecado original el hecho de pertenecer a una familia rica y privilegiada, pecado que trató de expiar de un modo u otro a lo largo de toda su vida: como indica el propio Bouveresse, la obcecación de Ludwig le impedía reconocer que el capitalismo, según apuntó Musil, también tenía ventajas como la productividad y la eficacia. Al igual que Kraus, tampoco parece haber tenido en cuenta la preocupación de su padre por los problemas sociales o el hecho de que ayudara a personas emprendedoras dispuestas a correr riesgos: lejos de dejarse impresionar, Kraus consideraba que todas estas eran circunstancias agravantes, pues el dinero donado por Karl Wittgenstein era sólo “una milésima parte” de lo que ganaba explotando a miles y miles de seres humanos.

Es cierto que Wittgenstein siempre conservó el hábito krausiano, como bien dice McGuinness (1979:36; 1991:65), de extraer de una frase el carácter moral de una persona: no en vano le consideró J. M. Valverde (1990:172) como “el Kraus de la filosofía”. Sin embargo, Wittgenstein no va a centrar su atención en los periódicos u otras publicaciones de dudoso carácter: tal y como reflejan las memorias de Redpath (1990:32, 73), Wittgenstein se va a volcar fanáticamente sobre su propio estilo. Desde su punto de vista (CV, 260), el verdadero revolucionario será aquel que sea capaz de revolucionarse a sí mismo, lo cual, a juicio de Bouveresse (1991:16), le acerca más al individualismo krausiano que a una religión en particular: la reforma ha de ser rigurosamente interna y en ningún momento fundamentada desde el exterior, por lo que todo queda entre el individuo y Dios o entre uno mismo y el mundo. Kraus y Wittgenstein coincidían en que una obra realmente importante no puede provenir de un autor moralmente insignificante; más concretamente, Bouveresse (1973:74) precisa que una obra filosófica, a diferencia de un trabajo científico, sólo puede ser la expresión de una experiencia humana ejemplar. De hecho, alguien que le conoció tan de cerca como

M. O'C. Drury apostilló (1978:68) que si Wittgenstein llegó a ser un gran filósofo fue gracias a su gran humanidad (cfr. CV, 162).

Tanta era la estima en que Wittgenstein tenía a Kraus, que al acabar el *Tractatus* no dudó en escribir a Jahoda, el editor de Kraus, para que lo publicara junto a la obra de éste. Wittgenstein estaba convencido de que la relación entre ambas obras saltaba a la vista, y reconoció (PE, p. 15) estar ansioso por saber qué diría Kraus sobre su trabajo. P. Engelmann (1967:124) puntualiza que, a diferencia de Kraus, Wittgenstein no cita al pie de la letra a un individuo concreto, sino que toma como objeto de su crítica algo mucho más impersonal: el lenguaje mismo. Es cierto que las tareas autoimpuestas por Wittgenstein en el *Tractatus*, como condenar el mal uso del lenguaje y clarificar la expresión lingüística, tienen mucho de krausiano; pero tal y como señalan Janik y Toulmin (1998:325), también es marcadamente krausiano el hecho de leer poesías de Tagore en su primer encuentro con los miembros del Círculo de Viena: esta acción polémica pretendía mostrar que lo realmente importante no eran los tecnicismos filosóficos por cuya discusión había sido convocado, sino las alternativas realmente profundas que afrontaron escritores como Tolstoi o el propio Tagore. J. Muñoz (1998:61) enfatiza que Kraus pretendía retornar al “origen” positivo de todos los valores, es decir, a la integridad y pureza de la vida y el lenguaje, o mejor dicho aún, a “lo” moral en tanto que no se puede efectuar ninguna reducción al ámbito de los meros hechos. R. J. Cavalier (1980:23-24), por su parte, fue más preciso al señalar que Kraus derivó su particular concepción del término “valor” de la crítica efectuada por Carl Dallago a *Geschlecht und Charakter*, la conocida obra de Weininger: Dallago opinaba que existen categorías susceptibles de ser descritas como masculinas y femeninas, o lo que viene a ser lo mismo, pensaba que cabía hablar de un polo afín a la razón y otro afín a la fantasía. Es justo este sentido positivo de la polaridad, según Cavalier, el que Kraus tomó para sí: el momento de la fantasía era clave para Kraus porque era el origen de toda vida moral y estética. La razón, en cambio, era contemplada como una técnica, un medio que podía resultar indiferente para su fin. Sólo cuando se unen la razón y la fantasía siendo ésta última el elemento guía aparece la fuente de la creación, la base del valor. Kraus, por tanto, partía de que la razón que brota de la fuente de la fantasía produce la creatividad artística y la integridad moral; de este modo, la facticidad es el área del conocimiento objetivo sistematizado por la razón, mientras que la valoración se apoya en la unificación de la fantasía y la razón: esto, a su vez, da lugar a la integridad

moral que se expresa a sí misma en todo lo que hace la persona. Cuando estas esferas se confundan, como ocurría con los folletines que evaluaban una situación objetiva a partir de la experiencia subjetiva del autor, será porque se ha fracasado al captar el origen del valor, lo cual indicará que el carácter es moralmente deficiente.

Tampoco Adolf Loos, amigo íntimo de Kraus, fue ajeno a aquella empresa tan vienesa consistente en separar con toda claridad hechos y valores. Siguiendo la estela de *Die Fackel*, Loos fundó en 1903 una revista de la que sólo aparecieron dos números y en la que él era también el único redactor: *Das Andere, Ein blatt zur einföhrung abendländischer kultur in Österreich* (El Otro, revista para la introducción de la cultura occidental en Austria). Con vistas a iniciar los procesos que permitieran transformar la existencia cotidiana, *Das Andere* pretendía desmontar la cultura kakaniense con todos aquellos prejuicios y resistencias nostálgicas que la impedían alcanzar el nivel de modernidad que Loos atribuía a la cultura anglo-sajona. Concretamente, Loos intentaba que no se confundieran las obras de arte y los artefactos o utensilios que fueron creados pensando en una utilidad concreta, confusión que era moneda corriente en la Viena de aquel entonces debido a la costumbre de adornar objetos funcionales. De la mano de D. G. Daviau (1981:437), Loos aparece junto a Hermann Bahr como el sempiterno enemigo de la pretenciosidad y la apariencia de pseudocultura y falso liberalismo que representaba la *Ringstrasse*, en cuyos edificios (entre los cuales se encuentran el Parlamento, el Ayuntamiento, la Bolsa, la Universidad, el *Burgtheater*, y los museos de Ciencias Naturales e Historia del Arte) se hacía gala de una arquitectura imitativa en la que se podía apreciar una variedad de estilos que iba desde el clásico hasta el gótico y el renacentista. Como muestra del sentir de Loos, cabe reseñar que allá por 1898 escribió (1972:206) que Viena le traía al recuerdo “la ciudad de Potemkin”, el sagaz amante y primer ministro de Catalina la Grande de Rusia que, con el fin de que la emperatriz disfrutara de sus paseos, levantó en los campos ucranianos pueblos de tela y cartón. Loos (ib:207) denunciaba que se quisiera imitar con hormigón armado los detalles ornamentales de los palacios romanos y toscanos, pues al pasear por la *Ringstrasse* tenía la sensación de que un moderno Potemkin quería hacer creer al peatón que se había trasladado “a una Viena compuesta por nobles”. La pobreza, recuerda Loos (ib:208), no constituye ninguna deshonra, de ahí que no haya motivo alguno para avergonzarse por el mero hecho de vivir en una casa de alquiler o porque ciertos materiales de construcción resulten económicamente inasequibles: lo que resulta

ridículo e inmoral es representar ante los demás la farsa de que se poseen tales propiedades. El problema radicaba en que todo el mundo quería aparentar lo que no era, por lo que Loos estaba convencido de que si se erradicara esa vergüenza surgiría un estilo propio de la época.

Por otro lado, la arquitectura de Loos se oponía radicalmente a la *Glasarchitektur* creada por Paul Scheerbart, al cual siguieron Bruno Taut, Walter Gropius y Mies van der Rohe. Lejos de sustituir muros por cristales, Loos presenta bloques compactos que parecen haber sido excavados en su interior, sin otra comunicación con el exterior que las aberturas funcionalmente necesarias. B. Gravagnuolo (1988:50) puntualiza que, en los edificios de Loos, el muro se desdobra en sus caras interna y externa; así, la desnudez de la fachada no debe “decir nada” al exterior, reflejando con ese silencio el nihilismo de la metrópoli: mientras tanto, el interior de la casa debe “hablar” de quien la habita, generando una riqueza emotiva que bajo ningún pretexto debe plasmarse en el exterior porque (ib:51) cualquier irrupción de lo irracional en las caras externas de un edificio sería síntoma de una regresión patética a un estado infantil de la humanidad. Esto quiere decir, según Gravagnuolo (ib:22), que todo ornamento que aparezca en la cara exterior del muro será “indecente” por pretender hablar allí donde se debe callar; sin embargo, todo individuo adulto tendrá derecho a dar rienda suelta a su mal gusto siempre y cuando se ciña al interior, a su espacio privado: de esta forma se pretende no sólo aislar un espacio en el que se pueda pensar sin la coacción de los prejuicios de la época en cuestión, sino que también se intenta crear una especie de simpatía simbólica (*Einfühlung*) entre objeto y sujeto, entre el espacio habitable y quien lo habita. Gravagnuolo (ib:18) concluye que Loos busca que el lugar a habitar sea placentero, despojando a la civilización de lo superfluo para intentar modificar así las conductas. El propósito de Loos (1972:229) es excluir del imperio del arte todo aquello que tenga una finalidad, por lo que será preciso distinguir entre un principio de placer y un principio de utilidad: o lo que es lo mismo, habrá que tener presente en todo momento la alteridad entre el interior y el exterior de la casa.

Wittgentein conoció a Loos a través de L. von Ficker, pero acabó profundamente decepcionado porque creía (PE, p. 17) que Loos se había contagiado “del más violento y afectado intelectualismo”; de forma similar, su relación con Kraus,

según deja entrever McGuinness (1991:367), también acabó desagradablemente. A pesar de todo, Wittgenstein haría posteriormente una pequeña incursión en la arquitectura: y ciertamente, distó mucho de ser una incursión banal o intrascendente. Su hermana Hermine (1989:34) y W. W. Bartley (1987:142) coinciden al señalar que la carrera de Ludwig cambió con este acontecimiento, y J. M. Valverde (1990:172) opina que en ese preciso momento surgió el “segundo Wittgenstein”. En 1926, cuando Wittgenstein trabajaba como jardinero, Gretl le pidió que diseñara para ella una casa en la tranquila *Kundmannngasse* de Viena. Wittgenstein aceptó, según B.-A. Scharfstein (1996:350), por la necesidad que tenía de su familia, a la cual correspondió diseñando esta casa con extraordinaria minuciosidad: minuciosidad en la que se reflejaba su deseo de que las vidas de sus familiares se perfeccionasen gracias a la preservación de la exactitud. Así pues, y con la ayuda de Paul Engelmann, Wittgenstein se puso manos a la obra. Engelmann era discípulo de Kraus, Loos y el propio Wittgenstein, y por aquel entonces estaba preparándose como arquitecto de interiores: fue él quien dibujó en colaboración con Gretl los planos de la casa, pero Ludwig quiso hacerse cargo de todos los detalles a medida que se fue implicando en el proyecto. La casa se diseñó siguiendo la inspiración de Loos, por lo que no era meramente un edificio cuya austera apariencia exterior invitara a centrarse en su interior; ante todo, era una casa luminosa cuyo interior fue adaptado a una vida concreta: en este caso, la de Gretl. Acerca del aspecto interior de aquella casa, McGuinness (1993:6) cuenta que los objetos, plantas y personas parecían retener allí dentro su valor, hasta el punto que, según este mismo autor (2002:7), daba la impresión de que la casa perdería su alma si se alterara su disposición original: en resumidas cuentas, la casa parecía ser una envoltura para cierta forma de vida. Además, creo que no se debería olvidar que este período de alta sensibilidad para la armonía arquitectónica coincide, según Hermine (1989:39), con el comienzo de la fuerte inclinación que Ludwig empezó a sentir hacia la música.

Así como Loos (1972:50) manifestó que la carencia de ornamentación había llevado a otras artes a una altura inusitada, como era el caso de la música con Beethoven, Wittgenstein mostró, al diseñar la casa de Gretl, que sólo la ausencia de ornamentos y un cuidadoso trabajo de cara a hallar las proporciones adecuadas permitirá expresar la verdadera naturaleza de una casa. Cualquier adorno que se hubiera añadido para tratar de aumentar la belleza del entorno no habría conseguido otra cosa que alterar la armonía de las proporciones. Ahora bien, tal y como apunta A. Alonso

(2002:85-87), mientras Loos cimenta la fundamentación ética de su obra en “una justificación teórica universal para la arquitectura” tomando *Das Andere* como su particular medio de propaganda, Wittgenstein busca una solución ética de carácter estrictamente individual. Sin embargo, Loos (1972:46) no estaba en contra del ornamento sólo porque fuera pernicioso para la salud de los trabajadores o el patrimonio nacional: el problema era que el ornamento, si no es expresión de una civilización dada desde el punto de vista orgánico, no es expresión de ella y pasa enseguida de moda. Loos (ib:44, 222) estaba convencido de que la evolución cultural requiere eliminar el ornamento del objeto funcional, hasta el punto (ib:50) que la falta de ornamentos constituye un signo de fuerza espiritual. Como dice A. Rossi (1988:15), el ornamento es delito no por un moralismo abstracto, sino cuando se presenta como una forma de idiotez, de degeneración, de repetición inútil.

El ornamento, por tanto, se revela como despreciable cuando fuerza al material a decir una mentira. Frente a los continuos debates de la *Secession* acerca de “lo moderno”, Loos (1972:90-91) imaginó el caso de un guarnicionero tradicional que, tras ver los proyectos de silla de montar elaborados por algunos miembros de la *Secession*, les comentó que si supiera tan poco como ellos de cabalgar, de caballos, de la piel y de su trabajo, “también tendría fantasía”. Y desde entonces, añade Loos, el guarnicionero vive feliz y contento haciendo “sillas de montar”. Sean modernas o no, sillas de montar. M. Cacciari (1984:174) vio en la figura de este artesano la expresión de la espiritualidad en que desemboca la capacidad técnica, momento en el cual la concentración sobre el material y sobre el instrumento pasa a formar parte de la obra: pienso que es esta misma dedicación mostrada por Wittgenstein en la arquitectura, la jardinería, la docencia, la filosofía o cualquiera que fuese la actividad en que estuviera implicado, la que revela que en el fondo se trataba siempre del mismo Ludwig Wittgenstein. Janik y Toulmin (1998:262-263) encontraron aquí un mensaje krausiano, pues la personalidad y fantasía de Wittgenstein se expresaba a través de todas estas facetas. Por este motivo creo que no hay lugar para la polémica, que comentaré en el capítulo siguiente, suscitada acerca del número de Wittgensteins a considerar; asimismo, pienso que es esta misma razón la que hace carecer de sentido el esfuerzo que alguien pudiera hacer por ser “wittgensteiniano”, pues me temo que tal intento no llevaría mucho más allá que a una imitación tan ociosa como absurda.



El hecho de que la personalidad y la fantasía de Wittgenstein se pudieran expresar a través de las múltiples actividades que desarrolló a lo largo de su vida; o dicho de otra manera, el hecho de que la dedicación y concentración con que afrontaba estas tareas pasaran a formar parte de la obra en cuestión permite, a mi entender, considerar una actitud global ante la vida. Y no cabe duda de que Wittgenstein siempre puso gran cuidado en escoger aquellas tareas a las que pudiera dedicarse en cuerpo y alma. En este sentido, deberíamos tener muy presente que, según William James (VER, p. 37), toda reacción total ante la vida podría ser llamada “religión”, caracterizándose la vida religiosa (VER, p. 51) por alcanzar la felicidad gracias a la creencia en un orden no visible al cual se ajusta armoniosamente el individuo. El libro de James al que me refiero, *The varieties of religious experience* (Las variedades de la experiencia religiosa), fue examinado a fondo por Wittgenstein. Prueba de ello es que el 22 de junio de 1912 escribe (RKM, p. 16) una carta a Bertrand Russell en la cual reconoce que la lectura de este libro le hace muchísimo bien; además, la estima de Wittgenstein por este libro no fue algo pasajero, pues dieciocho años más tarde se lo recomendó a Drury (1989b:181-182) especificando que en cierta época le había sido de gran ayuda. A la hora de intentar aclarar en qué sentido pudo resultarle tan útil a Wittgenstein la lectura de este libro, parece natural pensar, como sugirió M. Boero (1998:30), en su asistencia a la representación de *Die Kreuzelschreiber* dos años atrás. Efectivamente, ese orden invisible del que habla James parece estar muy estrechamente relacionado con el descrito por Juan el picapedrero o el experimentado por Wittgenstein: la novedad que aporta la obra de James, opina Boero (ib:31), es el recurso a coordenadas místicas para explicar aquella experiencia que a Wittgenstein tanto le costaba expresar. Parece tener razón W. Baum (1988:65) al decir que Ludwig debió sentirse muy conmovido cuando leyó que al místico se le puede reconocer fácilmente “por sus sentimientos de culpabilidad, por su búsqueda fáustica, por su inestabilidad y por su zigzagueo intelectual”, atributos todos ellos que se ajustaban bastante a su propio carácter.

Según William James (VER, pp. 207-209), el carácter santo tiene a las emociones espirituales como base de la energía personal, mientras que la santidad en términos generales se caracteriza por estas cuatro condiciones: la sensación de vivir una vida más abierta que la de los egoístas intereses mundanos y la convicción de que existe un Poder Ideal; la rendición voluntaria a ese Poder Individual que se siente como una continuación amistosa de la propia vida; una libertad y una alegría extraordinarias; y el

cambio del centro emocional hacia sentimientos de amor y armonía por lo que respecta a las aspiraciones del *no ego*. A su vez, estas condiciones generan cuatro consecuencias como son el ascetismo, la fortaleza del alma, la pureza y la caridad. Dicho más claramente, los santos se caracterizan tanto por su abandono a Dios sin ninguna reserva (VER, p. 243) como por su imperturbabilidad (VER, p. 270), cualidades que Wittgenstein buscará dos años más tarde en la Primera Guerra Mundial; de hecho, cuando escribe a Russell, en junio de 1912, todavía no cree que pueda convertirse en un santo a corto plazo. Sin embargo, añade que el libro de James puede ayudarle en un aspecto tan importante para él como es liberarse de la “*Sorge* (en el sentido en que usó Goethe la palabra en la 2ª parte de *Fausto*)”. Si acudimos a la obra de Goethe para ver cómo utiliza éste el término *Sorge*, nos encontramos con un Fausto ya entrado en años y burlado una vez más por el mal, pues Mefistófeles ha hecho caso omiso de sus órdenes al incendiar la cabaña de Baucis y Filemón; en ese preciso instante, Fausto ve acercarse desde un balcón las figuras de cuatro ancianas canosas: la Escasez, la Culpa, la Inquietud (*Sorge*) y la Necesidad. Al estar cerrada la puerta del palacio, la Escasez, la Culpa y la Necesidad no pueden entrar; no obstante, al reparar en que allí dentro vive un rico tampoco quieren entrar, pues sus cualidades no surten efecto alguno ante la riqueza. La Inquietud, en cambio, es capaz de seguir su camino allí donde sus hermanas dan media vuelta, de ahí que se cuele furtivamente por el ojo de la cerradura y acose a Fausto diciéndole (F, p. 417):

“A aquel que está una vez en mi poder, de nada le sirve el mundo entero; para él desciende una eterna lobreguez [...] Felicidad y desdicha resultan quimeras; se muere de hambre en el seno de la abundancia; sean delicias, sean pesares, todo lo remite al día de mañana; sólo está atento a lo porvenir, y así no acaba nunca”.

Tras despreciar Fausto el poder de la *Sorge* o Inquietud, ésta le ciega soplándole en el rostro al alejarse; pero Fausto, aun cegado, advierte una luz clara brillando en su interior y proclama que “la palabra del Señor es la única que tiene autoridad”. Así, Fausto parece ver más claramente cuando cesa su visión mundana; de hecho, es entonces cuando lleva a cabo las buenas obras que le permiten burlar a Mefistófeles y morir en pleno éxtasis. Creo que este tipo de proceso se ajusta perfectamente a lo que James (VER, p. 149) denominó “conversión”, es decir, al proceso por el cual un yo

dividido experimenta la religión y se torna un yo unificado y feliz; de este modo, Wittgenstein veía confirmadas las esperanzas que afloraron en él desde la representación de *Die Kreuzelschreiber*. Podía cambiar. Podía convertirse en otra persona.

Wittgenstein tenía sus esperanzas puestas en la posibilidad de la conversión, mas era consciente de que se trataba de un proceso largo y tortuoso. A la hora de emprender este camino, es muy probable que Wittgenstein tomara como referencia la figura de Søren Kierkegaard, del cual dijo a N. Malcolm (1990:74) que era un hombre “verdaderamente religioso” y (ib:77) demasiado profundo para él. Como muestra de esa profundidad se puede destacar la importancia que Kierkegaard (Pur, p. 57) concedía a la confesión, acto sagrado que requiere un arrepentimiento ante Dios madurado durante años. En el próximo capítulo haré mención a las dos confesiones que hizo Wittgenstein en 1931 y 1936, cuando ya había sobrepasado los cuarenta años de edad; de momento, me gustaría centrarme en un aspecto distinto. Cuenta Drury (1989a:156) que Wittgenstein comentó acerca de Kierkegaard que, además de ser el pensador más profundo del siglo XIX, fue también un santo. Si recordamos la caracterización que hizo James de los santos, éstos se distinguían por su imperturbabilidad, su total abandono a Dios, y sus sentimientos amorosos hacia las aspiraciones del *no ego*, rasgos que como quiero mostrar a continuación se adivinan en la obra de Kierkegaard. Tanto Wittgenstein como Kierkegaard partían del hecho de que muchos hombres eran presa de la ilusión: así, mientras Wittgenstein opinaba que muchos individuos eran presa de las ilusiones provocadas por el hechizo del lenguaje, Kierkegaard (MPV, pp. 29-55) estaba convencido de que la mayoría de los que se declaran “cristianos” viven en una ilusión, por lo que se hallan en categorías estéticas o como mucho estético-éticas. El tratamiento que Kierkegaard prescribe para erradicar esta ilusión en el ámbito de la religión iba a ser seguido posteriormente, si bien en el ámbito de la filosofía, por Wittgenstein: consiguientemente, cabe hablar de una similitud metodológica. Kierkegaard avisó que una ilusión nunca podría ser afrontada directamente, pues con tal estrategia sólo se lograría que el receptor evite o tache de fanático al emisor; por tanto, se hace necesario cambiar de táctica para adoptar el método correcto: la comunicación indirecta. Esta alternativa exige que el maestro o emisor se humille poniéndose en el lugar del discípulo o receptor para entender lo más claramente posible la ilusión que le embarga: el maestro debe convertirse en el servidor del aprendiz, pero sin olvidar nunca

que su prioridad es lo religioso. Para empatizar con el aprendiz, es preciso retornar a la juventud de la que éste hace gala, de aquí que se deba recurrir a obras estéticas que embarguen al receptor; una vez que el discípulo muestre la disposición adecuada, el maestro-servidor introducirá las obras religiosas, retirándose a continuación: en último término, el aprendiz debe reconocer a solas ante Dios que había sido presa de una ilusión, que realmente no era un cristiano. Así es como el aprendiz se ve en la tesitura de tener que hacer una elección, la gran decisión que permite a alguien hacerse cristiano: este “salto” es un acto de voluntad en el contexto del momento dialéctico entre la posibilidad de actuar y la acción misma, por lo que no se puede hablar de ética sino existir en ella. Ahora bien, D. Z. Phillips (1992:190) señala una diferencia digna de mención: mientras Kierkegaard tuvo siempre claro que era un autor religioso, Wittgenstein estaba mucho más preocupado por su estilo porque aún debía convertirse en un auténtico autor filosófico.

Al comienzo del siguiente capítulo haré mención de los perniciosos efectos que conlleva la persuasión de Wittgenstein si se toma como una comunicación directa, pues en tal caso el receptor acaba aferrándose aún más si cabe a su ilusión. De hecho, C. L. Creegan (1989:29) opina que toda la vida de Wittgenstein se podría considerar una comunicación indirecta acerca del modo en que la filosofía debería ser meditada y aplicada; más concretamente, Creegan (ib:41) piensa que hay dos partes muy importantes del *Tractatus* relacionadas con la necesidad de una comunicación indirecta. En primer lugar, este autor señala el estatus de la lógica, pues la forma lógica es inefable debido a su carácter fijo e invariable; en segundo lugar, Creegan apunta a la inefabilidad de las consideraciones éticas y a la comunicación misma de este hecho: como resultado de todo ello, Creegan vislumbra una comunicación doblemente indirecta en el *Tractatus*, ya que el propósito ético está oculto tras la apariencia lógica de la obra y, además, el aparato lógico es incapaz de soportar su propio peso.

Una de las características de la comunicación directa es la aportación de tesis, lo cual hace a este tipo de comunicación propicia para la ciencia pero no para la filosofía: al menos, para pensadores del talante de Kierkegaard o Wittgenstein. Tras negar todo interés por las teorías, Wittgenstein (WCV, p. 103) manifestó que lo ético no puede ser enseñado, hasta el punto que lo ético carecería de valor si su esencia pudiera ser explicada a través de una teoría. De este modo, ambos autores coinciden al rechazar

cualquier clase de fundamentación intelectual para la ética; lo único que queda es arremeter contra las barreras del lenguaje, o como dijo Kierkegaard y aprobó Wittgenstein (WCV, p. 62), correr contra la paradoja: por tanto, la ética no es sino arremeter contra los límites del lenguaje. J. Sádaba (1984:31) nos recuerda que el individuo, en esas embestidas, no hace pie, se encuentra absolutamente solo, y no le queda más que desesperar en la salvación. Kierkegaard (Mig, p. 53) denominó “lo desconocido”, y en último término “el Dios”, a eso con lo que choca la razón: la fórmula para ser cristiano consistirá en que el individuo aparezca como único ante Dios.

La ironía es el salto en el absurdo que lleva al sujeto al estado ético, pero se trata siempre de una elección entre cada individuo y Dios. También Schopenhauer rechaza que la moralidad esté fundada en la inteligencia, pero tal y como apuntan Janik y Toulmin (1998:198), Schopenhauer concibe al hombre moral como un ser esencialmente pasivo porque basta con que se limite a controlar sus instintos y fomentar la compasión, lo cual nos lleva a hablar de una moralidad eminentemente social. Wittgenstein (CV, 190) veía en Schopenhauer un espíritu tosco cuya profundidad acaba allí donde empieza la verdadera profundidad; además, Redpath (1990:41) recuerda que en cierta ocasión Wittgenstein le dijo que tenía a Schopenhauer por un “filósofo”, entendiendo por tal “*a teacher of manners*” (“un maestro de maneras”): el propio Redpath añade que, con el tiempo, se convenció de que Wittgenstein valoraba más ser un maestro de maneras, en sentido moral, que un lógico o un científico brillante. En este punto, se debe tener presente la gran importancia que para Wittgenstein tenía moldear su estilo hasta que pudiera considerarse como propio de un auténtico autor filosófico: al fin y al cabo, ni Schopenhauer ni Wittgenstein aceptaban que la ética tuviera un fundamento intelectual. Según cuenta G. H. von Wright (1990:16), Wittgenstein le dijo que en su juventud había leído *El mundo como voluntad y representación*, siendo su primera filosofía “un idealismo epistemológico schopenhaueriano”; sin embargo, el realismo conceptual de Frege no tardó en hacerle abandonar sus posiciones idealistas. Tanto D. Pears (1987:5) como G. E. M. Anscombe (1996:11) señalan que Ludwig quedó impresionado por la teoría schopenhaueriana del “mundo como idea”, pero no por la del “mundo como voluntad”: efectivamente, Wittgenstein no aceptaba que la constitución de la objetividad se basara en la naturaleza de la subjetividad, pues los objetos tractarianos no dependen de facultad mental alguna.

Más adelante mostraré con mayor detalle algunos aspectos de la obra de Wittgenstein en los que se adivina la influencia de Schopenhauer; entonces quedará claro que Wittgenstein no niega que exista la voluntad, ya que distingue (T, 6.423) entre una voluntad fenoménica y otra que sirve como soporte de lo ético: lo que Wittgenstein va a negar (T, 6.43) es que la voluntad afecte a los hechos, es decir, a lo expresable a través del lenguaje. De hecho, algunos autores como H.-J. Glock (1996:18) y M. Micheletti (1967:69) coinciden al señalar que Wittgenstein parece haber adoptado una versión lingüística del idealismo schopenhaueriano, versión que hallará su expresión más característica en la peculiar concepción del solipsismo ofrecida en el *Tractatus*.

También Lev Tolstoi, admirador de Schopenhauer hasta el punto de tenerle por “el mayor de los genios”, estaba convencido de que la moralidad no se apoya en trasfondo intelectual alguno; de hecho, todo lo relacionado con causas o consecuencias no tendrá nada que ver, a juicio de Tolstoi, con lo moral. En su ensayo *¿Qué es el Arte?*, de gran repercusión en Viena a finales del siglo XIX, Tolstoi (QA, p. 47) denuncia que la pérdida de la fe cristiana por parte de las clases altas de la sociedad provocó que ese estrato social no reconociera otro fin en el arte que la producción de belleza. Como resultado de esta manera de vivir y la educación que de ella se deriva, Tolstoi (QA, p. 121) cree que el gusto artístico de la mayoría de los hombres se ha pervertido; sin embargo, mantiene que el hombre cuyo gusto se halle intacto podrá encontrar una obra de arte entre millares de objetos: las grandes obras de arte se caracterizan precisamente porque gustan a todas las personas sin importar cuál sea su nivel cultural, pues el arte no es una cuestión intelectual sino sentimental. Según Tolstoi (QA, p. 55), el único valor del arte radica en la transmisión de nuevos sentimientos que revelen el desarrollo de la conciencia religiosa, de modo que (QA, p. 87) sólo podremos sentir una impresión artística cuando el autor la haya sentido previamente. El esfuerzo intelectual será sólo un obstáculo para sentir una obra de arte (QA, p. 92): en último término (QA, p. 96), la obra artística no podrá ser explicada, y el intento mismo de explicarla no mostrará sino la incapacidad del individuo para sentir la emoción artística. Fiel a sus propios ideales, Tolstoi se dedicó a la expresión de sentimientos a través del arte, en su caso la literatura, y no a teorizar sobre moralidad; de hecho, Wittgenstein (CV, 335) consideraba que las teorías de Tolstoi eran muy deficientes, aunque se podía aprender mucho de ellas. Como ejemplo del talante eminentemente literario de su obra cabe traer a colación el *Pequeño Evangelio*, obra en la cual Tolstoi armonizaba los

cuatro evangelios en una narración coherente: Tolstoi creía que si expresaba las palabras de Jesús en términos ligeramente diferentes podría liberarlas de las interpretaciones eclesiásticas que ocultaban la capacidad que tenía el mensaje de Jesús para conferir significado a la vida. Este *Pequeño Evangelio* es un claro ejemplo de lo que Kierkegaard denominaba “comunicación indirecta”, una comunicación en la que Tolstoi presentaba una versión del cristianismo que tomaba como modelo la abnegada vida de los campesinos: en esa vida se reflejaba con especial claridad la dedicación al trabajo y la aceptación de las contingencias mundanas sin que medie elucubración intelectual alguna. Además, se trata de un modelo presentado sentimentalmente, por lo que en principio es accesible para cualquier persona. Tolstoi cuenta que fijarse en la vida de los campesinos le permitió vencer su depresión suicida, y William James (VER, p. 144), al referirse a Tolstoi, apunta que éste sintió la necesidad de cambiar cuando cayó en la cuenta de que su problema estaba enraizado en la vida intelectual, convencional, artificial y ambiciosa de las clases superiores: como contrapartida, el nuevo modo de vida debería consistir en trabajar para satisfacer las necesidades materiales, renunciar a la mentira y la vanidad, solucionar necesidades comunes, ser simple, y creer en Dios. Aquí es donde Tolstoi dice haber encontrado la respuesta al problema de la significación de la vida, un problema que Tolstoi presenta a través de las siguientes cuestiones (cfr. VER, p. 123):

“¿Cuál será el resultado de lo que haga hoy?, ¿y de lo que haré mañana?  
¿Cuál será el resultado de toda mi vida? ¿Por qué debo hacer nada? ¿Hay algún otro objetivo en la vida que la muerte inevitable que me espera no anule o desmienta?”

Wittgenstein valoró extraordinariamente la obra de Tolstoi: en una carta escrita a Malcolm (NM, p. 117), dijo de él que era “un hombre REAL, que tiene derecho a escribir”; además, añadía que le impresionaba “infinitamente más” cuando le vuelve la espalda al lector para contarle una historia que cuando se dirige directamente al lector. No hay que olvidar que Wittgenstein acudió a la cita del Círculo de Viena para leer a Tagore de cara a la pared, dando la espalda a los atónitos intelectuales que esperaban a un hombre concienzudo dispuesto a aclarar las espinosas proposiciones del *Tractatus*. En sus cartas, Wittgenstein puntualiza que Tolstoi le parece más expresivo cuando vuelve la espalda al lector; asimismo, cree que la filosofía de Tolstoi es más verdadera

cuando está latente en la historia. Casualmente, cuando Wittgenstein se incorporó al ejército entró en una pequeña librería de Tarnow, en Galitzia, y compró el único libro que quedaba, el *Pequeño Evangelio* de Tolstoi: Wittgenstein leyó esta obra repetidas veces y no la abandonó ni siquiera en plena contienda bélica. R. Monk (1997:121) señala que esto le valió ser conocido como “el hombre de los evangelios”, pues se lo recomendaba a cualquiera que se sintiera afligido: durante la guerra, el *Pequeño Evangelio* supuso una confirmación de la experiencia que tuvo en la representación de *Die Kreuzelschreiber*, experiencia que le hacía ver que nada de lo que acaeciera en el exterior tenía por qué afectarle interiormente. Para ello, se repite (DS, p. 53) una y otra vez las palabras de Tolstoi “El hombre es impotente en la carne, pero libre gracias al espíritu”: lo importante era que no le abandonara el espíritu (*Geist*), lo que el hombre tiene de “divino” o “eterno”. Con el fin de lograr que su interior no sea perturbado, Wittgenstein (DS, p. 49) se propone no ofrecer resistencia alguna a las contingencias externas: así pudo mantenerse con vida, del mismo modo que Tolstoi reconoció que el *Evangelio* había salvado su vida. Tan conmovido quedó Wittgenstein por las vidas de los campesinos tolstoianos que al acabar el *Tractatus* llegó a Trattenbach, una aldea en la zona rural austriaca, como profesor de gramática: lejos de querer dedicarse profesionalmente a la filosofía, pensaba que sólo el trabajo humanamente útil tenía dignidad y valor. En las aldeas austriacas no encontró nada parecido a los abnegados campesinos de Tolstoi; sin embargo, no por ello se redujo su estima hacia la obra de Tolstoi: prueba de ello es que la carta a Malcolm anteriormente mencionada data de 1945, casi veinte años después de haber abandonado la docencia rural.

Tolstoi (VER, pp. 123-124) declaró explícitamente que las preguntas que expresaban el problema de la significación de la vida se hallan en el alma de todos los seres humanos. Según Tolstoi, no hay en el mundo preguntas más simples, pero dice haber experimentado que sin una respuesta a las mismas la vida no puede continuar; en su búsqueda, Tolstoi se convenció de una cosa: que la respuesta no estaba en las ciencias. Sin embargo, la mayoría de los físicos de finales del siglo XIX y comienzos del XX despreciaba todo tipo de elucubración metafísica por considerarlas vestigios del misticismo: entre esos físicos destacaba Ernst Mach, según el cual (AS, p. vii) fue precisamente este rechazo radical de todo concepto metafísico lo que le acercó a la filosofía, si bien él mismo reconoció (AS, p. 323) que no existe tal cosa como una “filosofía de Mach”. Este físico fue uno de los principales precursores del positivismo



lógico: no en vano proclamaba (AS, p. xi) que la ciencia debería limitarse a la exposición compendiada de hechos, prescindiendo de toda afirmación superflua no comprobada empíricamente. Mach reduce así todo conocimiento a las sensaciones, en las cuales reconoce “elementos” comunes a todos los hechos físicos y psicológicos posibles; esto quiere decir (AS, p. 11) que el mundo sólo consiste en nuestras sensaciones, pero Mach (AS, p. 319) advierte que sería un error pensar que el mundo es una mera suma de sensaciones: en realidad, se trata de “relaciones funcionales de elementos”. Semejante punto de vista permite, según Mach (AS, p. 274), erradicar un prejuicio muy extendido de acuerdo con el cual existe un abismo entre lo físico y lo psicológico, entre lo exterior y lo interior: es sólo la observación parcial la que lleva a hablar en estos términos. Mach (AS, p. 276) pensaba que si se considera como tema único de la ciencia el estudio de las relaciones y mutua dependencia de los elementos, cabe esperar que se acabe erigiendo una construcción unitaria y monística que permita la emancipación del miserable y pernicioso dualismo. Su intento por describir de la forma más económica posible los datos sensoriales le llevó a postular (AS, pp. 21-22) que los elementos forman el yo, por lo que son aquellos y no éste lo prioritario; de hecho, el yo resulta insostenible, pues no es una unidad inmutable, determinada y limitada con precisión, sino (AS, p. 29) una idea forjada para un fin práctico: una idea de la que nada quedaría si no fuera por el lenguaje. Acerca del estilo de Mach, McGuinness (1979:36; 1991:67) destacó que la reiteración de ejemplos, la falta de un tema central y de una organización concuerdan tanto con la idea de que todos los fenómenos son iguales como con el presupuesto según el cual la ciencia es una forma económica de pensamiento generada a partir de la repetición azarosa de fenómenos. A pesar de que Wittgenstein (RKM, p. 26) manifestó que el estilo de Mach le sacaba de quicio, cabe señalar ciertos aspectos que permiten considerar una cierta influencia de las ideas de Mach en el pensamiento wittgensteiniano: así, Wittgenstein va a destacar el papel de la descripción hasta el punto que no la restringirá, como hizo Mach, al ámbito científico, sino que la extenderá a la totalidad del lenguaje; hay que reseñar también que la concepción machiana de la causalidad anticipa la concepción wittgensteiniana de la misma (cfr. T, 6.32, 6.36), y además, Wittgenstein llegó a creer que se podía prescindir del término “yo” (cfr. T, 5.631; WCV, p. 44; DF, pp. 136, 139, 148).

Siguiendo la estela de Mach, apareció una corriente que intentó liberar a la ciencia de todo rastro metafísico, corriente en la cual destacaban las figuras de los

físicos Heinrich Hertz y Ludwig Boltzmann. En *Die Prinzipien der Mechanik* (Los principios de la mecánica), su principal obra, Hertz se planteó cómo podían las fórmulas matemáticas representar y permitir la predicción de los fenómenos naturales; sin embargo, el libro de Hertz no fue correctamente entendido por todos sus lectores. Así, Janik y Toulmin (1998:175-180) nos cuentan que Mach elogió a Hertz por ordenar económicamente la experiencia, pero no llegó a darse cuenta de que el sistema hertziano era decididamente kantiano en lo que atañe a sus conceptos básicos. Por ejemplo, Mach pensaba que Hertz utilizaba el término *Bild* del mismo modo que los empiristas británicos utilizaron en su día el término *idea*; no obstante, la intención de Hertz era, como apunta H.-J. Glock (1992:6-7; 1996:12-13), dar cuenta de la posibilidad de la explicación científica en base a la naturaleza de la representación: con este fin, la ciencia forma *Bilder* (lo que provisionalmente denominaré “modelos”) de la realidad, de tal forma que las consecuencias lógicas de estos modelos se correspondan con las consecuencias lógicas de los sucesos externos descritos. Concretamente, Hertz indicó tres requisitos para la construcción de los modelos. En primer lugar, deben ser lógicamente coherentes, sin dejar margen para la contradicción; en segundo lugar, deben ser esencialmente consistentes con la naturaleza que representan, correspondiendo exactamente con los datos empíricos; y por último, lo conveniente será elegir siempre el modelo más simple o elegante, es decir, el que contenga más relaciones esenciales y menos relaciones superfluas. En cierto sentido, lo que constituye la conveniencia es arbitrario, lo que constituye la corrección es contingente, y lo que constituye la permisibilidad es necesario. Además, Hertz creía que era una ventaja que sus modelos se adaptaran tan bien a los fenómenos mecánicos y tan mal al mundo orgánico o animado, pues al exponer su teoría de los modelos definió simultáneamente los límites de su aplicabilidad: es decir, desde dentro de los mismos modelos se mostraba lo que podía ser representado y lo que no. Mach, en cambio, limitaba la mecánica desde fuera: su estrategia consistía en obtener esos límites a través de un proceso de “reducción” que consideraba declaraciones acerca de fenómenos físicos sobre la base de declaraciones relativas a datos sensoriales. Janik y Toulmin añaden que la gran ventaja de los modelos hertzianos respecto al aparato conceptual de Mach radica en que, mientras éste último parte de fundamentos psicológicos y descriptivos, Hertz se ampara en fundamentos lógico-matemáticos: de esta manera, el científico se halla en condiciones de anticipar experiencias con mucha más precisión que si se apoyara en las descripciones machianas. Ciertamente, es muy probable que fuera Hertz quien hizo que

Wittgenstein apreciara la posibilidad de la objetividad en la ciencia, o lo que viene a ser lo mismo, la posibilidad de modelar la esfera de la facticidad; al fin y al cabo, se trataba de la habilidad de los modelos mecánicos para generar una red descriptiva que permita ver el mundo (cfr. T, 6.341) a la par que se efectúa una autolimitación sobre esa descripción desde los mismos modelos.

Glock (1992:17-18) señala que Hertz pretendía reconstruir una teoría empírica, de ahí que tuviera en cuenta, aparte de la experiencia, limitaciones “pragmáticas” relativas a la claridad y simplicidad que perseguía; mientras tanto, al joven Ludwig sólo le preocupaban las precondiciones lógicas de la representación. A diferencia de Hertz, y frente a las ideas que él mismo mantuvo con posterioridad, Wittgenstein habría negado la existencia de distintas formas de representación lógicamente admisibles entre las cuales podamos elegir de acuerdo con los principios de claridad y simplicidad; de hecho, lo que Wittgenstein pretendía era mostrar la estructura lógica en que se basa toda descripción no ya de la experiencia o de los datos sensoriales, sino del mundo: con ello, intentaba ampliar a la totalidad del lenguaje lo que Hertz había hecho con el lenguaje de la mecánica. Por este motivo, J. Griffin (1965:5) sugirió titular el *Tractatus* como “*The Principles of All Natural Sciences*”. A juicio de Wittgenstein (DF, p. 30), era posible describir el mundo apoyándose sólo en proposiciones totalmente generales, introduciendo nombres única y exclusivamente para llegar al lenguaje ordinario: como resultado, parecía viable esbozar una figura del mundo que no dijera lo que representa. Además, Wittgenstein se mantenía fiel al principio hertziano de modelar sólo aquello que resulte esencial para el modelo en cuestión, de ahí que, según dejó escrito (T, 2.15121), el objeto a medir sólo debería ser tocado por los extremos de las marcas: naturalmente, hay que tener presente que los objetos tractarianos, al igual que los puntos materiales de Hertz, eran objetos puramente teóricos.

A pesar de todo, ha habido diversidad de opiniones a la hora de considerar en qué medida influyó Hertz en la elaboración de la que se ha dado en llamar “teoría pictórica” de Wittgenstein. En principio, salta a la vista que así como los modelos poseen, según la concepción hertziana, la misma multiplicidad lógica que lo descrito por ellos, Wittgenstein (T, 4.04) opina que en una proposición debe distinguirse lo mismo que en el estado de cosas representado; pero mientras que Griffin (1965:99-101, 149-151) piensa que la “teoría pictórica” deriva casi totalmente de los postulados

hertzianos, D. Favrholt (1964a:70-72) cree que las diferencias existentes entre Hertz y Wittgenstein respecto a sus concepciones de lo que es un modelo son tan grandes, que duda de que un pormenorizado estudio de la obra de Hertz pueda arrojar luz sobre la “teoría pictórica”. Dejando a un lado esta polémica, sí me gustaría comentar, aunque sólo sea de pasada, otro aspecto de la supuesta influencia hertziana sobre Wittgenstein. Hertz consideraba que en lugar de responder directamente a una pregunta como “¿qué es la fuerza?”, era más adecuado replantearse la física newtoniana sin apoyarse en el concepto de “fuerza”; durante toda su vida, Wittgenstein tomó la actitud de Hertz como el modelo apropiado para disolver un problema filosófico, hasta el punto que, según G. P. Baker (1988:266), manejó como lema de las *Investigaciones* el siguiente fragmento de Hertz:

“Cuando se eliminan tan dolorosas contradicciones no se habrán contestado las preguntas acerca de la naturaleza de la fuerza, sino que nuestras mentes, libres ya de sus molestias, dejarán de hacerse preguntas que no hacen al caso”.

Efectivamente, Wittgenstein repararía posteriormente en que lo más adecuado para afrontar un problema filosófico no era recopilar nueva información, sino lograr una forma de representación que permita ver con claridad cuáles son los usos del lenguaje que entorpecen nuestro entendimiento; de hecho, J. Shotter (1991:196-197) cree que este método, claramente inspirado en Hertz, fue lo que le llevó a reconocer en el prólogo de las *Investigaciones* (IF, p. 13) los “graves errores” que había hallado en su “viejo modo de pensar”.

Pero no fue Hertz el único físico que siguió a Mach en aquella cruzada que pretendía rescatar a la ciencia de las garras de la metafísica. Como dije anteriormente, Ludwig Boltzmann fue otro de los eminentes abanderados de esta causa; de hecho, sucedió a Mach, a quien el propio Boltzmann consideró como su maestro, en la cátedra de Teoría e Historia de las Ciencias Inductivas de la Universidad de Viena. Al igual que su mentor, subordinó la filosofía a la física y consideró que ningún constructo podía mostrar exactamente qué es un continuo o cómo se comporta una partícula: como contrapartida, ambos científicos admitían la coexistencia de distintas representaciones del mundo, representaciones que pueden dar cuenta de todos los hechos sin que dejen

de considerarse como complementarias a la hora de interpretar fenómenos. Posteriormente se suscitó una polémica entre Mach y Boltzmann, polémica en la cual subyacía, según F.-J.-O. Ordóñez (1986:41), lo que cada uno de ellos entendía por “teoría científica”; así, Mach no quería ofrecer sistemas filosóficos, sino que pretendía fomentar la unión entre física y psicología a partir de un empirismo extremo: de ahí que Mach viera la teoría como una traducción de la experiencia. Por su parte, Boltzmann (EMT, p. 155) llegó a decir que su corazón palpitaba con ardor ante todo trabajo científico que tuviera una inspiración original: a su modo de ver (EMT, p. 89), la teoría se revelaba como una “pura imagen mental interna”, pues al estar profundamente sumergidos en ella, no podríamos evitar confundir las imágenes con lo que realmente existe. Al ser todas nuestras ideas puramente subjetivas, será la propia teoría la que descubra sus errores; concretamente, Boltzmann (EMT, p. 86) cree que la teoría permite construir una imagen interna del mundo exterior, una imagen que debe guiarnos en nuestros experimentos y reflexiones: Boltzmann opina que esta tendencia del ser humano a ajustar progresivamente dicha representación al mundo exterior es innata, siendo siempre la fantasía su cuna y la inteligencia observadora su tutora. En último término (EMT, p. 88), la teoría sólo será de utilidad a los que recorran sus caminos ocultos con completa confianza, ya que sus conclusiones no pueden ser obtenidas a través de ninguna rutina de cálculo o prueba.

En sus inicios, la ciencia moderna tenía como objetivo la construcción de hipótesis explicatorias, pero cuando la ciencia alcanzó su apogeo en el siglo XIX, las cosas cambiaron: la teoría tenía que generar las ecuaciones diferenciales más simples que fuera posible para permitir el cálculo y la predicción exactos. Boltzmann pensaba que la tarea de la ciencia no era proveer explicaciones últimas, sino construir modelos fructíferos; ahora bien, un modelo fructífero no es ni una hipótesis explicatoria ni, como sugirió Hertz, un simple envoltorio colorista para ecuaciones: un modelo es una analogía que, a diferencia de una hipótesis, no tiene por qué ser rechazada si no se adapta perfectamente a los hechos. A grandes rasgos, el método estadístico de Boltzmann consistía en adscribir cada propiedad independiente de un sistema físico a una coordenada dentro de un sistema multidimensional: combinando entre sí los puntos de cada una de esas coordenadas se podían hallar los posibles estados de ese sistema físico, tras lo cual sólo quedaba hallar qué probabilidad existía de hallar el sistema en un estado físico u otro. Huelga decir que este resumen del método de Boltzmann es

excesivamente escueto, pero como apuntan Janik y Toulmin (1998:182), se adivina como precursor de las tablas de verdad que Wittgenstein empleará en el *Tractatus*.

Otro autor al que Mach influyó de forma decisiva fue Fritz Mauthner: periodista, filósofo, crítico, novelista, dramaturgo, o “pobre autodidacta” según su propio testimonio (CCL, p. 23), Mauthner ha sido considerado por Reguera (1994a:214n) como el primer escritor europeo moderno, al menos en tanto en cuanto nadie antes que él había contemplado el lenguaje como el problema fundamental de la filosofía. Mauthner es conocido por la crítica del lenguaje que llevó a cabo, crítica que desarrolló bajo el cobijo de la alargada sombra del positivismo epistemológico de Mach: como enseguida mostraré, coincidía con Mach al oponerse a todo esencialismo en favor de lo fenoménico. Al analizar cómo surgió la atracción de Mauthner hacia el lenguaje, hay que tener presente que su lengua materna en la pequeña ciudad bohemia de Horzitz era el alemán, con los criados hablaba el checo y, al ser judío, tenía también alguna noción de hebreo. Esta situación llevó al joven Fritz a preguntarse por qué una expresión era apropiada en una lengua y no en otra, cuestión que más tarde desechó como absurda; no obstante, este prematuro encuentro de Mauthner con tres idiomas distintos le hizo cobrar conciencia desde muy pronto de la artificialidad del lenguaje, poniendo en entredicho su fiabilidad como instrumento para el pensamiento. Él estaba convencido de que la realidad no se podía embalsamar en palabras, pues toda verbalización supondría destruir la singularidad del pensamiento; ya que cada persona se representa algo distinto ante la misma palabra, el lenguaje tiene un carácter marcadamente metafórico: carácter metafórico que, según G. Weiler (1970:156), había sido destacado previamente por Vico, si bien en el caso de Mauthner viene dado por la doctrina que postula la contingencia de nuestros sentidos, la *Zufallssinne*. A juicio de Mauthner (CCL, p. 24), es imposible conocer el mundo a través del lenguaje, el cual debería ser considerado más bien (CCL, p. 161) como un instrumento de la poesía diseñado para satisfacer múltiples necesidades humanas. Mauthner (CCL, p. 54) pensaba que el lenguaje no es un organismo, pues un organismo debería ser una unidad con existencia propia; sin embargo, el lenguaje no puede existir aislado o por sí mismo: sólo puede existir entre los hombres, permitiendo la transmisión de “las vibraciones cerebrales de unos a otros”. Acerca de este particular, puntualiza (CCL, p. 55, 199) que, pese a ser el lenguaje individual el más próximo a una realidad posible, no hay lenguajes individuales sino un lenguaje general de carácter eminentemente social, por

lo que las voces y conceptos sólo alcanzan un valor cuando ligan a la gente (CCL, p. 59). Salta a la vista que éstas y otras consideraciones similares (cfr. CCL, pp. 44-45, 55) obligan a tener muy en cuenta a Mauthner cuando se quiera indagar acerca del comienzo de las cavilaciones de Wittgenstein sobre la imposibilidad de un lenguaje privado; mas no acaban ahí las aportaciones de Mauthner a la obra que Wittgenstein iba a desarrollar con posterioridad: además, encontramos aquí brillantes sugerencias acerca de la noción de regla (CCL, p. 52), el uso del lenguaje (CCL, p. 51), y la metáfora sobre el cauce del río (CCL, pp. 36-39) que le permitió a Wittgenstein (SC, 96-99) mostrar la relación entre proposiciones empíricas y gramaticales.

La firme convicción de que los conceptos no se refieren a entidades concretas, sino a agrupaciones de individuos, le valió a Mauthner ser calificado como un nominalista radical; de hecho, con su crítica del lenguaje pretendía mostrar que en ningún caso se podrá lograr algo más que una descripción metafórica de las palabras. Ni siquiera Schopenhauer, pensador al que Mauthner admiraba, pudo librarse de esta denuncia de la reificación de las abstracciones, pues a juicio de Mauthner, Schopenhauer no fue en absoluto metafísico al usar la noción de “voluntad”. Esta misma línea crítica obligó a Mauthner (CCL, p. 161) a reconocer que tampoco existe nada a lo que se pueda llamar “el” lenguaje o “la” lógica; así pues, creo que Janik y Toulmin (1998:164) estaban en lo cierto al señalar que la creencia en la inexistencia de una estructura común subyaciendo a todos los lenguajes llevó a Mauthner al relativismo cultural. Lejos de intentar erigir un sistema filosófico, trató de llevar a cabo una severa crítica del lenguaje: una crítica del lenguaje (*Sprachkritik*) cuyo principal objetivo era tratar de establecer si el lenguaje es o no una herramienta útil para el conocimiento, tarea que desarrollará apoyándose en el análisis de usos concretos del lenguaje. Como dice Weiler (1970:291), esta crítica no puede trascender los límites del lenguaje, sino sólo señalarlos: de este modo, pone también su punto de mira en una realidad trascendente que carece de límites, realidad que le conduce al misticismo. Más tarde me referiré al misticismo mauthneriano; de momento, me basta con recordar que Mauthner coincidió con Kierkegaard, Schopenhauer y Tolstoi al contemplar la significación de la vida no como una cuestión susceptible de ser discutida racionalmente, sino como un asunto místico.

La crítica del lenguaje, al pretender enseñarnos cómo es posible liberarse de la tiranía del propio lenguaje, provoca también su autodestrucción. En este punto Mauthner empleó la conocida metáfora de la escalera, a la cual recurrió también Wittgenstein en el *Tractatus* (T, 6.54), para expresar que si realmente deseaba ascender en la crítica del lenguaje estaba obligado a destruir el lenguaje que quedaba delante y detrás, eliminando cada peldaño en cuanto lo superaba. La metáfora de la escalera había sido utilizada ya por Sexto Empírico y Schopenhauer, pero esta metáfora no fue ni mucho menos lo único que Mauthner tomó de Schopenhauer: al igual que el pensador de Danzig, Mauthner reflexionó profundamente sobre el yo y la voluntad, hasta el punto que H. Sluga (1980:183) cree que Schopenhauer pudo haber influido en los últimos párrafos del *Tractatus* a través de Mauthner. Sea como sea, Mauthner llega al silencio por desconfiar del lenguaje: Baum (1988:85) indica la coincidencia con Nicolás de Cusa cuando Mauthner contempla la filosofía agotándose en el saber del no-saber, en la docta ignorancia. Por su parte, Wittgenstein (T, 4.0031) declaró que toda filosofía era “crítica del lenguaje”, pero no en el sentido de Mauthner. Tratando de aclarar este punto, R. J. Cavalier (1980:133) señaló dos aspectos en los cuales Wittgenstein no habría estado de acuerdo con Mauthner. En primer lugar, el minucioso escepticismo de Mauthner cerraba el paso a la posibilidad de un acercamiento objetivo al mundo, acercamiento que Wittgenstein habría visto sobradamente desarrollado en la obra de Hertz; en segundo lugar, la crítica mauthneriana se acercaba al lenguaje desde fuera describiéndolo en términos psicológicos y de antropología histórica, por lo que carecía del rigor de una crítica que indicara los límites del lenguaje desde dentro. Janik y Toulmin (1998:227) añaden que Wittgenstein estaba muy bien colocado para darse cuenta de que la concepción hertziana del lenguaje de la mecánica en la forma de un modelo matemático no dejaba lugar alguno para una posición epistemológica como la de Mauthner: así, quien fuera capaz de erigir una “matemática del lenguaje” pondría los cimientos de una crítica del lenguaje que explicara “desde dentro” la naturaleza y límites del lenguaje en general, del mismo modo que Hertz transformó la crítica de la mecánica considerando su estructura matemática y no estudiando el desarrollo histórico y psicológico de sus conceptos, como hicieran Mach y Mauthner. Wittgenstein sabía (T, 4.0031) que en el cálculo proposicional de Russell tenía la “lógica del lenguaje” que necesitaba, pues esta herramienta le permitía distinguir la forma aparente y la forma real de una proposición; naturalmente, Weiler (1970:301) está en lo cierto cuando destaca que Mauthner se habría burlado de esta creencia que distinguía una forma real



de la proposición y una forma lingüística externa, pues Mauthner partía de que el pensamiento era lo mismo que el lenguaje: a Mauthner le hubiera parecido el culmen de la superstición de la palabra creer que un lenguaje artificial es verdadero por tener la misma estructura que la realidad. A diferencia de Wittgenstein (cfr. T, 4.01), Mauthner veía en la proposición cualquier cosa menos un modelo (*Bild*) de la realidad; por tanto, Wittgenstein tiene razón al dissociar la crítica mauthneriana de la suya propia, pero tal discrepancia parece ser de índole metodológica. Tanto Mauthner como Wittgenstein pretendían hallar, con sus respectivas críticas, los límites de lo que se puede y lo que no se puede decir, mas difieren en sus respuestas (ib:302): mientras que Wittgenstein cree que lo único que se puede decir son las proposiciones de las ciencias naturales, Mauthner está convencido de que no se puede decir absolutamente nada.

En aquella Viena de comienzos de siglo era obvio que, de un modo u otro, el lenguaje se había agotado. Ante este hecho, aparecieron dos actitudes básicas como respuesta. Por un lado, se contempló el agotamiento del lenguaje como una consecuencia de la inútil ornamentación que lo recargó hasta el punto de ir ocultando gradualmente sus estructuras más elementales: naturalmente, se podría considerar a Wittgenstein como uno de los exponentes de este punto de vista, el cual le habría llevado a desechar esa ornamentación para intentar revelar la estructura básica del lenguaje. Por otro lado, y como señala R. J. Ackermann (1988:207), cabía buscar un nuevo lenguaje, lo cual suponía encontrar nuevos fenómenos y lenguajes asociados que permitieran expresar y estudiar esos mismos fenómenos. Como principales abanderados de esta tendencia se puede citar a Freud y Schoenberg; Sigmund Freud, concretamente, usaba la palabra como único instrumento de curación, pero no le presta especial atención al lenguaje: le parece un medio sin entidad propia cuya existencia no le sorprende en absoluto. En cambio, otros vieneses ilustres como Hofmannsthal, Kraus o el propio Wittgenstein vieron el lenguaje, según la acertada puntualización de J. M. Valverde (1990:106-107), como una entidad nada natural ni tampoco lógica que se nos da desde fuera.

Procedente de una familia judía de Friburgo, Freud pasó la práctica totalidad de su vida en Viena: allí vivió desde los cuatro años de edad hasta que el asedio nazi le obligó a abandonar esta ciudad en 1938, sólo unos pocos meses antes de su muerte en el exilio londinense. No cabe duda de que, al encabezar el influyente movimiento

psicoanalítico, Freud atrajo a Viena la atención de la comunidad clínica internacional que por aquel entonces tenía sus miras puestas en París; sin embargo, Freud manifestó en 1910, un tanto resabiado por el escaso reconocimiento que disfrutaba en su ciudad adoptiva, que no debería verse como centro del psicoanálisis a Viena sino a Zurich, pues era allí donde residía su gran amigo Carl Gustav Jung, fiel a Freud hasta que acabó separándose de éste en 1913 por considerar repugnante su pansexualismo. A pesar de que Wittgenstein (NM, p. 121) llegó a declararse discípulo y seguidor de Freud, manifestó una actitud muy crítica frente al padre del psicoanálisis. Bouveresse (1995:xx) señala que Wittgenstein consideró que era un deber esencial precisar en la medida de lo posible hasta qué punto nuestra aceptación o rechazo de una teoría se basa en nuestra atracción o repulsión instintiva e irracional. De ahí que Wittgenstein dijera (EPR, p. 119) de Freud que, aunque no cesa de reivindicar su condición de científico, sólo ofrece especulación; de hecho, cree (EPR, p. 127) que Freud no ha explicado científicamente el mito que pretendía superar, sino que se limitó a ofrecer uno nuevo. Así, cuando propone que todos los sueños son realizaciones de deseos (1996b:422), Wittgenstein opina que Freud está buscando una única explicación del soñar o la esencia misma del sueño, hasta el punto que hubiera rechazado cualquier propuesta que fuera sólo parcialmente correcta: él quería tener razón totalmente, y no en parte (EPR, p. 123). Al fin y al cabo (EPR, p. 117), Freud nunca señaló en qué punto debía detenerse la libre asociación de ideas, así como tampoco se ve claro por qué considera correctos ciertos tipos de análisis y no otros: las de Freud son explicaciones de corte mitológico que gozan de gran aceptación entre la gente, pero que han hecho un mal servicio precisamente por ser ingeniosas (CV, 311). Por tanto (EPR, p. 128), hace falta una actitud crítica muy fuerte para sobreponerse a la poderosa mitología que introduce el psicoanálisis. Naturalmente, la cínica sociedad vienesa no gozaba de esa actitud crítica, por lo que se horrorizó, gritó y rió ante las doctrinas del que, a fin de cuentas, empezó a ser contemplado como otro excéntrico judío obsesionado con el sexo. Los vieneses no estaban preparados para asimilar aquella revolución copernicana que, al igual que hicieron Marx y Darwin con anterioridad, cuestionaba el papel central del hombre en el mundo; concretamente, Freud desobedeció la incontestable soberanía del yo en favor de una compleja matriz de fuerzas libidinales. Entre sus revolucionarias y frecuentemente tergiversadas ideas, las que provocaron un impacto de especial notoriedad fueron su explicación sobre el origen de las neurosis, la referencia a una sexualidad infantil, y su teoría acerca de la bisexualidad que caracterizaba a todos los

seres humanos. Fue nada más ni nada menos que veintiún años después de la muerte de Weininger, en los *Tres ensayos para una teoría sexual*, donde Freud (1996c:1177n) se mantuvo fiel a su estilo para hacer saber que la gente atribuía erróneamente la teoría de la bisexualidad “al malogrado filósofo Otto Weininger, que tomó esta idea como base de una obra poco meditada”. A pesar de que la idea de una bisexualidad común ya fue esbozada en el *Banquete* platónico, y a pesar de que este término ya aparece en el ensayo titulado “*Geschlechtseigentumlichkeiten*” que A. Berthold escribió en 1846, Weininger tuvo acceso a la idea de la bisexualidad a través de un paciente de Freud llamado Hermann Swoboda, el cual contó esta idea a Weininger la misma tarde de octubre de 1900 en que se conocieron. Este hecho, por cierto, provocó la ruptura entre Freud y Fliess.

Es muy posible que Weininger haya sido conocido más por este suceso y su suicidio que por su misma obra, aunque esto no debería extrañarnos si pensamos en la repulsa que los potenciales lectores pueden experimentar al leer las furibundas críticas que ha recibido la obra de Weininger. Así, H.-J. Glock (1992:5, 1996:12) comenta que Weininger no fue tanto un sabio como un psicópata cuyos desvaríos psicopatológicos, insiste Glock (2001:203), provocaron que muchos jóvenes se vieran arrastrados al suicidio mientras que otros, como Wittgenstein, resultaron infectados de un sentimiento antisemita y misógino incomparablemente más fuerte, según el propio Glock (1999:425), que el propagado por Schopenhauer. Por su parte, P. Heller (1981:101) vio en *Geschlecht und Charakter* (Sexo y carácter), la obra más conocida de Weininger, una atrocidad en la que se reflejaba (ib:99) un machismo degenerado hasta tal punto (ib:114) que se podría considerar a su autor como un criminal a la altura de Hitler. Personalmente, opino que estas críticas pierden toda su consistencia desde el mismo momento en que dejan de tener en cuenta el contexto socio-cultural en que apareció la obra de Weininger: como prueba de que *Sexo y carácter* es un acontecimiento histórico significativo de la mentalidad de una época basta con recordar, como bien dijo C. Castilla del Pino (1985:13), cuán insistentemente fue leído. Otra posibilidad es considerar *Sexo y carácter* como un reflejo del estado de su autor: en este sentido, J. Le Rider (1995:21) tomó la obra citada como un grito de desolación y una confesión de debilidad. Mientras tanto, D. Abrahamsen (1946:190) concluyó que Weininger era un esquizofrénico en el que se observaba una regresión a la fase oral debido a la cual el mundo real dejó de ser tal para reducirse a unas meras palabras a las que se aferró. No

obstante, cuando se tiene en cuenta el contexto socio-cultural que ya empecé a bosquejar páginas atrás pueden surgir interpretaciones radicalmente opuestas a las de Glock o Heller: sirva de ejemplo la lectura que hace A. Janik (2001:40), autor según el cual Weininger aparece como un liberal y no como un misógino fanático siempre y cuando leamos sus disquisiciones (cfr. SexC, p. 74) sobre la emancipación femenina en el contexto de la Viena de comienzos del siglo XX. A juicio de Janik (1987:83), una lectura superficial de *Sexo y carácter* provocará que nos pase desapercibido el principal mensaje del libro: el hombre y el ario (entendidos como tipos ideales) tienen la obligación moral de no maltratar a la mujer y al judío. En este sentido, B. Szabados (1997:498) es más concreto que Janik porque nos recuerda que según Weininger (cfr. SexC, p. 338), al depender la redención de la mujer de la previa redención sexual del hombre, éste tiene el deber moral de negar el sexo a la mujer para lograr así que la liberación femenina llegue a buen puerto. S. Beller (1995:91) también coincide con Janik al afirmar que la obra de Weininger se puede calificar de liberal (tomando este término en un sentido amplio) si se la considera desde la perspectiva de la crisis finisecular de un liberalismo acosado por fuerzas colectivistas e irracionalistas: Beller piensa que Weininger asumía dos principios liberales básicos como son la racionalidad última y elemental de los seres humanos y el derecho de los individuos a elegir su propio destino, lo cual permitía considerarle como un producto más de la tradición liberal originada con el comienzo mismo de la emancipación y asimilación judías.

Efectivamente, la sociedad vienesa miraba con temor cómo los judíos se asimilaban en su seno, mostrando una presencia especialmente significativa en las profesiones liberales y el ámbito cultural. Pero además, la sexualidad de los varones judíos se ligaba a la temida emancipación femenina: como prueba de la relación que se vislumbraba en la Viena finisecular entre el cuerpo del varón judío y el de la mujer, se puede destacar que el clítoris se conocía en la jerga vienesa como el *Jud* (“el judío”). Esta peyorativa síntesis de ambos cuerpos debido a las peculiaridades de sus órganos sexuales revela la concepción que por entonces predominaba del varón como la antítesis de la hembra y del varón judío: no en vano los pensadores del siglo XIX veían en la *brit milah*, la práctica de la circuncisión infantil, el principal signo diferenciador de los judíos. Esta equiparación de los judíos con mujeres no-judías sexual o políticamente agresivas permitía a la cultura patriarcal dominante, tan aficionada a la caracterología, destacar la relativa impotencia que apreciaba en los varones judíos

como grupo social. A pesar de todo, esta equiparación presentaba una cierta ventaja; como apunta S. L. Gilman (1993:48), Freud logró con esta ecuación encontrar un refugio seguro para los judíos, pues si bien es cierto que el varón judío seguía estando por debajo del varón ario, también lo es que de esta manera había pasado de una categoría exclusiva a una inclusiva: ahora los judíos podían verse a sí mismos como una parte esencial del mundo en que vivían, a pesar de que aparecían como un aspecto negativo de una categoría inclusiva.

P. Heller (1981:99) ubica *Sexo y carácter*, el libro por el que Weininger se dio a conocer, dentro de un género que en los países germano-parlantes vino inspirado por la literatura filosófica emocionalmente cargada, marcadamente crítica y ciertamente deslumbrante de autores como Nietzsche y Schopenhauer. Esta tradición, que incluía libros de muy desigual valor, se caracterizaba por la edición de grandes volúmenes en los que destacaba sobremanera el arrogante sentimiento de superioridad del autor, el cual se apoyaba en una abrumadora exhibición de ostentosa erudición, la cita de grandes nombres como corresponde a aquellos que fomentan el culto al genio, la gran abundancia de citas, y la defensa incondicional e intransigente de las propias ideas. Como ejemplos de dicha tendencia, Heller señala una obra de H. S. Chamberlain, *Foundations of the XIXth Century*; otra de O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, y la obra de Rosenberg que marca el declive de este género, *Myth of the XXth Century*. En lo que respecta al talante de *Sexo y carácter*, su autor advierte (SexC, p. 15) desde un principio que su intención será recopilar todas las contraposiciones existentes entre el hombre y la mujer en un solo y único principio; a juicio de Weininger, esta actitud diferenciaba a su obra de los demás libros del género, los cuales se caracterizaban por detenerse en anécdotas o amontonar observaciones de forma indiscriminada: concretamente, mantiene que no hará “metafísica inductiva”, sino progresivas tentativas psicológicas en las cuales el contraste de los sexos es sólo un punto de partida del que se obtienen datos importantes para tratar problemas de lógica, ética, genialidad, deseo de inmortalidad, judaísmo, etc. (SexC, p. 17). Entre lo masculino y lo femenino, según Weininger (SexC, p. 22), no hay límites netos; más bien, hay una transición ininterrumpida como la que existe en los demás ámbitos de la naturaleza: entre animales y vegetales, compuestos químicos y mezclas, cuerpos metálicos y no metálicos, etc. De hecho, Le Rider (1995:26-27) mantiene que toda la obra de Weininger se puede reducir a una búsqueda de la Unidad original entre lo

masculino y lo femenino; el individuo y el *Volk*; el sujeto conocedor y el mundo, su objeto; el alma y el cuerpo; la vida y la más alta esfera del ser. Teniendo en cuenta que en este contexto el individualismo atomizaba la sociedad en subjetividades flotantes, que la ciencia y la tecnología impedían al sujeto sentir su pertenencia al universo, y que la sexualidad transformaba la carne en un cuerpo ajeno y extraño, Le Rider presenta a Weininger como un ser que sólo puede aprobar la existencia como un estadio por el que hay que pasar para alcanzar la conversión y el renacimiento frente a la oposición de lo femenino y lo judío, las fuerzas del mal que obstaculizan este progreso. A tenor de lo dicho, creo que se puede adelantar ya que el interés básico de Weininger es eminentemente ético. De la misma opinión es G. Brude-Firnau (1995:172), según la cual Weininger veía el problema central de toda ética en la relación entre los sexos: así, era la mujer la que al encarnar la sexualidad impedía la salvación ética de la humanidad, o si se quiere, el proceso que en último término permite ser verdaderamente humano.

El autor de *Sexo y carácter* presenta su obra (SexC, p. 17) dividida en dos partes: una primera de corte psicológico-biológico y otra segunda, la principal y mucho más extensa, de naturaleza filosófico-psicológica. Weininger (SexC, pp. 25-29) comienza la primera parte defendiendo que de ningún ser vivo se puede decir que sea absolutamente macho o hembra; en su lugar, prefiere hablar de innumerables formas intersexuales entre estos dos polos que, caracterizados como H (hombre ideal) y M (mujer ideal), aparecen como ideas platónicas que constituyen el objeto del arte y de la ciencia. Esto se debe a que los caracteres sexuales masculinos y femeninos se pueden encontrar en seres humanos, animales y vegetales cuando ya se hallan unisexualmente desarrollados, caracteres que son herederos de la primitiva disposición bisexual que se aprecia en todos los organismos sin excepción; así pues, el macho y la hembra pueden compararse con dos sustancias que, en todos y cada uno de los seres vivos, se mezclan en distintas proporciones sin que ninguna de ellas deje nunca de estar presente. El hecho de que la masculinidad y la feminidad aparezcan distribuidas en los seres vivos en las más diversas proporciones llevó a Weininger (SexC, p. 43) a postular la existencia de varias “leyes de atracción sexual” cuyo conocimiento detallado permitiría especificar qué sujeto del otro sexo es el que mejor corresponde al gusto de determinado individuo; sin embargo, a Weininger (SexC, p. 44) sólo le interesa una de estas leyes: concretamente, me refiero a aquella según la cual la atracción sexual llegará

al máximo cuando uno de los individuos contenga tanta masculinidad como feminidad contiene el otro, pues cada individuo posee tanta masculinidad como feminidad le falta. El grado en que dos personas se complementen sería también directamente proporcional a la intensidad del impulso sexual existente entre ellas (SexC, p. 56), lo cual permite a Weininger achacar la degeneración física que según él padecían por entonces los judíos al hecho de que fueran tan frecuentes entre los semitas los matrimonios acordados a través de terceros. Como colofón a esta primera parte, Weininger se apoya en su idea (SexC, p. 74) de que la necesidad y capacidad que tenga una mujer para emanciparse depende única y exclusivamente del porcentaje de hombre que posea, para concluir que el único enemigo de la emancipación de la mujer es la propia mujer. El motivo de ello (SexC, p. 83) es que la verdadera liberación del espíritu no es conquistada por grandes ejércitos, sino que ha de ser lograda luchando individualmente contra cualquier obstáculo que se pueda hallar en el alma de cada cual.

Weininger comienza la segunda parte de su libro presentando (SexC, p. 97) a la mujer totalmente ocupada y absorbida por la sexualidad, en tanto que el hombre aparece preocupado también por otras muchas cuestiones como son la lucha y el juego, la sociabilidad y la buena mesa, la discusión y la ciencia, los negocios y la política, o la religión y el arte. El hecho de que el hombre sea sexual de forma intermitente, y no permanentemente como es el caso de la mujer (SexC, p. 99), le permite concienciarse de esta faceta suya, por lo que tiene la posibilidad de hacerla frente; la mujer, en cambio, es la sexualidad misma, de ahí que no pueda ser consciente de ella: este cuadro, que Weininger describe diciendo que así como el hombre tiene un pene la vagina tiene una mujer, restringe la posibilidad de elección al hombre, de lo cual se extraerán posteriormente drásticas conclusiones. De momento, lo que nos encontramos son las conclusiones epistemológicas del autor. A su juicio (SexC, p. 108), el hombre piensa apoyándose en representaciones claras y distintas ligadas a sentimientos que pueden ser separados de esas representaciones; el pensamiento de la mujer, por su parte, no es articulado como el del hombre, y a pesar de manejar los mismos contenidos psíquicos, piensa en “hénides” o datos psíquicos previos a la representación, por lo que para ella pensar y sentir resultan inseparables. Según Weininger (SexC, p. 109), esta diferencia provoca que el hombre viva consciente frente a la inconsciencia de la mujer, de ahí que este autor concluya que la función sexual del hombre tipo es transformar a la mujer tipo en consciente. Ya al final del libro se podrá leer (SexC, p. 332) que el coito

es inmoral porque durante su realización todo hombre utiliza a la mujer para obtener un hijo o satisfacer su propia voluptuosidad, lo cual le lleva a no verla como un fin sino a utilizarla para un objeto ajeno a ella misma. Desde el punto de vista de Weininger (SexC, p. 338), el hombre sólo podrá redimir a la mujer redimiéndose él mismo del sexo: según sus propias palabras, la castidad del hombre hará que perezca la mujer como tal, pero ésta surgirá de sus cenizas renovada como un ser humano puro.

En este libro se le otorga un papel fundamental a la genialidad, hasta el punto de presentarla como un deber moral para todos los hombres (SexC, p. 180) por constituir esta condición la moralidad suprema. A diferencia del talento, al cual se contrapone, la genialidad se caracteriza por la devoción religiosa (OLT, p. 27), la originalidad, las condiciones especiales que precisa la creación, y la individualidad (SexC, p. 110): en este punto, me gustaría anticipar que Weininger iba a revelar algunas páginas después (SexC, p. 222) su total convencimiento de que la genuina relación ética sólo puede acaecer entre dos individualidades. De todas formas, no acaban aquí las cualidades del genio, cualidades entre las cuales destaca (SexC, p. 185) su capacidad para mantener una relación consciente con el universo, pues Weininger concibe la genialidad como el resultado de la masculinidad elevada al grado máximo: de ahí que en las obras de los genios se pueda detectar el pulso de la cosa-en-sí, es decir, la respiración del mundo como un todo (OLT, p. 131). Además, el genio no hereda su condición, sino que ésta es estrictamente individual (SexC, p. 110); se le conoce porque es completamente poseído por el objeto que estudia, es capaz de vencer cualquier obstáculo gracias a su perseverancia, y no piensa nunca en las apariencias o en lo que dirán los demás sobre sus pensamientos (SexC, p. 111); renuncia a toda grandeza exterior en favor de la grandeza interior (SexC, p. 141); destaca por su memoria universal (SexC, p. 120) que le permite separar del tiempo todos los recuerdos que tienen valor para él (SexC, p. 135), lo que en su caso concreto, al haber pensado con la mayor claridad y la conciencia más intensa en todas las cosas de la naturaleza, supone vencer completamente al tiempo y pretender más insistentemente la inmortalidad que cualquier otro ser porque la muerte no le acobarda (SexC, p. 172); está totalmente libre de las leyes naturales (SexC, p. 324); es moral en grado máximo frente a sí mismo, no permitirá que se le imponga una opinión ajena que someta su Yo, y sufrirá más que nadie por el recuerdo de una mentira, ya fuera ésta consciente o inconsciente, respecto a los demás o respecto a sí mismo. El propio Wittgenstein (CV, 346) declaró que el



hecho de no mentir ya le hace a alguien suficientemente original, pero también hizo mención (CV, 347) de algo que era no ya “suficientemente original” sino “un principio de buena originalidad”, algo que en Wittgenstein me parece esencial: no querer ser lo que no se es. Al fin y al cabo (CV, 172), es imposible escribir sobre uno mismo con más verdad que la que uno es. Y no sólo eso: cuando Weininger (SexC, p. 312) comenta que el hombre verdaderamente superior y profundo, como era el caso de Goethe, siempre piensa de un modo u otro en sí mismo porque hasta el más árido de los problemas lógicos se refiere psicológicamente en el pensador más profundo a un poderoso conflicto interno, es probable que acuda a nuestra mente la imagen de un Wittgenstein absorto que reconoce ante Russell estar pensando tanto en la lógica como en sus propios pecados. Y es que no es difícil encontrar testimonios, en los distintos escritos de Wittgenstein, que reflejen su obsesión por ceñirse a los postulados weiningerianos; baste por ahora con recordar su alegría por no dejarse influir (CV, 3): mientras el propio Weininger mostró su carácter judío convirtiéndose al cristianismo debido a las presiones antisemitas de su entorno, Wittgenstein se declaró judío, manteniendo así su integridad y carácter ante la presión social. Tampoco se deberían olvidar ni las confesiones que llevó a cabo en 1931 y 1936 por algunas mentiras que no aclaró en el pasado ni sus súplicas a Dios para que le permita hallar claridad en sus investigaciones o bien ponga fin a su vida (RKM, p. 49).

La dualidad o contraste es, según Weininger (SexC, p. 115), la condición necesaria para observar y comprender: si no existiera dicha dualidad o contraste, ninguna cosa podría ser diferenciada, por lo que no habría lugar para hablar en términos de conciencia. De esto se desprende que para comprender a un hombre será preciso que el observador encierre en sí mismo a ese hombre y a su opuesto; por consiguiente, Weininger (SexC, p. 112) cree que nadie puede comprenderse a sí mismo, pues para ello debería ser capaz de contemplarse desde fuera: como no podía ser de otro modo, el genio es capaz de conocer a muchos más seres gracias a la reproducción de sus premisas psicológicas que el individuo mediocre, aumentando su genialidad de forma directamente proporcional al número de hombres que encierre en sí mismo. Ahora bien (SexC, p. 113), mientras el ideal de los genios del arte es vivir y diluirse entre todos los hombres, el filósofo debe recoger en sí mismo a todos los individuos para reabsorberlos en su propia unidad. El gran filósofo coincide con el gran artista en que ambos son microcosmos conscientes porque para ellos todo tiene significado simbólico, lo cual

hace que el universo como un todo cobre significado: es precisamente el hecho de que las obras de filósofos y artistas versen sobre problemas eternos lo que provoca que, a diferencia del científico, nunca descubran nada realmente nuevo. Mientras que el descubrimiento científico pudo haber sido llevado a cabo igualmente por otro sujeto, las obras de los grandes artistas y filósofos son personales e intransferibles, pues si bien la individualidad del genio garantiza que en sus obras la relación del yo con el universo sea siempre formalmente similar, en cada caso estará planteada de modo distinto (OLT, pp. 144-145); sin embargo, las creaciones del filósofo son mucho más valiosas que las del artista debido a que éste depende mucho más del momento que aquél (NBL, p. 54). Serán precisamente filósofos y artistas los únicos que podrán ser calificados como genios, título al que jamás tendrá la oportunidad de aspirar un científico (SexC, p. 169) porque desde el mismo momento en que decide dedicarse a la ciencia renuncia a su propia eternidad (SexC, p. 143): no hay que olvidar (OLT, p. 143) que la ciencia siempre busca verdades, pero no verdad. A diferencia de filósofos y artistas, el científico no cuenta con una visión del mundo que sea la medida de todas las cosas, por lo que ha de conformarse con unas pocas cosas que sirven de medida para el mundo entero. Parece obvio que, cuando Wittgenstein pregunta a Russell en 1912 si le considera un genio para dedicarse a la filosofía, en cuyo defecto se dedicaría a la ingeniería, tenía en mente estas ideas de Weininger. El hecho de que Russell reconociera su genio ha dado pie a ciertos autores, como es el caso de R. Monk (1997:40), para afirmar que esa respuesta hizo amainar las cavilaciones suicidas del joven Ludwig. Todo lo más, pienso que el reconocimiento de Russell pudo haber supuesto un lenitivo temporal, pero sólo eso; la genialidad, lejos de ser una cualidad innata que puede ser descuidada, exige entre otras cosas el más absoluto sometimiento y fidelidad a determinada manera de vivir si es que el genio verdaderamente desea mantener su relación consciente con el universo: así como Schopenhauer (MVR, III, 36) decía que la genialidad supone convertirse en “sujeto puro del conocimiento” que se pierde en el objeto, Wittgenstein no ve en la genialidad una cuestión de pureza sino de fortaleza. En palabras de S. A. M. Burns (1981:517), la genialidad para Wittgenstein no era una virtud intelectual sino una virtud moral. El propio Wittgenstein (CV, 488) manifestó que para permanecer en lo religioso hay que luchar, mas si hubiera que precisar contra qué se debe luchar, tal vez bastara con recordar que Weininger señaló (NBL, p. 54; OLT, p. 148) que el problema de la individualidad no era sino la vanidad (*Eitelkeit*), entendiendo por tal vanidad (NBL, p. 70) el querer adscribir al yo lo que no

le corresponde. No obstante, tampoco deberíamos olvidar la inercia, una inercia (*Trägheit*) en la que Weininger (NBL, p. 53) incluyó todo tipo de mentiras. Quien miente no es (NBL, p. 66), y el no-ser, la nada, la muerte, es lo único a lo que se tiene miedo (OLT, p. 125): concretamente, se trata del miedo a perder la propia individualidad, es decir, a perder la conexión con lo absoluto (OLT, p. 123).

No ha de extrañar entonces que Weininger (OLT, p. 42) vea en el imperativo “¡Sé!” (*Sei!*) la más alta expresión moral. Llevando la disyunción hasta el último extremo, Weininger proclama (OLT, p. 51) que las personas avanzan continuamente en una de estas dos direcciones: o el Absoluto o la Nada. No hay una tercera opción. O la vida eterna o la aniquilación eterna. El pecado original es tomar la Nada como algo real (OLT, p. 78), por lo que sería un error entender el ser y el no-ser como si se hallaran temporalmente relacionados (OLT, p. 53). Según Weininger (OLT, pp. 42-43, 91), el hombre debe actuar de modo tal que toda su individualidad (*Individualität*) se manifieste en cada momento: la moral exige actuar con total conciencia para decidir hacer lo Bueno cada vez que la situación lo requiera, pero como estas situaciones se suceden continuamente, la libertad que genera la elección es sólo momentánea. Cada vez que el hombre actúa con la mayor voluntad de manera que toda la universalidad de su yo (y del mundo, pues él es el microcosmos) se manifiesta en ese momento, dicho hombre se impone sobre el tiempo, lo inconsciente, la estrechez de conciencia, y se vuelve divino. El problema es que el hombre experimenta esta individualidad sólo en momentos puntuales, por lo que ninguna persona es perfecta y el tiempo resulta inmoral debido a su discontinuidad (cfr. OLT, p. 49). A juicio de Weininger (OLT, p. 43) no deseamos (*Wir wollen nicht*) continuamente sino intermitentemente, y es esto mismo lo que el hombre auténtico experimenta como totalmente inmoral: pues sólo cuando se venza al tiempo y la conciencia abarque el universo entero se podrá traer a colación la eterna juventud wagneriana (OLT, pp. 54-55). Weininger (OLT, p. 5) no abrigó duda alguna al señalar el amor como el camino más sencillo para alcanzar la individualidad, el alma, o la conciencia de uno mismo: cuando alguien ama, emerge del mar de sensaciones en que se ahogaba para convertirse en un centro del mundo. Weininger creía que en ningún otro drama se expresaba tan claramente la redención a través del amor como en el *Peer Gynt* ibseniano, donde el protagonista masculino se redime al proyectar su mejor yo en la figura femenina de Solveig: para conseguir quererse a sí mismo y aceptar su más alto potencial moral, Peer Gynt debe realizar en su interior a

esa Solveig que porta su mejor yo, un yo que se hallaba inutilizado hasta que no llegó la mediación de la figura femenina. De este modo, el hombre no sólo se redescubre indirectamente a través del amor hacia una mujer (OLT, p. 33), sino que además le resulta más accesible la idea de lo bello, lo bueno y lo verdadero (OLT, p. 32). Weininger añade (OLT, p. 7) que sólo Ibsen con su *Peer Gynt* y Kant con la *Crítica de la razón práctica* reconocieron que la verdad puede aparecer única y exclusivamente si se tiene individualidad o un yo en el sentido más alto; y así como a Kant y al *Brand* ibseniano se les podría adscribir el lema “Todo o nada”, Weininger mantiene (OLT, p. 65) que cuando se trata de verdad y de moral no hay lugar para hablar de grados, grises o medias tintas: es la posesión de un yo o una personalidad lo único que confiere valor a una persona.

Sin embargo, no todas las personas vencen el miedo a través del amor: el criminal, sin ir más lejos, se impone al miedo con el odio (NBL, p. 67). Al igual que el perturbado (OLT, p. 50) el criminal vive discontinuamente, pero además (OLT, p. 98), el criminal comete continuamente el pecado original sin hacer nada por evitarlo: el motivo es que carece de un yo continuo y unitario que le permita tanto tener conciencia de lo que hace como sentirse responsable por ello, de ahí que viva inconscientemente, sin autoobservarse, y usándose a sí mismo como un medio para un fin. Weininger señala al perro como el símbolo de un criminal, del cual (OLT, p. 103) se puede decir también que en cierto sentido es como si estuviera muerto por carecer totalmente de vida interna: concretamente, el perro presenta la peculiaridad de que al mirarle a los ojos se tiene la impresión de que ha perdido el yo, y con él, la libertad. Y es que si el criminal se caracteriza por algo (OLT, p. 62) es porque quiere librarse instantáneamente de cualquier problema, lo cual deteriora su sentido de la realidad por no atender en absoluto a la causalidad: el criminal es el único que espera que se produzca un milagro desde el exterior, algo de lo que se avergonzarían las personas que tienen un alto sentido de la moral. Las terapias destinadas a curar a los criminales fracasaban, a juicio de Weininger (OLT, pp. 59-60), precisamente por su carácter inmoral; de forma similar a los tatuajes del criminal, las terapias señaladas pretendían alterar el aspecto externo desde fuera en vez de buscar un cambio en la mente de ese criminal: como alternativa, Weininger propone que cada cual se cure a sí mismo apelando a su propia voluntad y trayendo a la conciencia determinados aspectos que en su momento se hicieron inconscientes. En el caso del criminal, el problema es el tiempo (NBL, p. 59), cuya

unidireccionalidad es idéntica con el hecho de que el ser humano es en el fondo un ser que desea: de este modo, el tiempo resulta ser el yo como voluntad (OLT, pp. 88-90). Debido a que el problema de la unidireccionalidad del tiempo es equiparable a la cuestión del significado de la vida, resulta inmoral decir la misma cosa dos veces, o así se lo parece a quien se impone las más altas demandas morales y sabe que está perdido si no las sigue; no en vano se puede leer en el *Nuevo Testamento* (Mateo, 10, 20): “Pues no sois vosotros los que habláis, es el Espíritu de vuestro Padre el que habla en vosotros”. El pasado es verdadero, en tanto que el futuro aún no lo es. Así como resulta inmoral no querer seguir los dictados de la propia voluntad para hacer que el futuro sea mejor que el presente, cabría decir que es de todo punto inmoral querer cambiar el pasado: la mentira es una falsificación de la historia y una revocación del tiempo porque la voluntad de realizar cambios se dirige al pasado cuando debería dirigirse al futuro. El individuo anticipa el futuro cuando toma una decisión, de modo que la voluntad conduce del no-ser que aún es al ser que todavía no es. En esta misma línea (OLT, p. 149), Wagner sabía que lo bueno, lo verdadero y lo bello es eternamente joven, pero era consciente de que ahí radicaba su propia imperfección. Era Wotan. Sigfrido y Parsifal aún no han aparecido.

Volviendo a *Sexo y carácter*, llama la atención que cuando Weininger da inicio a su particular tratamiento de la lógica parece incapaz de abundar en este tema sin sacar la ética a colación. En su opinión (SexC, pp. 150-151), lo importante es averiguar si un individuo reconoce los axiomas lógicos como criterios de la validez de su pensamiento y si, además, usa esos axiomas como norma continua para sus juicios. Al dominar los principios de identidad y contradicción, el hombre podrá mentir, posibilidad de la cual carece la mujer por faltarle el criterio de verdad: esto provoca que la mujer no sea inmoral sino amoral (SexC, pp. 152, 193, 231), mientras que el hombre será inmoral si miente u olvida. El imperativo ético sólo podrá ser obedecido por los seres dotados de razón, de modo que no hay lugar para moralidad instintiva alguna: y es que si la única moralidad posible se caracteriza por algo es precisamente por ser plenamente consciente (SexC, p. 222). R. Rhees ya adelantó en su momento (1989:293-294) que para Weininger y Wittgenstein pocas cosas podían ser tan terribles como vivir una mentira (*Lebenslüge*), mentira que en el caso concreto de Wittgenstein estaba muy relacionada con tratar de ser lo que uno no es, o si se quiere, con el fracaso al reconocer las propias limitaciones. Weininger postulaba que el hombre se sentía falto de

conciencia e inmoral si percibía que llevaba tiempo sin pensar o si no fundamentaba sus pensamientos; una vez más, nos encontramos con un contexto en el que parece encajar una enigmática exhortación de Wittgenstein que en principio parece desconcertante: concretamente, me refiero a su despedida de Drury (1989b:268) diciéndole “Drury, sea lo que sea que se le ocurra, no deje de pensar”. A juicio de Weininger (OLT, p. 117) la lógica y la ética no pueden ser probadas en modo alguno: tan solo pueden ser creídas. Así como no hay lugar para refutar o probar la proposición  $A=A$  porque es el criterio mismo de la verdad y la falsedad, tampoco se puede probar por qué la gente debería optar por hacer el bien y no el mal, pues en tal caso la idea de lo bueno sería consecuencia de una cosa y podría ser considerada como un medio para un fin: esta idea de fin supremo y causa absoluta conduce, a su vez, a la idea de un sujeto en el que el valor y la realidad coinciden hasta el punto que la realidad ontológica y fenoménica se funden en una (OLT, p. 119). Es evidente que Wittgenstein aceptó esta identificación que hizo Weininger (SexC, p. 160) de la lógica y la ética como el deber para uno mismo: sólo hay una verdad, y su valor máximo, el deber hacia uno mismo, se contraponen tanto al error como a la mentira. Sólo habrá ética si se siguen los preceptos de la lógica, y toda lógica será a su vez una ley ética. Sólo hay deber si es hacia uno mismo y se siente como tal deber (SexC, p. 339). Basta con una revisión superficial de las distintas biografías de Wittgenstein para comprobar que, desde su adolescencia hasta el fin de sus días, cada vez que hubo de tomar una decisión o enfrentar una tarea dio absoluta prioridad a la decencia (*Anständigkeit*) entendida como deber hacia sí mismo. Era consciente de que nada es tan difícil como no engañarse (CV, 176), especialmente para quien sabe mucho (CV, 373), pero no se le escapaba que si se usan trucos en lógica el único que resulta engañado es uno mismo (CV, 130).

Para evitar la mentira en favor de la verdad (SexC, p. 152), es preciso que el hecho en cuestión se evoque en el presente tal como ocurrió en el pasado a través de algo inalterable e independiente del tiempo que permita crear una existencia continua: así es como se logra la sensación de completa responsabilidad por las propias acciones y el consiguiente arrepentimiento, o lo que es lo mismo, “la imputación de las cosas pasadas a una cosa eternamente igual y, por lo tanto, con un valor en el presente”. Ahora bien, cuando los hombres discuten hablan de conceptos y no de sus respectivas representaciones; se trata de conceptos que obtienen su coherencia y persistencia gracias al principio  $A=A$  (SexC, p. 159), mas así como el juicio de identidad es

independiente de que exista una A, no lo es de que el principio deba ser pensado por un ser realmente existente. La existencia de este sujeto viene expresada en el principio de identidad; es decir, la existencia del sujeto se revela en el mismo signo de identidad  $A=A$  y no en la primera o la segunda A. Dicho en términos psicológicos, para afirmar  $A=A$  frente a los mutables hechos de la experiencia debe haber algo que permanezca invariable, y ese algo será el sujeto: un sujeto que si estuviera funcionalmente ligado a la alteración nunca podría ser consciente de ella. Weininger (SexC, p. 165) llega a decir que todo hombre superior reconocerá la existencia del Yo: quien niegue el Yo no será un hombre superior, mas no todo el que reconozca el Yo será un genio. Esta experiencia del propio Yo, que Weininger (SexC, p. 167) denominará “advenimiento del Yo”, supone un acontecimiento de “orden superior” que para algunos se manifestará a través de la identificación del sujeto y del objeto, para otros por medio de la identificación del tiempo y de la eternidad, para unos terceros será la contemplación de la divinidad por los seres vivos, etc. Sea como sea, lo que ineludiblemente surge en el genio es “el convencimiento de la existencia de un Yo o de un alma solitaria en el universo, a la que el universo todo se opone y que todo el mundo contempla”. El Yo del genio se caracteriza (SexC, p. 169) por ser en sí la apercepción universal; al tener en sí el mundo entero, el punto encierra el espacio infinito y el genio se revela como el microcosmos viviente, por lo que en él se contienen todas las posibilidades: de esta manera (OLT, p. 79), cuando el ser humano se redime a sí mismo redime también al mundo entero. Como bien dijo S. Burns (2001:xxi), a medida que alguien se va conociendo más a sí mismo, más se distingue su propia existencia, en tanto que no observarse o engañarse sobre uno mismo sólo lleva al caos, a la nada, y a que su existencia se torne cada vez más y más indistinta. Weininger pensaba (OLT, p. 52) que sólo desde su propio interior puede una persona saber de la profundidad del mundo, pues todas las interconexiones de éste se hallan en la persona; de hecho (OLT, p. 108), el mono es presentado como la caricatura del microcosmos: al ser el animal que lo imita todo y al ser necesariamente como los humanos, muestra el modo en que una persona puede ser cualquier cosa. En este punto, creo que es oportuno llamar la atención sobre dos importantes rasgos comunes a Weininger y Wittgenstein que en su momento destacó McGuinness (1979:38; 1991:72). Por un lado, ambos tuvieron una juventud solitaria que les acercó al solipsismo, es decir, a la tendencia a ver el mundo en su totalidad como algo vinculado con su propio punto de vista: y precisamente por ser un microcosmos, cabe suponer que se sintieron culpables por todo lo que de malo hay en

el mundo. Pero además, Weininger y Wittgenstein compartían otro rasgo: su origen judío.

Weininger (SexC, p. 299) dijo que existían ciertos pueblos y razas cuyos hombres no suelen aproximarse siquiera a la idea de masculinidad: como ejemplo pone a los chinos y los negros, pero va a centrar su atención en los judíos, en los cuales halla cierto parentesco antropológico con las dos razas mencionadas. Sin embargo, debe quedar claro que en el judaísmo Weininger (SexC, p. 300) no ve una raza, un pueblo o un credo, sino sólo una dirección espiritual o constitución psíquica posible para todos los hombres que ha hallado precisamente en el judaísmo histórico su más grandiosa realización; así pues, al hablar de judíos no se refiere al individuo o la comunidad, sino al hombre en tanto que participa de la idea platónica del judaísmo. El verdadero judío se caracteriza, según Weininger (SexC, p. 304), porque al igual que la mujer carece de Yo, de ahí que no tenga valor propio; también carece de la representación del bien y del mal, lo cual le hace ser vulgar; le falta grandeza, y está abocado a vivir en la especie y no como individualidad. Además (SexC, p. 310), al no tener alma no siente la necesidad de la inmortalidad, y su falta de profundidad (SexC, p. 312) le impide el acceso a la genialidad: como ejemplo, Weininger señala el caso de Spinoza, para el cual no existían verdaderos problemas. Teniendo todo esto en cuenta, Janik (1995:66-67) cree que, en lugar de “judaísmo”, Weininger debió haber hablado de “conformismo” entendido como pseudo-moralidad: pues a juicio de Janik, lo que se nos presenta no es sino los valores convencionales del conformista llevados al extremo. Weininger (OLT, p. 151) piensa que la improductividad del judío se debe a que éste no asume ninguna culpa, de ahí que tampoco cargue con problema alguno: el judío aparece así (SexC, p. 320) como un estadio anterior al ser o como un eterno vagar ante las puertas de la eternidad, y como quiera que sólo se puede odiar algo con lo que se guarda cierta semejanza (SexC, p. 301), los antisemitas más violentos se hallarán entre los propios judíos: el odio al judío es ante todo el odio a lo que de judío tiene uno mismo. En último término, la conclusión de Weininger resulta tajante (SexC, p. 308): a su juicio, el problema judío sólo se puede resolver individualmente, por lo que cada semita deberá intentar solucionarlo en su propia persona superándose a sí mismo al transformarse en cristiano. Sólo así podrá ser considerado como individuo por el ario. Tal y como comentó C. Sengoopta (2000:6), las críticas al judaísmo por parte del propio Weininger, Karl Kraus, Richard Wagner y su yerno Houston Stewart Chamberlain no



coincidían entre sí; sin embargo, es obvio que estos cuatro personajes se hallaban inmersos en una misma matriz de discurso según la cual “judío” y “ario” eran categorías opuestas que pugnaban por el alma de la civilización germánica.

El 4 de octubre de 1903 Weininger se descerrajó un tiro en el pecho. El lugar elegido fue una habitación que había alquilado previamente en la casa de la *Schwarzspanierstrasse* que vio fallecer a Beethoven, el genio por excelencia. Este suceso tuvo una repercusión extraordinaria, dando lugar a una fuerte polémica. Sus partidarios y amigos, entre los que se contaban Gerber, Rappaport, Schering y Strindberg, se apresuraron a homenajearle por ser fiel a sus propios principios; sus detractores le criticaron e ironizaron sobre la teatralidad y cobardía del acto, en el que vieron un ejemplo de los peligros del nihilismo; y los nazis, con Hitler a la cabeza, le reconocieron como el escritor judío más sabio por haberse dado cuenta de que el judío vive de la disgregación de las costumbres de otros. No obstante, y a pesar de que lo utilizaron en su campaña propagandística, Weininger fue siempre una figura problemática para los ideólogos nazis; como apunta B. Hyams (1995:155), el hecho de que *Sexo y carácter* tratara no de raza sino de género contribuyó a poner de manifiesto lo que según esta autora se ocultaba tras la retórica racista-biológica de la ideología nazi: una *Weltanschauung* explícitamente racista pero implícitamente antifeminista. Para bien o para mal, es evidente que ni los partidarios ni los adversarios de Weininger resistieron apenas la tentación de tomar su suicidio como una consecuencia natural de su obra: hasta el día de hoy nadie ha aportado evidencia alguna que permita formular un juicio sólido al respecto, pero a excepción de algunos comentaristas como Janik (1981:280), los distintos autores difícilmente soportan la tentación de pronunciarse en este sentido. Sea como sea, en aquel otoño de 1903 Ludwig tenía catorce años y llevaba sólo una pocas semanas en la *Realschule* de Linz; y de acuerdo con la evidencia con que dice contar Roland Jaccard, encargado de la edición francesa de *Geschlecht und Charakter (Sexe et caractère)* publicada en 1975, Wittgenstein asistió al multitudinario funeral celebrado en Viena: según le comentó Thomas Stonborough a Janik (1985:65), parece haber sido Gretl quien acercó a su hermano pequeño a la obra de Weininger. Y como dice Baum (1988:47), Wittgenstein debió sentirse profundamente afectado por el hecho de que un hombre como Weininger, que aspiraba a la pureza en un mundo corrompido por las mujeres y la sexualidad, no pudiera encontrar la paz que tanto ansiaba.

Centrándonos de nuevo en la obra de Weininger (*SexC*, p. 171), hay que tener presente que el genio ha entrado en relación consciente con el todo, identificándose con esa idea: incluso el hombre mediocre puede llegar a unirse con el universo a través de la contemplación del mundo, de manera que nada le será extraño por hallarse él mismo ligado a todas las cosas. Ahora bien, el genio es el que ha comenzado a ver y el que puede abrir los ojos a los demás: el genio es el microcosmos actual que puede lograr que un microcosmos potencial llegue también a ser actual. Concretamente (*SexC*, pp. 178-179), el genio es aquel que, al tener conciencia de su Yo, es capaz de sentir el Yo de los demás cuando éstos no han llegado aún a sentirlo tan intensamente como para poder cobrar conciencia de él: y precisamente porque el genio ve en los demás un Yo, un centro propio del mundo, no utilizará a sus semejantes como medio para un fin. Weininger concluye que no existe un solipsismo práctico, pues el Yo y el Tú son conceptos recíprocos: si existe un Yo es sólo porque existe un Tú y viceversa. Esta autoconciencia, que es la condición básica del altruismo, aparece así como un prerequisite necesario para tener conciencia de los demás: desde este punto de vista, el individualismo aparece como justo lo contrario del egoísmo (*OLT*, p. 8). Al igual que la idea de verdad no puede ser demostrada, pues entonces deseáramos la verdad no por sí misma sino en virtud de algo más, el Yo y el Tú tampoco pueden ser probados si es que han de tener algún valor. Quien sienta repugnancia por el solipsismo será incapaz de otorgar valor alguno a la existencia por sí misma, por lo que se verá en la necesidad de evitar la soledad para perderse en la multitud: y es que así como la refutación del solipsismo no es compatible con la ética, tampoco lo es la posibilidad de probar la existencia del propio Yo (*OLT*, pp. 118-119). Suicidarse supone matar a la vez al mundo entero, y el homicidio implica matarse a sí mismo: esto lleva a Weininger a pensar que en vez de hablar de solipsismo debería hablarse de nihilismo. Por tanto, el hombre alcanza la máxima conciencia cuando se halla en compañía de otros hombres, lo cual se debe a que el Yo es la condición fundamental de toda moral social; frente a la opinión de Mach, Weininger sostiene que no hay lugar para esperar una conducta ética cuando se actúa ante los demás como si fueran un simple cúmulo de “elementos”: en tal caso, el comportamiento será psicológico, nunca ético. Motivado por la compasión, el genio debe convencer a cada individuo de que posee un Yo superior o alma y que los demás también la poseen: sólo así podrá existir una genuina relación ética con el

prójimo, cuando se trate de una relación entre individualidad e individualidad (SexC, p. 222).

Personalmente, creo que al acercarnos a la obra de Wittgenstein es muy importante tener presente la influencia de Weininger, autor según el cual (NBL, p. 67) lo moral está perpetuamente por encima de lo intelectual. Antes que una serie de ideas que pudiera asumir totalmente, lo que Janik (1995:71) cree que encontró Wittgenstein en la obra de Weininger fue un gran enigma a sopesar: estas meditaciones, en palabras de Janik, le llevaron a forjar la mayor crítica del lenguaje del siglo XX, crítica que según S. A. M. Burns (2001:xxiv) se puede ver como una lucha weiningeriana contra el auto-engaño en que incurrimos a través de nuestros propios conceptos. Ciertamente, pienso que no sólo en el *Tractatus*, sino en toda la obra de Wittgenstein, se da prioridad absoluta a la acción moral sobre la teoría ética: al ser consideradas la lógica y la ética la misma cosa, Reguera (1994a:199) señala que este deber (y el ejercicio de dicho deber) hacia uno mismo que se experimenta tanto en la actitud moral como en la compulsión lógica o gramatical se puede equiparar al deber que experimenta el creyente frente a la voluntad de Dios. Según Reguera, en el caso de Wittgenstein la arbitrariedad omnimoda de la voluntad divina se corresponde con la arbitrariedad de la lógica; en último término (ib:200), el hombre transforma su necesidad natural en libertad suprema al identificarse con la voluntad de Dios, por lo que el sujeto ético aparece cuando esa libertad se convierte en el deber máximo para uno mismo. Es precisamente por este motivo por lo que creo que al final del *Tractatus* Wittgenstein se dirige indirectamente al lector. En la sección 6.53 describe cuál sería el método correcto en filosofía y llega incluso a utilizar la primera persona del plural para advertir que quien dijera algo metafísico no sentiría, al ser corregido, que le enseñábamos filosofía (*daß wir ihn Philosophie lehrten*). En la sección siguiente, la 6.54, Wittgenstein sigue presente porque dice “Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende...” y no, por ejemplo, “Estas proposiciones esclarecen porque quien las entiende...”. H. O. Mounce (1993:131) y J. Conant (1993:218) coinciden al señalar que Wittgenstein no habla de entender lo que dice, sino de entenderle a él: es decir, aunque estrictamente hablando no se puede captar el sentido de lo que dice, al menos podemos captar lo que intenta decir. Pero mientras Conant no cree que la primera persona se refiera a la voz de Wittgenstein, E. Friedlander (2001:207) recuerda que el *Tractatus* es el autoanálisis de Wittgenstein, un autoanálisis (ib:157) en el que Wittgenstein acaba hablando en

primera persona porque debe haber alguien que entienda que, mientras nuestro lenguaje se desintegra, se está cuestionando si el lenguaje que usamos es un sinsentido. No obstante, creo que lo verdaderamente importante es que Wittgenstein evita coaccionar o influir al lector, al cual se dirige en tercera persona. Tiene que (*Er muß*) arrojar la escalera de proposiciones por la que ha ascendido en su lectura del *Tractatus*. Tiene que (*Er muß*) superar estas proposiciones para ver correctamente el mundo. *Er muß* y no *Du mußt*. En esta anáfora (*Er muß... Er muß...*), Wittgenstein no se dirige directamente al lector para no coaccionarle, pues éste tiene que dar el último paso completamente solo. Sintiendo ese deber hacia sí mismo como tal deber, diría yo.

## I.2. La lógica como instrumento

### I.2.1. Frege

La historia de Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848-1925) fue una historia triste: la de un hombre que, condenado de por vida al ostracismo en la universidad de Jena, acabó sus días creyendo que había sido injustamente olvidado por las comunidades filosófica y matemática, y convencido de que su obra había quedado herida de muerte tras las críticas de Russell. De hecho, se ha comentado con cierta frecuencia que la obra de Frege sólo fue conocida a raíz de la mención que de ella hicieron posteriormente Russell y Wittgenstein; sin embargo, P. Nidditch (1963:109) presentó pruebas de que si bien es posible que Russell fuera el primero en destacar el valor de la obra de Frege (cfr. PoM, p. vi), lo cierto es que conoció la obra del pensador alemán a través de las referencias de Giuseppe Peano en el Congreso de Filosofía que se celebró en París el año 1900, encuentro que el propio Russell (EPF, p. 66) consideró de gran importancia para sus posteriores desarrollos sobre los principios de la matemática. Según dijo Russell (MMD, p. 13), el trabajo que llevó a cabo con A. N. Whitehead sobre las definiciones de series, cardinales y ordinales, y la reducción de la aritmética a la lógica, ya lo había hecho en buena parte Frege, pero puntualizó que en aquel momento no lo sabían.

Sea como sea, lo que no se puede dudar es que la importancia de Frege en la historia de la lógica ha sido decisiva. Así, mientras H. Sluga (1980:65) afirma que la lógica post-aristotélica sólo comienza con Frege, finalizando así un proceso que comenzó siglos atrás con la demolición llevada a cabo por Galileo de la física aristotélica, A. Kenny (1997:269) llega a decir que, si bien Aristóteles fundó la lógica, Frege la volvió a fundar. Teniendo en cuenta la relevancia de la figura de Frege, parece sorprendente el ostracismo que sufrió en su momento; en este sentido, algunos autores han presentado razones que pueden ayudar a hacer más comprensible ese ostracismo. Por un lado, M. Dummett (1967:225) cree que Frege atacó la corriente filosófica que predominaba en Alemania allá por 1870, el idealismo hegeliano, de modo muy similar

a como Moore y Russell se levantaron contra el hegelianismo británico en torno a 1900; además, Dummett (1981:684) añade que el idealismo predominante en aquel entonces estaba totalmente empapado de psicologismo, tendencia a la que Frege se opuso frontalmente. A. J. Ayer (Magee, 1995:336) llegó a apuntar que ese ostracismo tal vez se debía a la absurda razón de que el interés por la lógica se consideraba algo “muy inglés”: así, Frege no se habría leído en Alemania porque allí prevalecía aún la visión psicológica de la lógica, mientras que en Inglaterra habría pasado desapercibido a causa de la insularidad y la incompetencia típicamente británica en lenguas extranjeras. Sluga (1980:9), sin embargo, discrepó abiertamente de esta opinión: a juicio de este autor, ni el hegelianismo (ni cualquier otra forma de idealismo) predominaba en tiempos de Frege, ni tampoco estaba el psicologismo vinculado al idealismo, el cual había perdido su influencia en Alemania allá por 1830. Sluga (ib:10) cree que después de 1870 los filósofos trataron de poner de manifiesto la utilidad de la filosofía, y uno de los procedimientos que emplearon fue decir que su tarea consistía en investigar la estructura lógica de la matemática, la ciencia y el lenguaje. Nidditch (1987:69-70), por su parte, ofrece hasta cuatro motivos que podrían justificar el largo anonimato sufrido por Frege. En primer lugar, Nidditch apunta a la dificultad que entrañaba, debido a su novedad, leer los signos o jutores que conectaban enunciados: esa escritura no discurría de izquierda a derecha como era costumbre sino de arriba abajo, lo cual hacía mucho más difícil leer los complejos de signos. En segundo lugar, los filósofos profesionales parecían partidarios de considerar el soporte de una teoría filosófica si aparecía expresado a través del lenguaje ordinario, y no en una estructura cuasi-matemática. En tercer lugar, la teoría fregeana pudo parecer a primera vista tan sorprendente e improbable, que tal vez hizo pensar que no valía la pena adentrarse en un examen detallado de la misma. Por último, Frege estaba fundamentando la matemática, cuando entre 1875 y 1900 el interés estaba puesto en la matemática, la filosofía y la lógica tradicionales.

Dejando ya a un lado los posibles motivos de ese ostracismo, veamos de dónde arranca la obra de Frege. Desde hacía más de dos milenios, y hasta hace poco más de un siglo, la lógica creada por Aristóteles se contemplaba como una ciencia completa o ya terminada, basada en esa teoría de la forma de razonamiento cierto que fue su silogística. Es al comienzo de los *Primeros Analíticos* (PPAA, pp. 71-72) donde Aristóteles presenta el silogismo como

“una enunciación, en la que, una vez sentadas ciertas proposiciones, se concluye necesariamente en otra proposición distinta, sólo por el hecho de haber sido aquéllas sentadas. Cuando digo sólo por el hecho de haber sido sentadas las primeras proposiciones, quiero decir que a causa de ellas resulta probada la otra proposición; y entiendo por esta última expresión, que no hay necesidad de un término extraño para obtener la conclusión necesaria”.

Es decir, tanto las dos premisas como la conclusión están constituidas por un sujeto y un predicado, de modo tal que la palabra clave que aparece en el lugar del sujeto gramatical de la conclusión proviene de una premisa, mientras que la palabra clave que aparece en el lugar del predicado gramatical de la conclusión proviene de la otra premisa. Cuando se trate de una inferencia válida, que las premisas sean verdaderas provocará que la conclusión también lo sea necesariamente; de hecho, la silogística permitía distinguir si la inferencia en cuestión era válida o no: los enunciados de los que se ocupaba comienzan con las partículas “todo”, “ninguno” o “alguno”, pero no se podía aplicar a inferencias en cuyos predicados gramaticales aparecían palabras como “todo” o “alguno” (o “cada” y “cualquiera”).

Sluga (1980:66) señaló que la lógica aristotélica y la fregeana coinciden tanto en la presentación sistemática de inferencias válidas, al dar cuenta de la estructura formal de los juicios, como al tratar de la formación de conceptos: pero ante todo coinciden al ocuparse de la valoración de las inferencias. Basándose en los silogismos, Aristóteles entiende la lógica como un medio para determinar las consecuencias necesarias de una afirmación y, por tanto, para determinar su contenido objetivo: un propósito que, como enseguida pasaré a exponer, también perseguía Frege en su *Begriffsschrift*. Pero según indicó el propio Sluga, Frege fue más allá que Aristóteles en dos sentidos sumamente importantes. En primer lugar, y al partir del discurso matemático, Frege no tardó en darse cuenta de que las inferencias propias de la aritmética no se podían analizar satisfactoriamente con los principios silogísticos de Aristóteles. En segundo lugar, y más importante aún, Frege concluyó que el contenido conceptual de una afirmación es, por regla general, representado de manera sólo imperfecta por el lenguaje ordinario: fue precisamente esta deficiencia la que le llevó a

elaborar la *Begriffsschrift*, el principal acontecimiento en la historia de la lógica moderna según W. y M. Kneale (1964:511).

La obra a la que me refiero apareció publicada en 1879 con el título *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (Conceptografía, un lenguaje de fórmulas, semejante al de la aritmética, para el pensamiento puro). Al comienzo, Frege (Cgf, pp. 7-10) señala que aquellas verdades que requieren ser fundamentadas se pueden dividir entre las que son precedidas por una prueba puramente lógica y las que se apoyan en hechos empíricos. Tratando de ver a cuál de estas dos clases pertenecen los juicios matemáticos, Frege intentó averiguar hasta dónde se podía llegar en aritmética apoyándose sólo en inferencias: para ello, retrotrajo el concepto de ordenación en una serie al de consecuencia lógica, para progresar desde ahí al concepto de número. Pero mientras estaba embarcado en esta empresa, se dio cuenta de que según se complicaban las relaciones, menos adecuado se mostraba el lenguaje para lograr la exactitud requerida: no en vano Frege decidió elaborar esta conceptografía o notación conceptual con el fin de registrar sólo aquello que tenga significado para la secuencia de inferencias (lo cual denominó “contenido conceptual”) y excluir toda proposición que pudiera colarse sin venir al caso. Así pues, lo que recoge son relaciones que nada tienen que ver con las propiedades específicas de las cosas, de ahí que aluda en el título de la obra al “pensamiento puro” (*reinen Denkens*). Como ya dijo por ejemplo T. Ricketts (1996:61), la conceptografía contiene en sí misma el vocabulario que se requiere para la ciencia de la lógica, pero si se le añade el correspondiente vocabulario especializado, se puede incorporar a cualquier ciencia o línea de razonamiento demostrativo: esto permite que la conceptografía pueda verse como el marco para un lenguaje en que se pueda decir todo aquello que puede ser dicho.

Para aclarar la relación entre su conceptografía y el lenguaje ordinario, Frege se apoya en una comparación entre el microscopio y el ojo. Éste último, al igual que el lenguaje común, presenta una gran adaptabilidad, pero carece de la precisión necesaria para advertir las sutiles diferencias que requiere la ciencia: para este propósito es más apto el microscopio, cuyas características le hacen, a su vez, inadecuado para otros propósitos. Asimismo, la conceptografía está ideada para ciertos fines científicos, pero no para otros; de hecho, Frege recuerda que todos los grandes avances científicos que



se habían dado por entonces se basaron en un perfeccionamiento del método. Además, Frege cree que su conceptografía puede resultar muy útil a la filosofía si por ésta se entiende, entre otras cosas, la labor destinada a descubrir los engaños que provocan los medios lingüísticos de expresión en las relaciones entre conceptos que aparecen en el uso del lenguaje. Pero Frege pensaba que su conceptografía también permitía la prosperidad de la lógica: tras denunciar que hasta entonces se había ajustado muy estrechamente al lenguaje y a la gramática, Frege propone sustituir las nociones de “sujeto” y “predicado” por las de “argumento” y “función”. Efectivamente, Frege (Cgf, p. 14) reconoce que en su manera de representar un juicio no hay lugar para distinguir entre sujeto y predicado: desde el punto de vista de su conceptografía no hace falta diferenciar proposiciones que tengan el mismo contenido conceptual. En un principio se dejó llevar por el lenguaje ordinario para considerar los juicios como compuestos de sujeto y predicado, pero no tardó en convencerse de que lo más apropiado era seguir el ejemplo del lenguaje de fórmulas matemático; así, el sujeto, si se quisiera distinguir como tal, encerraría el contenido completo mientras que el predicado se limitaría a poner el susodicho contenido como juicio, con lo cual habría un único predicado para todos los juicios: un predicado que vendría a añadir simplemente “es un hecho”. Teniendo en cuenta la distinción entre función y argumento, tomada del lenguaje de fórmulas matemático, Frege (Cgf, pp. 27-29) parte de que en un enunciado se puede diferenciar una parte constante que deja uno o más huecos para símbolos, de modo que el componente fijo será la “función” y el símbolo que ocupe puntualmente un hueco de la función será el “argumento”, cada uno de los cuales dará lugar generalmente a un valor distinto. Obviamente, la diferencia introducida por Frege es netamente sintáctica, pues toma las funciones y los argumentos como partes de los enunciados; además, es una notación que a la hora de analizar proposiciones resulta mucho más flexible que la vieja estrategia aristotélica, sobre todo cuando se trata de dar cuenta de enunciados en los que aparecen términos como “todo” o “alguno”.

Ciertamente, el sistema de lógica que se presenta en la *Conceptografía* es axiomático; hay que tener presente que, en geometría, un sistema axiomático es aquél en el que muchas proposiciones llamadas “teoremas” se prueban al derivarse de unas pocas proposiciones no demostradas llamadas “axiomas”. Y si bien la geometría estaba axiomatizada desde Euclides, la lógica no lo estuvo hasta la aparición de Frege. De todos modos, no es mi intención entrar a describir la compleja notación de

cuantificadores y variables que aparece en la *Conceptografía*, pues tal tarea me ocuparía mucho tiempo. Lo que quiero destacar es que Frege se erigió como el pionero de una idea que tradicionalmente se ha conocido como “logicismo”: con este término, se alude a la creencia según la cual la aritmética se deriva de conceptos y principios de razonamiento puramente lógicos. De acuerdo con Sluga (1980:57-58), esta idea no sólo no se reduce a conceder a la lógica prioridad sobre las matemáticas, sino que además reafirma la posición privilegiada de la lógica frente a todo el conocimiento humano. No hay que olvidar que el logicismo no es una idea original de Frege, pues éste la tomó de Lotze; sin embargo, el logicismo era para Lotze una verdad fundamental, de ahí que nunca tratara de establecerla. Lotze creía que la matemática era sólo una rama de la lógica general, pero concluyó que la complejidad de aquélla no permitía incorporarla a la lógica: el mérito de Frege fue precisamente afrontar esta supuesta imposibilidad, de ahí que sea considerado como el pionero del logicismo.

A pesar de que la *Conceptografía* no fue entendida ni por matemáticos ni por filósofos, Frege no perdió el ánimo y decidió elaborar otra obra en la que se exponía más claramente el programa logicista. Con el fin de ser entendido, apenas usará símbolo alguno, y a menudo comparará su obra con la de otros autores. El nuevo libro apareció en 1884 con el título *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung ueber den Begriff der Zahl* (Los fundamentos de la aritmética, una investigación lógico-matemática sobre el concepto de número). Pero por si fuera poco, la acogida de *Los fundamentos de la aritmética* fue todavía más fría que la recibida por la *Conceptografía*; de hecho, sólo recibió tres críticas, y todas ellas hostiles. Tal vez fue especialmente dolorosa la efectuada por Georg Cantor, un hombre cuya obra respetaba Frege en grado sumo: aquella crítica se reducía a un desdeñoso comentario en el que se dejaba entrever que Cantor no se tomó la molestia de leer el libro con el suficiente detenimiento.

En *Los fundamentos de la aritmética*, Frege intenta llevar adelante su programa logicista mostrando que las inferencias características de la matemática se apoyan en leyes generales lógicas. Concretamente, cree haber demostrado (FA, p. 128) que las leyes aritméticas son juicios analíticos, de ahí que sean *a priori*: la aritmética, de este modo, aparecería como una mera extensión de la lógica, siendo cada enunciado aritmético una ley lógica derivada. En su afán por retroceder hasta los fundamentos

lógicos generales, Frege (FA, p. 38) expuso su estrategia a través de tres principios ligados entre sí hasta el punto que negar uno de ellos supondría negar también los otros dos. En primer lugar pretendía “separar tajantemente lo psicológico de lo lógico, lo subjetivo de lo objetivo”. Más tarde, cuando me refiera a *Las leyes básicas de la aritmética*, volveré sobre este punto; por ahora, considero que bastará con destacar algunos rasgos de lo que entendían por “psicologismo” los filósofos del siglo XIX, pues había muchas formas de entender este término y, por tanto, muchos frentes en los que se libraba la batalla psicologismo-antipsicologismo. Sluga (1983:137n), por ejemplo, nos da algunos rasgos generales de los antipsicólogos, los cuales se oponían al idealismo subjetivo según el cual sólo existen datos sensoriales; también se oponían a la idea de que las leyes lógicas (y matemáticas) describen fenómenos mentales internos, negaban la doctrina de acuerdo con la cual se podría dar cuenta de tales leyes en función de procesos psicológicos en el cerebro, y rechazaban las explicaciones históricas y evolutivas de tales leyes. En resumidas cuentas, se podría decir de los antipsicólogos que se oponían a toda explicación naturalista del pensamiento humano, eran antisociacionistas, creían en una verdad *a priori*, y se identificaban con los filósofos de la tradición racionalista; más concretamente, los pensadores antipsicólogos como Frege hacían especial hincapié en que existe una marcada diferencia entre actos mentales y sus contenidos objetivos, por lo que su tendencia básica era excluir lo subjetivo (y la psicología misma en tanto en cuanto versaba sobre lo subjetivo) del lenguaje. En otro lugar, el propio Sluga (1980:76) añadió que la separación entre lógica y psicología venía garantizada por el hecho de que la lógica, según la entiende Frege, no se ocupa de cómo y por qué juzgamos, sino sólo de las propiedades de los contenidos conceptuales y sus interrelaciones.

También quiero dejar para más adelante las alusiones al tercer principio del cual se hace mención en la introducción de *Los fundamentos de la aritmética* (FA, p. 38), principio según el cual debe tenerse siempre en cuenta la diferencia existente entre concepto y objeto; pues de acuerdo con Frege, es una ilusión creer que se puede lograr un objeto a partir de un concepto sin que medie modificación alguna. Mayor importancia entraña el segundo principio que Frege se muestra dispuesto a seguir, máxime si se tiene en cuenta que en el presente apartado me centro en la repercusión que tuvo su pensamiento en la obra de Wittgenstein. Según este principio, “el significado de las palabras debe ser buscado en el contexto de todo el enunciado, nunca

en las palabras aisladas”. De no tener presente este principio, Frege cree que nos veremos forzados a admitir representaciones internas o actos de la mente individual como significados de las palabras, lo cual supondría también entrar en conflicto con el primer principio. Me gustaría detenerme brevemente en este segundo principio, conocido habitualmente como el “principio contextual” (*context principle*), porque llamó hasta tal punto la atención de Wittgenstein que lo citó casi textualmente a lo largo de toda su vida (T, 3.3, 3.314, 4.23; GF, II, 29; OFM, VI, 41; IF, 49; UEFPs I, 913). De este principio contextual se puede decir que fue la doctrina fregeana que más influyó a Wittgenstein, si bien la elaboró posteriormente (cfr. IF, 43); de hecho, tras su vuelta a la filosofía desechó casi toda la herencia fregeana a excepción de este principio. Así, podemos ver que ya en el *Cuaderno Azul* (C Az, p. 27), dictado durante el curso 1933-34, comienza afirmando que preguntas como “¿qué es el número uno?” (cuestión que abordó Frege en *Los fundamentos de la aritmética*) nos provocan un espasmo mental, ante lo cual Wittgenstein recomienda el estudio de la gramática de la palabra “significado” en vez de buscar algún objeto al que se pueda llamar “el significado”.

Algunos autores han dado su opinión respecto al principio contextual. A juicio de Sluga (1980:94), se puede hablar de un sentido fuerte del principio contextual, según el cual la prioridad del significado de la frase sobre el significado de la palabra concierne a todo lenguaje, incluso uno lógicamente perfecto, por lo que tal primacía no se reduce al lenguaje ordinario. En este sentido fuerte, el principio contextual (equivaldría o) supondría reafirmar la doctrina kantiana de la prioridad de los juicios sobre los conceptos. En cambio (ib:95), Dummett ha intentado mostrar que el principio ha de ser interpretado débilmente, rechazando sus supuestas implicaciones epistemológicas; además, Dummett cree que Frege abandonó este principio al desarrollar su semántica basada en el sentido y la referencia, pero Sluga piensa que Dummett se equivocaba en ambos casos. Sluga puntualiza que la *Conceptografía* expresa un punto de vista filosófico muy definido, y que sólo en el contexto de esta perspectiva filosófica tiene su significado el principio contextual: en ese contexto el significado del principio no se agota con la interpretación “débil” de Dummett, y al estar tan sólidamente anclado en el pensamiento de Frege, a Sluga le cuesta creer que el pensador alemán lo desechara posteriormente. Además (ib:182), Frege pensaba que toda frase se puede analizar de más de una manera y que no hay un único análisis correcto de una frase: así, la estructura lógica que asignamos a una frase es siempre

relativa a otras frases. En cambio, Wittgenstein creía que existen simples absolutos y que las frases surgen de ellos de una manera definida. Desde el punto de vista de Wittgenstein, toda frase admitirá un análisis último, siendo nombres sus constituyentes simples y correspondiendo esos nombres a objetos simples: en este punto Wittgenstein estaba muy influido por el atomismo de Russell, pero luego veremos que respecto a Russell también existen claras diferencias. Sluga (ib:124) añade que si Frege enfatiza tanto el principio contextual en *Los fundamentos de la aritmética* es porque los objetos lógicos no pueden ser dados a través de la intuición, por lo que el significado de los términos referidos a tales objetos debe venir completamente determinado por los respectivos contextos de las frases en que aparecen. De modo similar, para captar el significado de los términos numéricos es preciso que consideremos los tipos de frases en que ocurren y los diversos usos que pueden tener tales términos en dichas frases. Según P. Carruthers (1990:14-15), al enfatizar el principio contextual en *Los fundamentos de la aritmética*, Frege pretendía defender su idea de que los números son objetos, mientras que los numerales son auténticos nombres propios. El principio se presenta frente a la idea de que los numerales no pueden ser nombres, ya que no podemos formarnos idea alguna de su significado; pues si preguntamos fuera de cualquier contexto proposicional cuál es el significado del numeral “4”, es casi inevitable que entonces intentemos evocar alguna imagen mental, mas tal proceder es totalmente inapropiado si se quiere captar el sentido de la palabra: y de todo esto, la conclusión que parece desprenderse es que los numerales no son nombres. Frege cree que el error radica en el mismo comienzo, al preguntar por el significado de las palabras aparte de su papel en las proposiciones; en su lugar, lo que deberíamos preguntar es si podemos dar explicaciones adecuadas de los significados de las frases en que aparecen los numerales de un modo que sea consistente con su consideración como nombres propios. Y Frege creía que sí podía hacerlo.

Por su parte, M. García-Carpintero (1996:181-183) contrapuso el principio contextual, según el cual es preciso indicar el modo general en que las palabras de una categoría semántica contribuyen al significado de las oraciones para especificar el significado de determinada unidad semántica, con otro principio fregeano, el de “Composicionalidad”, de acuerdo con el cual el significado de las oraciones está determinado por el significado de las unidades semánticas que las componen. El principio contextual requiere que “las reglas que determinan el significado de las

oraciones a partir del significado de las palabras no tomen en consideración del mismo modo el significado de todas las palabras”: el motivo es que no todas las palabras significan de igual manera, de ahí que no baste (como sugería la concepción agustiniana del lenguaje) un acto de ostensión para entenderlas. O dicho de otro modo, una oración no es una mera lista de palabras, pues éstas pertenecen a distintas categorías semánticas que tienen, a su vez, distintas funciones semánticas en la oración. Y mientras atendamos al significado de las unidades léxicas en función del principio contextual, el significado de cada oración vendrá totalmente determinado por las reglas que especifican el significado de las unidades semánticas que la componen, idea en la cual consiste (como ya puntalicé anteriormente) el principio de Composicionalidad. De ahí que García-Carpintero, lejos de ver ambos principios en conflicto, los considere complementarios. En este sentido, quiero recordar que J. Conant (2000:202n) recogió una observación de D. Marconi según la cual el entendimiento sin contextualización es ciego, mientras que el entendimiento sin composicionalidad está vacío. No obstante, apunta García-Carpintero (1996:201), una cosa es el principio contextual y otra es la tesis fregeana según la cual las referencias de las expresiones varían en función del contexto lingüístico en que aparecen.

Para dejar ya a un lado la cuestión del principio contextual, A. García Suárez (1997:87) no sólo nos recuerda que el susodicho principio debe entenderse en el *Tractatus* como una reacción contra la concepción russelliana de los nombres lógicamente propios, sino que además (ib:160) cree que Frege abandona el principio contextual cuando asimila las oraciones a nombres. Sin embargo, Baker y Hacker (1984a:149) no están de acuerdo en este último punto, que al negar el papel predominante que jugaba la frase según el principio contextual, dio lugar también a decir que este principio fue abandonado por Frege al distinguir entre sentido y referencia. A juicio de Baker y Hacker, el principio contextual todavía se puede localizar en *Las leyes básicas de la aritmética*, obra publicada en 1893 y de la cual haré mención posteriormente para referirme al antipsicologismo del que hizo gala Frege.

De momento, quiero llamar la atención sobre algunos artículos publicados por Frege entre 1891 y 1892. El primero apareció en 1891 con el título “*Funktion und Begriff*” (Función y concepto), tratando que el proyecto logicista llegara también a los lógicos y no se quedara circunscrito al ámbito matemático. En primer lugar, Frege (FC,

p. 148) toma precisamente de las matemáticas la expresión “función” para referirse con ella a una expresión de cálculo que incluye, al menos, una incógnita que será rellenada u ocupada por un numeral que hará las veces de “argumento”, dando así lugar a un “valor” concreto (FC, p. 152) de la función para ese argumento. Las funciones y los números se distinguen en que el argumento no forma parte de la función, sino que constituye con ella un todo completo; en cambio, la función por sí sola es incompleta o insaturada. Sin embargo, es necesario (FC, p. 149) destacar que lo importante no es la mera expresión o la forma del contenido, sino el contenido mismo o “significación” (*Bedeutung*); es decir, hay que distinguir entre signo y designado, o entre los signos numéricos y aquello a lo que se refieren. Como dijo Kenny (1997:136), Frege sigue manteniendo, tal como hiciera en *Los fundamentos de la aritmética*, que en una ecuación hay una identidad en juego y no una semejanza o igualdad: que el significante sea distinto no basta para dar lugar a una diferencia de significado. Así, los dos miembros o expresiones que aparecen a cada lado de una ecuación verdadera corresponderán a distintas nociones o aspectos, pero no a distintos objetos. Frege (FC, p. 157), ocupado con los predicados de identidad, manifestó que al decir “el lucero vespertino es un planeta cuya revolución es menor que la de la Tierra” se expresa un pensamiento diferente que cuando decimos “el lucero matutino es un planeta cuya revolución es menor que la de la Tierra”: si no se sabe que el lucero matutino es el mismo que el vespertino, podría pensarse que un enunciado es verdadero y otro es falso; sin embargo, la significación de ambos enunciados es la misma, pues “lucero vespertino” y “lucero matutino” son nombres propios del mismo cuerpo celeste. Por este motivo, Frege distinguió entre sentido (*Sinn*) y significación (*Bedeutung*): de esta manera, las expresiones nominales se refieren a un objeto o referencia, y expresan un sentido o modo concreto de presentar el objeto. Como ejemplo, se puede señalar que “ $2^4$ ” y “ $4 \cdot 4$ ” comparten significación porque son nombres propios del mismo número, pero no tienen el mismo sentido porque contienen distintos pensamientos. Además, cuando una ecuación es verdadera, Frege (FC, p. 156) propone considerar el valor de esa función como un valor veritativo de lo verdadero, mas para abreviar prefiere hablar simplemente de “lo verdadero”: de ahí que “ $2^2=4$ ” se refiera a lo verdadero, mientras que “ $2^2=1$ ” se refiere a lo falso. Así,  $(2^2=4)=(2>1)$  es una ecuación correcta, pues ambos miembros coinciden al referir a lo verdadero; pero como esta igualdad de referencia no implica necesariamente una igualdad de pensamiento, Frege se ve obligado a distinguir entre sentido y referencia. En último término (FC, p. 168), las

funciones cuyos valores sean siempre un valor veritativo se denominarán “conceptos” si tienen un único argumento y “relaciones” si tienen dos.

Un año después, en 1892, Frege publicaría un artículo titulado “*Über Sinn und Bedeutung*” (Sobre sentido y referencia) con el fin de aclarar algunos puntos tratados en “Función y concepto”. Frege (SR, p. 173) recuerda que a un signo va unido, además de lo designado, referencia o significación, el sentido, en el cual se incluye el modo de darse de ese signo. Habitualmente (SR, p. 175) se hace mención a la referencia o significación, pero cuando se desea hablar de las palabras mismas o de su sentido, Frege propone referirse al “sentido de la expresión «A»”. No obstante, hay que distinguir la representación de un signo tanto de su sentido como de su referencia, pues la representación es subjetiva: mientras que el sentido de un signo es de propiedad común, es posible que haya múltiples representaciones asociadas a un mismo sentido. De esta manera (SR, p. 176), la referencia o significación de un nombre propio será el mismo objeto que designamos, pero la representación que cada cual pueda tener será totalmente subjetiva; por su parte, el sentido no será subjetivo, pero tampoco será el objeto mismo. Así (SR, p. 177), de un nombre propio se podrá decir que expresa su sentido, se refiere a su referencia, o la designa: a través de un signo, por tanto, podremos expresar el sentido de ese nombre propio (ya se trate de una palabra, signo, fila de signos o expresión) o designar su referencia. Frege (SR, p. 178n) ya avanza que por “pensamiento” no se refiere a la actividad subjetiva de pensar, sino a su contenido objetivo que puede ser compartido por muchos sujetos: del pensamiento dice que deberemos entenderlo no como la referencia o significación del enunciado, sino como su sentido. El pensamiento (SR, p. 179) perderá su valor ante nosotros si una de sus partes carece de referencia, y será la misma búsqueda de la verdad la que nos incite a ir desde el mero sentido a la referencia. En último término, Frege (SR, p. 180) acaba admitiendo el valor de verdad de un enunciado como su referencia: así, todo enunciado asertivo (en el que las referencias de las palabras conserven cierta relevancia) será considerado como un nombre propio, y su referencia, si existiera, sería lo verdadero o lo falso. Mientras que al ensamblar sujeto y predicado sólo se consigue un pensamiento (SR, p. 181), no se puede pasar nunca de un sentido a su referencia, como ocurre con el paso de un pensamiento a su valor de verdad: el pensamiento sólo proporcionará conocimiento cuando vaya acompañado de su referencia o valor de verdad.



También en 1892 publica Frege "*Über Begriff und Gegenstand*" (Sobre concepto y objeto). El tercer principio al que Frege hizo mención en la introducción de *Los fundamentos de la aritmética* (FA, p. 38) proclamaba la necesidad de tener siempre en cuenta la distinción entre concepto y objeto. Sin embargo, y según recuerda Kenny (1997:154), en "Función y concepto" no quedó en modo alguno claro si un concepto era el sentido o la referencia de un predicado. Por un lado, Frege dijo (FC, p. 151) que la función está representada por la parte insaturada de una proposición, usando el verbo apropiado, según Kenny, para la referencia. Por otro lado, comentó (FC, p. 159) que un símbolo de función expresa una función, apoyándose en el mismo verbo que usa para significar la relación entre un signo y su sentido. Esta falta de claridad queda despejada en "Sobre concepto y objeto" cuando Frege puntualiza (CO, p. 213) que el concepto es la referencia de un predicado, mientras que el objeto es aquello que nunca puede ser toda la referencia de un predicado, aunque puede ser la referencia de un sujeto; así (CO, p. 215), la aserción que sea adecuada para el concepto no lo será para el objeto. Pero esto no quiere decir (CO, p. 216) que sea falso afirmar de un objeto lo que se afirma de un concepto: simplemente es imposible, por lo que la diferencia existente entre concepto y objeto es completamente tajante. En último término (CO, p. 209), el que un objeto caiga bajo un concepto no es una relación reversible. Eso sí (CO, p. 210), no hay que confundir la posibilidad de que un concepto pueda caer bajo uno superior con la subordinación de un objeto bajo otro.

Llegados a este punto, me gustaría aludir al platonismo con el que se ha caracterizado frecuentemente a Frege. Para este propósito, hay que remontarse al artículo "*Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*" (El pensamiento. Una investigación lógica), publicado en 1918. Del pensamiento dirá (P, p. 200) que es lo expresado por una oración: Frege llega a manifestar que es el sentido de una oración, aunque el sentido de toda oración no sea un pensamiento. Una oración imperativa (P, p. 201) tiene sentido, pero en este caso la verdad no puede entrar en consideración; por tanto, Frege no denominará "pensamiento" al sentido de una oración imperativa, decisión que mantendrá para las oraciones que expresan deseos y peticiones. El pensamiento aparece así como algo imperceptible para lo cual la verdad puede entrar en consideración, y si somos capaces de captarlo es porque la oración lo viste con su ropaje perceptible. Precisamente por estar relacionado con la verdad, el pensamiento debe pertenecer a una región distinta de la de aquellas cosas que pueden ser percibidas

por los sentidos. A juicio de Frege (P, p. 202) se puede expresar un pensamiento sin llegar a proponerlo como verdadero, y como esto nos puede pasar desapercibido en una oración asertórica, recomienda distinguir entre la captación del pensamiento (el pensar), el reconocimiento de la verdad del pensamiento (el juzgar), y la manifestación de ese juicio (el aseverar).

Frege (P, p. 208) considera obvia la distinción entre un mundo exterior, formado por aquellas cosas que son perceptibles por los sentidos, y un mundo interior poblado de impresiones sensoriales, de sentimientos, de estados de ánimo, de inclinaciones, deseos, etc. Dejando a un lado las decisiones como posibles constituyentes de ese mundo interno, Frege hablará en general de “representaciones”. Estas representaciones no pueden ser percibidas a través de los sentidos, y se tienen porque pertenecen al contenido de la conciencia de alguien: de ahí que cada representación tenga un único portador. Así pues (P, p. 212), si los pensamientos se tomaran como si se tratara de representaciones, cada cual aceptaría como verdadero única y exclusivamente aquello que es contenido de su conciencia, por lo que no concerniría en modo alguno a los demás. Al no ser los pensamientos ni representaciones ni tampoco cosas del mundo exterior, Frege alude a un tercer reino, del cual nos comenta que “lo que pertenece a él coincide con las representaciones en que no puede ser percibido por los sentidos, pero con las cosas en que no necesita portador a cuyos contenidos de conciencia pertenezca”. En este sentido, P. M. S. Hacker (1994:24) añade que de estos pensamientos o existencias objetivas e independientes se podría decir que se asemejan a las sustancias, salvando el carácter espacio-temporal de éstas últimas. Por su parte, D. E. Bolton (1979:121) señala que la deducción que Frege hace del tercer reino acepta el dualismo de mente y materia, lo cual constituyó una de las razones por las que ni Russell ni Wittgenstein lo aceptaron.

Abundando en la naturaleza del pensamiento, Frege (P, p. 220) puntualiza que no se produce sino que se capta, y si bien existe un portador del pensar, no hay nada como un portador del pensamiento. De cara a reconocer (P, p. 222) los reinos interior y exterior es preciso “algo de carácter no sensorial”. Lo único (P, p. 223) que puede expresar un pensamiento es una oración, que le añadirá la determinación temporal; pues un pensamiento, cuando es verdadero, lo es “atemporalmente”. Según Frege (P, p. 225), el hombre no tiene en el fondo ningún poder sobre el pensamiento: la actualidad de los

pensamientos es totalmente distinta de la actualidad de las cosas; y si actúan es debido a la acción del que piensa, pues de otro modo cabe suponer que serían inactivos. No necesitan ser captados por alguien para ser verdaderos, y mientras puedan ser captados y puestos en acción, no serán completamente inactuales. A modo de resumen, H. Noonan (1984:20) ofreció tres rasgos de lo que son los pensamientos para Frege: a) no son meramente verdaderos o falsos respecto a un contexto, sino absolutamente; b) son psicológicamente reales; y c) su existencia nunca depende de ningún objeto contingentemente existente sobre el que verse ese pensamiento.

Acerquémonos ahora a los comentarios vertidos sobre el platonismo de Frege. En primer lugar, C. A. van Peursen (1973:21) señaló que Frege enseñaba una especie de platonismo de los significados, en tanto en cuanto éstos corresponden a un ámbito superior de objetos o entidades que a menudo pueden no encontrarse en el mundo: basta con preguntarse a qué se refieren palabras como “centauro”, “triángulo equilátero puro”, etc. Glock (1992:16) añade que el platonismo de Frege le lleva a rechazar no sólo el psicologismo, sino también toda versión empirista de la lógica y de las matemáticas. Estas disciplinas no sólo se ocupan de objetos empíricos, pues también se ocupan de entidades abstractas que habitan en un “tercer reino” sin ser físicas ni mentales: a diferencia de las cosas físicas no tienen localización espacial o temporal, y a diferencia de las ideas mentales son objetivas e independientes de cualquier psicología individual. García Suárez (1997:319), mientras tanto, se refirió a la “escapatoria platónica” para dar cuenta del postulado que hizo Frege de un tercer reino de sentidos o significados objetivos y abstractos tras reconocer que los significados deben ser públicos y compartibles. Es cierto que el platonismo evita el psicologismo de las teorías representacionales mentalistas; además, parece que si el significado de una expresión no es una entidad mental sino una entidad abstracta, no habrá problema para explicar cómo es intersubjetivamente compartible. Sin embargo, García Suárez (ib:320) piensa que el platonismo presenta serios problemas epistemológicos como el de explicar de qué manera puede relacionarse causalmente con los sentidos el usuario de un lenguaje que capta dichos sentidos.

Por su parte, E. Reck (1997:140) postula que si Frege fuera un platonista metafísico, el Wittgenstein “tardío” estaría en el polo opuesto: pero Reck (ib:155) considera que Frege debería ser considerado como un platonista contextual y no

metafísico, pues se guía por el principio contextual. El platonismo contextual o conceptual (ib:157) sigue estos pasos: a) se empieza por nuestras leyes lógicas en términos de la noción de “razón”; b) se explica la verdad o falsedad, así como la objetividad de las frases aritméticas, viendo si siguen o no nuestras leyes lógicas (dentro siempre de un sistema aritmético rigurosamente reconstruido); c) una reflexión sobre esta reconstrucción muestra que los términos numéricos se usan como nombres de objetos en frases aritméticas, y no como nombres de conceptos: los números se revelan a sí mismos como objetos lógicos; y d) tal reconstrucción, al ser una reducción logicista, muestra en qué consiste el conocimiento aritmético. En cambio, el platonismo metafísico empieza con las nociones primitivas de “objeto”, “existencia” y “referencia” para explicar las de “verdadero” y “objetividad”, añadiendo en último término una primitiva noción de “percepción matemática”. Sin embargo, en el platonismo contextual las nociones de “objeto”, “existencia” y “referencia” no son en modo alguno primitivas: las primitivas son las de “ley lógica” y “razón”, de ahí que el platonismo contextual vaya en orden inverso al platonismo metafísico. Reck (ib:171) añade que Wittgenstein se opone frontalmente al platonismo metafísico, pero aunque sea afín al principio contextual de Frege, tampoco es exactamente un platonista contextual: concretamente, Reck (ib:176) ve a Wittgenstein como un realista gramatical, especialmente en lo que respecta a la psicología. Pues para Wittgenstein los casos de dolor y entendimiento son “reales” porque existen u ocurren, pero su realidad (y naturaleza) no se puede entender independientemente de la gramática de “dolor” y “entendimiento”. Reck (ib:177) considera que Wittgenstein siempre atiende a dos aspectos de la gramática de las palabras: hechos lógico-sintácticos (sobre cómo encajan tales palabras en las frases) y hechos criterios (sobre cómo se determina la verdad o falsedad de las frases que contienen estas palabras). Por tanto, habría un estrecho paralelismo con el enfoque que Frege hace de la aritmética: sólo hay que atender a su diferencia lógico-sintáctica entre nombres de conceptos y de objetos, así como a su observación de que los términos de números funcionan como términos de objetos; y tampoco hay que perder de vista su énfasis en los fundamentos de verdad de las declaraciones aritméticas, reconstruidas sobre la base de leyes y definiciones lógicas. Así pues, el realismo gramatical de Wittgenstein en el caso de la psicología permite, según Reck, establecer un paralelismo con el platonismo contextual de Frege en el caso de la aritmética.

Anteriormente ya hice mención al marcado antipsicologismo del que Frege hizo gala, antipsicologismo que Wittgenstein incorporaría posteriormente al *Tractatus* (cfr. T, 4.1121, 6.3631, 6.423). Para empezar, hay que señalar que la psicología entró en la obra de Frege a través de la idea de que una proposición no asertada podía tener sentido independientemente de su valor de verdad. El juicio se encargaba de asertar las proposiciones (darles un valor de verdad), permitiendo así pasar de la frase a la realidad no-lingüística, lo Verdadero y lo Falso. Sluga (1980:76) recuerda que la lógica para Frege no se preocupa de cómo y por qué juzgamos, sino sólo de las propiedades de los contenidos conceptuales de los juicios y sus interrelaciones: precisamente esta distinción es lo que garantiza la separación entre lógica y psicología. Baker y Hacker (1984a:27) indicaron que la estrategia del *Tractatus* reflejaba la de Russell, aunque su alcance y método parecen inspirados por el antipsicologismo fregeano; no obstante, el atomismo lógico de Wittgenstein se diferenciaba del russelliano por la exclusión de toda cuestión psicológica. El propio Hacker (1997b:80) llegará a decir que lo que marcó un profundo cambio entre el *Tractatus* y la filosofía posterior de Wittgenstein fue el darse cuenta de que el antipsicologismo en lógica que adquirió de Frege era erróneo: sólo más tarde repararía en que el sentido de una expresión no es algo que le liguemos a través de algún mecanismo mental irrelevante para la lógica. También C. Diamond (2000a:159) señaló que una de las cosas que Wittgenstein heredó de Frege fue la distinción entre psicología y lógica: Frege enfatizó, según Diamond, que aunque muchas palabras reclutan ideas en nuestras mentes, la conexión de esas ideas con el pensamiento expresado por nuestras palabras puede ser totalmente superficial, arbitrario y convencional. Esta idea de Frege fue muy importante para Wittgenstein. Y es que dos frases pueden usar la misma palabra, pero le pueden dar a la misma distintas funciones. En otro sitio (1991:2), la propia Diamond recuerda que Wittgenstein compartía totalmente en el *Tractatus* la idea fregeana de que la lógica y las matemáticas nada tienen que ver con los contenidos de la conciencia. Lo que resulta difícil es aclarar si son o no investigaciones de la mente: ahí es difícil ver cómo concuerda y difiere de Frege. Por un lado, lógica y matemática no se pueden describir como investigaciones de la mente porque en un sentido no son (tal y como lo fueron para Frege) investigaciones de nada. Las proposiciones de la lógica y las ecuaciones de la matemática carecen de contenido, no tratan de nada, no expresan pensamientos. Por otro lado, el *Tractatus* no rompe la conexión existente en Frege entre la mente y la lógica-y-matemática. La conexión surge así: las proposiciones de lógica y las ecuaciones de matemática

muestran lo que Wittgenstein llama “la lógica del mundo”, y eso es para ellas mostrar las posibilidades que pertenecen a la mente o al yo considerados de modo no psicológico. El modo en que la lógica y la matemática penetran todo pensamiento se muestra en la notación: en la misma notación se ve lo que significa decir que la tarea de la lógica y la matemática es la investigación de la mente.

La actitud antipsicologista de Frege, es decir, el primero de los tres principios destacados en *Los fundamentos de la aritmética* (FA, p. 38), aparece claramente en la introducción a *Grundgesetze der Arithmetik* (Las leyes fundamentales de la aritmética). En esta obra, aparecida en 1893, Frege (LFA, p. 234) dice que la lógica predominante en aquel momento estaba completamente infectada de psicología, por lo que estaba incapacitada para advertir la diferencia que él mismo establecía entre la característica de un concepto y la propiedad de un objeto. Frege (LFA, p. 235) denuncia que su obra no es adecuadamente valorada por los lógicos debido a “la perniciosa injerencia de la psicología en la lógica”. La palabra “ley” afirma en un sentido lo que es, mientras que en otro sentido prescribe lo que debe ser: sólo de esta última forma se pueden considerar las leyes lógicas como leyes del pensamiento, pues fijan el modo en que hay que pensar. Las leyes que afirman lo que es pueden entenderse como prescripciones, pues hay que pensar de acuerdo con ellas: en este sentido, también son leyes del pensamiento. Pero las leyes lógicas merecen llamarse leyes del pensamiento si con ello se quiere decir que aquéllas son las más generales, pues prescriben cómo se ha de pensar. Sin embargo, el término “ley del pensamiento” lleva a pensar erróneamente que estas leyes rigen el pensamiento del mismo modo que las leyes naturales rigen los sucesos del mundo exterior. Así se ve la lógica, como una parte de la psicología, de modo que las leyes del pensamiento se contemplan como pautas que indican promedios de lo que los hombres toman por verdadero, “actualmente y en la medida en que se conoce a los hombres”. Pero los promedios varían según la zona y el tiempo, con lo que las leyes lógicas son determinantes sólo si se someten a múltiples limitaciones. En último término, lo que confunden los lógicos psicologistas es lo que es verdadero y lo que se toma por tal. La verdad se reduce así (LFA, p. 236) a la aquiescencia de los individuos, pero Frege no admite que lo verdadero se reduzca en ningún caso a lo que se toma por tal. Frege entiende por “leyes lógicas” las leyes del ser verdad y no las leyes psicológicas de la aquiescencia. La verdad es comparada con “mojones clavados en un suelo eterno”, determinantes para nuestro pensamiento si éste quiere alcanzar la

verdad. El ser verdad en sí mismo (LFA, p. 237) es no-espacial y atemporal. Frege (LFA, p. 238) sitúa acertadamente el origen de la confusión en la distinta concepción de lo verdadero, pues mientras para él es algo objetivo e independiente del emisor de juicios, para los lógicos psicólogos no lo es. En otras palabras, mientras Frege admite un dominio de lo objetivo no-real, los lógicos psicólogos consideran lo no-real como subjetivo sin más. Al hablar de “real” parece referirse a la capacidad de actuar (in)directamente sobre los sentidos, y es que aquello que exista independientemente del emisor de juicios no tiene por qué ser real: como los lógicos psicólogos (LFA, p. 239) ignoran la posibilidad de lo no-real objetivo, creen que los conceptos son meras representaciones, de ahí que deriven su estudio a la psicología. El término “representación” se usa tan vacilantemente que oculta la debilidad de los lógicos psicólogos; así, todo cae en el dominio de la psicología, y no se ve claramente la frontera entre lo objetivo y lo subjetivo. De este modo, todo desemboca en el idealismo e incluso en el solipsismo: y es que si con “Luna” cada cual se refiriera a su propia representación, estaría justificando el psicologismo, pero no tiene sentido discutir las propiedades de la Luna. Frege (LFA, p. 240) ve un síntoma seguro de error en que la lógica necesite de la metafísica y la psicología, ciencias que requieren principios lógicos. A su juicio (LFA, p. 244), podemos eliminar la base en que se apoya toda la lógica psicologista si admitimos que no es esencial ni para el sujeto ni para el predicado ser una representación. La lógica psicologista (LFA, p. 245) fracasa al concebir el sujeto y el predicado de los juicios como representaciones al estilo psicológico; además, cree que las consideraciones psicológicas son totalmente inadecuadas para la lógica. Lo importante es que para salirnos de lo subjetivo “debemos concebir el conocimiento como una actividad que no produce lo conocido, sino que agarra algo que ya existe”. Para los lógicos psicólogos (LFA, p. 246), todo es representación.

No quiero acabar sin antes hacer mención a los vínculos que pudieran existir entre Frege y la cuestión del lenguaje privado que más tarde desarrollaría Wittgenstein. C. Travis (1989:xi) mantiene que la semántica según la presenta Frege es incompatible con las demandas de la publicidad: Travis cree que esto no se debía a que Frege pensara en términos de uno o de un número finito de hablantes sino a que pensó en lenguajes sin usuarios, pues la semántica de un lenguaje o un pensamiento es la que es independientemente de las reacciones que pudiéramos tener hacia ella. Por su parte, Baker (1981:115) cree que Frege habría venido a decir que el sentido de cualquier

expresión es objetivo, siendo el corolario que cualquier pensamiento puede ser comunicado o compartido con otros, lo cual anticipa la cuestión sobre el lenguaje privado que trató Wittgenstein posteriormente. Baker cree que Frege elaboró el cálculo de predicados dentro del contexto de una teoría general del significado o entendimiento, consistiendo buena parte de las *Investigaciones* (y tal vez del *Tractatus*) en una clarificación de las ideas implícitas en el contexto de la lógica formal fregeana. Dummett (1981:640), mientras tanto, señaló que Frege y Wittgenstein coinciden al considerar el significado de una palabra explicado exclusivamente en términos del uso común en el lenguaje compartido por muchos del cual forma parte, no pudiendo apoyarse en la asociación que cada individuo pueda hacer entre la palabra y alguna imagen mental o experiencia sensorial suya. A primera vista, el argumento de Frege parece más poderoso, pues permite contrastar el carácter privado, subjetivo e incomunicable de la experiencia e imagería privada con el carácter objetivo y esencialmente comunicable del significado, mientras que Wittgenstein mantiene que la experiencia, sensación e imagería personal son en principio tan susceptibles de ser comunicadas como cualquier otra cosa. Sin embargo, Dummett opina que la posición más fuerte es la de Wittgenstein.

A pesar de que forma y contenido parecían inseparables en el *Tractatus*, Griffin (1965:5) dijo que Frege influyó en el contenido del *Tractatus*, mientras que la forma del mismo estaba sobre todo en deuda con Hertz. Además de reconocer el poderosísimo influjo de Frege en el estilo de sus propios enunciados, Wittgenstein (Z, 712) advirtió que podría señalar tal influencia allí donde nadie más lo notara a primera vista. Y ya en las postrimerías de su vida, Wittgenstein (CV, 493) escribió que el modo de escribir de Frege llega en algunas ocasiones a ser magnífico, cosa que en modo alguno es el estilo de Freud. En cambio, Redpath (1990:41) cuenta que Wittgenstein dijo en cierta ocasión que Russell tenía un gran talento filosófico, pero no lo consideraba ni mucho menos un escritor de calidad; de hecho, llegó a decir que no recordaba ni una sola frase que Russell hubiera escrito a lo largo de su obra.



## I.2.2. Russell

Al encarar la obra de Frege, especialmente si se hace de forma superficial, parece factible abordarla como un todo que guarda una cierta coherencia interna. En cambio, la obra de Bertrand Arthur William Russell (1872-1970) fue tan amplia y variada, tanto en su temática como en lo que a puntos de vista se refiere, que un acercamiento breve y superficial hace recomendable un enfoque selectivo de sus ideas.

Para empezar, se podría decir que Frege y Russell coincidieron a la hora de buscar un lenguaje lógicamente perfecto, mientras que Wittgenstein (T, 5.5563) creía que las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están perfectamente ordenadas desde un punto de vista lógico: si dicho lenguaje no estuviera en perfecto orden lógico no podríamos formar proposiciones con sentido, por lo que tampoco podríamos representar el mundo. El análisis lógico es necesario porque con gran frecuencia carecemos de una visión clara de ese orden (lógico) del cual, desde el punto de vista de Wittgenstein, no podemos dudar, pues es nada más ni nada menos que una precondition del sentido. Como vimos anteriormente, Frege desarrolló una nueva notación con la que pretendía dar justa cuenta de la verdad y el razonamiento matemáticos. Russell pensaba en las matemáticas con reverencia, de ahí que sufriera tanto cuando Wittgenstein le hizo ver que su encanto se reducía a meras tautologías (MMD, p. 19); con la colaboración de Alfred North Whitehead, Russell también intentó llevar a cabo el programa logicista, pero con su búsqueda de un lenguaje lógicamente perfecto pretendía mostrar la estructura y el contenido del mundo, sin ceñirse como hizo Frege a las leyes del pensamiento puro. Russell había manifestado (OKEW, p. 52) que en toda proposición e inferencia se puede distinguir, además del asunto particular pertinente, una cierta forma (*form*) según la cual se disponen los componentes de esa proposición o inferencia. Así, en “Sócrates es mortal”, “Jones es irascible” y “el Sol es caliente”, lo común es la forma de la proposición que viene dada por la palabra “es”. El conocimiento de tales formas lógicas nada tendrá que ver con el conocimiento de las cosas existentes; de hecho, en toda inferencia sólo será esencial la forma, siendo una pérdida de tiempo dedicarse a inferencias referentes a cosas particulares: en su lugar, Russell recomienda atender sólo a deducciones completamente generales y formales.

Además, señala (OKEW, p. 54) que la lógica tradicional, antes de ocuparse de las inferencias, debió haber atendido a esas formas más simples presupuestas en las inferencias, pues en realidad se había considerado que la única forma de proposición simple era la que adjudicaba un predicado a un sujeto. Mucho más tarde, en 1924, dirá (LA, p. 330) en *“Logical Atomism”* (El atomismo lógico) que la influencia del lenguaje en la filosofía ha sido profunda, aunque no se le ha prestado la debida atención; concretamente (LA, p. 331), el lenguaje nos equivocaría tanto por su vocabulario como por su sintaxis, de ahí que debiéramos atender a ambos aspectos si no queremos que nuestra lógica nos conduzca a una falsa metafísica.

En 1919, Russell comentaría algo de suma importancia en su artículo *“On propositions: what they are and how they mean”* (Sobre las proposiciones: qué son y cómo significan). En su opinión (OP, p. 286), dos hechos tienen la misma “forma” cuando sólo difieren en sus constituyentes: en tal caso, cabe pensar que un hecho resultaría de otro por la mera sustitución de los respectivos constituyentes. De este modo, se podría representar la forma de un hecho a partir de variables: así, “xRy” permite representar la forma del hecho de que Sócrates ama a Platón. Aquí se puede vislumbrar ya claramente un marcado isomorfismo entre hechos y proposiciones, hasta el punto que los hechos poseen una forma exactamente igual que la de las proposiciones. Además, Russell cree que podemos dirigirnos directamente a las formas de los hechos, con lo que no haría falta reparar en la forma de las proposiciones; pero partiendo del isomorfismo, si atendemos a una proposición también podremos obtener un análisis del hecho correspondiente: como Russell (PLA, p. 197) había dicho un año antes en *“The Philosophy of Logical Atomism”* (La filosofía del atomismo lógico), existe una complejidad objetiva en el mundo que se refleja en la complejidad de las proposiciones. R. J. Clack (1976:31-32) señala que, cuando Russell comenzó a considerar el estatus de los constituyentes, reparó en la necesidad de atender al modo en que tal estatus afecta a la determinación de la estructura de la proposición y del hecho que afirma o niega. Tal y como manifestó el propio Russell (EPF, p. 13) en *My Philosophical Development* (La evolución de mi pensamiento filosófico), su autobiografía intelectual, lo esencial del lenguaje es que tiene un significado: o dicho de otra manera, está relacionado con algo distinto a sí mismo y, en general, no lingüístico. Como dijo Clack (1976:40), parece existir una entidad que es constituyente del hecho que afirma la proposición en cuestión, pero al no ser la expresión genuinamente

referencial, ningún hecho podría tener como constituyente una entidad que correspondiera a la expresión. Así queda oculta la verdadera forma de la proposición, por lo que para conseguir mostrar esa forma verdadera habrá que reestablecer el isomorfismo entre hechos y proposiciones. Con este fin, Russell (PLA, pp. 197-198) emprende la construcción de un lenguaje lógicamente perfecto (*a logically perfect language*), en el cual siempre habrá una identidad fundamental de estructura entre un hecho y el símbolo en cuestión, correspondiendo muy estrechamente la complejidad del signo a la de los hechos simbolizados por él. En ese lenguaje lógicamente perfecto, además, las palabras de la proposición se corresponderían una a una con los componentes del hecho correspondiente, a excepción de palabras que tienen otras funciones como “o”, “no”, “si”, “entonces”. Un lenguaje de este tipo sería totalmente analítico, y mostraría de un vistazo la estructura lógica de los hechos que se afirman o se niegan.

Cuatro años antes, en 1914, Russell (OKEW, p. 62) llamó “proposición” (*proposition*) a una forma de palabras que podía ser tanto verdadera como falsa, es decir, a aquello que puede ser significativamente afirmado o negado. La proposición que exprese un hecho, o dicho de otro modo, la proposición que exprese algo que una vez afirmado implicará que cierta cosa tiene una cualidad determinada o que algunas cosas tienen una relación concreta, se llamará “atómica”: estas proposiciones son las más simples que existen, y forman parte de las proposiciones más complejas de forma análoga a como los átomos entran en las moléculas. Por su parte, los “hechos atómicos” (*atomic facts*) serán aquellos que determinen si la correspondiente proposición atómica ha de ser afirmada o negada, cuestión ésta que sólo se podrá establecer empíricamente. En un principio, Russell presenta la lógica pura y los hechos atómicos como dos polos que señalan, respectivamente, lo completamente *a priori* y lo completamente empírico. Después, dirá (PLA, pp. 198-201) que los hechos más simples que podamos imaginar serán aquellos que consistan en la posesión de una característica por alguna cosa particular; por ejemplo, “Esto es blanco” atribuye una cualidad a un objeto, proposiciones como “Esto está a la izquierda de eso” afirman relaciones diádicas, y proposiciones como “A da B a C” afirman relaciones triádicas. Así pues, los hechos atómicos contienen, además de la relación, los términos (*terms*) de la misma, de modo que deberemos hablar de un término si es monádica, de dos si es diádica, etc., denominándose “particulares” (*particulars*) los términos que aparecen en estos hechos

atómicos. Si en vez de hechos atómicos consideramos proposiciones atómicas, la palabra que exprese una relación monádica o cualidad se llamará “predicado” (*predicate*). Por otro lado, la palabra que expresa una relación de cualquier orden mayor generalmente será un verbo, mientras que las palabras que aparecen en las proposiciones atómicas y que no son predicados ni verbos serán los “sujetos” (*subjects*) de la proposición. La única palabra que puede corresponder a un particular es un “nombre propio” (*proper name*); a juicio de Russell, los nombres que utilizamos habitualmente (como “Sócrates”) son abreviaciones de descripciones, y lo que describen no son particulares sino complicados sistemas de clases o series. Sólo podremos aplicar los nombres a aquellos particulares con los que estemos familiarizados (*acquainted*): si no podemos nombrar a Sócrates es porque no estamos familiarizados con él, por lo que al decir “Sócrates” sólo estaremos empleando una descripción. Por eso resulta tan difícil lograr un caso de nombre en el sentido estrictamente lógico de la palabra: en realidad, las únicas palabras que se usan como nombres en el sentido lógico son palabras como “esto” o “eso”. Alguien puede usar “esto” como el nombre de un particular con el que uno está familiarizado en ese momento, pero otra persona no puede aprehender la proposición que otro expresa al decir “Esto es blanco”. Sólo cuando usemos “esto” estrictamente, en relación con un objeto específico del sentido, será verdaderamente un nombre propio. A alguien puede llamarle la atención que un nombre propio rara vez signifique la misma cosa en dos momentos distintos, o que no signifique la misma cosa para el oyente y para el hablante; sin embargo, no hay que olvidar que la importancia de los nombres propios, desde el punto de vista de Russell, se refiere a la lógica y no a la vida cotidiana.

Antes de seguir adelante, debo detenerme a considerar, aunque sólo sea brevemente, los dos tipos de conocimiento a los que Russell hizo mención. Russell distinguió entre *acquaintance* (“familiarización”) y *knowledge about* (“conocimiento sobre”) en 1905, en un ensayo titulado “*On Denoting*” (Sobre la denotación). Allí decía (OD, p. 41) que estas dos formas nos permiten distinguir, respectivamente, entre las cosas que se nos presentan y las cosas a las que tenemos acceso gracias a frases denotativas. Russell relacionó la familiarización con los constituyentes proposicionales al señalar (OD, pp. 55-56) que cuando tenemos constancia de algo a través de frases denotativas, y no porque estemos inmediatamente familiarizados con ello, estas proposiciones no contendrán la cosa en cuestión como un constituyente, sino que

contendrán los constituyentes expresados a través de las palabras de la frase denotativa: en último término, y en toda proposición que podamos aprehender, los constituyentes serán entidades con las que estamos directamente familiarizados. En un ensayo titulado “*Idealism*” (Idealismo), Russell (I, p. 23) distinguió el conocimiento de verdades (*knowledge of truths*) del conocimiento de cosas (*knowledge of things*). El primero se opone, naturalmente, al error, nos permite saber que algo es el caso, y es aplicable a nuestras creencias, convicciones y juicios en general; por su parte, el segundo es relativo a la familiarización, siendo aplicable a los datos de los sentidos. Centrándose en éste último, en el conocimiento de cosas, Russell (KAKD, p. 25) distingue el conocimiento por familiarización (*knowledge by acquaintance*) del conocimiento por descripción (*knowledge by description*): estaremos familiarizados con algo siempre que seamos directamente conscientes de ello (sin la intermediación de proceso de inferencia o conocimiento de verdad alguno), o cuando tengamos una relación cognitiva directa con el objeto (ML, p. 152). Russell (KAKD, p. 26) está convencido de que no es posible dudar de los datos sensoriales, a los cuales considera como el ejemplo más obvio de conocimiento por familiarización: según Russell (ONA, p. 130), puedo describir erróneamente a otras personas los objetos de los que soy consciente, pero si me hablo a mí mismo y los denoto a través de “nombres propios” y no por medio de palabras descriptivas, no podré equivocarme. En tanto que los nombres que uso son nombres en ese momento, esas cosas deben ser objetos de los que soy consciente, pues si no las palabras serían meros sonidos sin significado y nunca nombres de cosas. Russell extiende el conocimiento por familiarización al dominio de la memoria y la introspección, y ante las dificultades que encuentra al abordar la familiarización con el propio “yo”, Russell (KAKD, p. 28) decide relacionar o restringir la familiarización a las cosas que existen, incluyendo también a los universales (*universals*) o ideas generales como la diversidad, la hermandad, etc. En su opinión, toda frase completa debe contener al menos una palabra que corresponda a un universal, pues todos los verbos tienen un significado que es universal: aquel universal del que seamos conscientes será un concepto (*concept*), y el acto mismo de conciencia será el acto de concebir (*conceiving*). En resumen, todo nuestro conocimiento, tanto de cosas como de verdades, se basa en la familiarización. Respecto al otro tipo de conocimiento, Russell (KAKD, p. 28) habla de descripción ambigua (*ambiguous description*) al considerar una frase como “un hombre”, mientras que por descripción definida (*definite description*) entiende, por ejemplo, “el hombre con la máscara de hierro”. La

familiarización sólo atañe a las descripciones definidas, por lo que Russell centra su atención en éstas últimas: según él (KAKD, p. 29), conoceremos un objeto por descripción cuando sepamos que hay uno y sólo un objeto que tiene determinada propiedad, dando siempre por hecho que no lo conocemos por familiarización. Cuando estemos familiarizados con un objeto sabremos que existe, pero aunque no estemos familiarizados con él también podremos saber que existe al estar seguros de que es el único objeto con esa propiedad. La conclusión a la que acaba llegando Russell (KAKD, p. 32) es que toda proposición que contenga descripciones será comprendida por nosotros sólo si está totalmente compuesta por constituyentes con los que estemos familiarizados; por tanto, la gran ventaja del conocimiento por descripción es que nos permite conocer cosas que nunca hemos experimentado, lo cual es sumamente importante si se tiene en cuenta la estrechez de nuestra experiencia inmediata.

Russell fue una de las fuentes, aunque no la principal, de las observaciones tractarianas relativas al solipsismo. Glock (1999:444), por ejemplo, habla de un “solipsismo del momento presente” de carácter semántico, según el cual sólo los datos sensoriales de los que soy consciente en el momento actual son reales: Glock cree que Russell evitó esta conclusión tras inferir inductivamente que tal vez hay otras mentes. Por su parte, el joven Wittgenstein fue hostil a esta forma de afrontar el escepticismo, pero siguió a Russell al contemplar el solipsismo no sólo como un problema ontológico o epistemológico, sino también como uno semántico. Por otro lado, D. Pears (1975:275) recuerda que Russell, en su artículo de 1914 “*On the Nature of Acquaintance*” (Sobre la naturaleza de la familiarización), manifiesta (ONA, p. 134) que toda aquella palabra que comprendemos debe tener un significado que cae dentro de nuestra experiencia, de modo que no podamos apuntar a un objeto y decir “Esto queda fuera de mi experiencia”; por tanto, no podremos conocer cosas particulares fuera de nuestra experiencia en ese momento. En este punto, Pears señala que Russell vuelve al solipsismo tradicional, sentando las bases para que Wittgenstein mantenga después (T, 5.61) que en lógica no podemos decir que en el mundo hay esto pero no aquello, pues de este modo excluiríamos ciertas posibilidades cuando la lógica, como veremos en su momento, no puede rebasar los límites del mundo. La principal diferencia entre ambos pensadores, como apunta el propio Pears (ib:276), es que Russell formula el solipsismo lingüístico sólo para rechazarlo después, mientras que Wittgenstein lo aceptará con ciertas reservas (cfr. T, 5.62). Russell (ONA, p. 163) cree

que el significado de “ego” es un universal, de modo que no se refiere a una persona concreta sino que significa la característica general que hace que cada cual se llame a sí mismo “yo”; ahora bien, este “yo” no es un universal porque cada vez que se usa se refiere a una persona concreta: ante esta tesis, Russell (ONA, p. 164) prefiere describir “yo” como un nombre propio ambiguo. Lo que hace Russell, según Pears, es defender la existencia de su propio ego como si se tratara de la existencia de un objeto con el que no está familiarizado, lo cual lleva a Pears a ver aquí un claro ejemplo de hipótesis metafísica disfrazada como una hipótesis científica. Para Wittgenstein, en cambio, ni la existencia del ego ni la verdad del solipsismo constituyen una cuestión empírica: a su juicio, son cuestiones metafísicas que se hallan más allá del límite de lo que puede ser dicho. De este modo, Wittgenstein acepta el solipsismo, a diferencia de Russell, precisamente porque adopta una idea distinta sobre la existencia del ego: en este sentido, el tratamiento que Wittgenstein desarrollará del solipsismo puede verse también como una continuación crítica de la indagación llevada a cabo por Russell.

Ciertamente, parece que las ideas de Russell son claramente compatibles con el lenguaje privado tal y como más tarde lo presentó Wittgenstein. El propio Russell (PLA, p. 195) manifestó que cuando alguien usa una palabra no significa con ella lo mismo que otra persona; en su opinión, y lejos de ver en ello una contrariedad, sería absolutamente fatal que la gente significara las mismas cosas con sus palabras: si así fuera, sólo podríamos hablar de lógica, lo cual no sería nada deseable. Russell parte de que cada cual está familiarizado con distintos objetos (los suyos propios), por lo que para comunicarnos unos con otros debemos ligar significados distintos a nuestras palabras. De no ser así el lenguaje sería totalmente inútil, y para ilustrar este particular Russell pone el ejemplo de cómo es Piccadilly para quien ha estado en Londres y para quien sólo lo conoce de oídas: si el lenguaje no fuera ambiguo, nadie podría contar nada nuevo sobre Piccadilly a otra persona, pues el lenguaje no daría para tanto. Según C. Travis (1989:x), Russell creía que el lenguaje debe ser privado porque de sus ideas se desprendía que la referencia debía ser hecha a objetos privados: y si bien esto no resulta para Travis un rasgo esencial del lenguaje privado, sí resulta al menos un rasgo suficiente. Travis (ib:79) consideró una forma de privacidad al modo russelliano (entiéndase “el Russell de 1918”) frente a otra forma de privacidad fregeana. Según el modo russelliano, es la semántica misma lo que resultaría privado, pues cada cual manejaría su propia semántica. Por su parte, Frege atacó en “El pensamiento” esta

forma de privacidad, postulando que existe un reino de propiedades semánticas accesible para todos. Desde este punto de vista, la privacidad sólo surgiría cuando considerásemos qué otros hechos determinan la semántica que cada cual ha elegido, pues algunos de estos hechos que son relevantes para un sujeto pueden ser inaccesibles para otros y viceversa; así, nunca sabríamos si otra persona ha elegido la misma semántica. La privacidad al modo fregeano se daría, pues, si existieran tales hechos inaccesibles que determinen la semántica de alguien.

Por otro lado, D. Locke (1967:139-140) abordó la cuestión de la perspectiva en el enfoque de Russell. Locke cree que para Russell estas perspectivas o puntos de vista desde los que se contempla la apariencia del mundo deben ser privados, pues dos personas no pueden percibir desde la misma ubicación; sin embargo, Russell no consideró la posibilidad de que una persona varíe su ubicación antes de que las cosas percibidas cambien: y desde que existen perspectivas no percibidas (porque no todos los posibles puntos de vista son ocupados), parece posible que diferentes personas percibieran la misma perspectiva en distintos momentos. Russell diría que estas perspectivas aparecen en mundos privados, por lo que no coincidirían en un mismo lugar: pero esto choca con su idea de que esas perspectivas están ubicadas en el espacio público. Esta “dificultad”, añade Locke, desaparecería en cuanto dejáramos de contemplar la apariencia como una cosa en sí misma, reconociendo entonces que aunque una cosa no pueda ser a la vez cuadrada y rectangular, puede aparecer cuadrada y rectangular para distintas personas o desde distintos puntos de vista. Locke concluye que la teoría de Russell, al igual que el idealismo, va contra el sentido común; pues al igual que el realismo y la teoría causal, afirma la existencia de lo que no es percibido, y la misma insistencia en los datos sensoriales, a su vez, parece conducir al solipsismo.

Russell (PLA, p. 198) dijo que un lenguaje lógicamente perfecto, si pudiera ser construido, sería en gran medida privado para un solo hablante (*very largely private to one speaker*); de esta manera, todos los nombres que usara serían privados para ese hablante, sin que ningún hablante pudiera acceder al lenguaje de otro. R. J. Clack (1976:65n) señala que Russell no explica por qué es tan cauto al hablar de esa privacidad sólo “en gran medida”: Clack sugiere que Russell podía estar pensando que las palabras correspondientes a las relaciones no serían privadas, por lo que su “significado” no sería privado. García Suárez (1997:68) ya dejó entrever que un



lenguaje lógicamente perfecto será un lenguaje privado porque en aquél los nombres propios ordinarios, al ser sustituidos por descripciones definidas, no tendrían papel alguno. Los únicos nombres serían los demostrativos usados para designar los datos sensoriales privados del hablante. Sin embargo, creo que se debe precisar, como bien hizo G. Hunnings (1988:213), que Russell no pensaba que nadie tuviera un lenguaje privado, sino que los objetos designados por nombres lógicamente propios son privados en tanto en cuanto el marco de referencia del que todo lenguaje descriptivo deriva su significado es la experiencia lógicamente privada; por tanto, el énfasis se pone en un objeto privado más que en un lenguaje privado, siendo el modelo básico de la explicación fenomenalista que Russell da del lenguaje que los ejemplares lógicamente privados están conectados con los nombres propios del lenguaje común a través de definiciones ostensivas.

A estas alturas de la exposición, creo que ya se pueden esbozar algunas de las líneas básicas de la llamada Teoría de las Descripciones, teoría que fue presentada por Russell en 1905 y que gozó en su momento (cfr. T, 4.0031) de la aprobación de Wittgenstein, el cual reconoció a Russell el mérito de haber mostrado que la forma aparente de la proposición no tiene por qué ser su forma real. Según el testimonio de N. Malcolm (1990:71-72), Wittgenstein llegó a considerar la teoría de las descripciones como el producto más importante de Russell. Sin embargo, y debido a la complejidad que presenta esta teoría, me limitaré a ofrecer algunos comentarios muy generales sobre la misma, pues la finalidad de mi exposición en este apartado es meramente introductoria. Pero antes de entrar a considerar dicha teoría, me gustaría destacar el marcado carácter analítico de la obra de Russell, pues como él mismo manifestó de forma explícita (LA, p. 341), concebía la filosofía como una labor de análisis lógico seguida por la síntesis lógica. J. Ll. Blasco (1973:23-26) precisa que Russell, cuando se refiere al análisis lógico, quiere mostrar tanto la estructura formal de los enunciados como las series de los mismos: Blasco puntualiza que para Russell el análisis lógico se resuelve al establecer una equivalencia entre cierta expresión que se quiere analizar y otra expresión o expresiones que muestran más claramente la forma lógica del enunciado objeto de análisis. Así pues, toda expresión o tipo de expresiones tiene sólo una forma lógica que, al ser desvelada por el análisis lógico, supondrá la resolución de un “problema”, mientras que los pseudo-problemas (como el del ser o el de la existencia) vendrán dados por una errónea interpretación de las expresiones

correspondientes. Por otro lado, Clack (1976:9) recuerda que para Russell el análisis lingüístico no era una empresa que comenzaba y acababa en el lenguaje, con el único propósito de esclarecer y clasificar distintos tipos de formas lingüísticas: según Clack, Russell no tenía dudas de que la importancia que el lenguaje tenía para la filosofía se debía a que, a través de él, se podía discernir la estructura subyacente de la realidad de la que habla el lenguaje. Concretamente, la proposición y el hecho afirmado por ésta debían compartir la misma estructura o “forma lógica”: es precisamente el descubrimiento de tales formas lógicas lo que constituía la finalidad del análisis lingüístico para Russell. De todos modos, no hay que olvidar que, como bien indicó A. Tomasini (1994:19-20), Russell no ofreció en su obra ninguna explicación o descripción de lo que quería decir por análisis y de cómo lo practicaba, a pesar de que toda su filosofía se caracterizó por la tendencia constante a ir de lo complejo a lo simple, por hallar los elementos constitutivos últimos de aquello que se examina, y por describir cómo tales elementos se relacionan entre sí.

En su artículo “Sobre la denotación”, Russell (OD, p. 41) comenzó considerando como frase denotativa (*denoting phrase*) aquella frase que denota sólo en virtud de su forma: sirvan de ejemplo “un hombre”, “cualquier hombre”, “todos los hombres”, “el actual rey de Francia”, o “la revolución del Sol alrededor de la Tierra”. Russell distingue tres casos de frase denotativa: cuando parece estar denotando pero no denota nada; cuando denota un objeto concreto; y cuando denota de forma ambigua: tras reconocer que tales frases resultan muy difíciles de interpretar, Russell decide centrarse en ellas. Destaca, por ejemplo, que no percibimos las mentes de los demás directamente, es decir, no estamos familiarizados con ellas; por tanto, lo que sabemos sobre esas mentes lo logramos a través de la denotación: esto quiere decir que no estamos necesariamente familiarizados con los objetos denotados por frases compuestas de palabras con cuyos significados sí estamos familiarizados. Russell (OD, p. 43) presenta su teoría de la denotación diciendo que las frases denotativas no tienen significado en sí mismas, pero sí lo tienen aquellas proposiciones en las que aparecen. Tomasini (1994:48) nos aclara que, además de este principio, la teoría de Russell tiene una serie de “nociones primitivas” como son las de variable, función proposicional y cuantificación; pero según Tomasini, el principio al que acabo de hacer mención es sólo una consecuencia de otro principio que Russell no especifica, un principio según el cual “toda expresión que ya no pueda ser analizada es un genuino nombre y tiene como

significado el objeto denotado”: de este modo, el principio de Russell arranca de otro principio más fundamental referente a los nombres, y que trae como consecuencia que, al ser siempre analizables las frases denotativas, estas frases no tendrán significado cuando se las considere aisladamente. Así, la teoría vendría a afirmar, según el propio Tomasini, que aquellas proposiciones en que aparecen frases denotativas se pueden traducir a otras en que sólo se usan las nociones primitivas de la teoría. Además (ib:49), aunque los sujetos de las oraciones que contienen descripciones no denotan objetos, estas oraciones son gramaticalmente correctas y muy útiles.

A modo de ejemplo, Russell (OD, p. 51) mencionó que “Scott” puede ser el sujeto de “ $x$  era un hombre”, pero “el autor de *Waverley*”, no; en vez de “el autor de *Waverley* era un hombre”, se podría decir “una y sólo una entidad escribió *Waverley*, y se trataba de un hombre”: así, cuando “el autor de *Waverley*” se explique como acabo de mostrar, la proposición “Scott era el autor de *Waverley*” se convertirá en “no es siempre falso de  $x$  que  $x$  escribiera *Waverley*, que es siempre verdad de  $y$  que si  $y$  escribió *Waverley* y es idéntico a  $x$ , y que Scott es idéntico a  $x$ ”. Si “ $C$ ” es una frase denotativa, puede ocurrir que exista una entidad (y sólo una) para la cual la proposición “ $x$  es idéntico a  $C$ ” sea verdad; en tal caso, “ $C$ ” será la frase y no el significado, siendo la entidad  $x$  la denotación de la frase “ $C$ ”. Russell (OD, pp. 55-56) considera que un resultado interesante de su teoría es que cuando no estamos familiarizados con algo y sólo lo conocemos a través de frases denotativas, entonces las proposiciones en que esta cosa se presenta a través de una frase denotativa no contienen esta cosa como un constituyente, sino que contienen los constituyentes expresados por las palabras de la frase denotativa. Por tanto, en toda proposición que podamos pensar los constituyentes serán entidades con las que estamos directamente familiarizados: de este modo, aunque la materia (tal como se presenta en Física) y las mentes de los demás nos sean conocidas sólo por frases denotativas y no estemos familiarizados con ellas, es cierto que las conocemos como “aquello que tiene tales y cuales propiedades” (*what has such and such properties*).

El hecho de que las descripciones definidas no nombren ningún objeto como pudieran hacerlo los nombres propios conlleva que aquéllas carezcan de significado cuando aparecen aisladas; ante esta tesitura, restaban dos alternativas: o crear objetos no reales a los que pudieran nombrar las descripciones definidas, o desechar tales

expresiones como carentes de significado. Clack (1976:91) cree que el análisis que Russell hace de las descripciones consta de dos pasos: en primer lugar, presenta argumentos basados en un detallado examen de cómo funcionan realmente nombres y descripciones en el lenguaje para mostrar así las diferencias lógicas que se dan entre ambos, y después, muestra cómo se pueden reconstruir las proposiciones descriptivas de modo que su verdadera forma lógica se haga evidente. En este punto, Cerezo (1998:58) señala que una vez llevado a cabo el análisis sólo quedan proposiciones existenciales, por lo que la auténtica estructura de la proposición estará formada sólo por universales: por tanto, el auténtico sujeto de la proposición no será la descripción definida, pues la descripción se disuelve en una conjunción cuantificada que sólo contiene variables. Así, al contener la proposición una afirmación de existencia requerirá para su verdad que exista el individuo en cuestión como entidad denotada por el correspondiente universal, y no como constituyente de la proposición.

Clack (1976:95) añade que la teoría de las descripciones tiene, aparte de la consabida relevancia lógica, cierta importancia ontológica. Cuando Russell mostró las descripciones como símbolos incompletos, mostró con ello que no era necesario presuponer que tales descripciones designan objetos que deban ser incluidos en nuestro inventario ontológico del mundo. Clack cree que el valor de la teoría de las descripciones, en tanto en cuanto influye en cuestiones ontológicas, es que invalida la pretensión de incluir “objetos denotados” en nuestro inventario ontológico para dar cuenta de la significatividad de las frases descriptivas: la teoría de Russell aclara que este presupuesto es innecesario y que se deriva de la confusión entre la forma lógica y la forma gramatical. Clack (ib:99) concluye que el propósito de Russell con esta teoría era proporcionar un análisis de las frases descriptivas que, a diferencia de los análisis ofrecidos en su momento por Frege y Meinong, precisase la función que realmente tienen las descripciones en el lenguaje ordinario. De este modo no pretendía duplicar el uso ordinario, sino explicitar parte del marco lógico que lo fundamenta. Así pues, su sugerencia de que al emplear la teoría de las descripciones se puede mostrar que las frases descriptivas se pueden eliminar supone, para Russell, una explicación descriptiva de su estatus lógico en el lenguaje ordinario. En resumen, Clack (ib:100) piensa que se puede contemplar la teoría de las descripciones como un método de análisis diseñado para corregir un defecto lógico de la estructura de la gramática ordinaria. Russell procede por eliminación, apoyándose en la definición contextual, de una expresión que

en principio parece funcionar referencialmente: y como esta expresión puede ser eliminada, no forma parte del “vocabulario mínimo” necesario para describir los aspectos ontológicamente básicos de la realidad. Por tanto, una frase descriptiva nunca tendría lugar en un lenguaje lógicamente perfecto. J. J. Acero (1994:82) destacó el carácter económico de esta teoría respecto a nuestra imagen del mundo y a nuestro inventario del mismo, pues nos ayuda a regular las inferencias que a partir del uso del lenguaje hacemos de las cosas: en palabras de Acero, la teoría de las descripciones nos permite renunciar a la admisión de “entidades que [...] llevan una vida de costumbres metafísicamente dudosas”.

Para ir concretando, podemos intentar resumir los principales logros de la teoría de las descripciones, logros que según Tomasini (1994:57-58) son cuatro. En primer lugar, se nos presenta una teoría del significado para expresiones referenciales según la cual sólo las expresiones o símbolos inanalizables tienen un significado como es el objeto denotado mismo. Tales símbolos simples contrastan con los símbolos incompletos que desaparecen con el análisis porque no tienen significado por sí mismos, aunque contribuyen al significado de aquellas oraciones en que aparecen. En segundo lugar, se nos dice que la existencia puede ser de un predicado, pero sólo de símbolos incompletos y nunca de nombres lógicamente propios. Con las descripciones cabe la posibilidad de una doble lectura de las oraciones negadas en que aparecen símbolos incompletos, lo cual no es posible con los nombres propios porque en sentido lógico éstos no pueden ser vacíos. En tercer lugar, a la dicotomía semántica que se establece entre nombres lógicamente propios y símbolos incompletos corresponde la dicotomía epistemológica que se observa entre conocimiento directo o por familiarización y conocimiento por descripción. Por último, Russell habría probado que la estructura gramatical de las proposiciones no coincide con su forma lógica, por lo que la gramática es lógicamente incorrecta. Diamond (2000b:267), por su parte, manifestó que la teoría de las descripciones adquiere importancia dentro de la teoría del conocimiento al explicar cómo podemos evitar el solipsismo: Diamond opina que la idea de Russell según la cual el conocimiento por descripción nos permite ir más allá de los límites de nuestra experiencia privada se podría expresar también diciendo que tanto los límites del mundo (de los cuales tengo conocimiento) como los objetos que puedo denotar están fuera de los límites del dominio de mi propia experiencia. En la idea de Russell sobre la significación del conocimiento por descripción hay implícitos dos

límites que no coinciden; de hecho, esta autora cree que el realismo de Russell puede contemplarse como un realismo con dos límites (*a two-limits realism*). Cuando leemos en el *Tractatus* que el mundo es mi mundo, deberíamos preguntarnos si estamos leyendo ahí una crítica de las ideas russellianas sobre cómo el conocimiento por descripción nos permite ir más allá de los límites de nuestra propia experiencia. Diamond añade (ib:282) que el error del solipsismo es tratar el rechazo de una visión de dos límites como si nos dejara confinados dentro del límite que el realismo russelliano había intentado sobrepasar. El solipsismo rechaza la idea russelliana de que podemos ir más allá del “límite de la experiencia privada”, pero mantiene su concepción de ese límite: precisamente nos da uno de esos límites que Russell ya nos había ofrecido.

J. Griffin (1965:137-138) apunta que la idea de la sintaxis lógica, lejos de ser una innovación de Wittgenstein, venía ya sugerida por la teoría russelliana de los tipos al indicar que la forma gramatical de una frase no tiene por qué ser su forma auténtica. Este autor destacó dos rasgos de la sintaxis lógica wittgensteiniana, siendo el primero de ellos compartido también por Russell. De acuerdo con ese primer rasgo, la sintaxis lógica es la sintaxis de cualquier lenguaje, y no se refiere a la especificación de las condiciones que deben ser satisfechas por un lenguaje ideal: con un lenguaje ordinario es difícil aperebirse de la sintaxis lógica, mientras que con un lenguaje ideal es difícil no aperebirse de esa sintaxis lógica. En segundo lugar, Wittgenstein (T, 3.33) pensaba que la sintaxis lógica debía ser establecida sin que el significado de un signo juegue en ella papel alguno, cosa que no se puede decir de la teoría russelliana de los tipos. A continuación quiero esbozar muy brevemente esta teoría de los tipos, teoría criticada por Wittgenstein (T, 3.331) porque Russell se vio obligado a hablar del significado de los signos al establecer las reglas signicas. El propio Wittgenstein (T, 3.332) resumió dicha teoría diciendo que “ninguna proposición puede enunciar algo sobre sí misma, dado que el signo proposicional (*das Satzzeichen*) no puede estar contenido en él mismo”: a juicio de M. Black (1971:145), sin embargo, Wittgenstein no sólo desvirtuó la teoría de Russell y justificó pobremente su idea (T, 3.33) de que la referencia a los significados debe estar ausente de la sintaxis lógica, sino que además pasó por alto la posibilidad de una versión puramente sintáctica de la teoría de los tipos.

En *The Principles of Mathematics* (Los principios de las matemáticas), obra publicada en 1903, Russell (PoM, p. xv) comienza anunciando que su intención es

probar que la matemática trata exclusivamente con conceptos definibles en términos de sólo unos pocos conceptos lógicos fundamentales, de modo que todas las proposiciones matemáticas se deducen de unos cuantos principios lógicos básicos. Cuando este intento de llevar a cabo el programa logicista estaba ya en la imprenta, Russell se dio cuenta de que Frege se había adelantado al escribir en 1893 *Los fundamentos de la aritmética*. Russell no tardó en revisar esta última obra, en la cual halló una dificultad decisiva que le había pasado desapercibida a Frege: concretamente, Russell se dio cuenta de que si cada concepto significativo tenía una clase que era su extensión, el sistema de Frege quedaba abocado a una contradicción, pues no todas las clases pertenecían a sí mismas. Así, la clase de todas las clases pertenece a sí misma porque es una clase, pero la clase de los hombres no pertenece a sí misma porque no es un hombre; por tanto, que “la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas” sea o no miembro de sí misma aboca a la contradicción. La carta que Russell envió a Frege comunicando este descubrimiento, fechada el 16 de junio de 1902, marcó irónicamente el inicio del reconocimiento que Frege tanto merecía, pero también significó el final de su obra creativa. Frege ya no fue capaz de solventar esta contradicción, si bien Russell intentó superarla en el apéndice B de *Los principios de las matemáticas*: se trata, según el propio Russell (PoM, p. 523), de las líneas básicas de una exposición tentativa, pues por entonces ya sabía que necesitaba alguna transformación antes de que pudiera resolver todas las dificultades planteadas. En su teoría, Russell pretendía marcar o delimitar de forma estricta qué tipos de elementos se pueden emplear para formar una clase genuina. Al diferenciar los tipos lógicos, Russell señala al individuo como el tipo de objeto más bajo (*the lowest type of object*); a continuación (PoM, p. 524), se refiere a clases de individuos, y después, a clases de clases de individuos. Las series que se formen deben respetar esta jerarquía lógica, por lo que deberán estar formadas por objetos del mismo tipo: de este modo, ninguna serie podría ser miembro de sí misma. Sin embargo, Russell se encontró con un nuevo problema: de respetarse la jerarquía de tipos lógicos, no era posible formar clases de clases, por lo que no se podía definir la serie de los números naturales. Para prolongar la serie de los números naturales hasta el infinito, era preciso que existiera un número de objetos infinito en el universo, de ahí que Russell añadiera a su sistema el axioma (conocido como “axioma de infinitud”) según el cual el número de objetos del universo no es finito. Russell (PoM, p. 528) no estaba del todo satisfecho con su teoría de los tipos, pero debido a su importancia, recomendó encarecidamente su estudio a todos los estudiantes de lógica. Así acababa la

obra que ganó a Wittgenstein para la filosofía de la matemática: con un reto que el joven estudiante de ingeniería hizo suyo. Tal vez porque lo sintió como una cuestión de vida o muerte.



### I.3. El *Tractatus*, ese acto ético

Después de un largo periplo por parte de Wittgenstein en busca de editor, el *Tractatus logico-philosophicus* apareció publicado en 1922, en edición bilingüe (en alemán y en inglés) y con el aval de una introducción escrita por Bertrand Russell. Junto a la ponencia “*Some Remarks on Logical Form*” (Algunas observaciones sobre la forma lógica), escrita en 1929 para la sesión conjunta que celebraron *The Aristotelian Society* y *The Mind Association* (Oe F, pp. 46-53), y el libro de trabajo para niños (*Wörterbuch für Volksschulen*) aparecido en 1926, el *Tractatus* fue la única obra de Wittgenstein publicada antes de su muerte.

El *Tractatus* viene encabezado por un prólogo fechado en Viena el año 1918, un prólogo de sólo trescientas setenta palabras (T, pp. 11-13). Ahí se puede leer que el libro que llega a manos del lector no es un manual, pues probablemente sólo estará al alcance de quien haya pensado por sí mismo los pensamientos expuestos, o en su defecto, pensamientos similares; de hecho, añade que su objetivo quedaría cumplido si deleitara a quien, comprendiéndolo, lo leyera. Después de achacar la existencia de los problemas filosóficos a la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje, considera que el objetivo del libro queda encerrado en las siguientes palabras: *Was sich überhaupt sagen läßt, sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen* (“lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar”). Se trata de trazar un límite no tanto al pensar como a la expresión de los pensamientos, pues para trazar un límite al pensar sería preciso también pensar lo que está al otro lado del límite, es decir, lo no pensable; por tanto, el límite se trazaría desde el único lado posible: el lenguaje. De este modo, todo lo que quede al otro lado del límite será definitivamente absurdo (*Unsinn*). Tras mostrar su agradecimiento a Frege y a su amigo B. Russell, Wittgenstein apostilla que el valor del *Tractatus* dependerá de lo bien expresados que estén los pensamientos que contiene; además, indica que la verdad de los pensamientos que presenta le parece intocable y definitiva (*unantastbar und definitiv*), por lo que los problemas han quedado finalmente solucionados en lo esencial. Por último, puntualiza que el valor del *Tractatus* radica en haber mostrado lo poco que se ha logrado al resolver estos problemas.

Con el tiempo se ha convertido en una costumbre sumamente saludable considerar, junto al prólogo del *Tractatus*, una carta que Wittgenstein hizo llegar a Ludwig von Ficker casi al mismo tiempo que el manuscrito debía ser publicado. En esta carta (LLvF, pp. 94-95) no sólo se precisa que el carácter del *Tractatus* es ético; además, Wittgenstein añade una frase que en su momento pensó incluir en el prólogo. La frase en cuestión viene a decir que la obra consta de dos partes: la que se presenta, más todo lo que no ha escrito, siendo precisamente esta última parte la verdaderamente importante. Wittgenstein indica que su libro limita la esfera de lo ético desde dentro (por decirlo de algún modo), y está convencido de que es la única manera rigurosa de trazar esos límites. Por último, y para que a von Ficker le resulte más accesible el *Tractatus*, le recomienda leer el prólogo y la conclusión, pues allí se contiene la expresión más directa del carácter del libro.

Pero si nuestra lectura no se detiene en el prólogo nos encontramos con dieciocho mil cincuenta palabras, cuatro tablas de verdad (T, 4.31, 4.442), un esquema de funciones veritativas (T, 5.101), la figura de un cubo (T, 5.5423), un esquema del campo visual (T, 5.6331), y cinco esquemas de combinaciones veritativas (T, 6.1203). Las proposiciones del *Tractatus* aparecen precedidas por un número decimal, lo cual confiere a la obra un parecido más que considerable con los *Principia Mathematica* de Bertrand Russell y Alfred North Whitehead; pero como precisa C. A. van Peursen (1973:28), si bien en esta última obra la numeración decimal se emplea como un esquema de clasificación, en el *Tractatus* indica el nivel de argumentación. Efectivamente, el propio Wittgenstein (T, p. 14n) se encargó de matizar que los números decimales indican el peso lógico (*das logische Gewicht*) de las proposiciones; además, podemos leer en una carta fechada el 5 de diciembre de 1919 (LLvF, pp. 97) cómo Wittgenstein pide a von Ficker que se publiquen también los decimales porque sólo ellos confieren lucidez y claridad a la obra, hasta el punto que su falta convertiría el *Tractatus* en un revoltijo incomprensible. A pesar de estas observaciones, D. Favrholt (1964a:222) cree que el rigor con que Wittgenstein siguió el sistema decimal fue mínimo, por lo que tal numeración no tendría apenas importancia alguna. Así, W. A. Hijab (2002:84) considera que el *Tractatus* se debería leer o bien comenzando por las proposiciones de mayor peso lógico o bien por secciones y hacia atrás, partiendo de la sección número 5; por su parte, J. C. Morrison (1968:18n) piensa que da igual por

dónde se comience a leer el *Tractatus*, pues al final siempre se acaba llegando a la proposición que en el prólogo se anuncia como la idea fundamental: la proposición número 7, con la cual se cierra el *Tractatus*. En este sentido, no deberíamos olvidar que Schopenhauer, en el prólogo de *El mundo como voluntad y representación* (MVR, p. 3), anunciaba que lo escrito a continuación no era sino la explicación de una única idea: ya que ha salido a colación la figura de Schopenhauer, no está de más recordar que, mientras I. Valent (1989:36) dice que el *Tractatus* es música en el sentido schopenhaueriano del término, M. Cacciari (1982:124) está convencido de que el verdadero contemporáneo de Wittgenstein fue Gustav Mahler, pues la música del *Tractatus* aparece sólo con los *Kindertotenlieder*.

Como se puede apreciar, algunos autores han destacado el carácter musical del *Tractatus*. En esta misma línea, A. Alonso (2002:182) señaló que el hecho de que el *Tractatus* conste de siete proposiciones, con la particularidad añadida de que la séptima no se divida en otras proposiciones posteriores, permite atisbar una cierta similitud con las siete notas de la escala musical, pues así como la última proposición no presenta subdivisiones, la última nota (el “si”) tampoco tiene semitonos. Mientras tanto, E. Stenius (1996:5) propuso ver cada una de las proposiciones encabezadas por números enteros (T, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7) como un *forte* que iría seguido a su vez por *decrecendos* pero precedido por *crescendos*: de este modo, podríamos hacernos una idea tanto del ritmo ondulante que presenta el *Tractatus* como de su división en temas principales y subsidiarios, su melodía y su acompañamiento. En último término, Stenius (ib:13) cree que el *Tractatus* se podría considerar como una construcción musical. V. Mayer (1993:114), por su parte, no dudó en proclamar que la propuesta de Stenius era absurda: Mayer está segura de que si se revisa concienzudamente el *Prototractatus* se verá que el sistema numérico era una ayuda para señalar proposiciones que requerían un ulterior desarrollo sin perturbar por ello la estructura del tratado. Además, añade (ib:117) que, de cara a analizar el *Tractatus*, se puede seguir el principio según el cual el número de dígitos es inversamente proporcional al peso lógico de la proposición correspondiente dentro del sistema; precisamente por este motivo opina Mayer que sería más adecuado ver el *Tractatus* no como una obra musical, sino como una construcción arquitectónica donde las proposiciones con menos dígitos servirían de apoyo para las que cuentan con más decimales.

Ni tan siquiera a través de la notación decimal, que *a priori* se adivinaba como la pista más evidente para seguir la hilazón que vertebra el *Tractatus*, fue posible hallar consenso alguno que permitiera dar cuenta de la (supuesta) estructura “interna” de la obra: y es que tanto la presunta existencia de esa estructura como su carácter interno no son más que meras presuposiciones. R. J. Bernstein (1966:247), por ejemplo, creía que lo verdaderamente importante y fascinante del *Tractatus* no era el sistema o la coherencia que pudiéramos encontrar, sino las pistas e indicios que allí se ofrecen. Al fin y al cabo, basta con acercarse a las proposiciones del *Tractatus* para darse cuenta de lo pétreo de su carácter: allí no se propone, se sentencia; no se deja margen alguno para la réplica y el diálogo, sino que se muestra la solución definitiva de los problemas. Tan ambicioso objetivo parece justificar que las proposiciones puedan resultar, sobre todo en las primeras lecturas, sumamente densas y difíciles de abordar: no en vano dijo M. Black (1971:1) del *Tractatus* que ningún otro clásico filosófico era tan difícil de dominar. Sea como sea, no le falta razón a W. Schulz (1970:13) cuando comenta que el lector tiende a autoatribuirse la oscuridad e ininteligibilidad del texto, pues tal y como está escrito, Wittgenstein parece ser un pensador que sabe aún más de lo que dice.

Tratando de ubicar esta obra en unas coordenadas que faciliten su acceso, una serie de comentaristas ofrecieron diversas interpretaciones que pretendían situar el *Tractatus* dentro del contexto histórico que le vio nacer. En este sentido, la interpretación más conocida es seguramente la de A. Janik y S. Toulmin (1998:211-212), según la cual se hizo necesaria en Viena una crítica del lenguaje que, tras el fracaso de Mauthner, permitiera reconciliar en una única exposición la física de Hertz y Boltzmann con la ética de Kierkegaard y Tolstoi; en última instancia (ib:252), las proposiciones de Wittgenstein serían “un medio krausiano empleado para un mensaje kierkegaardiano”. E. Gellner (1998:95), sin embargo, cree que la interpretación de Janik y Toulmin no explica la evolución de la “primera” filosofía de Wittgenstein a la “segunda”; a juicio de Gellner, Wittgenstein huyó de la soledad conceptual que suponía el lenguaje como espejo de la realidad para abrazar la imposibilidad del lenguaje privado: con esta maniobra, el lenguaje como función cultural desplazaba el centro de atención de la soledad a la que estaba abocada la tradición científica a la comunidad de hablantes.

En lo que a mí respecta, me gustaría acabar este apartado comentando la posibilidad de contemplar el *Tractatus* como una “*Torah* filosófica”. En su momento, P. Johnson (1991:425) propuso considerar la Teoría General de la Relatividad como una “*Torah* científica”, pues la búsqueda de Einstein, en clara sintonía con Spinoza, era “peculiarmente judía” por radicar su fuerza motriz en “la abrumadora necesidad de hallar una ley-verdad global acerca del universo”. Según Johnson, Einstein buscaba “una desnuda y monumental sencillez, una *summa* científica que confriese un sentido claro al universo”. En cuanto al *Tractatus*, creo que, al igual que Dios y la *Torah*, preexistía a la creación, pues no en vano era el plan de ésta: en el *Tractatus* se examinan las posibilidades *a priori* del encuentro entre cualquier lenguaje y cualquier mundo, sin que importe si ese lenguaje lo utilizan uno, dos, muchos individuos, o nadie en absoluto. Además, así como R. Rubenstein (2000:441) destacó que la *Torah* apunta a un dominio en el que podremos desenvolvemos con el arte o la música mas no con palabras, pienso que el *Tractatus* apunta al ámbito inefable de lo místico señalando las limitaciones de la ciencia misma (cfr. T, 6.52). Y en tanto que J. Ortega y Gasset (1995:171-172) nos recuerda que el mundo cerrado y finito de Einstein supone un drástico cambio respecto a toda preferencia por un cosmos infinito generando así “un estilo de vida opuesto al usado”, el *Tractatus* no sólo limita el mundo (cfr. T, 4.26) sino que además sentencia qué es lo que se puede decir y lo que no. Engelmann (1967:111) ya hizo referencia al entusiasmo que embargó a Wittgenstein tras leer la *Vulgata*, la versión latina de la *Biblia*: sólo allí le reveló el texto su verdadera forma y grandeza, pues a diferencia de las versiones en alemán o griego, en las cuales se comunicaban con gran inmediatez las emociones que acompañaban al texto, la versión latina mostraba la primacía de la razón dejando que todos los aspectos emocionales se manifesten sin el soporte de las palabras. De este modo, el texto alcanzaba una talla nueva y monumental similar al modo de expresión que Wittgenstein esperaba alcanzar en el *Tractatus*. Mas tal y como apunta E. Friedlander (2001:15), si contemplamos las siete partes en que se divide el *Tractatus* como si se tratara de los siete días míticos durante los cuales Dios creó el mundo, no está claro si se trata de una coincidencia o de una parodia. Pienso que no debemos olvidar que el *Tractatus* se abre con la creación del mundo a partir de la nada y acaba con la retirada y el silencio de su autor. Pero tampoco debemos olvidar que, como dice Reguera (2001:11), es probable que el autor del *Tractatus* no haya renunciado nunca a su deseo de discutir con Dios cara a cara.

### I.3.1. La constitución de la proposición

Como si se tratara de la creación misma del mundo, así se inicia el *Tractatus*. El mundo (*Welt*) es todo lo que es el caso (T, 1). O dicho de otro modo, el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas (T, 1.1). A pesar de los consejos de Russell, Wittgenstein seguía fiel a su línea de afirmar sin apoyarse en argumentación alguna: para él los argumentos no hacían más que dañar la belleza de una idea. Era como tocar una flor con las manos sucias. Ya en el prólogo advertía (T, p. 13) que el valor de su obra aumentaba en función de lo bien expresados que estuvieran los pensamientos allí ofrecidos, y en su opinión (RKM, p. 64), todo estaba tan claro como un cristal; además, en el *Tractatus* no se trata de ningún lenguaje en particular, sino del lenguaje propiamente dicho. Como hemos tenido ocasión de comprobar, en la segunda proposición del *Tractatus* nos encontramos con un pensamiento (o una flor) que determinará el curso de la obra: el mundo comprende la totalidad de los hechos (*Tatsachen*) y no de las cosas (*Dinge*). S. Langer (1951:221) destaca que hemos heredado una fe ingenua en la sustancialidad y ultimidad de los hechos al convencernos de que la vida humana tendrá algún valor no sólo si está oportunamente adaptada a sus exigencias, sino también si su orientación intelectual se basa en una apreciación de “las cosas tal y como son”. Efectivamente, el mundo se descompone en hechos (T, 1.2) y viene determinado por ellos (T, 1.11). Los hechos se presentan (T, 2) como el darse efectivo de estados de cosas (*Sachverhalten*), consistiendo tales estados de cosas (T, 2.01) en una conexión de objetos (*Gegenständen*), es decir, en una conexión de lo que antes denominó “cosas” (*Sachen, Dingen*).

La importancia estratégica de los objetos dentro del *Tractatus* es decisiva, pues su simplicidad (T, 2.02) les permite formar la sustancia (*Substanz*) del mundo (T, 2.021), sustancia que a su vez dará lugar a que una proposición pueda tener sentido sin la necesidad de que otra proposición sea verdadera (T, 2.0211). Más tarde veremos que no podríamos entender una proposición si sus palabras (a las que denominaremos “nombres”) no correspondieran a objetos: y es que si no existiera contacto alguno entre lenguaje y mundo, nada podría ser dicho. Es precisamente el nombre (*Name*) el que hace las veces de objeto en la proposición (T, 3.22), de modo que los objetos pueden

ser nombrados pero no expresados: una proposición sólo podrá decir cómo es una cosa, pero nunca lo que es (T, 3.221). Sin embargo, existen ciertos indicios que parecen indicar que para Wittgenstein los objetos del *Tractatus* incluían también objetos fenomenológicos o de experiencia inmediata; de hecho, algunos años después llegó a reconocer (WCV, pp. 40-41) ante Moritz Schlick que en el pasado había creído que aparte del lenguaje corriente existía también un lenguaje primario que expresaba lo que realmente sabemos, es decir, los fenómenos: de ahí que ciertos comentaristas como J. W. Cook (1994:31) creyeran que el mundo del *Tractatus* es un mundo fenoménico. Además, el 6 de mayo de 1915 Wittgenstein escribía en su diario (DF, p. 80) que como ejemplos de lo simple siempre pensaba en puntos del campo visual, y sólo unas semanas después (DF, p. 110) se refería a superficies en nuestro campo visual, si bien teniendo en cuenta que no percibimos separadamente un solo punto de esas superficies. También podemos leer en el *Tractatus* (T, 2.0131) cómo Wittgenstein nos recuerda que una mancha en el campo visual debe tener cierto color, el tono ha de tener una altura, el objeto del sentido del tacto una dureza, etc., pero en su diario (DF, p. 116) anotó que la dificultad radicaba en haber hablado siempre de objetos simples sin haber podido aducir nunca ni uno solo: creo que A. Kenny (1995:74) contribuyó a aclarar este punto señalando que lo ofrecido por Wittgenstein no fueron ejemplos sino analogías que pretendían mostrar que todo objeto (T, 2.013) se encuentra en un espacio de posibles estados de cosas (*in einem Raume möglicher Sachverhalte*). Por último, cabe destacar cierta anécdota relatada por Malcolm (1990:86): cuando éste último le preguntó si en la época del *Tractatus* había pensado en algún ejemplo de “objeto simple”, Wittgenstein respondió que por entonces se consideraba un lógico, lo cual le llevó a creer que no era asunto suyo decidir si esto o aquello era una cosa simple o compleja por tratarse de una cuestión puramente empírica. Cook (1994:40) nos ayuda a situar este comentario en su contexto al puntualizar que a comienzos de siglo los psicólogos introspeccionistas llevaron a cabo múltiples experimentos de laboratorio con el fin de mostrar que se requerían observadores muy entrenados para discriminar los datos primarios de la experiencia. El propio Wittgenstein también llevó a cabo algunos experimentos relacionados con la percepción subjetiva del ritmo musical en el laboratorio de psicología de Cambridge allá por 1912, por lo que cabe suponer que conocía los trabajos de los psicólogos introspeccionistas: Cook cree que esto dio pie a que Wittgenstein dejara tales cuestiones de carácter empírico a los psicólogos. Ciertamente, la controversia suscitada por los objetos tractarianos ha levantado mucha polvareda,

pero tal y como señalaron en su momento J. L. Prades y V. Sanfélix (1992:98-99), dicha polémica parece haberse originado en el empeño por averiguar qué tipo de entidad podría satisfacer una serie de propiedades dada de antemano. En el *Tractatus* se puede leer (T, 4.1272) que los objetos son pseudo-conceptos y no conceptos genuinos, de ahí que no pueda decirse “Hay objetos” del mismo modo que decimos “Hay libros”; por tanto, Prades y Sanfélix concluyen que un objeto no es tal por las propiedades que podamos predicar de él, sino que será toda entidad que pueda, dentro de cualquier sistema de descripción, hacer las veces de referente de un nombre en el contexto de una proposición elemental. Y es que, según reconoció Wittgenstein (Ob F, 36) algunos años después, al emplear el término “objetos” (*Gegenstände*) simplemente pretendía hacer alusión a aquello a lo que se podría referir sin temer su no existencia, es decir, a aquello de lo que se puede hablar independientemente de lo que sea el caso. En palabras de Cerezo (1998:151), los objetos no son el principio de un proceso constructivo, sino el término del análisis.

Wittgenstein (T, 5.5301) estaba convencido de que la identidad no era una relación entre objetos: su recurso (T, 5.3) consistía en expresar la igualdad del objeto a través de la igualdad del signo, y la diversidad de los objetos, mediante la de los signos. Como es bien sabido, Russell destacaría posteriormente (RC, p. 688) que este intento de desarrollar la lógica sin el concepto de identidad le pareció un fracaso. Cerezo (1998:137) nos recuerda que Wittgenstein llevó el análisis hasta el punto de lograr elementos simples y carentes de toda diferencia, pues cualquier distinción que se pudiera hallar entre los objetos simples pondría de manifiesto su composición (cfr. T, 2.0233, 2.02331); en último término, los objetos simples serán reducidos a “meros sujetos de relaciones con otros objetos”. Recurriendo a estos objetos simples, Wittgenstein eliminaba el problema de la falta de referencia que tanto ocupó a Frege y Russell: toda palabra o expresión que conserve su significatividad sin que le corresponda entidad alguna podrá ser analizada hasta dar con nombres que, a su vez, estarán por ciertos objetos. La integración en estados de cosas es esencial para los objetos (T, 2.011), hasta el punto que no es posible representárnoslos fuera de la trama de un estado de cosas (T, 2.0121): los objetos son independientes en la medida en que pueden ocurrir en cualquier estado de cosas (T, 2.0122), de modo que conocer un objeto implica conocer también todas sus posibilidades de ocurrencia en estados de cosas (T, 2.0123). O dicho de otro modo, para conocer un objeto tengo que conocer



todas sus propiedades internas (T, 2.01231), es decir, aquellas que resulta impensable que su objeto no las posea (T, 4.123). En este punto se aprecia, como apunta D. Pears (1981:450), que la noción russelliana de familiarización (*acquaintance*) ha sido despojada en el *Tractatus* de la mayor parte de su contenido: la epistemología cotiza a la baja y la lógica al alza. Efectivamente (T, 2.022), cualquier mundo que podamos pensar ha de tener algo en común con el mundo auténtico, y ese algo en común es la forma (*Form*) que vendrá constituida por los objetos (T, 2.023). La sustancia, que como vimos anteriormente estaba formada por objetos (T, 2.021), determinará esa forma (T, 2.0231) y persistirá independientemente de lo que sea el caso (T, 2.024). Si hay una forma fija del mundo es gracias a los objetos (T, 2.026), que Wittgenstein equipara (T, 2.027) con lo fijo (*das Feste*) y lo persistente (*das Bestehende*), siendo la configuración (*die Konfiguration*) lo cambiante e inestable (T, 2.0271): precisamente la configuración de objetos es lo que forma el estado de cosas (T, 2.0272).

Acerca de los estados de cosas, Wittgenstein (T, 2) sentenció que su darse efectivo constituía el hecho, es decir, lo que es el caso. Cuando Russell le preguntó a Wittgenstein qué diferencia había entre los dos términos implicados en esta proposición, “estado de cosas” (*Sachverhalt*) y “hecho” (*Tatsache*), Wittgenstein se decidió a responderle por carta el 18 de agosto de 1919 (RKM, p. 69): allí se podía leer que “*Sachverhalt* es lo que corresponde a una *Elementarsatz*, si es verdadera”, mientras que “*Tatsache* es lo que corresponde al producto lógico de proposiciones elementales cuando este producto es verdadero”. Esto parece explicar que Russell, en su introducción al *Tractatus* (IT, p. 187) dijera que *Sachverhalt* es un hecho que no se compone de otros hechos, siendo un *Tatsache* un hecho que consta de dos o más hechos. Reguera (1980:92n) se inclina por considerar esta carta de Wittgenstein como un despiste, pues resulta incongruente con el contenido del *Tractatus*. La traducción inglesa consideró *Sachverhalt* y *Sachlage* como “*atomic fact*”, es decir, como un hecho; sin embargo, y como señaló Reguera (ib:93), eso supone “perderse el juego más bello y esencial al *Tractatus*: la tensión entre la posibilidad y la existencia”. Además, estaría fuera de lugar repetir que el hecho es la existencia de algo que ya existe como hecho. En una línea similar, G. Pitcher (1964:131-132) sostiene que los estados de cosas deben ser observables, pues para saber si un modelo (*Bild*) es verdadero o falso hay que compararlo con la realidad (cfr. T, 2.223); evidentemente, tal comparación

requiere que conozcamos el sentido de la proposición o la situación que describe (cfr. T, 4.023).

Stenius (1996:33) y Reguera (1980:93) concluyen que Wittgenstein llama *Sachverhalt* a los estados de cosas simples y *Sachlage* a los estados de cosas compuestos; en lo que respecta a los hechos, Reguera cree que Wittgenstein utiliza el término *Tatsache* para referirse a los hechos atómicos y moleculares. En último término, los estados de cosas se mueven en el ámbito de la posibilidad, mientras que los hechos (ib:91) pueden caracterizarse a través del “que” completo: “sucede que...”, “es el caso que...”, “es un hecho que...”.

En el estado de cosas (*Sachverhalt*) los objetos aparecen unidos entre sí como los eslabones de una cadena (T, 2.03), comportándose entre sí de modos y maneras determinados (T, 2.031) que Wittgenstein denomina (T, 2.032) “estructura” (*Struktur*), de modo que la estructura del hecho vendrá dada por las estructuras de los estados de cosas (T, 2.034). En un principio, Wittgenstein creía que los estados de cosas eran independientes unos de otros (T, 2.061), pues del darse o no darse de un estado de cosas no se podía deducir que se den o no otros estados de cosas (T, 2.062); más tarde, en 1929, repudiaría este punto en su ponencia “*Some Remarks on Logical Form*” (Oc F, p. 50). G. Hunnings (1988:9) cree que esa independencia lógica de los estados de cosas que se dan determina qué estados de cosas no se dan; sin embargo, Hunnings destaca que en esa proposición no se trata de la existencia de un estado de cosas concreto, sino de la totalidad de los mismos.

Wittgenstein utilizó un término, *Bild*, que ha recibido múltiples traducciones: “*picture*”, en inglés, y “figura”, “representación”, “cuadro” o “pintura” en castellano. A pesar de que antes traduje *Bild* como “modelo”, prefiero dejar al margen estas traducciones para conservar el término original *Bild*, pues alberga ciertas peculiaridades que hacen muy difícil su traducción al español. Refiriéndose a este mismo término, Wittgenstein (WCV, pp. 162-163) le aclaraba a Friedrich Waismann a finales de 1931 que, al escribir el *Tractatus*, pensó que podía insertarse un *Bild* (aunque fuera dibujado) en una proposición, sin que ello supusiera salirse de la misma proposición; por tanto, podía utilizar tanto un *Bild* como una proposición, pues ambos coinciden en algo que Wittgenstein denomina *Bild*: según el propio Wittgenstein, este término provoca una

reacción en el observador del tipo “¡Ya me parecía!” o “¡Exacto!” al vislumbrar que proposición y *Bild* son del mismo tipo. Según sus propias palabras, heredó este concepto del *Bild* dibujado, por un lado, y del *Bild* de los matemáticos, por otro. En este último sentido, Wittgenstein parecía estar haciendo mención a la obra de Heinrich Hertz, tal y como señalan Janik y Toulmin (1998:231-232); así, Wittgenstein enfatizó (T, 2.1) que somos nosotros mismos los que elaboramos *Bilder* de los hechos, de modo que (DF, p. 30) el mundo se podría describir apoyándonos sólo en proposiciones completamente generales a las cuales bastaría con añadir nombres para llegar al lenguaje ordinario. Si se pudiera lograr la estructura lógica de toda descripción, se lograría respecto al lenguaje en general lo que Hertz consiguió con el lenguaje de la mecánica. Los elementos del *Bild* estarían relacionados entre sí del mismo modo en que los objetos se relacionan entre ellos (T, 2.15). El *Bild* llegaría a la realidad (*Wirklichkeit*) como si se le aplicara un patrón de medida (T, 2.1512) en el que sólo los puntos extremos de las marcas tocarían el objeto a medir (T, 2.15121). Por tanto, los *Bilder* de Wittgenstein se asemejarían a los hertzianos en que sólo representan lo esencial de la estructura de los fenómenos.

Sin embargo, dije también que Wittgenstein había partido de los *Bilder* dibujados. En efecto, podemos comprobar cómo ya en 1914 (DF, p. 19) se refería a determinado suceso acaecido en los juzgados parisinos. El suceso, según G. H. von Wright (1982:21), consistió en la reproducción en miniatura de un accidente automovilístico: esta réplica constituía una descripción de un posible estado de cosas, y precisamente en el *Tractatus* (T, 2.11, 2.202) Wittgenstein señalará que el *Bild* representa el estado de cosas en el espacio lógico. El *Bild* constituye un modelo de la realidad (T, 2.12) donde los elementos del *Bild* corresponden a los objetos (T, 2.13). La relación figurativa (*die abbildende Beziehung*) recoge las coordinaciones (*Zuordnungen*) entre los elementos del *Bild* y los de las cosas (T, 2.1514), coordinaciones que hacen las veces de tentáculos con los que el *Bild* toca la realidad. (T, 2.1515): lo que necesita el *Bild* (T, 2.17) para figurar la realidad es la forma de figuración (*Form der Abbildung*), pero ésta no puede ser figurada sino sólo ostentada (T, 2.172). El *Bild* requiere ser comparado con la realidad para ver si es verdadero o falso (T, 2.223), pues no existe ningún *Bild* verdadero *a priori* (T, 2.225); eso sí, lo que el *Bild* representa (T, 2.221) es el sentido (*Sinn*) mismo, es decir, aquello que debe ser contrastado con la realidad (T, 2.222).

Según Wittgenstein (T, 2.11), el *Bild* representa el estado de cosas, o más bien un posible estado de cosas (T, 2.202), en el espacio lógico (*logischen Raume*). En lo que respecta a este último término, Wittgenstein parece haberse inspirado en Ludwig Boltzmann, el cual trató las propiedades independientes de un sistema físico como si fueran coordenadas en un sistema multidimensional que dejaba entrever el conjunto de estados posibles. El espacio lógico de Wittgenstein, como es obvio, no trata de las posibilidades de estados físicos sino de posibilidades lógicas: los hechos, resultado del darse efectivo de estados de cosas (T, 2), se hallan en el espacio lógico y constituyen el mundo (T, 1.13), pero el espacio lógico no sólo consta de los estados de cosas que se dan efectivamente. Wittgenstein (T, 2.06) denominó “realidad” (*Wirklichkeit*) al darse y no darse efectivos de estados de cosas, de tal modo que llamó “hecho positivo” al darse efectivo de estados de cosas y “hecho negativo” al no darse; como ejemplo, aludió (T, 4.063) a la descripción de una mancha negra sobre papel blanco: tomando cada punto de la superficie, se podría hablar de hecho positivo si el punto es negro y de hecho negativo si es blanco (o no-negro). J. C. Morrison (1968:107) recalcó que un hecho negativo no es algo existente por sí mismo (como sucede con los hechos positivos), sino que es sólo la ausencia o no-existencia de un hecho positivo; según Morrison, es un hecho que no existe y no un hecho existente con la “propiedad” de la negatividad. Este mismo autor añade (ib:108) que el propio Wittgenstein muestra (T, 4.063) que un hecho negativo es la no-existencia de un estado de cosas, una no-existencia que es el único hecho que niega o contradice ese estado de cosas. Al final, Morrison (ib:109) concluye que la apelación que Wittgenstein hace a los hechos negativos no tiene otro fin que explicar cómo una proposición elemental puede tener una y sólo una negación: será única y exclusivamente a través de los hechos negativos como se puede mantener la total independencia de proposiciones elementales y estados de cosas.

Wittgenstein (T, 3.4) nos dice que la proposición determina un lugar (*Ort*) en el espacio lógico, un lugar lógico (*logische Ort*) que comprenderá el signo proposicional y las coordenadas lógicas (T, 3.41). El lugar lógico constituye la posibilidad de una existencia (T, 3.411). La proposición (T, 3.42) sólo puede determinar un lugar del espacio lógico, pero todo el espacio lógico debe venir ya dado por ella. Efectivamente, el armazón lógico (*logische Gerüst*) que genera el *Bild* determina el espacio lógico que, a su vez, será atravesado por la proposición. Reguera (1980:71n) recuerda que el vacío

es siempre posibilidad; pues si no, sería la nada sin más: el espacio es posibilidad del sentido. De hecho, Wittgenstein (T, 2.013) señaló que el espacio en que tienen lugar los posibles estados de cosas, es decir, el espacio lógico, podríamos representárnoslo vacío, pero en ningún caso podremos representarnos la cosa sin el espacio. Por su parte, R. M. Gale (1976:85) cree que el espacio lógico en ningún caso podría estar totalmente vacío; una de las razones que ofrece para defender su argumento (ib:96) es que si el espacio lógico estuviera vacío no podríamos estar seguros de que existe fundamento alguno para la individuación de los objetos; al no tener los objetos propiedad alguna, no podríamos distinguirlos según sus propiedades materiales o contingentes. Y tampoco podríamos apelar a las propiedades formales de los objetos, pues es posible que dos objetos coincidan en todas sus propiedades formales (T, 2.0233).

Stenius (1996:43) utilizó el término “mundo posible” para aclarar que el mundo auténtico, el resultante de los hechos que son el caso, ocupa sólo un punto en el espacio lógico de mundos posibles. Así (ib:54), si el espacio lógico tiene un número finito de dimensiones, digamos  $n$ , resultarán  $2^n$  mundos posibles, entre los cuales sólo uno podrá ser el mundo real. O dicho de otra manera: al tener dos dimensiones (verdadero y falso), si elevamos éstas al número de estados de cosas el resultado será el número de lugares lógicos.

Glock (1996:221) señaló que así como los objetos materiales tienen una forma que determina sus posibilidades de movimiento, los objetos tractarianos tienen una forma lógica que determinará sus posibles combinaciones con otros objetos en un estado de cosas. Junto al propio Glock (ib:212), H. Putnam (1997:109) ya llamó la atención sobre la similitud que guarda esta idea con la filosofía aristotélica; concretamente, Putnam se refiere a la idea de que el conocimiento de algo que está fuera de la mente (o del lenguaje) depende de lo que se podría llamar la forma del objeto conocido, una forma que puede existir de manera diferente tanto en la mente (o el lenguaje) como en el objeto mismo. A pesar de las enormes diferencias que separan a ambos autores, Putnam (ib:112) recuerda que los dos tratan el problema de la intencionalidad: mientras que Aristóteles considera cómo puede engancharse la “mente” al mundo, Wittgenstein atiende a cómo puede engancharse el lenguaje con el mundo. En último término, ambos coincidirían en su intuición de que la mente y el

lenguaje sólo podrían engancharse con el mundo si aquello con lo que han de engancharse tiene una forma intrínseca.

Russell (PLA, p. 197) había destacado que la complejidad “objetiva” detectada en el mundo se reflejaba en la complejidad revelada por las proposiciones: en su opinión (PLA, p. 217) los hechos presentan formas lógicas distintas, por lo que la lógica se ocupa de las distintas formas lógicas de los hechos que hay en el mundo. Según Russell (LA, p. 331), el lenguaje puede equivocarnos tanto a través de su vocabulario como de su sintaxis, por lo que es preciso estar en guardia para que el lenguaje no nos conduzca a una falsa metafísica: Wittgenstein (T, 4.0031) debió sentirse muy en deuda con Russell, porque en contra de su costumbre reconoció como mérito de éste haber mostrado que la forma aparente de la proposición no tiene por qué coincidir con la forma real. Para Russell (PLA, p. 197; cfr. IT, p. 185) se imponía la necesidad de construir un lenguaje lógicamente perfecto en el que resultara siempre evidente la forma lógica de los enunciados al corresponder cada palabra de la proposición con cada componente del hecho correspondiente (a excepción, eso sí, de partículas como “o”, “no”, “si”, “entonces”, que tendrán una función distinta). Wittgenstein, en cambio, creía (T, 4.12) que representar la forma lógica exigía situarse con la proposición fuera de la lógica, o lo que es lo mismo, fuera del mundo. Desde que traspasar los límites de la lógica sería pensar lo ilógico sin el apoyo que suponen las proposiciones con sentido (cfr. T, 4), al transgredir los límites del lenguaje no habría lugar para un metalenguaje, pues éste debería carecer de las propiedades lógicas del lenguaje que es su objeto de estudio. De hecho, ni siquiera sabríamos qué aspecto tendría un mundo “ilógico” (T, 3.031): tal mundo es algo tan escasamente posible como representar mediante coordenadas geométricas una figura que contradiga las leyes del espacio o dar las coordenadas de un punto que no existe (T, 3.032). En último término (T, 5.473), la lógica debe cuidarse de sí misma, pues las justificaciones externas están de más: todo esto ya lo dejó entrever en 1914 cuando escribió (DF, p. 47) que todo lo que podía ser dicho se podía decir mediante una proposición, sin que pudiera decirse nada de lo necesario para entender todas las proposiciones.

En el contexto tractariano no es precisa capacidad mental alguna, pues tal y como destacó McGuinness (2002:97), la “teoría pictórica” y la versión del lenguaje asociada a ella bastan para dar cuenta de los fenómenos mentales: desde que la

agencialidad humana viene dada por la representación, McGuinness piensa que es el *Bild* el que hace al hombre y no al revés. Wittgenstein comenzó señalando (T, 2.161) que si el *Bild* ha de representar lo figurado debe existir algo idéntico (*identisch*) en común: lo que el *Bild* comparte con la realidad para poder figurarla (T, 2.18) es la forma lógica (*logische Form*), y es precisamente en la forma lógica donde contactan lenguaje y mundo, proposición y hecho. Blasco (1993:25) añade que la forma lógica es común no por imposición alguna del *a priori*, sino porque el pensamiento y el mundo son así: según Wittgenstein (T, 5.4731), el carácter *a priori* de la lógica consiste en que nada ilógico puede ser pensado. Aunque a primera vista pueda no parecerlo (T, 4.011), el disco gramofónico, el pensamiento musical, la notación musical y las ondas sonoras se encuentran en la relación figurativa interna (*abbildenden internen Beziehung*) que se da entre lenguaje y mundo (T, 4.014): la forma lógica se erige así como la relación interna entre proposición y hecho. Pero como ya advirtió H. O. Mounce (1993:34), no se debe pensar en el espacio lógico o la forma lógica como una clase especial de hechos o cemento universal que mantenga las cosas unidas; lejos de eso, la forma lógica se mostraría a sí misma en el recíproco encaje de las cosas u objetos, de modo similar a como se encajan entre sí los eslabones de una cadena (cfr. T, 2.03). En palabras de G. Barranco (1989:119), la forma lógica no es sino “la mera posibilidad de existencia de lo representado”.

Se nos dice (T, 4.121) que la proposición no puede representar la forma lógica: ésta se refleja en la proposición, pero el lenguaje no puede representar lo que se refleja en él. Representar la forma lógica exigiría que nos situáramos con la proposición fuera de la lógica (T, 4.12), y como vimos anteriormente, la posibilidad de un metalenguaje quedaba descartada. Si bien la proposición debe poseer igual multiplicidad lógica (*logische Mannigfaltigkeit*) que el estado de cosas que representa (T, 4.04), tampoco esa multiplicidad podrá volver a ser figurada: no es posible salir de esa multiplicidad cuando figuramos (T, 4.041).

Más tarde veremos que Wittgenstein (T, 4.11) considera que la ciencia natural abarca la totalidad de las proposiciones verdaderas; por su parte, la filosofía (T, 4.111) no es una ciencia natural y nunca estará a su altura: tal vez se halle por encima o por debajo, pero nunca al mismo nivel. El motivo parece obvio: si la filosofía pudiera decir algo debería ser proposiciones con sentido, pero eso es coto exclusivo de la ciencia

natural. Lo que le toca a la filosofía (T, 4.112) es la clarificación lógica de los pensamientos (*die logische Klärung der Gedanken*), lo cual conlleva una actividad y no una doctrina; así pues, una obra filosófica consistirá en aclaraciones (*Erläuterungen*) de aquellos pensamientos que resulten turbios y borrosos. El propio Wittgenstein (T, 4.002) señala que el hombre es capaz de construir lenguajes capaces de expresar cualquier sentido sin necesidad de saber cómo y qué significa cada palabra: el problema es que el lenguaje disfrazaba el pensamiento como si se tratara de un ropaje diseñado con fines que nada tienen que ver con el de permitir reconocer la forma del cuerpo. La verdadera forma lógica de una proposición, por tanto, sería aquella que reflejara la forma del hecho que, de darse, haría que la proposición fuera verdadera. Wittgenstein sentencia (T, 3.25) que hay uno y sólo un análisis completo de la proposición, la cual expresa claramente lo que expresa debido a su carácter articulado (T, 3.251). Como todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están perfectamente ordenadas desde un punto de vista lógico (cfr. T, 5.5563), W. D. Hart (1971:286) comenta que clarificar una proposición del lenguaje ordinario no consiste en reemplazarla por una proposición que signifique algo distinto de la original; más bien, consiste en sustituir la original por una proposición que signifique exactamente lo mismo que aquella pero que exprese el sentido de la original exacta, rigurosa y precisamente. La clarificación del lenguaje ordinario no supone sustituirlo por un lenguaje distinto o mejor, sino que para Wittgenstein se trata de expresar con precisión lo que significa tal y como está; o dicho de otra manera, clarificamos una proposición ordinaria trayendo a colación un nuevo signo proposicional que exprese el sentido con claridad aclarando su forma lógica. Sin embargo, como las formas lógicas pueden ser sólo mostradas y nunca dichas, no puede haber proposiciones filosóficas.

Ahora bien, algo debe impedir que toda combinación de palabras sea una figura lógica; para superar este obstáculo, Wittgenstein (T, 3.12) recurre al pensamiento (*Gedanke*), expresado a través de un signo proposicional (*Satzzeichen*), para mostrar cómo la proposición establece una relación proyectiva (*projektiven Beziehung*) con el mundo. P. López de Santa María (1986:46) explica este punto comparando la función del pensamiento con la de la luz que, al atravesar la película filmada, la convierte en imágenes que representan situaciones reales. Tal proyección (T, 4.0141) recoge la semejanza interna existente entre la proposición y el hecho del mismo modo que una regla general podría permitir la deducción de una sinfonía a partir de una partitura



musical y viceversa. Concretamente, es el pensamiento (T, 3.1) el que se expresa sensorialmente en la proposición: ésta, a su vez, abarca (T, 3.13) todo aquello que pertenece a la proyección pero no lo proyectado, de ahí que la proposición no contenga aún su sentido aunque sí la forma del mismo. Que un estado de cosas sea pensable (*denkbar*) querrá decir que podemos elaborar un *Bild* del mismo (T, 3.001); en último término, lo pensable será también posible (T, 3.02), sin que haya lugar para pensar nada ilógico (T, 3.03). Desde que el pensamiento sólo contiene la posibilidad del hecho representado, no se podrá hablar de pensamientos correctos a priori (T, 3.04); así, se dirá que una proposición está “completamente analizada” (T, 3.201) cuando el pensamiento se exprese en ella de tal modo que los objetos del pensamiento se correspondan con los elementos del signo proposicional (T, 3.2): debemos recordar que el lenguaje podía disfrazar el pensamiento (T, 4.002) y que, como dice Malcolm (1986:82), lo que verdaderamente muestra su sentido es un pensamiento y no una proposición. Es en el pensamiento donde acaba toda interpretación. No hay que olvidar que Wittgenstein ya avanzó en el prólogo del *Tractatus* (T, p. 11) que con su obra pretendía trazar un límite, más que al pensar, a la expresión de los pensamientos, pues para trazar un límite al pensar deberíamos ser capaces de pensar ambos lados del límite; es decir, deberíamos ser capaces de pensar lo que no resulta pensable, mas es sólo lo pensable lo que puede ser pensado claramente (T, 4.116).

No ha de extrañar que a algunos autores como A. Maslow (1961:xiv) les parezca que lenguaje y pensamiento son inseparables; al fin y al cabo, el propio Wittgenstein ya señaló (T, 4) que el pensamiento es la proposición con sentido. El 12 de septiembre de 1916 reconocía (DF, p. 140) que en su momento había pensado que pensamiento y lenguaje eran lo mismo porque el pensamiento es una especie de lenguaje; o dicho de otro modo, el pensamiento es una figura lógica de la proposición, por lo que es también una especie de proposición. En este punto, hay que llamar la atención sobre una carta escrita el 18 de agosto de 1919 por Wittgenstein (RKM, pp. 69-70; DF, pp. 222-223) como respuesta a otra escrita por Russell cinco días antes. En esta carta, Wittgenstein aclara que un pensamiento no consiste en palabras, sino que se compone de “constituyentes psíquicos que tienen el mismo tipo de relación con la realidad que las palabras”. Eso sí, Wittgenstein reconoce no saber cuáles pueden ser esos componentes: lo único que sabe es que tales partes constituyentes deben corresponder a las palabras del lenguaje; además, determinar el tipo de relación entre

las partes constituyentes del pensamiento y las del hecho representado es algo que carece de importancia y corresponde a la psicología. Tal y como señala Malcolm (1986:66), lo que resulta es una estructura compuesta de elementos mentales (el pensamiento) y otra formada por esos signos físicos que son las palabras; y desde que ambas estructuras comparten el mismo sentido, se trataría de una y la misma proposición. Así pues, autores como D. Favrholt (1964a:77), A. Kenny (1990:24), N. Malcolm (1986:66), R. M. McDonough (1986:145) y S. Mills (1995:229), entre otros, han defendido que los pensamientos tractarianos son entidades psicológicas.

Como dice López de Santa María (1986:44), la proposición es el signo proposicional vivo, con sentido: dado que es gracias al pensamiento como el lenguaje puede figurar, el pensamiento es el que da “vida” al signo proposicional; en último término, el pensamiento es lo que da vida a la proposición, lo cual evita que ésta sea “una cosa muerta y trivial” (cfr. C Az, p. 32; Z, 143). Será al articular la proposición cuando el pensamiento la distinga del signo proposicional para, en cierto modo, identificarla consigo mismo (cfr. T, 4). En la misma línea, Kenny (1990:26) sostiene que la proposición es el signo proposicional más el pensamiento, pues es éste el que le da a la proposición su sentido.

A estas alturas de la exposición, creo que ya se puede vislumbrar con cierta claridad cómo aparece la proposición (*Satz*) en el *Tractatus* y cuál es su papel. Pero antes de seguir, me gustaría volver brevemente a las obras de Frege y Russell para tener una perspectiva más amplia de la estrategia seguida por Wittgenstein. Según las teorías de Frege y Russell, el sentido de una proposición estaba indisolublemente unido a su propia verdad. En el caso de Frege lo que era verdadero o falso eran los pensamientos ubicados en un tercer reino de corte platónico, mientras que para Russell lo que resultaba verdadero o falso era la proposición como entidad. Como es sobradamente conocido, la crítica de Wittgenstein tanto a Frege como a Russell establece una clara separación entre sentido y verdad: según Wittgenstein, el sentido será la mera posibilidad de que la proposición sea verdadera o falsa. El sentido de una proposición antecede a la verdad de la misma, por lo que el sentido de determinada proposición consistirá en aquello que tiene que ocurrir para que la proposición resulte ser verdadera (T, 4.063): para poder decir si “p” es verdadera o falsa, debe haberse determinado el sentido de la proposición aclarando en qué circunstancias se llamará verdadera a “p”.

Desde que la proposición debe tener ya un sentido (T, 4.064), se podrá comprender sin saber si es verdadera o no (T, 4.021, 4.024); dicho de otro modo (T, 4.022), la proposición muestra su sentido o cómo han de comportarse las cosas si es verdadera, y “dice” que se comportan así. La contrastación con el mundo para determinar la verdad de la proposición es posterior: podríamos decir que el sentido de la proposición es totalmente independiente o previo a los hechos. Como apunta Cerezo (1998:202), Wittgenstein separa el ser el caso y la verdad; concretamente, el ser el caso se halla en el orden entitativo (el de lo figurado), mientras que la verdad es propia del *Bild* (de la expresión) en tanto en cuanto corresponde con lo figurado. Además, hay que destacar que la existencia de proposiciones sintéticas *a priori* queda excluida (cfr. T, 2.225) porque una proposición no puede contener su sentido: en una proposición vendrá incluida la forma de su sentido, pero nunca su contenido (T, 3.13).

Por tanto, es obvio que podemos entender una proposición de la que no sabemos aún si es verdadera o falsa: como dije antes, y vuelvo a repetir, para entenderla bastará con saber qué debe ser el caso para considerarla verdadera. Mientras que un nombre no tendrá significado a no ser que exista un objeto al que nombre o corresponda (T, 3.203), una proposición tendrá significado aunque sea falsa, es decir, aunque no le corresponda hecho alguno. Wittgenstein ya no cree que se puedan construir proposiciones como si se tratara de nombres que denotan hechos que constituyen su significado. Sólo las proposiciones tienen sentido (*Sinn*), mientras que los nombres tendrán significado (*Bedeutung*) sólo si se encuentran en la trama de la proposición (T, 3.3); que los estados de cosas puedan ser descritos pero no nombrados le permite decir a Wittgenstein (T, 3.144) que los nombres semejan puntos, en tanto que las proposiciones semejan flechas por tener sentido. En este punto, Pitcher (1964:53) señala que Wittgenstein parece estar influido por el hecho de que el término *Sinn* puede significar “dirección”; así, mientras que un nombre es estático, de la proposición “aRb” se puede decir que se mueve de a hacia b. Wittgenstein añade (T, 4.023) que la proposición debe fijar la realidad en orden al sí o al no, aunque tiempo atrás (DF, p. 168) ya destacó que una proposición tenía dos polos correspondientes al caso de su verdad y al caso de su falsedad, lo cual constituía el sentido de la proposición. Por su parte, Cerezo (1998:185-186) puntualiza que la proposición enseña por delante el polo verdadero, por lo que muestra una cierta inclinación hacia la verdad: esta dirección le permite decir que algo es el caso. O lo que es lo mismo: al mostrar cómo son las cosas si es verdadera, la proposición ya está

pretendiendo verdad. Ahora bien, tal y como señala Cerezo (ib:185), se trata de un único pensamiento con sentido bipolar, pues el mismo contenido puede ser pensado como positivo o negativo; esta misma autora nos recuerda (ib:187), además, que la negación es externa a la proposición, coincidiendo a su vez con la afirmación en que no es un constituyente de la proposición sino que simplemente afecta al sentido con que ésta es proyectada. De hecho, Wittgenstein (DF, p. 59) destacó que el *Bild* no podía ser negado: el *Bild* puede servir como proposición cuando se le allega el sentido, pero así como se puede negar que un *Bild* esté en orden, no se puede negar el *Bild* mismo. Obviamente (T, 4.064), ni la afirmación ni la negación pueden conferir sentido a la proposición, si bien la negación tiene la particularidad (T, 4.0641) de referirse al lugar lógico que viene marcado por la proposición negada.

En este punto, creo que se puede vislumbrar ya con mayor claridad la diferencia que establece Wittgenstein entre la proposición y el signo proposicional. Éste último es el signo que permite expresar el pensamiento (T, 3.12), mientras que la proposición, al ser la expresión sensoperceptiva del pensamiento (T, 3.1), constituye la relación proyectiva del signo proposicional hacia el mundo (T, 3.11). Glock (1996:315-316) ofrece una analogía que aclara la relación existente entre el signo proposicional y la proposición misma comparándolos con un billete de dólar y un dólar respectivamente: según esta analogía, así como el billete no nombra un dólar, presentar un billete sí supone presentar un dólar. Mas como apunta L. Goldstein (2002:426), estas ideas guardan una gran semejanza con las formuladas previamente por Bernhard Bolzano. Efectivamente, Bolzano distinguió en su *Wissenschaftslehre* entre proposiciones expresadas en palabras (es decir, cualquier acto de habla en el que se afirme algo ya sea verdadero o falso) y proposiciones mentales (o lo que es lo mismo, proposiciones meramente pensadas en las que se representa algo pero no se afirma nada). Como dice Goldstein, Bolzano denominó “signo proposicional” (*Satzzeichen*) a las proposiciones habladas o escritas y “pensamiento” (*Gedanke*) a las proposiciones mentales; además, llamó “proposición en sí” (*Satz an sich*) a cualquier afirmación que sostenga que algo es o no el caso, independientemente de si se ha pensado o puesto en palabras alguna vez: en cambio, para Wittgenstein (T, 3.1-3.12, 3.32) una proposición (*Satz*) es un símbolo que tiene un aspecto perceptible, por lo que en esta concepción no se vislumbra rastro alguno del elemento platónico que se adivina en las ideas de Bolzano. Tal y como atestiguan G. Hallett (1977:761) y G. H. von Wright (1982:145) no hay

constancia alguna de que Wittgenstein conociera la obra de Bolzano, pero J. Sebestik (2002:444) recuerda que en la *Alleegasse* eran muy frecuentes las conversaciones sobre filosofía; además, las frecuentes visitas a Viena que Wittgenstein llevó a cabo con posterioridad permiten pensar que tal vez tuviera un conocimiento mucho más amplio de la filosofía austriaca de lo que habitualmente se cree. Concretamente, Sebestik piensa que Wittgenstein tomó las ideas de Bolzano no a través de su *Wissenschaftslehre* sino por medio de la *Philosophische Propädeutik* de Robert Zimmermann, un antiguo libro de texto en el que se explicaban las teorías lógicas más importantes de Bolzano; sin embargo, el hecho de que Zimmermann no citara el nombre de Bolzano, hecho que le valió ser acusado de plagio, da pie para pensar que Wittgenstein probablemente se hizo eco, aun sin saberlo, de algunas ideas básicas de Bolzano.

Pese a todo, era necesario dar un paso más para que las proposiciones derivaran su significado a partir de su relación directa con el mundo: apurando el análisis al máximo, Wittgenstein llega a la proposición elemental (*Elementarsatz*), con la cual obtiene lo que J. C. Edwards (1985:13) consideró como la unidad lógicamente básica del lenguaje, o “la unidad veritativa mínima” según V. Iranzo (1993:34): son los nombres y no las proposiciones los que tienen referencia, de ahí que Wittgenstein necesitara postular la existencia de estas proposiciones elementales formadas por nombres en conexión inmediata (T, 4.22). A diferencia de Russell, según el cual el análisis de una proposición puede prolongarse indefinidamente, Wittgenstein (T, 4.221) reconoce la necesidad de que el análisis llegue a un término para que se pueda hablar así de un sentido libre de cualquier género de ambigüedad. El problema, una vez más, llegaba a la hora de intentar dar algún ejemplo de nombre o de proposición elemental: Wittgenstein (DF, p. 104) era consciente de que las proposiciones elementales constituían un requisito lógico, pero no veía cómo el análisis podía llegar a generar un tipo de proposición distinto del que ya conocía. De todos modos, no hay que olvidar que, además de la relación existente entre nombre y objeto, se debe considerar el vínculo que se da a través de la forma lógica compartida por la proposición elemental y el estado de cosas formado por una configuración de objetos (T, 3.21).

Otro de los rasgos importantes que presentan las proposiciones elementales es su independencia lógica, lo cual quiere decir que dos proposiciones elementales no pueden contradecirse entre sí (T, 4.211): de aquí que no puedan darse a la vez una

proposición elemental y su negación, pues esto anularía el sentido del lenguaje. También se debe tener presente que una proposición elemental no se puede inferir de otra (T, 5.134), ya que el producto lógico de dos proposiciones elementales no puede ser ni una tautología ni una contradicción (T, 6.3751); al fin y al cabo, los estados de cosas son independientes unos de otros (T, 2.061, 2.062), y así como el mundo es la totalidad de cosas que se dan efectivamente (T, 2.04), el conjunto de todas las proposiciones elementales verdaderas describe completamente el mundo (T, 4.26).

Wittgenstein (T, 5) nos presenta la proposición elemental como función veritativa (*Wahrheitsfunktion*) de sí misma, y a la proposición, como función veritativa de las proposiciones elementales; de hecho, toda proposición será el resultado de operaciones veritativas con las proposiciones elementales (T, 5.3). La operación (*Operation*) es lo que permite obtener una proposición a partir de otra (T, 5.23), pero no enunciará nada excepto su resultado (T, 5.25): concretamente, lo que Wittgenstein busca es una operación con la que se puedan extraer todas las proposiciones a partir de las proposiciones elementales. Teniendo en cuenta que la proposición no es sino la expresión de sus condiciones veritativas (T, 4.431), Wittgenstein necesitará un método para explicitar esas condiciones, recayendo su elección en las tablas de verdad. Así, si imaginamos un mundo que conste de  $n$  estados de cosas, resultarán  $2^n$  posibilidades de existencia y no existencia (T, 4.27). En este punto hay que tener en cuenta que una proposición elemental afirma el darse efectivo de un estado de cosas (T, 4.21), resultando verdadera si se da tal estado de cosas, y falsa si no se da (T, 4.25). McGuinness (2002:161), dicho sea de paso, observó que la notación empleada por Wittgenstein (VVVF, VVFF, ...) era bastante similar a la empleada por Weininger (MMMM, MMFF, ...) al precisar el porcentaje de masculinidad que posee un individuo; no obstante, desconozco si McGuinness pretendía sugerir con su observación que tal vez pudiera establecerse un paralelismo entre lo verdadero y lo masculino, por un lado, y lo falso y lo femenino por otro. Volviendo ya a las tablas de verdad, las combinaciones resultantes recogerán el mismo número de posibilidades de verdad y falsedad de las proposiciones elementales (T, 4.28), significando esas posibilidades veritativas (*Wahrheitsmöglichkeiten*) de las proposiciones elementales las posibilidades de que los estados de cosas se den o no se den (T, 4.3). Hay dos casos especiales (T, 4.46) que se dan cuando la proposición es verdadera para todas las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales, lo cual nos llevará a hablar de una

tautología (*Tautologie*), y cuando la proposición es falsa para todas las posibilidades veritativas, en cuyo caso hablaremos de una contradicción (*Kontradiktion*). Tanto la tautología como la contradicción carecen de sentido y no dicen nada, mientras que la proposición muestra lo que dice (T, 4.461). Dicho de otro modo, la tautología y la contradicción no representan ningún estado de cosas posible, pues la tautología permite cualquier estado de cosas mientras que la contradicción no permite ninguno (T, 4.462): de este modo, la tautología deja a la realidad la totalidad del espacio lógico en tanto que la contradicción llena todo el espacio lógico sin dejar punto alguno a la realidad, por lo que en último término, la tautología y la contradicción suponen la disolución de la conexión signíca (T, 4.466).

Wittgenstein estaba convencido (DF, p. 19) de que la solución de sus problemas debía ser extremadamente simple, pues pretendía (T, 5.47) decir de una sola vez todo lo que pudiera decirse de antemano sobre la forma de todas las proposiciones: su hallazgo fue la forma general de la proposición (*allgemeine Satzform*), una descripción en la que sólo podría ser descrito lo más esencial de la proposición de forma que permitiera expresar que “las cosas se comportan de tal y tal modo” (T, 4.5). En resumidas cuentas, Wittgenstein (T, 5.555) se centra no en las fórmulas que puede inventar en lógica, sino en aquello que le posibilita inventarlas. Esto conlleva que las estructuras de las proposiciones se relacionen internamente (T, 5.2), relaciones internas que se traslucen al considerar una proposición que surge a partir de la operación efectuada sobre otras proposiciones, es decir, las bases de la operación (T, 5.21): como ejemplos de operaciones se puede citar la negación, la suma y el producto lógicos, etc. (T, 5.2341). Si bien Frege eligió las operaciones de implicación y negación, y Russell las de disyunción y negación, Wittgenstein (T, 5.5) se inclinará por la negación como única operación: para Wittgenstein, toda función veritativa surge de aplicar sucesivamente la operación  $(\neg \neg \neg \neg V)$  ( $\xi, \dots$ ) a proposiciones elementales, operación que niega todas las proposiciones que haya en el paréntesis derecho. Teniendo en cuenta que en lugar de  $(\neg \neg \neg \neg V) (\xi, \dots)$  escribirá “N( $\xi$ )” para referirse (T, 5.502) a la negación de todos los valores de la variable proposicional, la forma general de la proposición se presenta (T, 6) como

[p,  $\xi$ , N( $\xi$ )],

lo cual supone que toda proposición se genera a partir de la aplicación sucesiva de la operación  $N(\xi)$  a las proposiciones elementales (T, 6.001). Aquí,  $p$  es la totalidad de las proposiciones elementales;  $\xi$ , un conjunto de las mismas; y  $N(\xi)$ , la negación de ese conjunto. Favrholt (1964a:150) sugiere que, al indicar la forma general de la proposición la forma externa de todas las proposiciones, podría considerársela como el molde del lenguaje.

Con la forma general de la proposición, Wittgenstein (T, 5.471) creía haber logrado la esencia de la proposición, y con ella, la esencia de toda descripción; es decir, la esencia misma del mundo (T, 5.4711).



### I.3.2. Solipsismo

Una de las consecuencias más importantes del cuadro que acabo de presentar es la total y absoluta contingencia que invade el mundo. Al ser los estados de cosas mutuamente independientes, Wittgenstein (T, 6.37) proclama que sólo hay una necesidad lógica, de ahí que ninguna cosa deba ocurrir porque otra cosa haya sucedido con anterioridad. Todo lo que no es casual, como los valores y el sentido del mundo, debe residir fuera del propio mundo (T, 6.41); J. J. Acero (1991:236) considera este mismo fragmento como el más importante del *Tractatus*, pues ve en la tesis de la contingencia de la realidad el eslabón más costoso de descubrir: el que vincula la teoría del significado con las ideas referentes a la autonomía de la Lógica. Personalmente, coincido con Cerezo (1998:198n) cuando defiende, frente a la interpretación dinámica del mundo tractariano ofrecida por P. Martínez-Freire (1989:154), que el mundo que nos presenta Wittgenstein en el *Tractatus* es un mundo estático en el que no hay lugar para el cambio ni la temporalidad. Efectivamente, se podría concebir el cambio como una sucesión de estados del mundo en los que unos estados de cosas son el caso y otros no, pero al carecer los hechos de sujeto, no hay fundamento alguno que pueda dar razón del cambio.

Teniendo en cuenta la peculiar concepción que del mundo tenía Wittgenstein, creo que no estará de más hacer un alto en el camino para intentar formarnos una perspectiva global de este estático mundo tractariano: con ese fin, M. Alai (1979:85-86) propone que fijemos nuestra atención en la colección de poemas *Ossi di seppia*, escrita por Eugenio Montale entre 1920 y 1927, y en las denominadas pinturas “metafísicas” que Giorgio de Chirico pintó entre 1910 y 1919. Alai señala que Montale y de Chirico sólo nos ofrecen combinaciones de objetos simples, homogéneos, y cuidadosamente individualizados a través de su nombre o contorno: objetos que han sufrido un proceso de disolución atomística por el que toda vida se ha tornado algo muerto, inorgánico, duro y seco. En este mundo no hay lugar para la imprecisión, la voz, el movimiento, o el paso del tiempo. Además, la disposición de los objetos en el espacio lógico queda reflejada tanto en la elemental estructura sintáctica y rigidez métrica de Montale como en la rigurosa geometría con que de Chirico traza sus famosas plazas. Es precisamente

la intensa y uniforme luz solar de de Chirico la que, al destacar formas y volúmenes a través de muy agudos contrastes, da una idea de la claridad lógica que invade el mundo. La figura humana está ausente, y si aparece es sólo en forma de anónimos cuerpos humanos atomizados en unos volúmenes geométricos de gran simpleza: toda expresión de vida subjetiva, sentimientos y emociones da paso a esta objetividad de la representación en la que no hay nada que permita inferir que es visto por un ojo (cfr. T, 5.633). A esta interesante observación de Alai se puede añadir el comentario de W. J. Brazill (1981:531-532) referente a los temas más recurrentes del arte, la literatura y por extensión, de toda la vida intelectual alemana entre 1890 y 1915. Brazill menciona en primer lugar la subjetividad, es decir, el sentimiento según el cual el yo y sus experiencias constituyen el verdadero centro del interés intelectual y el objeto mismo de la exploración artística; de hecho, en ciertos casos el énfasis en la subjetividad llegó hasta el punto de negar totalmente la existencia de la realidad objetiva. Un segundo tema, estrechamente ligado con el primero, es el sentimiento de alienación y soledad que deriva del esfuerzo artístico y literario, sentir que es reflejado con especial brillantez e intensidad en las pinturas de Klee, la filosofía de Wittgenstein, y la poesía de Rilke: ése es el precio de la creatividad, que aísla al yo de otros seres humanos e incluso de la propia realidad objetiva. El artista inmerso en esta búsqueda, en la cual no había valores objetivos a descubrir, corría el riesgo de sucumbir a la desesperación, ya que toda acción resultaba vana e inútil. Igualmente destructivos podían llegar a ser los efectos de percibir un universo sin forma ni valor objetivo, un universo sin significado intrínseco en el cual el artista está obligado a vivir. Tal ausencia de valores podía desestabilizar al individuo que se veía en la tesitura de tener que actuar y elegir sin el apoyo de los valores morales en los que siempre había confiado; y por si fuera poco, estos artistas eran conscientes de que el caos que pretendían dominar podía devorarles a ellos y a sus creaciones.

Como ya quedó claro en el apartado anterior, la forma general de la proposición descarta la posibilidad de todo pensamiento ilógico, pues son las propias proposiciones las que se generan unas a otras sin más necesidad que la meramente lógica. También sabemos, y además *a priori*, cómo se comportan las cosas (T, 4.5), pero todavía no ha quedado del todo claro cómo llega el lenguaje a ocupar el lugar del sujeto; así, cuando Wittgenstein (DF, p. 136) declare al yo como lo más profundamente misterioso no estará presuponiendo ningún dualismo sujeto-objeto, sino que se estará refiriendo al

sujeto volente portador de la ética. A juicio de Monk (1997:145-146) los comentarios de Wittgenstein sobre la voluntad y el yo, que en sus líneas básicas eran una reafirmación de los postulados de Schopenhauer, se podrían tomar como el equivalente filosófico de aquel estado de ánimo religioso que sirvió de blanco para las burlas de Nietzsche al ver reflejada en dicho estado una enfermiza sensibilidad hacia el sufrimiento que, tras despegarse de la realidad, se dirige hacia un mundo interior, real y eterno. Si este estado de ánimo acaba consolidándose como la base de una determinada filosofía, añade Monk, se habrá creado un contexto óptimo para caer en el solipsismo. A grandes rasgos, se podría definir el solipsismo como la doctrina según la cual no tiene sentido suponer que existe otra cosa que uno mismo y los propios pensamientos y experiencias. En primera instancia, semejante doctrina sólo se podría encontrar, como sugiere W. Donald Oliver (1970:30), en casos extremos de esquizofrenia y autismo infantil; en tales casos el solipsismo no sería un estado mental, sino un modelo de conducta: dado que por definición sería imposible comunicarse con estos sujetos, acabaríamos llegando a la convicción de que tales individuos no comparten el mundo en que vivimos, pues no reaccionan como lo haría una persona normal ante los estímulos de su entorno, no emplean el lenguaje de igual manera que la gente que les rodea, etc. Lo que me parece gramaticalmente incorrecto es afirmar, como hace L. A. Sass (1994:34), que el solipsismo de Wittgenstein constituye una visión de la realidad como un sueño, mas con conciencia del hecho de que uno está soñando.

Dejando ya a un lado estas observaciones, debo decir que no quiero abordar aquí el solipsismo desde un punto de vista psicológico, sino desde una óptica filosófica: cuando se elige esta opción, llama enseguida la atención el peculiar tratamiento que desde hace siglos viene recibiendo dicha doctrina. H. Dingle (1955:433-434) ha observado que cuando se pretende criticar una determinada doctrina filosófica es costumbre traer a colación a uno de sus principales abanderados para señalar a continuación sus puntos débiles: así, se suele aludir a Locke cuando se quiere atacar el realismo, a Kant si se trata del subjetivismo, a Berkeley cuando el objetivo es el idealismo, etc. Sin embargo, al criticar el solipsismo no se rescata a un pensador en concreto; en tales casos quien entra en liza es “el solipsista” sin más, por lo que el lector no se puede dirigir a ninguna obra que le sirva de referencia: lo que irremediamente se va a encontrar este lector será una doctrina distinta dependiendo de quién sea el héroe que pretenda librar a la filosofía de este dragón que, dicho sea de

paso, parece ser inmortal dada su persistencia. En su intento de explicar por qué los filósofos de tantas generaciones se han sentido impulsados a repeler un ataque que en realidad nunca se ha llevado a cabo, Dingle piensa que todos estos filósofos vislumbraron una dificultad que aún no había sido resuelta dentro de sus respectivos sistemas de pensamiento. Todos ellos están seguros de sus fundamentos básicos, pero sienten que no podrían justificar tales fundamentos si éstos fueran directamente atacados: de este modo, lo que haya que entender por “solipsismo” dependerá del sistema filosófico amenazado. Ante semejante amenaza, la tendencia habitual ha consistido o bien en rechazar el solipsismo por resultar incompatible con el sentido común, o bien reconocer que, aunque no se pueda rechazar, nadie en su sano juicio podría admitirlo. A pesar de todo, hay que tener presente que las semillas del solipsismo se hallan esparcidas en sistemas tan eminentes e influyentes como los de Descartes, Locke, Berkeley, Hume y, en general, en el pensamiento de todos aquellos filósofos según los cuales la creencia en la existencia de otras mentes debe partir del razonamiento por analogía a partir del propio caso.

En 1933, L. S. Stebbing, en su *Henriette Hertz Lecture* ante la British Academy, negó la posibilidad del solipsismo por su incompatibilidad con proposiciones que todos sabemos que son ciertas, es decir, con proposiciones que forman parte de la visión de sentido común del mundo. R. B. Braithwaite (1933-4:13) coincidió con Stebbing al considerar falsa toda teoría filosófica que sea incompatible con el sentido común; sin embargo, discrepó con esta autora al manifestar que no todas las teorías solipsistas son de este tipo: Braithwaite dijo que cuando una variante del solipsismo no propone proposiciones incompatibles con el sentido común sino que ofrece análisis de tales proposiciones, no podrá ser rechazada. Como ejemplo de este tipo de solipsismo, Braithwaite (ib:14) citó el defendido por Wittgenstein, el cual no niega que “tú” tengas dolor de muelas: lo que niega es que el análisis de esa proposición sea esencialmente similar al de la proposición según la cual “yo” tengo dolor de muelas. De acuerdo con Braithwaite, si el solipsismo se limita a analizar proposiciones de sentido común sin afirmar otra proposición al mismo nivel que aquellas, no será incompatible con las mismas, por lo que no carecerá de sentido común. M. Cornforth (1934:22) criticó a Braithwaite por creer que existen proposiciones que son dadas como tales proposiciones verdaderas sin que medie proceso de conocimiento alguno; concretamente, Cornforth alega que Braithwaite se limita a situar el análisis en un nivel

distinto al de la proposición original, asignando a ésta y al análisis procesos de conocimiento distintos: de este modo, Braithwaite afirmaría vencer el cargo de incompatibilidad. Cornforth está convencido de que las proposiciones de sentido común se saben o son conocidas (*are known*), lo cual lleva a Cornforth a pensar que el solipsismo del *Tractatus* se basa en una teoría del conocimiento: según este autor, la clave del solipsismo gira en torno a la teoría del conocimiento, sin que tenga nada que ver al respecto si determinados tipos de análisis son posibles o no.

Refiriéndose al caso concreto de Wittgenstein, McGuinness (1991:152) llegó incluso a decir que su apego por el solipsismo no era sólo filosófico, sino también temperamental; sin embargo, cuando McGuinness añade que el solipsismo era algo que debía ser acomodado en el *Tractatus*, no se debería olvidar que esta doctrina desempeña un papel estratégico de primer orden al servir de puente entre la lógica y lo místico. A pesar de que algunos autores como Cornforth (1934:24) crean que toda forma de solipsismo, y en especial el wittgensteiniano, se basa en una teoría epistemológica, yo creo que el solipsismo aparece en el *Tractatus* como consecuencia natural de la concepción que en esta misma obra se ofrece acerca de la ontología y el lenguaje. Así, C. Janaway (1989:331) opina que la principal diferencia entre el sujeto tractariano y el schopenhaueriano es que, mientras en éste último es el punto focal unificador para la multiplicidad de los estados mentales el que constituye la experiencia y por tanto el conocimiento, Wittgenstein se imagina un sujeto cuya relación con el mundo está esencialmente mediada por su posesión de un lenguaje: a Wittgenstein no le preocupa qué sabe del mundo, sino cómo el lenguaje puede significar algo en el mundo. En el *Tractatus* no hay un sujeto que actúe como la fuente de modos necesarios de conexión entre objetos, pues las únicas conexiones que se consideran son lógicas y se muestran a sí mismas en la estructura del lenguaje.

Al esbozar superficialmente la postura de Schopenhauer ante el solipsismo, o lo que él mismo denominó “egoísmo teórico”, me gustaría aludir a una obra cuya existencia seguramente era conocida por Wittgenstein, pues Weininger la cita en *Sexo y carácter* (SexC, p. 174): creo que apoyarme en ese texto de Schopenhauer es un recurso lícito si recordamos que este autor manifestó en repetidas ocasiones que su obra encierra un pensamiento único. Concretamente, la obra a la que me refiero es la que acerca del fundamento de la moral Schopenhauer presentó al concurso celebrado por la

Real Sociedad Danesa de las Ciencias en Copenhague el 30 de enero de 1840 (concurso en el que no obtuvo el premio sino fuertes críticas, pese a ser el único concursante). En esta obra, Schopenhauer (SFM, p. 234) establece que sólo hay tres móviles fundamentales de las acciones humanas: el egoísmo, que es ilimitado y quiere el propio placer; la maldad, que llega hasta la crueldad más manifiesta y quiere el dolor; y la compasión, que llega hasta la nobleza y la magnanimidad, y quiere el placer ajeno. Schopenhauer (SFM, p. 221) añade que el egoísmo no sólo es ilimitado, sino que además está estrechamente vinculado tanto en el hombre como en el animal a su núcleo y esencia más íntimos, hasta el punto de ser idéntico a ellos; no ha de extrañar entonces que Schopenhauer (SFM, p. 264), fiel a su carácter, invitara al cartesiano, o a cualquiera que dudara si los animales son conscientes de su yo frente al mundo o no-yo, a ponerse al alcance de las garras de un tigre. Además, al querer mantener incondicionalmente su existencia (SFM, pp. 222-223), cada cual hará de sí el centro del mundo, refiriéndolo todo a su propio interés; a juicio de Schopenhauer, no hay contraste mayor que el existente entre el interés que cada uno se toma por su propio yo y la indiferencia con que se considera el yo de los demás. Mientras que los demás le son dados a uno de forma mediata, cada cual es dado a sí mismo inmediatamente, por lo que cada cual es para sí mismo el mundo entero: un mundo que cada cual llevará en sí mismo como su propia representación, por lo que cada uno será el centro del único mundo que realmente conoce. Ya en *El mundo como voluntad y representación*, obra que Wittgenstein conocía muy bien, Schopenhauer (MVR, II, 19) se refirió al egoísmo teórico para dar cuenta de la negación de la realidad del mundo exterior que supondría que los objetos conocidos como representaciones fueran, además, manifestaciones de una voluntad: de acuerdo con el egoísmo teórico, todas las representaciones que no sean las del propio individuo se toman como meros fantasmas, por lo que Schopenhauer (SFM, p. 222) calificará posteriormente de “cómica” la situación en que alguien sólo se considerara real a sí mismo. En último término, Schopenhauer (MVR, II, 19) concluye que si bien el egoísmo teórico no se puede refutar, sólo se ocupará de él en su calidad de “último baluarte del escepticismo” o de “fortín de frontera” que no puede ser tomado pero que tampoco puede ser abandonado por su guarnición, de ahí que declare Schopenhauer su intención de “pasar junto a él y dejarle a la espalda sin el menor peligro”. Tal y como señala Glock (1999:448), Schopenhauer se apartó de esta incómoda postura alegando que el sujeto de la experiencia no es una sustancia mental y que todo es manifestación de una voluntad supraindividual, pero según nos recuerdan

P. Geach (1957:558) y G. E. M. Anscombe (1996:11), pese a las dudas de A. Janik (1985:42) y B. Magee (1991:322), Wittgenstein no aceptó ni siquiera en su adolescencia la metafísica de la voluntad propuesta por Schopenhauer. Al hilo de esta controversia, D. Keyt (1966:303) señala que de forma similar a como el mundo tomado como representación se cimenta en esos dos polos estáticos e invariables que son el sujeto y el objeto (cfr. MVR, I, 2), el mundo tractariano flota entre los objetos eternos y el sujeto metafísico que no es sino un punto sin extensión (cfr. T, 5.64). Para Schopenhauer el sujeto y el objeto acaban siendo la misma cosa, la voluntad, pero Wittgenstein no le siguió en este punto. Al final de este apartado mostraré cómo Wittgenstein (T, 6.423) distingue claramente entre la voluntad como soporte de lo ético (*Willen als dem Träger des Ethischen*) y la voluntad como fenómeno (*Wille als Phänomen*): mientras que Wittgenstein cree que ésta última no concierne a la filosofía, la voluntad como soporte de lo ético (o voluntad metafísica) no será la fuerza primordial del mundo sino una actitud ética hacia el mundo. En resumen, coincido con Glock (1999:451) cuando puntualiza que la concepción tractariana de la voluntad es puramente contemplativa.

Centrándome ya en la concepción tractariana del solipsismo, quiero recordar que a mi entender dicha expresión es una consecuencia natural de los postulados ontológicos y lingüísticos sobre los cuales se apoya el *Tractatus*. Para empezar, Wittgenstein (T, 5.61) indica que la lógica llena el mundo, algo que resulta evidente si recordamos que el mundo es la totalidad de los hechos (T, 1.1) en el espacio lógico (T, 1.13). Al abarcar la lógica cualquier posibilidad (T, 2.0121), todo hecho posible vendrá determinado por la lógica, de ahí que los límites del mundo coincidan con los límites de la lógica. Por otro lado, hay que tener presente que ningún objeto puede ser excluido del mundo, pues son precisamente los objetos los que forman la sustancia del mundo (T, 2.021); así pues, la lógica precede a toda experiencia, o si se quiere, está antes del cómo pero no antes del qué (T, 5.552). La lógica es posterior a la existencia de los objetos, y es gracias a éstos que en el mundo hay una forma fija (T, 2.026); de hecho, los objetos determinan las posibilidades del mundo porque son ellos los que determinan las posibilidades de la lógica. Por tanto, en lógica no hay lugar para decir que en el mundo hay esto o no hay lo otro, pues ello supondría que la lógica habría rebasado el mundo al excluir ciertas posibilidades: al estar las posibilidades de la lógica y del

mundo determinadas por los objetos, la lógica no puede rebasar los límites del mundo porque coinciden con sus propios límites.

Si nos atenemos al párrafo anterior, la lógica no sólo coincide con el mundo, sino que también coincide con el lenguaje: dicho de otro modo, la lógica no puede prolongarse de ninguna manera más allá del mundo o el lenguaje, pues ambos constituyen su dominio o ámbito de aplicación. En el caso de la lógica ni siquiera hay lugar para considerar qué hay más allá de su propio dominio: como ya quedó claro, lo que no se puede pensar no puede ser ni dicho ni pensado (T, 5.61). Teniendo esto en cuenta, lo que más llama la atención al leer que “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (T, 5.6) es la aparición del posesivo “mi”. Wittgenstein (T, 5.62) destacó que esa proposición resulta clave para aclarar en qué medida el solipsismo es una verdad, y para resolver dicha cuestión añade lo siguiente: “que el mundo es mi mundo se muestra en que los límites del lenguaje (del lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de mi mundo”. Hace años se suscitó una cierta polémica respecto a la expresión contenida en el paréntesis: “del lenguaje que sólo yo entiendo” (*der Sprache, die allein ich verstehe*). En un principio, autores como G. E. M. Anscombe, J. O. Urmson, G. C. M. Colombo y el propio E. Tierno Galván, siguiendo la traducción vertida del alemán al inglés por C. K. Ogden y F. P. Ramsey en 1922, tradujeron el término *allein* como si se refiriera a *ich* y no a *Sprache*, de lo que resultó la expresión “el lenguaje que sólo yo entiendo” (*the language which only I understand*). Tal y como señala García Suárez (1976:41-42), esta interpretación dejó vía libre para contemplar el lenguaje del *Tractatus* como un lenguaje privado, y a su autor, como un solipsista al uso: esto quiere decir que, al tratarse de un lenguaje privado entendido sólo por mí, no habría lugar más que para un mundo privado en el que no cabe otra cosa que no sea yo mismo y mis propias experiencias. Al fin y al cabo, R. Rhees (1998:57) ya puso de manifiesto que el solipsismo cobra importancia cuando tratamos de saber si podemos conocer lo que decimos. Así como al consultar un mapa podemos contrastarlo con cierta área geográfica para ver si está correctamente trazado, no podemos contrastar el lenguaje con nada exterior a él para comprobar su conexión con la realidad; si esto último fuera necesario, nunca podríamos saber si realmente estamos diciendo algo: en realidad, no se puede contrastar de ningún modo si el método del análisis lógico es o no el correcto. Volviendo al paréntesis de la sección 5.62, J. Hintikka (1958:88) declaró que en todos los diccionarios que había consultado la



palabra *allein* modificaba a la palabra siguiente; de hecho, Wittgenstein usó el término *allein* de este mismo modo en el *Tractatus* (cfr. T, 2.224, 5.631). Así pues, la traducción adecuada en el caso que nos ocupa sería “el único lenguaje que yo entiendo” (*the only language that I understand*). Por si hubiera alguna duda, C. Lewy (1967:419-420) dejó la polémica definitivamente zanjada al desvelar, algunos años más tarde, que había hallado un ejemplar del *Tractatus* en el que Wittgenstein tachó la palabra *only* colocándola entre *the* y *language*, de lo que resultó la expresión “*the only language which I understand*”.

Otra de las enigmáticas observaciones de Wittgenstein (T, 5.62) advierte que la propuesta solipsista es correcta, pero tiene la peculiaridad de que no puede ser dicha sino sólo mostrada. Al leer el *Tractatus* no queda del todo claro qué quería decir Wittgenstein al denunciar la supuesta indecibilidad del solipsismo, de ahí que se suscitara una controversia sobre este particular. A continuación resumiré las principales posturas que en torno a esta polémica han aparecido, para lo cual seguiré el orden propuesto por López de Santa María (1986:60-63).

En primer lugar, Anscombe y Pears son los principales abanderados de una posición que, teniendo en cuenta la influencia schopenhaueriana que caracteriza al solipsismo wittgensteiniano, considera que el carácter indecible de éste se debe a la imposibilidad de dar cuenta del yo por no poder contrastarlo con una realidad exterior. Concretamente, G. E. M. Anscombe (1996:166-168) destaca la ilegitimidad de hablar en términos de “un yo” como centro del lenguaje y del mundo, pues no tendrá relevancia alguna decir que soy el centro del lenguaje si para ello uso el lenguaje que me tiene a mí como centro: si lo dijera sería siempre desde la misma perspectiva, pues no existen otros puntos de vista desde los cuales pueda manifestarme porque entonces yo dejaría de ser el centro. Por su parte, D. Pears (1973:107-108) refuerza esta postura al aclarar, a través de una analogía del propio Wittgenstein, la imposibilidad que tiene el solipsista de señalar qué es lo que según él no existe por hallarse fuera de su mundo. Pears considera que cuando alguien se señala a sí mismo y a su propio mundo proclamando su existencia es como si se construyera un reloj uniendo la esfera a las manecillas de modo que ambos giren juntos. Al no existir posibilidad alguna de establecer un contraste con algo que sea exterior a su mundo, el solipsista traza los

límites del mundo desde dentro para acabar cayendo en el error de decir que sólo ciertas cosas existen, lo cual sólo puede ser mostrado.

Otras interpretaciones, como las de Hintikka y Stenius, presentan la posición de Wittgenstein en la línea del idealismo trascendental kantiano. J Hintikka (1958:88-91) destaca que el solipsismo, tal y como lo entendía Wittgenstein, difiere de la interpretación que del mismo han hecho tradicionalmente los filósofos. Hintikka puntualiza que, al identificar los límites del lenguaje de alguien con los límites del yo de esa persona, Wittgenstein no está pensando en el sujeto empírico (porque entonces estaría haciendo psicología empírica), sino en el sujeto metafísico o en lo que se puede decir que es necesariamente mío. Ahora bien, la única necesidad en el mundo reconocida por Wittgenstein es la vacía necesidad de la lógica, por lo que el sujeto metafísico sólo se puede concebir identificando sus límites con los del lenguaje; por tanto, ya nada podrá decirse de ese sujeto. Así, si bien se suele considerar que la pretensión del solipsismo es la imposibilidad de llegar más allá de los propios límites, el solipsismo de Wittgenstein se caracteriza precisamente por lo contrario, es decir, por aceptar que todos mis límites ordinarios son totalmente contingentes, de ahí que sean de todo punto irrelevantes “para lo que está más alto”. Stenius (1996:220-222) coincide con Hintikka al señalar que Wittgenstein no quiere decir por “solipsismo” lo que usualmente se entiende al referirse a ese término; Stenius está de acuerdo con Hintikka en que Wittgenstein debería haber hablado de “idealismo” y no de “solipsismo”, pues lo que Wittgenstein entendía por este término era exactamente su versión lingüística del idealismo kantiano. Más concretamente, Stenius cree que Wittgenstein debería haber hablado en términos de “lingüismo crítico”, “lingüismo trascendental”, o incluso de “idealismo lingüístico”. Desde el punto de vista kantiano la forma de la experiencia se puede considerar subjetiva, pero sólo en un sentido metafísico o trascendental porque el sujeto tal como lo concebimos habitualmente no es este sujeto metafísico o trascendental, sino un objeto en el mundo de la experiencia que tendrá la forma ya prescrita por la mente del sujeto metafísico. Stenius cree que en el caso de Wittgenstein la forma de la experiencia también es subjetiva en el sentido trascendental, pues el sujeto metafísico que usa y entiende el lenguaje debe ser distinguido del yo empírico que es parte del mundo descrito a través del lenguaje. Como el sujeto metafísico no pertenece al mundo sino que es un límite del mismo, el mundo es mi mundo porque “mi” se refiere al sujeto metafísico que no existe por ser trascendental (cfr. T, 5.631):

por consiguiente, lo que el solipsismo pretende decir es correcto, pero sólo puede ser mostrado.

Frente a las interpretaciones de Hintikka y Stenius, que presentaban a un Wittgenstein incapaz de distinguir entre idealismo y solipsismo, Favrholt (1964a:155-156) se refiere a un pasaje concreto de los diarios de Wittgenstein (DF, p. 144) para mostrar que éste fue capaz de llevar a cabo dicha distinción. Efectivamente, Wittgenstein señala que mientras “el idealismo separa al hombre del mundo en cuanto único, el solipsismo me separa a mí solo”. Favrholt añade que desde un punto de vista gnoseológico, al no conocer otra cosa que mis propias experiencias y al no poder hablar de las experiencias de los demás más que hipotéticamente, nunca podré probar que existen otras experiencias aparte de las mías, pues toda evidencia que encuentre no será otra cosa que experiencias o sensaciones mías. Este es el solipsismo gnoseológico en que Berkeley se detuvo, solipsismo que tiene un aspecto lingüístico además del puramente gnoseológico. El motivo es que si acepto el solipsismo gnoseológico debo aceptar también que todas las palabras del lenguaje son nombres de mis sensaciones, de modo que no podré afirmar que las palabras proferidas por otros nombran sus sensaciones; de hecho, cuando otra persona diga algo, tanto esa persona como lo que dice no serán más que fenómenos para mi experiencia. Por tanto, si soy capaz de experimentar un significado cuando los demás hablen, se deberá a que correlaciono esas palabras con algunas de mis sensaciones, por lo que dichas palabras entrarán a formar parte de mi lenguaje privado: de ahí que si acepto el solipsismo gnoseológico deba aceptar también el solipsismo lingüístico. Favrholt llega a la conclusión de que el único lenguaje que se puede encontrar será mi lenguaje (cfr. T, 5.62), por lo que el solipsismo gnoseológico entra en contacto con la otra vía que conducía al solipsismo: la presentada en el propio *Tractatus* (T, 5.6-5.62).

Por último, hay una serie de autores, entre los cuales se encuentran Hacker y García Suárez, que son partidarios de una interpretación trascendental del solipsismo de Wittgenstein. Así, P. M. S. Hacker (1997b:99-100) opina que en el caso de Wittgenstein se podría hablar de un “solipsismo trascendental”, pues esto implica aceptar la idealidad trascendental del tiempo (y tal vez del espacio), una peculiar interpretación de la doctrina kantiana sobre la unidad de la apercepción (junto a la aceptación de la cuasi-reificación schopenhaueriana de la unidad de la conciencia) y

otras teorías afines y no por ello menos oscuras sobre la ética, la voluntad, la estética y la religión. La originalidad de Wittgenstein, según Hacker, consiste en mantener que la doctrina solipsista es inexpresable por ser una verdad necesaria. García Suárez (1972a:121-129; 1976:42-51), mientras tanto, advierte que no está de acuerdo ni con Hintikka ni con Stenius cuando mantienen que lo que Wittgenstein denomina “solipsismo” es en realidad un idealismo. García Suárez propone entender el paréntesis de la sección 5.62, al que antes hice mención, en el contexto de la doctrina del mostrar. Wittgenstein señaló que los objetos sólo pueden ser nombrados a través de los signos, pero no se puede hablar de ellos (DF, p. 90; T, 3.221); además, lo que no podemos pensar no puede ser dicho ni pensado (T, 5.61). Si al afrontar la idea que el solipsista defiende, que el mundo es mi mundo, se tiene en cuenta que según Wittgenstein (DF, p. 136) el yo no es un objeto, nos encontramos con que la verdad del solipsista no puede ser dicha: al no ser un objeto, el yo no puede ser el referente de un nombre. Ahora bien, lo que el solipsista no puede decir se muestra en que los límites del lenguaje significan los límites de mi mundo (cfr. T, 5.62): Wittgenstein precisa que este lenguaje es el único que yo entiendo, lo cual se explica, según García Suárez, porque si nos atenemos a la doctrina del mostrar no puede haber un metalenguaje para hablar sobre el lenguaje (cfr. T, 4.121). García Suárez añade que si su interpretación fuera correcta, invalidaría automáticamente la posibilidad manejada por R. J. Bernstein (1966:231-247) de referirse a “tres lenguajes” dentro del contexto del *Tractatus*, a menos que sea para acabar reconociendo esa expresión como un “sinsentido elucidatorio”. En cuanto a la interpretación de Favrholt, García Suárez se muestra de acuerdo en un punto y en desacuerdo respecto a otro. Coincide al reconocer que Wittgenstein distinguió con toda claridad entre solipsismo e idealismo, pero discrepa al considerar la opinión de Favrholt según la cual el lenguaje del *Tractatus* es un lenguaje privado, lo cual acarrearía que los objetos tractarianos también fueran privados. Para hacer frente a la postura de Favrholt, García Suárez se atiene a la interpretación de H. Ishiguro (1969:21), según la cual la noción tractariana de objeto viene a corresponder a la de una instanciación de una propiedad irreductible. En último término, García Suárez concluye que el solipsismo del *Tractatus* es de carácter lingüístico, y se podría considerar como “crítico” o “trascendental” en tanto que el sujeto metafísico del que trataba de hablar el solipsista no era un objeto del mundo, sino una presuposición del mismo; por consiguiente, el sujeto metafísico estaría más cerca de la unidad trascendental de la aperccepción kantiana que del haz de impresiones humeano. J. V. Arregui (1984:84),

además, cree que García Suárez está sumamente acertado al fundar el solipsismo en la proyección; pues ya que el signo proposicional debe ser pensado para convertirse en proposición con sentido, el sentido de la proposición dependerá de mi pensamiento, de ahí que el lenguaje sea mi lenguaje y que los límites de mi lenguaje sean los límites de mi mundo.

Por lo que a mí respecta, he de decir que suscribo la opinión expresada por López de Santa María (1986:64-66): según esta autora, cuando el solipsista clásico niega la existencia de algo que no sea él o sus propios contenidos de conciencia ya está admitiendo implícitamente la posibilidad de su existencia. De este modo, se admite la posibilidad de un punto de contraste ajeno al yo que dota a la verdad solipsista (“que el mundo es mi mundo”), y a la misma imposibilidad de constituir el yo, de un carácter contingente. Wittgenstein no tiene el problema de negar eso que el solipsista admite como externo al yo, pues para Wittgenstein el solipsismo es una verdad necesaria: en el *Tractatus* se niega la posibilidad de que exista algo externo al yo, por lo que no hay nada que negar. Wittgenstein no excluye, sino que se limita a incluir; es decir, no se reduce el mundo al yo sino que se amplía el dominio del yo a todo el mundo: en palabras de López de Santa María, “hay una absolutización del sujeto metafísico más que una subjetivación del mundo”. Así pues, el solipsismo es inexpresable porque no hay posibilidad, como diría Maslow (1961:148), de adoptar “punto de vista angélico” alguno desde el cual contemplar la realidad. En último término, la pretensión del solipsista sería una *contradictio in terminis*, ya que si la verdad solipsista pudiera decirse conllevaría la existencia de una realidad externa al yo, y con ello, la no verdad de lo expresado.

Como se puede apreciar, la aparición en escena del yo, pese a ser una aparición sumamente breve, acarreó múltiples problemas. Ya en su momento, J. Hartnack (1972:132) puso de manifiesto que la misma necesidad de usar la palabra “yo” es una fuente de problemas; obviamente, no podríamos hablar en términos de “conciencia” a menos que nos refiramos a la conciencia de una persona en particular, por lo que siempre pensamos que debe haber una persona a la que se refieran expresiones como “yo pienso que p”, “yo percibo que p”, “yo siento que p”, etc. Al tratar ciertas formas proposicionales de la psicología como “A cree que p es el caso”, “A piensa p”, “A dice p”, etc. (T, 5.541), Wittgenstein señala que todas ellas son de la forma “‘p’ dice p”,

pues no se trata de la coordinación de un hecho (p) con un objeto (A), sino de la coordinación de hechos a través de la coordinación de sus respectivos objetos (T, 5.542). En este punto, Wittgenstein parece estar refiriéndose a la afirmación de Russell (SVF, pp. 218-219) según la cual si todo juicio consiste en una relación concreta, llámese ésta “juzgar” o “creer”, respecto de un objeto que es a su vez lo que juzgamos o creemos, entonces que un juicio sea verdadero o falso dependerá de que el objeto de ese juicio sea verdadero o falso. V. Sanfélix (1984:118) cree que la reducción hecha por Wittgenstein de las atribuciones a un sujeto de actitudes intensionales a la forma “‘p’ dice p” cumplía tres requisitos básicos. En primer lugar, no servía de apoyo a la “superficial psicología” (cfr. T, 5.5421) que por aquel entonces contemplaba al sujeto empírico como un objeto simple; en segundo lugar, mostraba que no había lugar para juzgar un sinsentido; y por último, mostraba que los contextos intensionales no constituían excepción alguna al axioma de la extensionalidad. Para aclarar cuál era realmente la postura de Wittgenstein, Sanfélix cree que sería preciso clarificar en qué sentido utilizaba ‘p’ y p en “‘p’ dice p”. Todas las interpretaciones ofrecidas hasta entonces, dice Sanfélix (ib: 123), veían en p un hecho del mundo, pero tal lectura suponía que los contextos intensionales fueran irremediablemente considerados como sinsentidos; ante semejante error, Sanfélix propone entender p como una proposición: de esta manera, “‘p’ dice p” debería leerse como “(el concreto signo proposicional) ‘p’ dice (la proposición) p”. Ciertamente (ib: 126), “A piensa, dice, cree, etc. p” expresa la relación entre dos hechos, pero no entre un hecho lingüístico y el mundo sino entre dos hechos lingüísticos, es decir, entre el signo proposicional tomado como hecho psicofísico y la proposición como tal hecho lingüístico. Ateniéndose a los postulados tractarianos, la sugerencia de Wittgenstein consiste en destacar que para figurar el estado de cosas mostrado por p es preciso que el objeto (A) presente la misma articulación lógica que la proposición pensada (p); ya que los objetos son necesariamente simples (T, 2.02), A no es un objeto, sino un signo proposicional o un hecho que viene dado como una configuración de elementos psíquicos cuyo estudio sería competencia de la psicología (RKM, p. 69). Por este motivo Wittgenstein (T, 5.5421) concluye que un alma compuesta no sería ya un alma, lo cual supone reducir al absurdo la noción cartesiana del alma: como ya señalaran H. Le Roy Finch (1977:125) y V. Sanfélix (1995:311-315), la revolución anti-cartesiana llevada a cabo por Wittgenstein se puede empezar a apreciar desde el mismo *Tractatus*.

Es cierto que en las proposiciones tratadas por Wittgenstein el verbo no aparece en primera persona, sino en tercera (*glaubt, denkt, sagt*); además, Sanfélix (ib:316n) nos hace ver que Wittgenstein usa una constante individual y no una variable para referirse al sujeto de sus ejemplos, por lo que está tratando oraciones del tipo “L. W. piensa que mañana lloverá” y no oraciones como “yo pienso que mañana lloverá”. Sin embargo, el propio Sanfélix concluye que la clave de la aportación wittgensteiniana radica precisamente en que la naturaleza proposicional de los estados psicológicos no varía por el mero hecho de que éstos sean míos o de otro; además, en cierta ocasión Wittgenstein (DF, p. 206) expresó en primera persona (que la relación de “yo creo que p” con “p” se puede comparar a la relación de “p’ dice p” con p, pues es igualmente imposible que yo o p’ seamos simples) lo que en el *Tractatus* (T, 5.541-5.542) aparecía en tercera persona. En una línea similar, G. C. Lichtenberg (A, p. 214) ya había anunciado que no se debería decir “yo pienso”, pues uno piensa como el cielo relampaguea.

De este modo llegamos a una concepción claramente neo-humeana del yo, pues no nos queda sino un haz de signos proposicionales: como es sobradamente conocido, Hume (TNH, I, 4b) manifestó tiempo atrás que el espíritu era “una multitud o colección de diferentes percepciones, unidas entre sí por ciertas relaciones y que se supone, aunque falsamente, hallarse dotada de una simplicidad e identidad perfecta”. Por su parte, Wittgenstein (T, 5.631) niega que exista el sujeto pensante o representante; para mostrar este punto con mayor claridad, añade que si escribiera un libro titulado “El mundo tal como lo encontré” debería distinguir qué miembros de su cuerpo obedecen a su voluntad y cuáles no: el propio Wittgenstein avisa que en el libro no se podría tratar del sujeto, pues al hacer referencia tanto a las partes sujetas a la voluntad como a las que no lo están, no podríamos hacer mención alguna al sujeto porque éste no aparece en el mundo. Sin embargo, hay una diferencia obvia entre ambos autores: por el mero hecho de buscar el yo a través de la introspección, Hume ya suponía implícitamente que tenía sentido emprender tal búsqueda, pero Wittgenstein seguía fiel a la tradición anterior según la cual no encontrar al yo por medio de la introspección constituye un rasgo necesario y no contingente de la experiencia.

Wittgenstein pretende que no se confundan dos nociones de “sujeto”: por ese motivo, advirtió (T, 5.641) que en filosofía se podía tratar del yo de forma no-

psicológica, de lo cual se desprende que también se puede tratar psicológicamente del yo. Así, se ha convertido en una costumbre hablar de un yo empírico (*empirical self*) para hacer referencia a una parte del mundo: se trata del sujeto que en un primer momento se identificó con A, el que representa los hechos y piensa las proposiciones. En resumidas cuentas, se trata del alma tal y como se concebía según Wittgenstein (T, 5.5421) en la superficial psicología de entonces, es decir (T, 5.541), en la moderna teoría del conocimiento postulada por Russell y Moore entre otros. Dado que al hablar no-psicológicamente del yo Wittgenstein (T, 5.641) manifiesta que no se refiere ni al hombre, ni al cuerpo humano, ni al alma de la cual trata la psicología, Prades y Sanfélix (1992:100) consideran que el yo empírico ha de ser entendido como una unidad psico-física, es decir, como una entidad compuesta a la que se pueden atribuir propiedades tanto físicas como psicológicas.

El sujeto que le interesa a Wittgenstein, el sujeto metafísico, no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo (T, 5.632, 5.641). Según D. A. Weiner (1992:59-60), los párrafos comprendidos entre las secciones 5.631 y 5.634 han de ser entendidos como un diálogo de Wittgenstein con Schopenhauer; de hecho, los diarios de Wittgenstein (DF, pp. 131-137) revelan que estas cuestiones habían sido meditadas dentro de un contexto claramente schopenhaueriano. De acuerdo con la interpretación de Weiner, Schopenhauer abre este diálogo imaginario negando la pertenencia del sujeto al mundo (T, 5.632); ante semejante propuesta, Wittgenstein le pregunta (T, 5.633) en qué lugar del mundo se podría hallar un sujeto metafísico, tras lo cual se refiere de forma aún más explícita si cabe a Schopenhauer al añadir: “Dices (*Du sagst*) que ocurre aquí enteramente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo no lo ves realmente (*du wirklich nicht*)”. A continuación, sugiere (T, 5.6331) a través de un dibujo que el campo visual carece de límites: según esta metáfora schopenhaueriana, el ojo ve pero no forma parte del campo visual. Ciertamente, no hay nada en el campo visual de lo que se pueda inferir que es visto por un ojo; tal vez, como sugiere C. Barrett (1994:100), el oído sería una analogía mejor que la del ojo: pues nadie puede oír a su oído oyendo, mientras que en un espejo sí podemos ver a nuestro ojo viendo. El defecto de la metáfora del ojo es que postula un orden causal *a priori* en el mundo empírico, pues para Wittgenstein (T, 5.634) no se puede hallar nada en nuestra experiencia que sea *a priori*; en el ámbito de las cosas no hay ningún orden *a priori* porque todo hecho es contingente por naturaleza: más allá del ámbito de la lógica no



hay sino casualidad (T, 6.3). A. R. Tirado (1987:96-97), por su parte, contempló estos pasajes como una refutación de los postulados russellianos que consideraban al yo como un objeto susceptible de familiarización o conocimiento directo: si hubiese algo en mi campo visual que me permitiera inferir que es visto por un ojo, cabe suponer que dicha relación podría cesar en algún momento, pero la forma del campo visual impide esa posibilidad (cfr. T, 5.6331). Esto quiere decir, según Tirado, que la correlación de los yoes con sus respectivos campos de objetos no podría llevarse a cabo empíricamente, cuando es precisamente esta misma correlación empírica lo que exigía la teoría de Russell. En relación con este punto, D. Jacquette (1998:103) indicó que si el yo fuera una parte del mundo habría también algunas verdades necesarias acerca del mundo: a modo de ejemplo, Jacquette señaló que cada vez que admitiéramos la ocurrencia de un pensamiento tendríamos que admitir el conocimiento *a priori* de la existencia del yo, como es el caso del *Cogito, ergo sum* cartesiano.

Según la tradición filosófica imperante en la Viena que vio nacer a Wittgenstein, cuenta Favrholt (1964a:158, 162), el microcosmos vendría a ser el reflejo que del mundo “global” o macrocosmos tiene lugar en la mente del individuo; por así decir, sería eso con lo que el yo es confrontado (cfr. DF, p. 136). Apoyándose en esta observación, B. A. Worthington (1988:47) señala que al no poder distinguir el microcosmos del macrocosmos no podemos negar la existencia de éste último, por lo que el escepticismo resulta imposible; y además, así como somos incapaces de concebir el microcosmos distinguiéndolo del macrocosmos, también somos incapaces de concebir un microcosmos cuando nos referimos a otra persona. De ahí que Wittgenstein (T, 5.63) proclame que “Yo soy mi mundo. (El microcosmos)”. Por otro lado, Wittgenstein (T, 5.621) equiparó el mundo a la vida, de modo que por ésta había que entender no la vida fisiológica o la psicológica (DF, p. 132) sino “la experiencia completa del momento presente”, tal y como señaló García-Carpintero (1996:358). Teniendo en cuenta que para Wittgenstein (T, 5.63) yo soy mi mundo, Prades y Sanfélix (1992:107) vislumbraron aquí una estrategia para dotar de identidad al sujeto similar a la seguida para ubicar al ojo que ve: la idea es basarse en la posición relativa que ocupa el ojo respecto a los objetos del campo visual, pero esta estrategia fracasa porque el espacio o campo visual podría estar ocupado por los objetos más diversos, o incluso por los mismos objetos relacionados de las más variadas formas, por lo que ese lugar ocupado por mi ojo sería cualquiera. O si se quiere, ninguno. Asimismo, no

habría lugar para identificar mi yo con su vida porque podrían variar todas las circunstancias vitales sin que la identidad del yo se viera afectada en modo alguno.

Desde otro punto de vista, E. Schlossberger (1978:148-150) matiza que la intencionalidad no recae en el que usa el lenguaje, sino que es inherente al propio lenguaje. Sin embargo, el sujeto metafísico no es sólo la intencionalidad misma del lenguaje, sino que además es la intencionalidad responsable de que el mundo sea inteligible: tal sujeto metafísico es también la coherencia y la estructura, el orden y la diferenciación que caracterizan a un mundo inteligible. Del mismo modo que no se puede ver el ojo que origina el campo visual, tampoco se puede describir el sujeto generador del lenguaje: pues así como la relación entre el ojo y el campo visual no es visual, la relación entre el sujeto y el lenguaje no es una relación lingüística. En último término, la intencionalidad que concierne tanto al lenguaje como al mundo resulta ser la misma: el sujeto metafísico que hace las veces de un alma colectiva que permite a Wittgenstein rechazar la concepción tradicional de yoes individuales y privados. López de Santa María (1986:76n) criticó esta identificación que hace Schlossberger entre el sujeto metafísico y la intencionalidad del lenguaje por dos razones fundamentales: por un lado, obliga a una concepción impersonal del sujeto metafísico, y por otro lado, no deja lugar alguno a la ética, la dimensión esencial del sujeto metafísico. Mientras tanto, D. Neshier (1979:92) habla de un “solipsismo universal” en el que el sujeto metafísico aparece como el conjunto de presuposiciones concernientes a todas las mentes individuales, lo cual permitió a Wittgenstein evitar el solipsismo individual en su explicación del lenguaje y la ciencia.

Según Prades y Sanfélix (1992:108) el sujeto metafísico carece de todo contenido y criterio de identidad: como el sujeto metafísico no forma parte del mundo por ser sólo un límite del mismo, la realidad queda coordinada con el yo del solipsismo, el cual se contrae hasta convertirse en un punto sin extensión. Además, cuando se lleva a sus últimas consecuencias, el solipsismo acaba coincidiendo con el puro realismo (T, 5.64), si bien R. L. Burr (1979:83) cree que sería más apropiado hablar de “puro misticismo”. Prades y Sanfélix añaden que, debido a la insustancialidad de ese yo al que se refería el “mi”, el mundo y mi mundo resultan ser lo mismo. En este sentido, G. P. Conroy (1985:190) recuerda que quienes hablan del yo como una sustancia, caso de Berkeley, habrían dicho lo que en términos wittgensteinianos no puede ser dicho. D.

Pears (1973:108-109) viene a explicar lo mismo de distinta manera cuando presenta al sujeto metafísico como “una especie de punto de convergencia reflejado por el espejo del lenguaje”: aparte del espejo y lo reflejado por éste no hay nada, de ahí que sólo se pueda decir que lo reflejado en el espejo se refleja en el espejo. Esta tautología significa que cualquier objeto existente existe, por lo que el solipsismo llevado hasta sus últimas consecuencias acaba coincidiendo con el realismo. Si se admite que el único yo es nada, es posible adoptar una perspectiva impersonal sobre el punto de fuga situado más allá del espejo del lenguaje.

Algunos autores como López de Santa María (1986:66) y Sanfélix (1995:327) han coincidido al manifestar que aquí no se trata de una tautología: la del solipsismo sería una verdad mostrable y no tautológica. Así, Sanfélix (ib:324-325) puntualiza que para identificar al sujeto metafísico no podemos emplear los criterios físicos y psicológicos aplicables al sujeto empírico: el sujeto metafísico no se puede localizar en el espacio lógico, y si se reduce a un punto inextenso (cfr. T, 5.64) es porque no existe la posibilidad de contrastarlo con otro yo distinto. Aunque el mundo fuera completamente distinto (ib: 326), la tesis solipsista según la cual el mundo es mi mundo seguiría siendo correcta; sin embargo, esto no debe hacernos creer que se trata de una tautología. En realidad, no se trata de una tautología porque su verdad no radica en su naturaleza sintáctica sino en presupuestos necesarios de la teoría del significado; no se trata de una verdad vacía de sentido (*Sinnlos*) como es el caso de las tautologías: de lo que aquí se trata es de una verdad estrictamente insensata (*Unsinn*) como lo son todas las tesis metafísicas.

Sanfélix (ib:321) añade que el propósito de Wittgenstein era reivindicar el carácter esencialmente activo y volitivo del sujeto metafísico. Efectivamente, mientras el sujeto de la representación es sólo una mera ilusión (cfr. T, 5.631), el sujeto volitivo existe (DF, pp. 136, 146): según Wittgenstein (DF, p. 142), las cosas adquieren significado (o importancia) gracias a una actividad proyectora que no es sino un acto de voluntad, acto que en última instancia será la acción misma (DF, p. 147). Inspirándose en el pensamiento de Schopenhauer, Wittgenstein (DF, p. 132) no cree que sea posible imaginar un ser capaz de hacerse representaciones sin que tenga la capacidad de querer: si un ser así fuera posible, también podría imaginarse un mundo sin ética. Ahora bien, tal y como apunté al comienzo de este apartado, Wittgenstein (T, 6.423) considera la

voluntad desde dos puntos de vista distintos: como fenómeno y como soporte de lo ético. La voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología, pues un fenómeno es algo que sucede u ocurre y no algo que hagamos nosotros. Como soporte de lo ético resulta inefable, pues es del sujeto volitivo y no del mundo de la representación de quien se predica lo bueno y lo malo (DF, p. 135): naturalmente, al no encontrarse el sujeto volitivo dentro del mundo, la ética será también inexpresable, trascendental (T, 6.421). Por “voluntad”, Wittgenstein (DF, p. 131) entiende ante todo el portador de lo bueno y lo malo, pues aunque un sujeto esté físicamente imposibilitado para ejercer su voluntad, puede comunicar a otro sus pensamientos: de esta manera también podría hacer tanto lo bueno como lo malo, si bien a través de otra persona. Así queda de manifiesto que la ética tendría validez incluso para un sujeto físicamente imposibilitado, por lo que desde el punto de vista ético sería portador de una voluntad. En última instancia, será la existencia de la voluntad la que dé lugar al sujeto volitivo portador de la ética (DF, p. 136). Una voluntad ética que al no hallarse en el mundo se enfrentará a éste como un todo, por lo que la voluntad buena o mala no cambiará el mundo sino sus límites. Esto en modo alguno resta importancia a la voluntad ética, antes al contrario: de lo que aquí se trata es del crecimiento o decrecimiento del mundo en su totalidad, del mundo del feliz frente al mundo del infeliz (T, 6.43).

### I.3.3. La proposición 6.4

En un apartado previo titulado “La constitución de la proposición” tuve la oportunidad de describir, si bien muy superficialmente, cómo Wittgenstein (T, 5.471) anunciaba haber hallado en la forma general de la proposición la esencia misma de la proposición. Alcanzar la esencia de la proposición era tanto como alcanzar la esencia de toda descripción, lo cual significaba para Wittgenstein (T, 5.4711) haber hallado la esencia del mundo. Naturalmente, a estas alturas de la exposición huelga decir que Wittgenstein tenía una noción muy particular del lenguaje y del mundo. Sluga (1983:135), sin embargo, nos recuerda que el lenguaje tractariano es un medio para representar el mundo que, a su vez, está constituido por la totalidad de los hechos y no de las cosas. El lenguaje no es algo que nos permita comunicarnos en ese mundo, pues tanto el lenguaje como el mundo es el “mío” y no el “nuestro”; la subjetividad no es algo compartido en el *Tractatus*: en esta obra no hay lugar para considerar la naturaleza social del entendimiento y el lenguaje humanos.

Nada más acabar la exposición de sus ideas sobre el solipsismo, Wittgenstein (T, 6) presenta la expresión  $[p, \xi, N(\xi)]$  como la forma general de la proposición para añadir, a continuación, que toda proposición surge de aplicar sucesivamente la operación  $N'(\xi)$  a las proposiciones elementales (T, 6.001). La proposición, proclamada por J. C. Morrison (1968:60) como la unidad última de significado del *Tractatus*, constituye aquello que se puede decir, lo que queda abierto a la contingencia. Ahora bien, cuando Wittgenstein se refiere a lo que se puede mostrar pero no decir, hace mención de la forma del mundo como un todo, pues trata de su estructura subyacente sobre la cual se obtienen todas las contingencias; así, las tautologías en lógica (T, 6.1-6.13), las ecuaciones en matemática (T, 6.2-6.241) y las pseudo-proposiciones en metafísica (T, 6.3-6.3751) no resultan de aplicar la operación de la negación a las proposiciones elementales, sino que se conectan con el mundo como un todo.

Es en este punto de la exposición en el que de repente, y sin previo aviso, surge la proposición 6.4: “Todas las proposiciones valen lo mismo” (*Alle Sätze sind gleichwertig*). Pero si esta aparición resulta chocante, mucho más impactante aún si

cabe es su aparición en el *Prototractatus* (PT, p. 71): en este boceto, plagado de tachones y surcado por fuertes trazos separando párrafos por doquier, la proposición 6.4 antecede sin que medie indicio alguno de rectificación a la proposición 7 que cierra tanto el *Prototractatus* como el *Tractatus*. “Todas las proposiciones valen lo mismo” aparece unido sin que se adivine el menor asomo de duda a “De lo que no se puede hablar hay que callar”. En su momento, Wittgenstein pensó acabar de este modo el *Tractatus*, lo que da una idea de la relevancia estratégica que en esta obra tiene la proposición 6.4. No ha de extrañar que I. Reguera, el autor que más ha incidido en la importancia de esta proposición, viera en ella “la última travesura... del lenguaje” (1980:126), la proposición “más dura del *Tractatus*” (1981b:284), o “el escándalo intelectual más grande del siglo XX y el mayor desgarró -muy vienes- de la conciencia posmoderna” (1992:78; 1994a:50). La relevancia estratégica de esta proposición se manifiesta con especial claridad cuando se la contempla como el punto de inflexión para las más diversas lecturas del *Tractatus*: sólo hay que recordar que si bien para Wittgenstein, como acertadamente señala Reguera (1980:28; 2002a:124), suponía el comienzo del auténtico *Tractatus*, el místico, para los miembros del Círculo de Viena suponía el punto en que dicha obra perdía su interés y se revelaba como una excentricidad de su autor.

Para empezar a hacernos una idea de la insalvable separación establecida por Wittgenstein entre hechos y valores (cfr. T, 6.4321), creo que no está de más traer a colación el cuadro con el que William James (VER, p. 120) ilustró la carencia de conexiones racionalmente deducibles entre todo hecho exterior y los sentimientos que éstos pudieran provocar. En este fragmento, James invita al lector a imaginar el mundo sin ninguna de las emociones que nos inspira: un mundo tal como es, solo, sin comentario alguno por nuestra parte. De este modo, será casi imposible percibir situación alguna de negatividad y muerte, y sobre todo, “ninguna parcela del universo tendría entonces mayor importancia que otra”; por tanto, no podríamos hallar importancia, carácter, expresión o perspectiva en las cosas sagradas y en los diversos acontecimientos, de ahí que todo valor que otorguemos a nuestros respectivos mundos no será más que un simple presente por parte del espectador. Ya en el apartado dedicado al solipsismo destaqué que el realismo aparece en el *Tractatus* (T, 5.64; DF, p. 139) al ser reducido el yo a un punto sin extensión, quedando la realidad coordinada con él. No hay nada en los hechos que les permita destacarse a unos sobre otros, por lo

que está en lo cierto R. J. Cavalier (1980:154) cuando señala que el mundo surge en el *Tractatus* del mismo modo que la voluntad schopenhaueriana se revela en los libros II y IV de *El mundo como voluntad y representación*: vasta e indiferente, más allá del bien y del mal. El propio Wittgenstein (T, 6.41) se encargó de aclarar que en el mundo no hay valor (*Wert*) alguno, pues en el mundo, en el ámbito de todo suceder y ser-así, no hay nada que no sea casual y accidental; además, si hubiera algún valor en el mundo, carecería necesariamente de valor, pues éste reside sólo fuera del mundo. M. Cacciari (1989:27-28) se apoya en este punto para añadir que, si nos limitamos a la casualidad del acaecer, resulta inconcebible conducir al hombre hacia el bien; de hecho, Cacciari recuerda que Wittgenstein (CV, 21) escribió en 1929 que a los hombres no se les puede guiar hacia lo bueno, pues lo bueno está más allá del espacio fáctico: a los hombres sólo puede guiárseles a algún lugar, es decir, sólo se les puede orientar dentro del espacio fáctico. Según Cacciari, si el acaecer pudiera tender hacia el bien siguiendo una vía oblicua y oscura, ya no sería acaecer sino valor: la afirmación de un valor requeriría que aquella vía se desvelara dando lugar a una de esas “pistas orientadoras con luces reflectantes en las cunetas” de las que habló J. M. Ayuso (1990:154), pero mientras esa vía permanezca indecible, las proposiciones permanecerán a su vez en la más perfecta equivalencia.

Ciertamente, resulta muy difícil llegar a apreciar en su justa medida el carácter disolvente de toda ideología en cuanto tal ideología que, según Reguera (1980:37; 1992:78; 1994a:50), conlleva esta radical disociación entre hechos y valores. El propio Reguera llamó repetidamente la atención (1981b:286; 1994a:113) sobre lo terrible que resulta aceptar que todo vale lo mismo, por lo que todo da igual: la inexorabilidad lógica lleva a colgar la ética, según este autor, de instancias supremas últimas, trágicas, indominables, arracionales y místicas como la muerte, el infinito, la pureza de la acción por la acción, del pensar por el pensar, la trascendencia, etc. Dicho de otro modo, el mundo ya no se apoya en vías bien señalizadas que lleven al bien: lo lógico se basa en lo místico, lo racional en el absurdo, el lenguaje en el silencio... El cuadro que se desprende a partir de la proposición 6.4, según C. H. Waddington (1960:43), se puede considerar como descendiente directo del movimiento romántico, un wordsworthianismo trascendental y no inmanente. Efectivamente, los valores no pertenecen a este mundo en el que todo da igual y no hay lugar ni para enigmas (cfr. T, 6.5) ni para proposiciones éticas (cfr. T, 6.42). McGuinness (1966:140), por su parte,

creo que si existiera alguna proposición ética, ésta debería consistir en la afirmación de una proposición (formada exclusivamente por proposiciones elementales) sobre el interior del mundo (por decirlo de algún modo) además de una afirmación que constatará que la verdad de esta afirmación es una cosa buena o mala. Esto supondría formar una proposición a partir de proposiciones elementales usando para ello operaciones distintas de la negación, lo cual no es permitido por la forma general de la proposición. Por tanto, McGuinness concluye que dar algo por bueno no consiste en afirmar algo sobre un estado de cosas, sino en tener un sentimiento particular sobre determinado estado de cosas.

Como señala M. Black (1971:370), Wittgenstein no podía mostrar que el valor reside fuera del mundo: lo más que podía hacer era mostrar que no existe valor alguno en el mundo. Ahora bien, cuando Wittgenstein habla en el *Tractatus* de “valor”, hay que tener presente que no se refiere a lo que más tarde (Oc F, p. 59), en su famosa *Conferencia de ética* pronunciada en Cambridge el 17 de noviembre de 1929, denominó “juicios de valor relativos”, sino a los “juicios de valor absolutos”. Así, si alguien dijera que juega mal al tenis porque no quiere jugar mejor, estaría haciendo un juicio de valor relativo, pues se trata de un simple enunciado de hechos que puede ser expresado de tal modo que pierda toda la apariencia de un juicio de valor. En cambio, si alguien se comportara espantosamente mal y alegara que no quiere comportarse mejor, otra persona podría replicar: “Pues tendría usted que querer comportarse mejor”. En este caso, se trataría de un juicio de valor absoluto que, como tal, nunca podría reducirse a un enunciado de hechos, pues no puede haber proposiciones de ética (T, 6.42). Mientras que los juicios de valor relativo son sólo medios para un propósito predeterminado, los juicios de valor absoluto están sometidos al “poder coercitivo de un juez absoluto” (Oc F, p. 61). Por este motivo, Wittgenstein (T, 6.422) señala que cuando aparece una ley ética de la forma “tú debes...”, es decir, de carácter absoluto, la reacción natural es replicar “¿y qué, si no lo hago?”; en último término, preguntar por las consecuencias de una acción será irrelevante, pues tanto el premio como el castigo éticos residirán en la acción misma. Dicho esto, hay que convenir con J. Hierro (1966:261) en que, desde un punto de vista ajeno a la obra de Wittgenstein, éste llevó a cabo una injustificada restricción de toda ética posible a la ética que versa sobre el bien absoluto.



En el apartado anterior ya señalé que la voluntad que le interesa a Wittgenstein (T, 6.423), la voluntad como soporte de lo ético, quedaba relegada a los límites del mundo; así pues, la voluntad, ya sea buena o mala, sólo puede cambiar los límites del mundo, pero nunca los hechos (T, 6.43). Cuando la voluntad afecte al mundo no será a hechos puntuales, sino al mundo en su totalidad que al crecer o decrecer se convierte en un mundo diferente. A primera vista, no queda claro qué quiere decir Wittgenstein al puntualizar que el mundo del feliz (*Glücklichen*) es otro que el del infeliz (*Unglücklichen*). En este sentido, R. J. Fogelin (1976:87), tras denunciar que en el *Tractatus* se rechaza arbitrariamente el naturalismo en la ética con el que esta obra parece en principio perfectamente compatible, manifiesta que Wittgenstein no lleva a cabo un tratamiento sistemático de los valores; a juicio de Fogelin, Wittgenstein se limita a ofrecer “sabias declaraciones” (*sage pronouncements*), de las cuales “El mundo del feliz es otro que el del infeliz” es sólo un ejemplo: desde que ésta es una proposición trascendental y por tanto una pseudo-proposición, pues concierne al mundo en su totalidad, Fogelin cree que si otro sabio afirmara que el mundo del feliz no difiere del mundo del infeliz también se podría percibir una cierta profundidad. En último término, Fogelin concluye que Wittgenstein no fue muy riguroso en este punto, y sospecha que el pensador vienés se dejó llevar por su intuición. Con el fin de aclarar este particular, me parece que es una buena idea traer a colación la obra de Weininger, tal y como sugiere Janik (1985:92). Weininger (*SexC*, p. 178) había caracterizado al delincuente embrutecido y al loco como los únicos hombres que no mostraban interés alguno por sus semejantes, comportándose como si ni siquiera pudieran sentir la presencia de los demás; de hecho, Wittgenstein (T, 6.422) coincidía con Weininger (*OLT*, p. 48) al señalar que el premio y el castigo éticos residen en la acción misma, por lo que ningún criminal puede verdaderamente escapar sin castigo (*NBL*, p. 45). Esta figura del criminal weiningeriano que no reconoce límites en sus pensamientos o acciones corresponde según Janik al hombre infeliz del que habla Wittgenstein, es decir, a la persona que contempla toda acción en términos de premios y castigos externos. Janik cree que alguien podría objetar que este individuo infeliz, al igual que el delincuente o el loco de Weininger, podría ser inmoral sin que por ello tuviera que ser necesariamente infeliz: ante esta objeción, Janik responde que, de forma similar a como en su momento hiciera Platón, Wittgenstein estaba afirmando que la principal razón por la que alguien es infeliz es que se identifica erróneamente la felicidad con objetos externos en vez de identificarla con un estado de autoconocimiento que, una vez

alcanzado, garantiza la felicidad precisamente porque no es algo que pueda ser separado de uno mismo. No en vano había afirmado William James (VER, p. 76) que la felicidad, al igual que cualquier otro estado emocional, es ciega e insensible ante los hechos contradictorios que se le ofrecen. En esta misma línea, J. Jareño (2001:47) apunta que si se tiene en cuenta lo lejos que se encontraba Wittgenstein de las éticas consecuencialistas, lo más apropiado parece ser asociar la vida feliz con la vida en el espíritu o lo que es lo mismo (ib:44-45), con la experiencia de quien ve correctamente el mundo (cfr. T, 6.54) porque entiende el lugar que ocupan los hechos aceptándolos en su pura facticidad, pues “el mundo es independiente de mi voluntad” (T, 6.373). Este sujeto habrá encontrado sentido a la vida si realmente logra que el problema de la vida desaparezca (T, 6.521; DF, p. 127): la finalidad de la existencia es satisfecha, valga la redundancia, por quien se siente satisfecho, por quien “no necesita de finalidad alguna fuera de la vida misma”. Según Wittgenstein (DF, p. 129), ser feliz requiere estar en concordancia con el mundo, no vivir en el tiempo sino en el presente, y sin temer ni siquiera a la muerte; todo esto supone hallarse en armonía con esa voluntad ajena de la que Wittgenstein siente que es dependiente: la voluntad de Dios.

Al fin y al cabo, si en lógica todo aquello que es posible está también permitido (T, 5.473; DF, p. 11), a Wittgenstein no le queda mucho más que formular este deseo: “¡Vive feliz!” (*Lebe glücklich!*).

### I.3.4. Lo místico

No debería extrañarnos en demasía que muchos lectores se sientan incómodos ante las observaciones que, relativas al solipsismo, aparecen en el *Tractatus*. En principio, quien se adentra en esta obra no encuentra vestigio alguno del yo: a lo sumo, se puede leer (T, 2.1) que nos hacemos *Bilder* de los hechos (*Wir machen uns Bilder der Tatsachen*) o que el lenguaje ordinario se considera (T, 4.002) como una parte del organismo humano. Mas de repente el yo es rescatado del olvido para reducirlo a un punto sin extensión en el límite de lo pensable; ese sujeto metafísico es presentado como el portador de los valores; se trae a colación la voluntad metafísica a la que se hace soporte de lo ético, y todo para acabar defendiendo que ninguna proposición puede valer más o menos que otra. Ciertamente, está al alcance de muy pocos asimilar que ni tan siquiera al describir un asesinato existe la posibilidad de formular una sola proposición de ética (cfr. Oc F, p. 60; WCV, p. 82); pues tal asesinato, con todos sus detalles físicos y psicológicos, estaría exactamente al mismo nivel que la caída de una piedra u otro suceso cualquiera. Pero si el lector resulta sorprendido por el giro que va tomando el *Tractatus*, es posible que se sienta aún más desorientado al comprobar cómo Wittgenstein empieza a hablar sobre eso que él mismo consideraba inexpresable, es decir, lo que se encuentra más allá del límite de lo pensable. Aparentemente, Wittgenstein se está contradiciendo de forma flagrante, pero aquí no acaba todo; por si fuera poco, añade (T, 6.522) que cuando lo inexpresable se muestra nos encontramos con lo que él llama *das Mystische* (“lo místico”). En principio puede llamar poderosamente la atención que, tras delimitar con el máximo rigor lógico la expresión de los pensamientos, Wittgenstein se desmarque con un término que tradicionalmente se ha asociado al más crudo irracionalismo: un término que, sea cual sea la versión o credo en que se manifieste, nos lleva a pensar en un tipo extraordinario e inefable de experiencia que provoca la unión del sujeto con el Universo, Dios, lo Absoluto, etc. De hecho, el propio Wittgenstein había tenido la oportunidad de comprobar cómo William James, sólo unos pocos años atrás, caracterizó los estados místicos como breves momentos de raptó (VER, p. 62) en los que el individuo se da cuenta de que ha superado todas las barreras que median entre él y el Absoluto (VER, p. 314), con lo que alcanza la paz más grande (VER, p. 390) y se siente invulnerable (VER, p. 318). James

(VER, p. 286) precisa que son experiencias transitorias e indescriptibles durante las cuales, a pesar de que la voluntad del sujeto parece estar sometida, los místicos dicen haber alcanzado “estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo”.

Si Wittgenstein acaba haciendo referencia a “lo místico” y no se conforma con concluir el *Tractatus* algunas páginas más atrás, por ejemplo al presentar la forma general de la proposición, es porque se da cuenta de que si bien sus pensamientos son verdaderos, la resolución de los problemas abordados en esta obra apenas tiene relevancia alguna (cfr. T, p. 13). Así como Tolstoi (cfr. VER, p. 124) manifestó que la respuesta al problema de “cómo vivir”, respuesta sin la cual era imposible sobrevivir, no podía ser hallada en las ciencias, Wittgenstein (DF, p. 89) creía que el impulso hacia lo místico, esa tendencia que según sugerí anteriormente podía antojarse gratuita o incluso caprichosa dentro del contexto tractariano, se derivaba precisamente de la incapacidad mostrada por la ciencia para satisfacer nuestros deseos; a su parecer (T, 6.52), aunque se pudieran resolver todas las cuestiones científicas posibles, nuestros problemas vitales (*unsere Lebensprobleme*) no se habrían rozado ni lo más mínimo. “Por supuesto”, añadió Wittgenstein, la respuesta radica en que ya no queda pregunta alguna por hacer. Tan paradójica conclusión llevó a J. Muñoz (1972:13) a manifestar que el hueco abierto por la imposibilidad de hacer más preguntas supondría, ante todo, “abrir una puerta falsa al irracionalismo ético más consumado”; sin embargo, J. Sádaba (1990:52) duda que en el *Tractatus* la racionalidad quede agotada en la ciencia: según Sádaba, Wittgenstein está anteponiendo lo ético-religioso no a la racionalidad a secas, sino a la racionalidad científica. Creo que para entender mejor la actitud de Wittgenstein hay que tener presente figuras como la de Russell, el cual recomendaba (ML, pp. 75-76) la aplicación del método científico en el ámbito filosófico dejando a un lado toda posible influencia de la ética y la religión; pero además, y a pesar de que según Morrison (1968:66n) *Mystich* se derive del nombre *Mysterium*, debe recordarse que, así como lo decible se puede decir claramente (T, 4.116), también lo mostrable puede ser mostrado con toda claridad: no hay lugar para difusas zonas intermedias, pues ni tan siquiera la solución del problema de la vida es captada, o mejor dicho vista, con interferencias o irregularidades de ningún tipo. Es obvio que Wittgenstein (T, 6.521) reconoce implícitamente que existe un “sentido de la vida” (*Sinn des Lebens*) al afirmar que ciertas personas lograron verlo con claridad; pero además, se trata de algo

que sólo puede ser “visto” porque resulta inexpresable. Por lo que a mí respecta, creo que el misticismo del *Tractatus*, tal y como en su momento reprochó P. T. Geach (1957:558) a G. C. M. Colombo, no es ninguna reacción ilógica frente a los irracionalmente autoimpuestos límites de una filosofía positivista estrecha: lejos de eso, lo místico está tan integrado en el *Tractatus* que constituye un presupuesto de lo decible.

De cara a precisar en qué sentido constituye lo místico un presupuesto de lo decible debe recordarse que, según Wittgenstein (T, 4.12), la proposición no puede representar la forma lógica que debe compartir con la realidad para poder representarla, pues ello supondría ubicar la proposición fuera de la lógica. La proposición ostenta y muestra la forma lógica de la realidad: o dicho de otro modo, la forma lógica se refleja en la proposición, pero el lenguaje no puede representar lo que en él se refleja (T, 4.121). Además, Wittgenstein (T, 3.13) puntualizó que la proposición contiene la forma de su sentido (*die Form seines Sinnes*), de modo que el sentido se expresa a través de la proposición pero no está incorporado en ella. Que la proposición muestre lo que dice (T, 4.461) y que las proposiciones de la lógica, al ser tautologías, muestren las propiedades lógicas del lenguaje y el mundo (T, 6.12) llevó a J. Muñoz e I. Reguera (1994:xn) a distinguir esta mostración lógica, efectuada a través del lenguaje, de la mostración mística que, sin apoyo lógico alguno, aparece en la intuición pura de que el mundo sea (cfr. T, 6.44, 6.522). Y así como la proposición no puede expresar su sentido sino sólo mostrarlo (T, 4.022), tampoco el sentido del mundo podrá ser hallado en los hechos: el sentido del mundo deberá ser buscado, por así decir, más allá de los hechos mismos, ya que éstos están implicados en el origen del problema pero no contribuyen en modo alguno a su solución (T, 6.4321).

Si quisiéramos hablar del sentido del mundo debería ser posible hablar del mundo como tal; pero si ése es nuestro propósito, tendremos que salir fuera del lenguaje: concretamente, habría que ubicarse en el límite mismo del mundo. Mientras permanezcamos dentro del ámbito lingüístico sólo podremos referirnos a hechos, a lo puramente contingente que, por su propia naturaleza, nada nos aportará en nuestra búsqueda del sentido del mundo. Así pues, si dejamos a un lado los hechos puntuales ya no será posible ofrecer ninguna respuesta, pues todo lo que se puede decir versa necesariamente sobre lo fáctico. Mas si no es posible dar respuesta alguna, tampoco se

podrán formular más preguntas, por lo que ya no habrá lugar para el enigma (T, 6.5). Para abarcar el mundo en su totalidad será preciso que el enigma desaparezca, pues mientras quede una sola respuesta que dar o una sola pregunta que hacer estaremos centrándonos en algún hecho concreto: cuando eso ocurre, se abandona el límite, se pierde la perspectiva global del mundo, y la atención vuelve a lo meramente contingente.

Cuando Wittgenstein (T, 6.4312) considera la cuestión de la inmortalidad temporal del alma humana concluye que una vida eterna sería tan enigmática como la presente, ya que de ese modo seguiríamos hablando de la vida en el espacio y el tiempo; por consiguiente, para hallar la solución del enigma de la vida habrá que buscar fuera del espacio y del tiempo: esto quiere decir que los problemas a resolver no son los de la ciencia natural porque los hechos, vuelvo a repetir, no pertenecen a la solución buscada (T, 6.4321). Es precisamente en este punto, justo después de apartar definitivamente su atención de los hechos, cuando Wittgenstein utiliza por primera vez el término “místico” en el *Tractatus* (T, 6.44) al sentenciar que lo místico (*das Mystische*) no es cómo sea el mundo, sino que sea. Es obvio que el mundo pudo no haber sido, pero es. Qué hechos concretos acaezcan o cómo sea el mundo es totalmente indiferente para lo más alto (T, 6.432); los hechos no pueden servirnos de ayuda a la hora de justificar que el mundo sea, que exista: por tanto, se hace prioritario abandonar el ámbito de lo contingente para atender a lo necesario. Sin embargo, eso no quiere decir, según J. L. Velázquez (1990:198), que el misticismo sea una *fuga mundi*: si hay que considerar alguna *fuga mundi*, y además completa, ésta será la protagonizada por el yo al mantenerse fuera del tiempo, tal y como nos recuerda Sádaba (1980:91-92). Así pues, mientras que lo místico sólo se muestra en la existencia del mundo, la propia existencia del mundo sólo se muestra en el límite de nuestro hablar sobre los hechos, lo cual llevó a J. Montoya (1969:71-72) a decir que la automostración de lo místico es “de segundo grado”. Para entender lo que quiere decir Montoya, hay que tener presente la imposibilidad de hablar del mundo como si de un hecho se tratara. Los nombres no nos indican cómo es el mundo (lo cual corresponde a las proposiciones) pero sí que el mundo es, pues la mera existencia del nombre presupone ya la existencia de su portador, el objeto que es a la vez su significado (cfr. T, 3.203): sería redundante y por tanto un sinsentido proclamar que, siendo “A” un nombre propio, “A existe”.

Ver el mundo en su conjunto o como-todo-limitado supone, según Wittgenstein (T, 6.45), verlo *sub specie aeterni*, no siendo lo místico sino el sentimiento de ese mundo como todo limitado; ahora bien, dicho sentimiento (*Gefühl*) nada tiene que ver con el ámbito afectivo o emocional: en realidad, se trata de una aprehensión intuitiva ajena a lo meramente intelectual. Lo místico no consiste en ninguna forma de saber o conocimiento: como dije con anterioridad, lo que el lenguaje puede expresar lo puede expresar claramente, y lo que se muestra, se muestra con claridad. El *Tractatus* está planificado de modo que el lector, al concluir su lectura, acabe desechando la obra por ser absurdas sus proposiciones; cuando tales proposiciones hayan sido entendidas, podrán ser apartadas como si se tratara de una escalera que es arrojada después de haber subido por ella: entonces se verá correctamente el mundo (T, 6.54). Pero no hay lugar para conocimiento alguno porque las proposiciones que albergaban la ilusión del sentido ya han sido desechadas, de ahí que a partir de ese momento no haya ni enigma, ni preguntas, ni respuestas. En una línea similar, también el misticismo de Fritz Mauthner constituye un sentimiento o experiencia y no un enigma. G. Weiler (1970:292-296) apunta que la crítica del lenguaje que Mauthner lleva a cabo culmina en este misticismo que se presenta como una conclusión lógica de toda la crítica. Concretamente, su misticismo aparece como un sentimiento inarticulado e incomunicable de unidad: sólo el silencio es inequívoco, y al ser la naturaleza silenciosa, nos hacemos uno con la naturaleza. Las versiones místicas que giraban en torno a la idea de Dios se manifestaban como si hubieran tenido acceso al conocimiento de los últimos secretos del universo, pero Mauthner precisará que Dios no tiene cabida en su concepción del misticismo: en realidad, su intención era evitar toda afirmación referente a la existencia de cualquier entidad, y además, la conceptualización no puede suponer sino la muerte del verdadero misticismo.

Volviendo al misticismo wittgensteiniano, llama la atención su particular concepción de la voluntad. A diferencia de Schopenhauer, Wittgenstein (DF, p. 146) no concibe la voluntad como una fuerza operante en el mundo, sino como una toma de posición que el sujeto adopta frente al mundo: la voluntad pierde en el *Tractatus* su tradicional rol de agente para convertirse en la actitud con la que el sujeto volente afronta o ve el mundo desde el límite del mismo. Obviamente, el sujeto volente no es un sujeto que pueda alterar los hechos del mundo: se trata de un yo filosófico cuya voluntad, según sea buena o mala, hará que el mundo crezca o decrezca en su totalidad

(T, 6.43). La buena o mala voluntad no influye sobre los hechos, pues no se halla dentro del mundo; así, Wittgenstein (T, 6.373) reconoce explícitamente que “el mundo es independiente de mi voluntad”, hasta el punto (T, 6.374) que si sucediera todo lo que deseamos no se trataría más que de una gracia del destino: no hay ninguna conexión lógica entre voluntad y mundo que permita garantizar el cumplimiento de nuestros deseos. Por otro lado, Wittgenstein (DF, p. 126) reconoció que en el mundo hay algo problemático que se podía llamar Dios o el sentido del mundo, siendo la renuncia a influir sobre los acontecimientos la única manera de independizarse de él e incluso dominarlo. El campo de influencia de la voluntad, por tanto, se restringe a los límites del mundo; así, cuando prime la buena voluntad sobre el mundo se verá correctamente (T, 6.54), sean cuales sean los hechos que acaezcan: ésa es la perspectiva que da paso al mundo del feliz por solucionar el problema del sentido del mundo. En último término, es sólo en relación con la propia voluntad como alcanzan importancia las cosas (DF, p. 142); sin embargo, sería un error pensar que esa buena voluntad puede afectar sólo a ciertos hechos o partes del mundo: como dije antes, el cambio de actitud afecta al mundo entero, de ahí que el mundo del feliz sea totalmente (y no parcialmente) distinto del mundo del infeliz. Wittgenstein (DF, p. 137) denominará “vida del conocimiento” a esa actitud o *modus vivendi* que es indiferente ante las contingencias o miserias de este mundo: una vida de marcadas connotaciones estoicas capaz de renunciar a influir sobre los acontecimientos mundanos y que opta, en cambio, por la contemplación como medio para acabar no ya desechando sino mostrándose indiferente hacia todo deseo por lo contingente.

De acuerdo con Wittgenstein (DF, p. 131), la voluntad es la portadora de lo bueno y lo malo; si tenemos en cuenta que la voluntad es la actitud del sujeto ante el mundo como totalidad, “bueno” y “malo” serán predicados del sujeto y nunca propiedades en el mundo, por lo que el único que puede ser bueno o malo, valga la redundancia, es el sujeto (DF, p. 135) y nunca un objeto concreto: el objeto, me atrevería a decir, no es más que un medio para un fin, el de ser feliz. Como prueba de que el objeto es sólo un medio para un fin, quiero recordar que J. M. Ayuso (1990:157), de cara a mostrar cómo el sujeto puede quedar “(sobre)cogido en la melodía con la que se acuna el mundo satisfecho de sí” (cfr. DF, p. 72), recomendó escuchar el Adagio del Concierto para violín y orquesta en la menor BWV 1042 de Johann Sebastian Bach; sin embargo, y coincidiendo con Rostropovich, intuyo que donde más armónicamente se



expresa la eternidad es en otra obra de Bach: la Suite número 5 para violonchello solo en do menor BWV 1011. De esta forma quiero dar a entender que no hay objetos “mejores” o “peores” por sí mismos: simplemente ocurre que a cada persona le resulta más sencillo recrear la experiencia mística con unos objetos que con otros.

Según reconoce el propio Wittgenstein (DF, p. 134), una y otra vez llega a la conclusión de que la vida feliz es buena y la infeliz mala; él mismo asume que su razonamiento se agota en una tautología al postular que la vida feliz se justifica por sí misma: es la única vía adecuada, y aunque no encuentre ningún argumento que apoye su postura, hay que vivir felizmente. Ese mismo día escribe que la ética es trascendente, mientras que en el *Tractatus* (T, 6.421) dejará escrito que la ética es trascendental. Tal y como propuso Sádaba (1990:180), pienso que en el caso de la ética tractariana cabe emplear ambos términos. Según Sádaba, la ética es trascendental porque, si bien es cierto que al no existir conocimiento alguno en ética no podemos hablar de “trascendentalidad ética”, aparece como una condición del mundo tomado en conjunto y se revela a través de cada hecho. Pero además, la ética es trascendente porque cuando el lenguaje choca con sus propias barreras “sugiere, insinúa o muestra lo que trasciende a los hechos”. Efectivamente, la ética está indisolublemente ligada al reconocimiento del lenguaje como límite insuperable tanto del pensamiento como del mundo, lo cual ha provocado que la generalidad de la demanda ética que se percibe a lo largo del *Tractatus* haya pasado desapercibida para muchos comentaristas que, en opinión de Conant (1991:354), buscaban la enseñanza ética del *Tractatus* en algún lugar concreto de la obra pero nunca en la totalidad de la misma. De acuerdo con Wittgenstein (PE, p. 7), nada se pierde cuando no se trata de expresar lo inexpresable, pues lo inexpresable vendrá ya (inexpresablemente) contenido en lo expresado: no debería olvidarse que Wittgenstein (WCV, p. 103) estaba totalmente convencido de que lo ético no se puede enseñar, hasta el punto que pretender explicar mediante alguna teoría la esencia de lo ético supondría, según él, anular su valor. De ahí que la ética tractariana, en palabras de Sádaba (1984:35), esté lejos de la tradicional ética teleológica de lo bueno; en realidad, se trata (ib:45) de una ética metafísica (al inscribirse dentro de la metafísica occidental), existencial (al no poder apoyarse el sujeto en generalidad ni esencia alguna) y romántica (al desconfiar radicalmente de la razón teórica).

Llegados a este punto, creo que es evidente el marcado carácter contemplativo de la ética tractariana. El sujeto es un sujeto metafísico que, ya sea con buena o mala voluntad, contempla el mundo en su totalidad, de modo que lo importante no son uno o varios hechos puntuales sino la impresión que provoca ese mundo como-todo-limitado que es o existe sin motivo alguno que lo justifique: esa ausencia de justificación de la existencia del mundo es lo que realmente afecta al espectador, pero son sólo unos pocos los que parecen tener acceso a dicha experiencia mística. En este sentido, W. D. Hudson (1975:108-110) se planteó qué consecuencias acarrearía suponer que lo místico es una propiedad definible ostensivamente sólo para una élite reducida. Así, si lo místico se puede identificar sin palabras, cabe suponer que será posible definir ostensivamente alguna propiedad observable y no verbalizable; pero si lo místico puede ser reconocido sólo por unos pocos, como parece que es el caso, éstos no podrán difundir ningún tipo de evangelio concerniente a toda la humanidad: aparentemente, esto mismo es lo que pretendió P. Engelmann (1967:135) al considerar altamente deseable y perfectamente posible que la vida y obra de Wittgenstein sirviera de referencia para un modo de vivir universal. La conclusión de Hudson, sin embargo, parece echar por tierra las ilusiones de Engelmann: si lo místico es accesible sólo para unos pocos, éstos no podrán hacer nada para que el resto de sus congéneres perciban lo místico. Da igual que se elija la de Wittgenstein o cualquier otra vida; al fin y al cabo, ciertas actividades como la crítica artística o la exhortación moral son llevadas regularmente a cabo dando por hecho que serán sólo unos pocos los que realmente entenderán lo que se dice.

De forma similar, es evidente que sólo un escaso porcentaje de individuos tiene acceso a las experiencias estéticas que generan las obras de arte. Sin embargo, Schopenhauer (MVR, III, 37) creía que todos los hombres, si bien en distintos grados, poseen la capacidad de conocer las Ideas independientemente del principio de razón para convertirse así en puros sujetos del conocimiento. El sujeto no podrá disfrutar de tranquilidad alguna mientras sea presa del deseo, por lo que su liberación llegará cuando las cosas se le aparezcan como Ideas y se convierta en puro objeto del conocer sin voluntad, apartándose de la corriente del tiempo y de la cadena de relaciones. El arte se erige así (MVR, III, 36) como la consideración de las cosas independientemente del principio de razón, siendo el genio el más capacitado para esta contemplación pura que le convierte en el sujeto puro del conocimiento: concretamente, su ventaja respecto al

hombre ordinario radica en que puede perder conciencia de sí mismo (como algo distinto del objeto contemplado) por tanto tiempo y en tan alto grado como sea necesario para reproducir el susodicho objeto a través de un arte superior. Pero si bien en la obra de Schopenhauer la ética y la estética están dirigidas a superar la individualidad y negar la voluntad, Wittgenstein (T, 6.421) llega al punto de suscribir que ética y estética son una y la misma cosa; según revelaría posteriormente, la carencia de sentido de la que adolecían esas expresiones se debía no al hecho de que todavía no había llevado a cabo el análisis lógico de lo que se quiere decir mediante las expresiones éticas o religiosas, sino a que la carencia de sentido era su misma esencia (Oc F, p. 65). Allá por 1916 opinaba (DF, p. 140) que la única conexión entre arte y ética es que la obra de arte consiste en el objeto visto *sub specie aeternitatis*, mientras que en la buena vida es el mundo el que es visto *sub specie aeternitatis*: según S. Borutti (2001:26), la filosofía se convierte de este modo en una ética del ver (*la filosofía come un'etica del vedere*). Al ser contemplada *sub specie aeternitatis*, la cosa es considerada fuera del espacio y el tiempo o como un mundo en sí mismo, pues se la ve unida a la totalidad del espacio lógico; ahora bien, cuando lo contemplado *sub specie aeternitatis* es el mundo como un todo, también se abandonan las categorías de espacio y tiempo para dar lugar a lo que Wittgenstein (DF, p. 145) denominó “milagro estético”, milagro que consiste (nada más ni nada menos) en “que exista lo que existe”.

Repasando las posibles influencias que se pueden considerar en la base de la tendencia mostrada por Wittgenstein a equiparar lo ético y lo estético, cabe recordar que Lev Tolstoi (QA, p. 96) no sólo opinaba que las obras de arte son inefables; además, estaba convencido (QA, p. 121) de que si el gusto del hombre no se halla pervertido por su educación o su manera de vivir, podrá rastrear la obra de arte verdadero entre millares de objetos. A juicio de Tolstoi (QA, p. 92), la obra artística sólo tendrá valor si transmite sentimientos experimentados previamente por el artista: precisamente por ser inefable y transmitir sentimientos, la obra de arte no debe ser entendida sino sentida, por lo que todo esfuerzo intelectual que se haga para asimilar una obra será sólo un obstáculo para la verdadera impresión artística. Por su parte, William James (VER, p. 315) destacó que el elemento más adecuado para la expresión de la verdad mística no era la conversación conceptual sino la música. De hecho, McGuinness (1991:174) manifestó que Wittgenstein se sentía atraído por la figura de Schubert debido a una razón en la que se entrecruzaban lo ético y lo estético;

concretamente, McGuinness se refería al marcado contraste existente entre la miseria de la vida de Schubert y la ausencia en su música de cualquier indicio que pudiera delatar el menor rastro de amargura. Acerca de este particular, J. Bouveresse (1991:12) suscribió que, efectivamente, Wittgenstein trató de producir una obra filosófica que mostrara el mismo contraste que se percibe en la música de Schubert: según Bouveresse, Wittgenstein trató de hacer del *Tractatus* una obra de carácter casi atemporal en la que no se percibiera rastro alguno de sus propios problemas personales (entiéndase la miseria moral y los tormentos de su existencia, su actitud hacia el mundo moderno en que le tocó vivir, etc.). Por último, es sobradamente conocido que Schopenhauer (MVR, IV, 52) concebía la música no como la copia de las Ideas, sino de la voluntad misma. La música, que reproduce todas las agitaciones de nuestro ser más íntimo pero sin la realidad y lejos de sus tormentos, generaría una verdadera filosofía o una explicación suficiente del mundo si su esencia pudiera ser reducida a conceptos; mas al no resultar posible dicha empresa, L. Goehr (1996:204) comenta que de aquí surge un sentimiento que posteriormente se identificó más estrechamente con Wittgenstein que con el propio Schopenhauer. Lo que Goehr pretende hacernos ver es que si los lectores de Schopenhauer realmente desean entender lo que éste escribió, no deberían filosofar sino limitarse a escuchar música teniendo presente las enseñanzas de Schopenhauer; sin embargo, lo que parece haber pasado a la posteridad es la célebre proposición con la que Wittgenstein cierra el *Tractatus* (T, 7) reivindicando el silencio para aquello de lo que no se puede hablar.

Siguiendo a Sádaba (1984:134), se puede describir el vínculo o relación que Wittgenstein vislumbró entre el arte y la ética diciendo que “la ética no es sino hacer de la vida una obra de arte”. Ahora bien, el arte no es la única vía que permite alcanzar la felicidad: el propio Wittgenstein (DF, p. 137) llama la atención sobre la vida del conocimiento, la cual conduce a la felicidad desde que el sujeto renuncia a las amenidades del mundo por considerarlas meros regalos del destino. Wittgenstein (T, 6.422) acepta que deben existir un premio y un castigo éticos, pero ambos han de residir en la acción misma; al fin y al cabo, las consecuencias de la voluntad, al quedar ésta fuera del mundo, no se pueden plasmar en hechos sino en el límite del mundo: o lo que es lo mismo, en la propia voluntad. Tal y como propone R. B. Goodman (1979:445), en este punto se puede hallar un paralelismo con Schopenhauer. Por un lado, cabe contemplar al egoísta como un ser infeliz, pues estará constantemente

amenazado por innumerables voluntades ajenas; por otro lado, el altruista puede compararse a un ser feliz que en ningún caso se sentirá amenazado. Por tanto, una acción llevada a cabo con buena voluntad es hecha *ipso facto* en un mundo amistoso que no ofrece amenazas, pero una acción llevada a cabo con mala voluntad dará lugar a un mundo en el que hay mucho que temer. Concretamente, el temor a la muerte será el signo más evidente de una vida mala o falsa: Wittgenstein (DF, p. 129) creía que los felices no deben sentir temor ni siquiera ante la muerte, pues ésta no tiene cabida cuando se vive en el presente. En su opinión (T, 6.4311) la muerte no se vive, por lo que no es ni un acontecimiento de la vida ni un hecho del mundo.

Creo que todas estas ideas aparecen reflejadas de un modo u otro en una breve novela de Tolstoi que Wittgenstein conocía muy bien: *La muerte de Iván Ilitch*. En esta obra se narra con maestría cómo, tras una vida dedicada al ornato y la apariencia para medrar en el escalafón socioeconómico, el protagonista empieza a padecer una enfermedad que irá complicando su salud a la par que su carácter. Sumido ya en el declive de su vida, no serán los miembros de las altas esferas sociales los que llamen su atención, sino Guerassime, el humilde campesino que le cuida durante su enfermedad: será precisamente a través de la figura de Guerassime como Iván Ilitch comienza a apreciar el contraste existente entre la vida compleja y la vida sencilla. Pocos días antes de morir (II, p. 114), Iván se horroriza ante el inminente desenlace debido al “sentimiento de que su vida había sido buena”, lo cual constituía una justificación de su existencia que le impedía resignarse a su suerte. Es una vez inmerso en plena agonía, cuando su hijo pequeño rompe a llorar llevándose la mano de su padre a los labios, que Iván se da cuenta de que su vida no había sido lo que habría debido ser: en ese preciso momento se despierta su compasión, primero hacia su hijo y luego hacia el resto de los presentes. En aquel instante se disipan su dolor y su temor a la muerte; de hecho, “en lugar de la muerte veía la luz”, lo cual le lleva a pronunciar en voz alta “¡Qué alegría!”, una exclamación, dicho sea de paso, muy similar al escueto “¡Bien!” proferido por Wittgenstein cuando el médico le informó que sólo le quedaban unos pocos días de vida. Según Tolstoi (II, p. 116), todo esto se produjo para Iván en un instante, pero el significado de aquel instante ya no varió. Para los allí presentes la agonía se prolongó aún por espacio de dos horas, hasta que uno de ellos dijo “¡Se acabó!”. Al fin y al cabo, cabe suponer que lo que tenían allí delante era sólo un hecho más: para unos, un compromiso desagradable; para otros, el fin de un espectáculo incómodo, la liberación

de unos cuidados farragosos, e incluso la inminencia de una suculenta herencia. En cambio, Iván Ilitch se dijo “¡Acabada la muerte! No existe ya”.

El infeliz, por tanto, vive en el tiempo. Al inicio del apartado que dediqué a la cuestión del solipsismo, tuve la oportunidad de manifestar mi acuerdo con Cerezo al considerar que el carácter del mundo tractariano era eminentemente estático por no dejar lugar ni al cambio ni a la temporalidad. Sin embargo, López de Santa María (1986:92) criticó a E. Zemach por opinar que el mundo tractariano es estático. A juicio de López de Santa María, la temporalidad viene dada por los hechos, pues “el tiempo pertenece al mundo y está marcado por la sucesión de los acontecimientos”. Por su parte, Zemach (1989:108) pensaba que vivir en el tiempo supone vivir en la esfera de los deseos que se orientan hacia el futuro en forma de temor o esperanza, mientras que la voluntad no va nunca más allá del presente porque es simultánea a su objeto. Personalmente, creo que vivir en el tiempo es fruto de tener una mala voluntad, mientras que vivir fuera de él viene dado por una buena voluntad: la temporalidad es sólo una forma de caracterizar o describir la mala actitud o voluntad del sujeto volitivo (algo de lo cual, según Wittgenstein, no se debe hablar). Tal y como yo lo entiendo, la temporalidad sobreviene cuando el sujeto volitivo no vive en la eternidad, entendiendo por eternidad (T, 6.4311) no una duración temporal infinita, sino intemporalidad. Zemach (ib:109) comenta que la muerte no se vive porque el sujeto, en cuanto volitivo, no puede morir. Si el sujeto volitivo dona la significación, entonces no puede producir significado alguno, pues eso supondría su negación como dador de significación. En último término, según Zemach, el temor a la muerte es debido a la mezcla de los hechos con el yo volitivo.

Inexorablemente, el *Tractatus* se encamina hacia su final indicando cuál sería el método correcto en filosofía (T, 6.53): decir sólo lo que se puede decir y probar a quien quisiera decir algo metafísico que en sus proposiciones quedaban ciertos signos sin significado. Según postula Wittgenstein (T, 6.54), para lograr ver correctamente el mundo hay que reconocer las proposiciones del *Tractatus* como absurdas: cuando estas proposiciones son superadas, hay que dejarlas a un lado de igual manera que se arroja la escalera tras haber subido por ella. En realidad, se trata de un procedimiento tan antiguo como el que se aprecia, según M. Garrido (1996:13), al tratar de alcanzar el *Tao* siguiendo las sugerencias del *Tao Te Ching* laotsiano. L. Tarca (1986:78) añade

que la autoexclusión que se aprecia en la sección 6.54 no sólo se refiere a la lógica, sino que también engloba a las proposiciones sobre lo místico, lo ético, lo inefable, etc.: Tarca piensa que la única proposición que no resulta afectada por esta autosuperación es la que cierra el *Tractatus*, por lo que dicha afirmación del “silencio” compendia el sentido de toda la obra revelándose como autolimitación y no como autonegación. No obstante, yo creo que el *Tractatus* es un buen ejemplo de ese carácter autófago de la filosofía al que Lichtenberg (A, pp. 198-199) ya hiciera alusión tiempo atrás; además, creo que es muy importante destacar que la escalera debe ser arrojada, o como dice Wittgenstein, que hay que salir fuera de las proposiciones del *Tractatus*, pues siempre se corre un riesgo importante al atenerse a la interpretación de uno o varios fragmentos del *Tractatus* si se olvida el desenlace de la obra. Según la exposición de B. R. Tilghman (1991:58), el problema del significado de la vida se transforma en el problema acerca de la forma de vivir de modo tal que la vida deje de ser problemática, y a su vez (ib:60), el problema que suscita cómo se ha de vivir se convierte en el problema de cómo mirar al mundo de manera que se logre la felicidad. Como se puede comprobar, el sujeto debe enfrentarse a una sucesión de problemas antes de concluir su lectura, pero esta secuencia debe ser abortada dando lugar a la erradicación de la tendencia a contemplar el mundo desde el punto de vista filosófico y, con ello, a la supresión total de todo dilema: de no ser así, la visión *sub specie aeternitatis* será inviable.

Si se atiende a la cuestión de cómo vivir, si la prioridad recae en solventar ese dilema y no en enredar los razonamientos *ad infinitum*, me atrevería a decir que está de más recordar que “De lo que no se puede hablar hay que callar” (T, 7). Aunque el *Tractatus* esté diametralmente equivocado, ser consistente con él supone asumir que lo realmente importante viene justo después de su lectura: como ya manifestara en su momento Weininger (OLT, p. 91), la cuestión del significado de la existencia no podrá encontrar respuesta por medio de la palabra: si esta cuestión puede ser resuelta, será sólo a través de la acción. López de Santa María (1986:95), por su parte, apunta que la solución al problema del mundo está en no intentar plantearlo y dejar que el lenguaje nos muestre esa solución en su dimensión ostensiva. Por lo que a mí respecta, creo que en el *Tractatus* se mostraba que no se podrá ver el mundo correctamente hasta que se deseche la filosofía como un sinsentido y se guarde silencio sobre aquello que no se puede decir, lo cual no era poco.

Era nada más ni nada menos que un camino hacia Dios.



## II. LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN: CÓMO VIVIR

### II.1. Las noches del *Roundabout Garden*

Una noche de verano. Sobre el césped del *Roundabout Garden* en el *Trinity*, Cambridge, nada permite sospechar que acaba de estallar la II Guerra Mundial. Tres hombres llevan varias horas discutiendo sobre la relación entre una palabra y la cosa que significa hasta que, de repente, uno de ellos se levanta de un salto y saca algo del bolsillo de su viejo abrigo, tal vez una caja de cerillas. El hombre del abrigo presenta el objeto ante sus interlocutores. Es un objeto corriente, sin particularidad alguna. El hombre habla despacio. Guarda silencio. Gesticula. Quiere que sus interlocutores vean algo demasiado cercano como para ser dicho con palabras o captado a simple vista; quiere que vean el objeto despojado de su nombre, de los sonidos con que lo nombramos y de las marcas negras sobre papel blanco con que lo mencionamos. Uno de los interlocutores se llama R. H. Thouless; el otro, C. H. Waddington. Este último señala (1960:41-42) que aquella forma de mostrar una relación inexpresable era incomparablemente más vívida que la reflejada en las primeras páginas de las *Investigaciones*, la obra póstuma de Ludwig Wittgenstein: aquel hombre del que Waddington dice que, en aquellas veladas del *Roundabout Garden*, les hizo sentirse otra vez como niños. Como niños cuyas madres les instruye en sus primeras palabras. Teniendo en cuenta que según Wittgenstein la filosofía debe provocar una transformación de la voluntad que conlleve una *Umstellung* o cambio de actitud, y teniendo en cuenta también que su intención era mostrar y orientar más que decir algo en concreto, creo que la relación de Wittgenstein con sus interlocutores puede ser descrita como un “mirar a los ojos”: un mirar de trasfondo ético. Ya dijo L. Perissinotto (1990:232) que el mismo esfuerzo de voluntad que supone sobreponerse a la seducción del lenguaje convierte a la actividad filosófica, ante todo, en una actividad ética.

En 1930, Wittgenstein (CV, 28) rescata un fragmento de la *Historie du peuple d'Israël* de Ernest Renan (1985:37) en el que se llama la atención sobre un hecho

peculiar: a pesar del asombro que en su momento provocaban el nacimiento, la enfermedad, la muerte, el delirio, la catalepsia, el sueño y los ensueños, actualmente son sólo unos pocos los que ven claramente que estos fenómenos tienen su causa en nuestra organización u organismo. Wittgenstein replica que estos fenómenos son tan cotidianos que no pueden despertar asombro alguno; en su opinión, es falso afirmar que los pueblos primitivos deberían asombrarse ante estos fenómenos: a juicio de Wittgenstein, el hombre (y tal vez los pueblos) debe despertar, no siendo la ciencia más que un medio para volver a adormecerlo. Pero despertar al hombre no es una tarea fácil, pues conseguir que se asombre ante lo más cercano no parece compatible con la imposición de teoría alguna; de hecho, la teoría no contribuye a mostrar matices y diferencias sino a ocultarlos. Lejos de defender determinadas teorías, lo que Wittgenstein pretende es lograr una nueva forma de pensar; ahora bien, un modo de pensar no es algo que pueda ser aprendido, pues nunca le resultará familiar al aprendiz (cfr. CV, 426): una forma de pensar, tal y como lo entiende Wittgenstein (cfr. OFM, II, 23), conlleva nada más ni nada menos que una nueva forma de vivir. Y para lograr este salto, este acto de voluntad, Wittgenstein debe apelar a la comunicación indirecta.

Refiriéndose a las veladas nocturnas del *Roundabout Garden*, Waddington dijo (1960:41) que el arma más poderosa de Wittgenstein era la persuasión; no obstante, yo creo que, al menos en principio, hablar de “persuasión” en filosofía tiene connotaciones molestas: connotaciones que, por sí mismas, ponen a la defensiva. Pero la persuasión, qué duda cabe, no se restringe al ámbito filosófico. Todos sabemos que, cuando una persona intuye que se le intenta persuadir, automáticamente da por hecho que el persuasor tiene algún interés en lograr su convencimiento; o lo que es peor: quien sienta que alguien trata de persuadirle puede llegar a sospechar que si se le presentara toda la trama de argumentos, circunstancias e intereses implicados no accedería a lo que se le propone. No sucede así, por ejemplo, con las demostraciones matemáticas, pues en estos casos no es esencial persuadir con la demostración porque ambas partes “pueden verla (leerla) y aceptarla” (OFM, I, 66). Por tanto, la persuasión recibida, cuando no se tiene una panorámica clara de sus intenciones e intereses, puede connotar desagrado, desconfianza, e incluso un principio de agresión: y todo ello a pesar, como dice V. Lo Cascio (1991:245), de que el discurso persuasivo se inscribe en las mismas leyes desarrolladas por el sistema social, económico, ético y estético al cual se adhiere el individuo. Tratando de poner en guardia a sus lectores, Wittgenstein (SC, 669) observó

que con frecuencia se usan proposiciones como “No puedo equivocarme en esto”: en tales ocasiones, Wittgenstein señala que cabe dudar si hay que entender dicha expresión de forma rigurosa o si no se trata de “cierto tipo de exageración que, quizá, sólo se utiliza para persuadir”. Pero mucho más persuasivas y atractivas si cabe (cfr. EPR, p. 93) resultan las proposiciones del tipo “Esto es realmente esto” (EPR, p. 96), pues se persuade para no prestar atención a determinadas diferencias o para que se vean las cosas de una manera y no de otra: de ahí que Wittgenstein (IF, 599) avise que “¡Tiene que ser así!” no es una proposición filosófica, ya que en filosofía, lejos de sacar conclusiones, simplemente se constata lo que cualquiera concedería. Según Wittgenstein (SC, 612), si la persuasión (*Überredung*) se caracteriza por algo es por estar más allá de las razones; a modo de ejemplo, basta con imaginar (SC, 262) un hombre al cual, tras haber crecido en unas circunstancias especiales, se le dijera que la Tierra apareció hace cincuenta años y que consiguientemente lo creyera: para ello, tendríamos que ofrecerle nuestra imagen del mundo (*Weltbild*). Indudablemente, se trata de una conversión (*Bekehrung*) muy peculiar, pues el individuo a persuadir se ve conducido a considerar el mundo de otra manera (SC, 92). Podríamos pensar que este es un ejemplo de persuasión “experimental” o “a mala fe”, pero en cierto modo, no dista demasiado del modo en que el alumno cree tanto a sus maestros como a sus libros de texto (cfr. SC, 263). Desde este punto de vista, la persuasión acaece cuando se apela a una imagen del mundo distinta de la que maneja el persuadido, por lo que no hay lugar para que medie razón alguna; sin embargo, una de las normas elementales que se observa en la historia de la filosofía occidental es el rechazo, tácito o expreso, de cualquier forma premeditada de persuasión: fue precisamente un filósofo, B-A. Scharfstein (1996:12), quien declaró que, debido a la competencia profesional, en el ámbito filosófico circula algo más que “conclusiones objetivamente profesionales”. Scharfstein (ib:13) resalta que el filósofo es, por naturaleza, más difícil de persuadir filosóficamente de lo que pudiera serlo un profano: el motivo es la “vida intelectualmente competitiva” del propio filósofo, lo cual provoca que pedirle que acepte argumentos sin resistencia alguna se pueda equiparar con pedirle al jugador de ajedrez que reconozca un jaque mate renunciando así al placer de jugar.

A pesar de todo ello, quiero iniciar este capítulo haciendo referencia a una persuasión: a una persuasión, para más señas, expresamente declarada. Ese acto de flagrante irreverencia filosófica fue cometido por Ludwig Wittgenstein, y además, no

fue un acto aislado. Repasando el *Nachlass* (MS, 155) podemos comprobar que no pudo haber sido más franco al exponer sus intenciones: allí dice que no intenta enseñar nada ni imponer opinión alguna, sino persuadir para que se siga un método que permitirá tener una idea muy clara del carácter de los problemas filosóficos. Según declaró en una de sus clases (EPR, p. 98), su tarea consistía en persuadir a la gente para que cambie su estilo de pensar; en este sentido, llama especialmente la atención que estuviera dispuesto a abandonar la docencia en cuanto consiguiera su objetivo (cfr. MS, 155): Wittgenstein (RKM, p. 131) ya había manifestado su esperanza de ser un profesor decente, aunque veinte meses después advertía (NM, p. 108) a Norman Malcolm que sólo un milagro le permitiría hacer un trabajo decente enseñando filosofía. Temía (CV, 352) que en torno a él se fundara una escuela, pues no quería ser imitado: lo que perseguía (cfr. CV, 355) era un cambio en el modo de vida; de hecho, Wittgenstein confesó a M. O' C. Drury (1989b:255) que tras ese deseo de abandonar su labor docente no se ocultaba sino una lucha sin cuartel por desprenderse de su propia vanidad. De todas formas, Wittgenstein era consciente de que su mensaje no iba a ser asimilado. Esta actitud nos hace recordar que cuando Schopenhauer (MVR, p. 6) matizó que se dirigía a una minoría (*paucorum hominum*) y que esperaría pacientemente la aparición de las personas cuya disposición espiritual les permitiera comprenderle, Lichtenberg (cfr. A, p. 74) ya se había permitido la ironía de señalar la fecha y la hora en que se hablaría de él: entre las 6 y las 7 de cierta tarde alemana del año 2773. En una línea similar, Wittgenstein comunicó a Drury (1989a:144; 1989b:255) que su pensamiento no iba a ser apreciado en aquella época, si bien no perdía la esperanza de que algún día se apreciaran sus escritos. Tal vez, añadió, dentro de cien años. Quizá quisiera decir con esto, entre otras muchas cosas, que se dirigía a un foro en el que se miraba más a las personas que a las ideas: no debemos olvidar que Wittgenstein no buscaba algo tan trivial como la imposición de una idea, sino algo tan difícil de asimilar y llevar a cabo como un cambio en el modo de vivir. En cierta ocasión, Wittgenstein reconvino a Drury (ib:168) por no atender suficientemente a los rostros:

“Mire a sus pacientes de manera más cercana, como seres humanos que sufren, y disfrute más de la oportunidad que tiene de decir «buenas noches» a tantas personas. Ya esto sólo es un don del cielo que mucha gente le envidiaría. Este tipo de cosas deberían bastar para aliviar su fatigada alma, o al menos eso creo. No le dará paz, pero cuando uno se

encuentra saludablemente cansado se puede tomar un descanso. Creo que en cierta forma usted no mira los rostros de la gente con suficiente detenimiento”.

“En cierta forma”, también nosotros deberíamos leer este pasaje con el debido detenimiento. Mas aquella llamada de atención a Drury no fue un acto aislado; en otra ocasión (ib:209-210), se detuvo de repente ante una niña de unos cinco años de edad que estaba sentada enfrente de una cabaña y dijo:

“Drury, mire la expresión de la cara de esa niña. Usted no se fija lo suficiente en las caras de la gente; es una falla que debe tratar de corregir”.

Ciertamente, creo que se puede vislumbrar una actitud inherente al “¡No pienses, sino mira!” (“*Denk nicht, sondern schau!*”) wittgensteniano (cfr. IF, 66). Pues si bien dicha exhortación pretende animar, dentro del contexto en que aparece, a contemplar los múltiples “parecidos de familia” que pueden existir entre los distintos juegos, en la obra de Wittgenstein tomada en conjunto también se aprecia una clara primacía de la evidencia sobre la razón: al menos, claro está, desde el punto de vista de Wittgenstein. Sería un craso error pensar que las resistencias con que se topó la obra de Wittgenstein eran sólo de carácter formal o académico; es más: pienso que ni tan siquiera hay que atribuir las exclusivamente a la época que le tocó vivir. Hay resistencias que nunca dejaremos de encontrar allá donde haya seres humanos, independientemente de la época. Janik (1989:191) nos recuerda que si bien Wittgenstein no estaba de acuerdo con las teorías y opiniones de Freud, sí es cierto que admiraba sus principios básicos en la práctica del psicoanálisis, especialmente los concernientes al modo en que estamos tentados a engañarnos cada vez que tratamos de entendernos a nosotros mismos; pero si había algo que Wittgenstein admirara en Freud, añade Janik, era cómo ayudaba a la gente a resolver sus problemas a costa de que aceptaran una imagen muy devaluada de sí mismos: de ahí que fuera tan difícil concluir este tipo de tratamiento terapéutico. Sin ir más lejos, yo muestro en el capítulo III la mayor resistencia que he encontrado en mí mismo a la hora de asimilar la obra de Wittgenstein. A mi modo de ver, las resistencias con que se topó la obra de Wittgenstein nos pueden ayudar a entender por qué su legado constituye una práctica

que ha sido, valga la redundancia, más comentada, criticada y valorada que practicada, pues conlleva la destrucción de muchos de los gigantes sobre los cuales se sustenta nuestra autoestima. Ahora bien, con esto no quiero sugerir que haya lugar siquiera para decir que un punto de vista o actitud filosófica, como puede ser la de Wittgenstein, es la más adecuada o recomendable: así como Bouveresse (1973:187) dijo que un filósofo siempre hace, en cierto sentido, propaganda de las ideas y teorías que le interesan, Wittgenstein (EPR, p. 97) reconoció estar haciendo propaganda en favor de cierto estilo de pensamiento y en contra de otro estilo que le repugnaba. Además, tengo muy presente que, como indicó F. Pascal (1989:82), quien hace declaraciones personales sobre Wittgenstein probablemente no hace otra cosa que rebajarlo a su propio nivel. O como G. E. M. Anscombe escribiera a P. Engelmann (1967:xiv), es difícil pretender dar cuenta de algún aspecto de Wittgenstein sin que se introduzca en tal exposición nuestra propia mediocridad, ordinariedad, o falta de complejidad. Mas si este proceder nos permite dar con nuestra justa medida, creo que dicho contraste debe ser entendido como una virtud.

G. Pitcher (1964:1) cree que Wittgenstein nunca consiguió ese descubrimiento que trajera la paz a sus pensamientos y que, consiguiénte, le permitiera dejar de hacer filosofía cuando quisiera (cfr. IF, 133). Según cuenta Drury (1989b:338n), el propio Wittgenstein le reveló que, en verdad, no podía dejar de hacer filosofía cuando así lo deseara. Por tanto, parecía tener razón Pitcher cuando dijo que los demonios le persiguieron hasta el final: cuando apenas le quedaban tres años de vida, el propio Wittgenstein (NM, p. 132) escribió que su principal fuente de problemas era él mismo, lo cual le acompañaría, “desgraciadamente”, allí donde fuera. Sin embargo, no hay que olvidar que sus últimas palabras en el lecho de muerte fueron: “Dícales que he tenido una vida maravillosa”. Para entender este comentario, tal vez sea conveniente recordar que, en cierto momento, Wittgenstein citó con gran énfasis ante Drury (1989b:220) estas palabras de Lessing:

“Si Dios encerrase en su puño derecho toda la verdad, y en el izquierdo la sola e infatigable búsqueda de la verdad, y me dijera, no sin antes advertirme que siempre cometo errores, ¡Elige!, caería con humildad de hinojos ante su mano izquierda y le diría: Padre, concédeme lo que tienes en esta mano, pues la verdad pura es sólo tuya”.

Frente a la opinión de J. W. Danford (1978:201), según el cual Wittgenstein está más interesado por el resultado de la filosofía que por la propia filosofía entendida como un fin por sí mismo, creo que Reguera (1994b:xvi) está en lo cierto al matizar que la filosofía de Wittgenstein y la de Sócrates coinciden en que “la búsqueda de la verdad es la verdad misma”: no en vano apuntó Weininger (OLT, p. 21) que es en la vida de las grandes personas donde se aprecia la lucha más feroz con uno mismo. Por lo que a mí respecta, creo que esos mismos demonios que tanto torturaron a Wittgenstein tuvieron mucho que ver en que su vida le pareciera maravillosa; evidentemente, esta idea entraña una paradoja, paradoja que posiblemente deje de aparecérsenos como tal si pensamos en la resonancia que podría haber tenido en el caso de Wittgenstein una pregunta como la formulada por otro pensador eminentemente bélico, Baltasar Gracián (Crit, p. 91):

“¿Dónde irá uno que no guerree?”

## II.2. Las *Investigaciones* sobre el trasfondo del *Tractatus*

En el prólogo de las *Investigaciones* (IF, p. 13) fechado en enero de 1945, Wittgenstein nos comenta que cuatro años atrás, y tras releer el *Tractatus*, le pareció repentinamente que los pensamientos viejos y nuevos deberían ser publicados juntos, ya que estos últimos sólo podrían recibir su correcta iluminación gracias al contraste con su “viejo modo de pensar”; Wittgenstein reconoció graves errores en el *Tractatus*, pero no precisó a qué errores se refería: tan solo agradece la ayuda que en este sentido le prestaron F. P. Ramsey y P. Sraffa. Por su parte, Malcolm (1990:73) añade que el propio Wittgenstein le dijo en su momento que el *Tractatus* era la única alternativa al punto de vista de su obra posterior.

La gran mayoría de los autores que se refieren a las *Investigaciones* coinciden al señalar un profundo vínculo entre esta obra y el *Tractatus*. Parece evidente que, aunque no contáramos con los testimonios reseñados arriba, la opinión de estos autores no habría variado en lo fundamental: al fin y al cabo, las palabras de Wittgenstein no deberían extrañar en demasía a quien haya leído ambas obras, y menos aún a quien haya examinado los escritos intermedios. No obstante, algunos autores como R. M. White (1974:16) dudan del rigor con que Wittgenstein enjuició posteriormente el *Tractatus*, hasta el punto de sostener que el autor de las *Investigaciones*, según se aprecia en los primeros párrafos de esta obra, parece no haber comprendido el *Tractatus*: a juicio de White, en las *Investigaciones* sólo se aprecian crudas caricaturas del *Tractatus*. White añade que, de ser cierta su impresión, sólo caben dos explicaciones para justificarla. Por un lado, es posible que Wittgenstein se encontrara ya tan lejano de las ideas del *Tractatus* que perdió la capacidad de presentarlas adecuadamente antes de criticarlas. Sin embargo, White se inclina por la segunda opción, según la cual la crítica de algunas ideas del *Tractatus* era tan radical e implicaba tal cambio de perspectiva sobre la relación entre lenguaje y realidad, que Wittgenstein no habría sido capaz de refutar clara y concisamente las ideas del *Tractatus*. En lugar de entender este cambio de perspectiva permeando la totalidad de las *Investigaciones*, White cree que muchos autores se han limitado a localizarlo en las primeras secciones de esta obra para hallar allí concentrada la susodicha crítica al



*Tractatus*: un ejemplo de esta tendencia lo podemos encontrar en H. Fenichel (1984:54) y J. Koethe (1996:8), el cual señala que la costumbre de ubicar la crítica de Wittgenstein al *Tractatus* en las primeras ciento treinta y siete secciones de las *Investigaciones* provocó que las posteriores discusiones acerca del entendimiento, el seguimiento de reglas y la privacidad raramente se considerasen relacionadas con el *Tractatus*. También J. V. Arregui (1984:120-121) opina que la visión que desde la óptica de las *Investigaciones* se tiene del *Tractatus* no es del todo correcta; según Arregui, Wittgenstein parece considerar unilateralmente ciertos puntos del *Tractatus* al mismo tiempo que desconsidera otros: como ejemplo de tal deformación, Arregui remite a la crítica wittgensteiniana de la definición ostensiva, siempre que se acepte que esa crítica va dirigida contra el *Tractatus*. A pesar de las objeciones formuladas por White y Arregui, Malcolm (1986:viii) está convencido de que Wittgenstein hizo gala de un conocimiento exacto del *Tractatus* cuando criticó contundentemente, desde las *Investigaciones*, las ideas que cimentan su *opera prima*. A mi modo de ver, debería tenerse en especial consideración el testimonio que, acerca de la relación entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, nos dejó Malcolm (1990:72-73) de sus conversaciones con el propio Wittgenstein. Desafortunadamente, Malcolm no es demasiado explícito en este punto: en principio, nos comenta que Wittgenstein solía decirle con frecuencia “cosas descorazonadoras” acerca del *Tractatus*, aunque Malcolm pensaba que Wittgenstein seguía considerando su *opera prima* como un trabajo importante. También nos menciona Malcolm la preocupación del autor de las *Investigaciones* por refutar los errores del *Tractatus*; de todos modos, lo más llamativo es que Wittgenstein le dijo que “realmente pensaba que en el *Tractatus* habría suministrado una narración perfeccionada de una opinión que es la única alternativa al punto de vista de su obra posterior”. Mas en cierto sentido, no deja de sorprender que hable en términos de “única alternativa” el mismo Wittgenstein que comunicó a Drury (1978:69) su intención de usar como lema de las *Investigaciones* las palabras del conde de Kent “*I’ll teach you differences*” (“Os enseñaré a distinguir”) en el *King Lear* (acto I, escena IV, línea 94) shakespeariano.

Pese al testimonio de Malcolm, J. T. Price (1973:19) opina que no hay ninguna razón que nos obligue a explicar las *Investigaciones* a través de su divergencia con el *Tractatus*. Además, este autor cree que tratar ambas obras como total o esencialmente opuestas es un modo de proceder más que cuestionable, pues a su juicio Wittgenstein

no habría intentado demostrar la invalidez global de la lógica: más bien, lo que hizo fue ofrecernos ciertas observaciones que podrían parecer importantes respecto a cierto modelo lógico de conocimiento, observaciones que sometió a un posterior proceso de duda. A. C. Grayling (1996:67), por su parte, se limitó a decir que las *Investigaciones* eran en múltiples sentidos una reacción frente al *Tractatus*, por lo que una comparación entre ambas obras forzosamente debería ilustrar lo que las *Investigaciones* tienen que decir; T. Binkley (1973:133), mientras tanto, se hizo eco de una opinión bastante generalizada según la cual el *Tractatus*, al considerarse como el prólogo y al mismo tiempo el antagonista de las *Investigaciones*, fue un libro rechazado o sustituido por esta última obra, lo que parece haber disminuido la importancia del propio *Tractatus*. E. K. Specht (1969:1) fue más allá que Grayling y Binkley al señalar que la filosofía tardía de Wittgenstein sólo se puede entender como una continua disputa con el *Tractatus*, pero J. Hartnack (1972:99) fue más preciso que Specht. Hartnack estaba convencido de que existía un abismo de carácter lógico entre ambas obras; en su opinión, las ideas de las *Investigaciones* constituyen una negación radical de las ideas del *Tractatus*: de hecho, P. Munz (1985:4) cree que Wittgenstein no sólo rechazó posteriormente el *Tractatus*, sino que además rechazó la posibilidad de discutir tal renuncia. Sin embargo, Hartnack (1972:117) no se resigna a hablar de una simple negación, como si a eso se redujeran las *Investigaciones*: a modo de ejemplo Hartnack recuerda que, según el *Tractatus*, una proposición tendrá una forma correcta o incorrecta, consideración para la cual no hay lugar en las *Investigaciones* porque desde el punto de vista expuesto en esta obra las proposiciones son sólo comprendidas o malentendidas.

No menos radical es la postura de P. M. S. Hacker (1996b:98), para quien las *Investigaciones* se oponen frontalmente al espíritu filosófico del *Tractatus*. Hacker piensa que ambas obras sostienen *Weltanschauungen* diametralmente opuestas; así, mientras el *Tractatus* aspira a una sublime *Wesensschau*, las *Investigaciones* buscan una “consideración reposada de los hechos lingüísticos” (Z, 447) de cara a desenredar los nudos de nuestro entendimiento. Además, el *Tractatus* conlleva una visión de la pureza cristalina de las formas lingüísticas del pensamiento, el lenguaje y el mundo, frente a la toma de conciencia, característica de las *Investigaciones*, de lo variopintos que resultan los fenómenos del lenguaje espaciales y temporales (cfr. IF, 108). Y no sólo eso, pues si bien el *Tractatus* muestra una marcada obsesión por la revelación de las esencias ocultas de las cosas a través de profundos análisis, las *Investigaciones* pretenden lograr

la elucidación filosófica describiendo aquello que no veíamos sólo porque siempre estuvo presente ante nuestros ojos (cfr. IF, 129). En cambio, J. K. Feibleman (1958:203) propone considerar la hipótesis según la cual las *Investigaciones* son un resultado del *Tractatus*: de hecho, este autor señala la proposición 6.54 del *Tractatus* como el punto en que continúan las *Investigaciones*. Antes que como contradictorias o correlativas, C. Rodríguez Lluesma (1995:400) ve ambas obras como complementarias. A pesar del énfasis que se pone en las *Investigaciones* a la hora de considerar las nociones de verdad y falsedad como pertenecientes a cierto juego de lenguaje, Rodríguez Lluesma cree que no se puede rechazar definitivamente en esta última obra la idea de que el sentido de una proposición está determinado por sus condiciones de verdad. V. Sanfélix (1993b:9-10) fue más allá de señalar una mera complementariedad al afirmar que el “segundo Wittgenstein”, no menos que el “primero”, intentó trasladarnos a un lugar desde el cual pudiéramos ver correctamente el mundo. Sanfélix cree que toda la obra filosófica de Wittgenstein se basa en un “talante crítico respecto a lo ético” que culminó en una crítica al “cientifismo”, entendiendo por tal la firme creencia de que el mejor método (si no el único) para resolver todos los problemas y comprender la realidad en conjunto es suministrado por la ciencia.

Por su parte, M. McGinn (1997:36) estimó que sería un error considerar las *Investigaciones* como un mero añadido al *Tractatus*. Según esta autora, el objetivo de Wittgenstein en las *Investigaciones* no es otro que el estilo de pensamiento y las tentaciones asociadas a ese mismo estilo, en los cuales podemos concurrir al reflexionar sobre el funcionamiento del lenguaje. Estas tentaciones están enraizadas en las formas del lenguaje, y la denominada “teoría pictórica” de la proposición presentada en el *Tractatus* constituye un claro ejemplo tanto de ese estilo de pensamiento como de las consiguientes tentaciones que ocupan a Wittgenstein. También P. Winch (1992:125) contempla el *Tractatus* como el espejo en que podemos reconocer nuestras propias tentaciones de modo que podamos reconocerlas como tales y evitarlas. J. C. Edwards (1985:4), por último, cree que Wittgenstein veía en el *Tractatus* la culminación o apoteosis de toda la tradición filosófica, tradición que el propio Wittgenstein critica en las *Investigaciones*.

Esto ha sido tan solo una muestra, basada en el testimonio de algunos autores, de las múltiples relaciones que cabe entrever entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*.

Teniendo en cuenta la gran disparidad de opiniones que se aprecia al contemplar los posibles vínculos existentes entre ambas obras, parece que hay que dar la razón a G. P. Baker y P. M. S. Hacker (1984a:xv) cuando opinan que no queda claro si Wittgenstein propone una filosofía coherente e íntegra ya sea en el método, en su concepción de la naturaleza de los problemas, o en su resolución. Sea como sea, otra forma de abordar el contraste entre el *Tractatus* y las *Investigaciones* es haciendo mención, por irónico que pueda parecer, de la famosa controversia sobre el número de “Wittgensteins” de los que cabe hablar. Efectivamente, llevaba razón G. H. von Wright (1982:27) cuando predijo que, en un futuro, probablemente sería tema de debate la supuesta continuidad entre el “temprano” Wittgenstein del *Tractatus*, por un lado, y el “tardío” Wittgenstein de las *Investigaciones*, por otro. Tal distinción parecía especialmente apropiada cuando sólo se habían publicado el *Tractatus* y los *Notebooks*, como constituyentes de una supuesta primera etapa, y *The Blue and Brown Books* (Cuadernos azul y marrón) y las *Investigaciones*, como representantes de una segunda. Según fue pasando el tiempo se publicaron nuevas compilaciones de textos escritos por Wittgenstein: en 1969 apareció la primera edición de la *Philosophische Grammatik* (Gramática filosófica), obra en la que se reunían fragmentos fechados entre 1931 y 1934, mientras que en 1975 salía a la luz *Philosophische Bemerkungen* (Observaciones filosóficas), un libro que contenía notas escritas entre 1929 y 1930: estas publicaciones hicieron pensar a muchos autores que tal vez no se debería hablar de dos Wittgensteins, sino de sólo uno que llevó a cabo un continuo proceso de evolución y revisión. En este sentido, J. Muguerza (1986:39) ya advirtió que aquello que distinga a las distintas fases del pensamiento de Wittgenstein que se quieran reconocer “no será tanto una distinta concepción del lenguaje, o de la lógica que lo rige, cuanto un progresivo ensanchamiento de las áreas lingüísticas objeto de consideración por parte de la filosofía”.

A continuación, y con un carácter meramente orientativo, voy a citar algunos de los autores y autoras partidarios de defender un número distinto de épocas, filosofías, o simplemente, “Wittgensteins”; insisto en el carácter testimonial de esta breve revisión, pues muchos de los citados añadieron matizaciones a sus respectivas posturas: precisiones, dicho sea de paso, en las que no voy a entrar aquí. Así, entre los autores que optan por hablar de dos “Wittgensteins”, épocas o filosofías, se encuentran C. Barrett (1994:23,155), J. L. Blasco (1973:32), P. Carruthers (1990:167), C. Cordua (1997:14), A. Deaño (1983:215), R. del Castillo (1995:260), C. L. Creegan (1989:120),

D. J. Edmonds y J. A. Eidinow (2001:236), K. T. Fann (1992:16), J. Ferrater (1994:3765), E. Friedlander (2001:xix), L. González (1990:87), J. Hartnack (1972:97), M. B. y J. Hintikka (1986:137), J. Jareño (2001:38), P. López de Santa María (1986:99), B. Magee (1995:350), J. J. Marzal y S. Rubio (1993:16), P. Martínez Freire (1990:80), T. C. Moody (1988:278), J. Mosterín (1990:120), M. Müller y A. Halder (1976:456), P. Munz (1985:188), J. Passmore (1978:443), D. Pears (1973:9), D. L. Phillips (1977:20), G. Pitcher (1964:v), M. A. Quintanilla (1991:272), I. Reguera (1980:11-12), C. Rodríguez Sutil (1998:30), B. Rundle (1990:2), J. Sádaba (1984:21), P. Strathern (1998:9), J. O. Urmson (1969:148), I. Valent (1983:281), J. M. Valverde (1990:172), C. H. Waddington (1960:45), J. Wisdom (Mehta, 1976:35) o H. Fenichel (1984:45), autora que llega al extremo de afirmar que Wittgenstein “nació dos veces”. Por otro lado, J. V. Arregui (1984:21), R. Bruzina (1978:287), A. Ellis (1978:270), G.-G. Granger (1969:16), J. Koethe (1996:x), A. W. Levi (1978:366), D. O'Brien (1978:381), J. L. Prades y V. Sanfélix (1992:19), P. R. Shields (1993:8-9), B. R. Tilghman (1991:viii) y P. Winch (1969:1) coinciden al observar una continuidad básica en la obra de Wittgenstein. Mientras tanto, R. Egidi (1983b:83), J. Floyd (2000:233), L. Goldstein (1999:27), M. Lazerowitz (1984:11), M. B. Ostrow (2002:ix) y S. Priest (1994:79) optaron por hablar de tres períodos en la filosofía de Wittgenstein, opinión en la que coincide D. Pears (1993:79): este autor ubicó el “período intermedio” entre 1929, fecha en la que Wittgenstein retornó a la filosofía, y 1936, año en que el denominado “argumento del lenguaje privado” apareció formulado en las *Notas para las clases sobre la experiencia privada y los datos de los sentidos* (Oc F, pp. 193-278). Más recientemente, ha surgido una corriente encabezada por D. Moyal-Sharrock y A. Stroll (2002:4) que ha contemplado un tercer Wittgenstein en torno a *Über Gewissheit* (Sobre la certeza), obra en que aparecen recopiladas las notas escritas durante su último año y medio de vida. Si nos atenemos a la evolución de esta controversia, cabe esperar que el próximo paso sea considerar también al Wittgenstein intermedio entre el *Tractatus* y las *Investigaciones* al que antes aludí, con lo que “el Wittgenstein de *Sobre la certeza*” dejaría de ser el tercero para convertirse en el cuarto: algo, dicho sea de paso, que ya insinuó en su momento A. Kenny (1990:12-13). Mucho antes que Kenny, G. Pitcher (1968:v-vi) ya había localizado una cuarta fase entre 1936 y 1944 dedicada a la filosofía de las matemáticas, aunque la tercera fase señalada por Pitcher, centrada en las *Investigaciones*, comprendía desde 1936 hasta la muerte de Wittgenstein en 1951. Si comenzamos a distinguir fases “temáticas”, y no digamos ya si admitimos etapas que se

solapan en el tiempo, es impredecible el número de Wittgensteins que pueden aparecer: como se puede comprobar, hay motivos fundados para confiar en la aparición de un quinto Wittgenstein.

A la hora de justificar la referencia a cada uno de estos “Wittgensteins” se han señalado cambios radicales de perspectiva, así como también se han aducido razones de índole temática, terminológica, metodológica e incluso psicológica: efectivamente, la aparente flexibilidad que se advierte en la obra de Wittgenstein hace que sea relativamente sencillo extraer múltiples argumentos que permitan inclinarse por un número determinado de Wittgensteins, y quien albergue duda alguna al respecto no tiene más que consultar la bibliografía existente. Por otro lado, hay que tener muy presente que referirse a varios Wittgensteins puede resultar muy cómodo cuando, al hablar o escribir sobre el filósofo austriaco, se quiere abarcar un amplio sector de su obra; en tales casos, referirse a un Wittgenstein u otro puede contribuir sobremedida a aumentar la fluidez de la exposición. No obstante, pienso que esta aparente ventaja no es tal ventaja sino un obstáculo autoimpuesto a la hora de acercarnos a la obra de Wittgenstein: a mi modo de ver, este debate supone tomar cierta distancia respecto a la obra del pensador vienesés para contemplarla desde lejos, lo cual no invita en modo alguno a que quien se acerca a esta obra consiga un acercamiento genuino a la misma. Personalmente, opino que alguien logrará un acercamiento genuino a la obra de Wittgenstein sólo a medida que la supere enfrentándose a sí mismo y a los propios problemas; además, pienso que de este punto se desprende también que, estrictamente hablando, nadie puede ser “wittgensteiniano”. En un sentido fuerte, entiendo por “ser wittgensteiniano” la tendencia que alguien puede mostrar al dejar a un lado tanto la personalidad como los problemas propios para tratar de convertirse en la imitación más fiel de Wittgenstein que sea posible. Huelga decir que esta tendencia, que al agudizarse conduce al fanatismo, sólo tiene un interés marginal: tal vez alcanzó su máximo apogeo entre los mismos alumnos de Wittgenstein, aquellos sobre los cuales su antiguo profesor temió ejercer una influencia excesiva, pero hoy en día ha perdido todo su vigor inicial. En este sentido fuerte, tan fuerte que se ahoga en la tautología, “wittgensteiniano” equivale a “Wittgenstein” como “juaniano” equivale a “Juan”: Juan no puede ser wittgensteiniano, pero es que ni el propio Wittgenstein podría serlo porque al ser él la única persona que podría ser genuinamente wittgensteiniana, tal categoría carece de sentido. Es obvio que si el intento por ser wittgensteiniano se lleva al extremo

de pretender algo así como una suplantación de la identidad estaríamos bordeando lo psicopatológico, posibilidad que desde un punto de vista estrictamente filosófico carece de importancia alguna. En último término, y teniendo en cuenta que la obra de Wittgenstein constituía una confesión destinada a no engañarse pretendiendo ser más de lo que realmente era, estoy convencido de que si bien M. E. Malone (2002:37) ya destacó que imitar a Wittgenstein sería algo peor aún que un acto cómico, en realidad no hay nada tan ajeno al carácter de Wittgenstein como la mera imitación. En un sentido más débil, ser wittgensteiniano supone erigirse en vocero, predicador, divulgador, o incluso defensor de su obra frente a las críticas y ataques que pudieran planear sobre el corpus wittgensteiniano. Esta actitud suele traducirse en la alusión sistemática a las jergas y teorías que, desde ciertas lecturas, parecen desprenderse de los escritos de Wittgenstein: algo que, como es sobradamente conocido, ya temió el pensador vienés. En lo que a mí respecta, y por paradójico que pueda parecer, acercarse a Wittgenstein es dejarle atrás: arrojar la escalera del *Tractatus* para ver correctamente el mundo o inspirarnos en su estilo para describir la gramática del lenguaje que utilizamos y deshacer así sus nudos ocasionales. Naturalmente, al hablar de dejar atrás a Wittgenstein no me refiero a pensar con más profundidad sino, como bien dijo el malogrado A. Deaño (1983:264), a dejar de preguntarse lo que es filosofía para pasar a hacer “filosofía disolvente” y abandonar así (ib:266) la fase de perpetua lactancia que supone vivir de Wittgenstein sin jamás destetarse.

Dicho esto, me gustaría hacer un breve repaso de algunas perspectivas desde las cuales se ha contemplado la conexión existente entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*. Con esta exposición no pretendo presentar todas las perspectivas que hasta la fecha han sido publicadas, así como tampoco intento enumerar todas las formas posibles de abordar el vínculo o vínculos entre ambas obras. Creo que la primera alternativa es innecesaria y la segunda no tiene sentido. Mi intención es mostrar al lector que tanto el *Tractatus* como las *Investigaciones* tienen demasiado que ofrecernos como para limitarnos a un único punto de vista; de hecho, creo que combinar nuestra lectura particular de estas obras con otras concepciones pone a prueba y enriquece nuestra propia perspectiva.

M. B. y J. Hintikka (1986:138), por ejemplo, atienden al cambio operado en el paradigma lingüístico de Wittgenstein. Así, mantienen que en 1929 Wittgenstein

abandonó el lenguaje fenomenológico que había usado en el *Tractatus* para postular que el único lenguaje viable en filosofía debía ser fisicalista. Según estos autores (ib:140-141), el hecho de que Wittgenstein no creyera ya en la posibilidad de un lenguaje fenomenológico no provocó que variaran sus objetivos filosóficos, entre los cuales seguía destacando el de entender la experiencia inmediata. D. G. Stern (1995:15) cree que la maniobra de Hintikka y Hintikka consistió, simplemente, en sustituir una teoría epistemológica por otra. Stern cree que Wittgenstein evitó especificar en el *Tractatus* el estatus epistemológico de las proposiciones elementales: además, Stern considera que Wittgenstein no sustituyó en 1929 un tipo familiar de análisis por otro, sino que más bien rechazó que nuestro objetivo filosófico debiera restringirse a un único tipo de análisis.

G. P. Baker y P. M. S. Hacker (1985:38-39) ponen su atención en el abandono de la idea del lenguaje como un cálculo de reglas, pese a que Wittgenstein, al retornar a la filosofía en 1929, reforzó esta idea diciendo que todo lenguaje posible era un cálculo autónomo de reglas. De este modo, el lugar de una palabra en la gramática era su significado (GF, 23). Sin embargo, y a partir de 1931, Wittgenstein fue abandonando progresivamente la idea según la cual bajo el discurso con significado yace un sistema de reglas de un cálculo; poco a poco, fue reconociendo que hablar del lenguaje implicaba una gran cantidad de actividades gobernadas por reglas: en vez de hablar del cálculo lingüístico, empezó a comparar al lenguaje con un cálculo, lo que le acabaría llevando a la noción de “juego de lenguaje”. Con el tiempo, Wittgenstein desplazó su interés desde las formas de las expresiones y sus vínculos hacia los usos, pues según Baker y Hacker, la idea de un cálculo obstruye nuestra visión de las reglas que gobiernan los lenguajes.

P. Carruthers (1990:34) atiende a la noción de “objetivismo lógico” (*logical objectivism*), según la cual las relaciones internas entre pensamiento y realidad sólo deberían depender del sentido abstrayéndose de la influencia de cualquier factor de carácter contingente. A juicio de Carruthers (ib:166), la metafísica del *Tractatus* se apoya en el objetivismo lógico, que es a su vez el principal objetivo de la discusión contenida en las *Investigaciones* sobre el seguimiento de reglas. Según este autor, la discusión reseñada es consistente, por lo que el *Tractatus*, a excepción de su sistema semántico básico, debe ser rechazado. Mientras, B. A. Worthington (1988:79), al tratar



de determinar si el lenguaje tiene o no una dimensión social en la obra de Wittgenstein, concluye que mientras este asunto es irrelevante dentro del contexto del *Tractatus*, las *Investigaciones* destacan precisamente por el uso que hace Wittgenstein del elemento social, pues genera una solución alternativa a la hora de eliminar la confusión filosófica y la ansiedad metafísica.

D. Pears (1973:123) puso el énfasis en la inversión acaecida en la mutua influencia entre lenguaje y realidad. Si en el *Tractatus* la estructura de la realidad determinaba la estructura del lenguaje, posteriormente Wittgenstein pensó que era el lenguaje el que determinaba nuestra visión de la realidad. Esto implicaba dejar de buscar fundamentos, ya sea de modelos de pensamiento o de prácticas lingüísticas, fuera de tales modelos o prácticas: con esto, cesan las referencias a una supuesta “estructura pre-existente de la realidad”. Si bien en el *Tractatus* todos los lenguajes se caracterizaban por presentar una estructura lógica uniforme, en las *Investigaciones* se pone de manifiesto la extraordinaria variedad de las distintas formas del lenguaje. En este punto, creo que no estaría de más recordar una espléndida metáfora propuesta por J. H. Gill (1979:276), metáfora en la que se nos ofrece una perspectiva correspondiente al *Tractatus* y otra a las *Investigaciones*. Gill comenta que si situamos una serie de puntos en el espacio lógico y la comparamos con el carácter confuso y zigzagueante de un laberinto, veremos que la diferencia no es sólo de orden y precisión frente a irregularidad y ambigüedad: Gill destaca que en el primer caso uno está mirando, por así decir, desde fuera hacia dentro, mientras que en el segundo caso uno está “ya dentro”. Según la opinión de este autor, aquí existe un cambio crucial de punto de vista: mientras que la posición externa provoca la ilusión de objetividad, así como la posibilidad del orden y la precisión totales, el punto de vista interno le fuerza a uno a ver que tales objetivos son inaccesibles e innecesarios. También C. L. Creegan (1989:79) recuerda que en el *Tractatus* sólo había lugar para una gramática, en tanto que posteriormente se amplió el margen para la coexistencia de múltiples gramáticas. Mientras tanto, J. Lear (1982:385) puntualiza que, cuando escribió las *Investigaciones*, Wittgenstein ya había desechado la posibilidad de trazar el límite a la expresión de los pensamientos, posibilidad que con tanto ahínco buscó en el *Tractatus*.

Al manifestarse sobre este particular, A. Deaño (1983:282) también se apoya en una metáfora. Según Deaño, Wittgenstein se sometió en el *Tractatus* a una metáfora

consistente en trasladar el lenguaje a la lógica; posteriormente, Wittgenstein habría abandonado esa metáfora al creer que había cometido una sinécdoque. Esto quiere decir que Wittgenstein debió pensar que “al hablar del lenguaje sólo desde el punto de vista lógico había suplantado el todo por la parte”; consiguientemente, Wittgenstein habría decidido “hablar del lenguaje en lenguaje natural, utilizando a lo sumo imágenes ilustrativas, pero no metáforas”. En una línea similar, R. M. McDonough (1986:253) destaca la distinta ponderación que recibió la lógica a lo largo de la obra de Wittgenstein: si bien en el *Tractatus* se partía de que la lógica conduce a la verdad filosófica, en las *Investigaciones* se niega que pueda haber una “filosofía lógica” en el sentido fuerte del *Tractatus*, aunque no se deja de reconocer por ello que la lógica tiene un papel destacado dentro de la filosofía. J. V. Arregui (1984:163-164), por su parte, pone el acento en el papel que juega la noción de “acción”. Mientras que en el *Tractatus* el lenguaje reflejaba el mundo como si de un espejo se tratara, por compartir ambos la misma forma lógica, en las *Investigaciones* lenguaje y mundo acaban entrelazados a través de la acción: tales conexiones entre el lenguaje y las acciones con que éste se entrelaza acabarán desembocando en la noción de “juego de lenguaje”.

Otra forma de abordar la obra de Wittgenstein que nos puede orientar sobre el desarrollo de su pensamiento es atender al papel que desempeña a lo largo de sus escritos la redacción de teorías filosóficas. En este sentido, D. Pears (1988:199-200) piensa que el *Tractatus* se construyó presuponiendo que la filosofía penetra los fenómenos revelando así su estructura subyacente, de ahí que los resultados fueran teorías. Sin embargo, Wittgenstein rechazó de plano cualquier forma de teoría filosófica en las *Investigaciones*, obra en la cual se indicaba que toda explicación debía desaparecer de modo que la descripción ocupara su lugar (cfr. IF, 109).

J. L. Prades y V. Sanfélix (1992:22-24) llaman nuestra atención sobre los distintos modos de trazar límites al lenguaje. Mientras que en el *Tractatus* se pretende fijar el límite absoluto o externo de la totalidad del lenguaje, en las *Investigaciones* se trata de delinear límites internos del mismo; estos autores, además, señalan que dichas delimitaciones siempre tuvieron idéntica finalidad: separar el ámbito de lo decible y el de lo indecible. En este sentido, G. Pitcher (1964:326) matiza que el ámbito de lo decible se amplió sobremanera en las *Investigaciones* (cfr. IF, 499), si bien el límite se describió de forma mucho más simple y directa en el *Tractatus*. Como dice

McGuinness (2002:25), las proposiciones en el *Tractatus* y los juegos de lenguaje en las *Investigaciones* nos muestran lo que se puede decir y lo que no: las proposiciones y los juegos de lenguaje nos muestran, sin pretender establecerlos, los límites del pensamiento y la vida humanas. Refiriéndose a las filosofías del límite como la de Wittgenstein, O. Nudler (1996:94) señala que la actividad provocada por los problemas filosóficos no culmina en una solución sino en la comprensión de por qué esos problemas no se pueden resolver o ni siquiera ser formulados, comprensión que se revela así como una forma de sabiduría dotada de un alto valor moral.

A. Tomasini (1988:14), por su parte, nos presenta su versión del contraste entre el *Tractatus* y las *Investigaciones* como “el conflicto por la supremacía o prioridad entre la lógica y el uso o, también, entre el trascendentalismo y el «empirismo radical»”. Así pues, según la primera perspectiva, las afirmaciones filosóficas se debían a nuestro desconocimiento o falta de respeto hacia “la lógica del lenguaje”, mientras que, de acuerdo con la segunda, los engaños filosóficos se originan porque hemos desprovisto a las palabras y expresiones de sus usos reales. O lo que es lo mismo, no hemos tenido en cuenta lo que la gramática filosófica nos revela sobre su funcionamiento. Este mismo autor (1994:257) nos ofrece otra perspectiva desde la cual considerar este contraste. Así, mientras que Wittgenstein se limitó durante su primera estancia en Cambridge a hacer filosofía russelliana, tras su vuelta se dedicó a atacar radicalmente su obra anterior, la cual le ligaba a Russell. Por tanto, Tomasini cree que “la última obra de Wittgenstein es filosofía «antirusselliana» por excelencia”.

D. L. Phillips (1977:47) consideró la posibilidad de justificar las estructuras conceptuales que usamos. De acuerdo con el *Tractatus*, tales estructuras se pueden justificar objetivamente, pero en las *Investigaciones* se niega tal posibilidad porque las indagaciones en pos de tales justificaciones carecen de fundamento alguno: si usamos las estructuras que usamos, es porque somos las criaturas que somos. En esta línea, O. Hanfling (1989:144) nos recuerda que, mientras Wittgenstein contempló en el *Tractatus* la “forma lógica” como el límite de nuestro lenguaje (cfr. T, 2.18), en las *Investigaciones* lo que habría que aceptar, lo dado, son “formas de vida” (IF, p. 517). P. Martínez Freire (1988:308), mientras tanto, señala que Wittgenstein siempre rechazó todo tipo de metalenguaje. En el *Tractatus* sólo cabía hablar de un “mostrar” de las proposiciones, mostrar que al desaparecer en las *Investigaciones* no implica que los

problemas metafísicos tradicionales (el yo, la voluntad, la mente, el pensamiento, etc.) sean metalingüísticos, pues dichos problemas aparecerán inmersos en los usos del lenguaje ordinario.

G. Pitcher (1964:190) apunta al distinto papel que juega el enigma en ambas obras. Si bien Wittgenstein dijo en el *Tractatus* que “el enigma (*Das Rätsel*) no existe” (T, 6.5), en las *Investigaciones* cree que la filosofía comienza con el enigma. Sin embargo, Pitcher (ib:327) se refiere también a la coincidencia de fondo entre el *Tractatus* y las *Investigaciones* al concebir un problema filosófico tanto en su causa o fuente como en su solución. Mientras tanto, A. Tomasini (1988:16) nos recuerda que Wittgenstein nunca reconoció la existencia de problemas genuinos en filosofía. Tomasini (ib:95) prefiere hablar de “seudo-problemas”, seudo-problemas que aparecen en el *Tractatus* por nuestra carencia de un simbolismo claramente correcto o perspicuo, mientras que en las *Investigaciones* aparecen cuando el lenguaje está de fiesta (*wenn die Sprache feiert*) (IF, 38); es decir, cuando confundimos los juegos de lenguaje en que participamos.

M. McGinn (1997:5) condensa en una breve pincelada la metodología en que se apoya Wittgenstein. En el *Tractatus*, intentando resolver las confusiones sobre la lógica de nuestro lenguaje, ofreció una teoría sobre la esencia del lenguaje; más tarde, en las *Investigaciones*, desarrollará una serie de técnicas para lograr una visión más clara o despejada del funcionamiento del lenguaje en la vida cotidiana de sus usuarios. O. Hanfling (1989:13) ofreció una comparación aún más condensada; según Hanfling, en el *Tractatus* se nos dice cómo deben ser el lenguaje y el mundo, mientras que las *Investigaciones* nos invitan a “mirar y ver” cómo se usa el lenguaje (cfr. IF, 66).

R. J. Clack (1976:167) opina que el propósito, tanto del *Tractatus* como de las *Investigaciones*, no es otro que mostrarnos cómo podemos liberarnos de la confusión lingüística. Por su parte, L. Flores (1990:86-95) es más preciso y distingue dos formas distintas de solucionar los problemas filosóficos: como disolución y como repatriación. El procedimiento disolutivo es propio del *Tractatus*, y permite disolver los problemas filosóficos entre lo que se puede decir (las proposiciones de la ciencia natural) y lo que se muestra (el silencio de lo místico). La estrategia de la repatriación, propia de las

*Investigaciones*, consiste en reinsertar los problemas filosóficos en el lenguaje cotidiano (cfr. IF, 116).

A juicio de L. Sass (2001:102-103), Wittgenstein siempre trató de expresar y negar al mismo tiempo sus inclinaciones esquizoides, por lo que así como fue según Sass el más antiintelectual de los intelectuales, también fue el más antiesquizoide de los esquizoides. Sass añade que durante la I Guerra Mundial Wittgenstein estaba obsesionado con lograr la pureza de cierto yo interno no sólo para superar el miedo en el frente bélico, sino también, y muy especialmente, como un baluarte contra las sensaciones de falta de autenticidad que le acosaban; sin embargo, en los años siguientes ya no se preocupará tanto de los peligros del mundo externo como de un amenazante sentido de división interna y de un profundo aislamiento de los seres más cercanos a él. En su momento, Deaño (1983:274) comentó que Wittgenstein “se sintió dos” por el sentimiento de culpa que le provocó el “pecado” de haber escrito el *Tractatus*, pecado que encontró su penitencia en las *Investigaciones*; no obstante, P. Engelmann (1967:78) niega que a Wittgenstein se le pueda considerar como un penitente, pues lo habría considerado como una flagrante hipocresía religiosa. Desde un punto de vista terapéutico, J. Genova (1995:113) compara las distintas formas de eliminar la ansiedad filosófica: en el *Tractatus*, el alivio se lograba por el silencioso reconocimiento de eso que no se puede decir; en las *Investigaciones*, en cambio, el remedio pasa por la ruidosa reiteración de aquello que se puede decir fácilmente. Ya no se trata de verdades escondidas o recónditas: la esencia de las cosas (cfr. IF, 92), lo que persigue la filosofía, está ahora a la vista, y siempre la conoceremos de antemano. T. C. Moody (1988:279) y G. Pitcher (1964:324), por su parte, no eran partidarios de restringir el quehacer filosófico al mero alivio de nuestras mentes; además, Pitcher indica que, afortunadamente, muchas discusiones de Wittgenstein son interesantes y reveladoras en sí mismas, sin conexiones obvias con sus particulares cuitas filosóficas. J. L. Prades y V. Sanfélix (1992:22) se muestran de acuerdo con Pitcher y consideran que una concepción estrictamente terapéutica no es, ni mucho menos, “el factor unificante” del pensamiento de Wittgenstein.

J. J. Marzal y S. Rubio (1993:17-21), siguiendo una orientación eminentemente estética, atienden a la transición operada en Wittgenstein al concebir la “claridad”. Según estos autores, el primer Wittgenstein se habría apoyado en el término

“*aufklären*” para caracterizar el “estadio” de visión en que culmina la actividad filosófica, un estadio en que se alcanza la iluminación total y sin restricciones temporales. En cambio, el segundo Wittgenstein se amparó en el término “*aufleuchten*” para destacar el carácter transitorio de esa claridad que seguía siendo la finalidad de la filosofía. Tal transitoriedad se explica porque ya no se pretende una solución definitiva que cubra todo el ámbito filosófico, sino que se intenta elucidar los problemas filosóficos según van haciendo acto de aparición.

J. Floyd (1998:82) y H. Putnam (1998:109) coinciden al ver el *Tractatus* como una obra dialéctica en la que se evocan irónicamente ideas como la del solipsismo con el único fin de mostrar su falta de fundamento. K. T. Fann (1992:17-18), en cambio, restringe ese carácter dialéctico a las *Investigaciones*: así, el *Tractatus* se atiene a los modelos tradicionales de construcción teórica, mientras que las *Investigaciones* se basan en un “método dialéctico”. Sin embargo, Fann opina que muchas ideas del *Tractatus* se mantienen en las *Investigaciones*: que los problemas filosóficos surgen porque no entendemos adecuadamente la lógica del lenguaje, que la filosofía no es una ciencia sino una actividad de clarificación, etc. Fann acaba concluyendo que la concepción posterior de la naturaleza y objetivos de la filosofía se puede considerar como un desarrollo de sus primeras ideas, mientras que “el último método puede considerarse como la «negación» de su primer método”. La opinión de D. Pears (1973:135-137) sobre este particular no es tan radical, pues mantiene que la finalidad perseguida seguía siendo la misma: trazar los límites del lenguaje. Sin embargo, este autor matiza que el cambio de método fue una evolución gradual de las ideas del *Tractatus*, tratando de preservar lo que pudieran tener de valioso: de ahí que no se pueda hablar, a juicio de Pears, de una ruptura radical con el pasado. Además, O. Hanfling (1990:129) precisa, apoyándose en el prefacio de las *Investigaciones* (IF, p. 13), que Wittgenstein se refiere a su “viejo modo de pensar”, pero en ningún momento habla de refutación alguna.

Según D. E. Bolton (1979:135), Wittgenstein considera que los sistemas filosóficos que tratan de fijar la realidad desde un punto de vista trascendental son una ilusión, por lo que dirige nuestra atención a lo terrenal (cfr. IF, 118). Si nos atenemos a las *Investigaciones*, en caso de que actualmente existieran sistemas filosóficos deberían ser sólo provisionales y experimentales; de hecho, el *Tractatus*, que fue tal vez el

último gran sistema filosófico de este tipo, mostró su propia imposibilidad. Tal y como nos recuerda J. V. Arregui (1984:138), la rígida estructura tractariana quedó desbordada porque no existe una forma exclusiva de concebir la relación entre palabras y cosas (cfr. IF, 23). Es precisamente de este punto de donde D. G. Stern (1996:468) extrae una de las principales moralejas que, en su opinión, pudo obtener Wittgenstein de su crítica al *Tractatus*: que existe un gran peligro en filosofía de tomar una forma particular de ver las cosas como si fuera la única posible. Pues esta dieta unilateral que nos lleva a nutrir nuestro pensamiento de un solo tipo de ejemplos se erige como una de las principales causas de la enfermedad filosófica (cfr. IF, 593).

Desde mi punto de vista, el contraste más importante es el que señala I. Reguera (2002b:17-18) al distinguir las distintas maneras en que Wittgenstein llega a “lo oscuro”, es decir, al punto a partir del cual ya no hay lugar para las preguntas con sentido o la descripción de las cosas, así como tampoco lo hay para el pensar, la justificación, la verdad, y la duda: se trata del vacío de lo místico y de la mirada eterna a las cosas en tanto en cuanto se mira no a su facticidad concreta sino a su valor, a lo que no se ve. Reguera opina que mientras el primer Wittgenstein ubicó lo oscuro “arriba”, en el punto en que yo y mundo coinciden anulándose, el segundo lo ubica “abajo”, en el fondo animal y oscuro de condicionamientos desde el que surge nuestra forma de vida: precisamente “lo animal”, lo que está más allá de toda duda, justificación o verdad, es lo que justifica el sentido de todo, erigiéndose así “lo animal”, según el propio Reguera, como “el punto místico del segundo Wittgenstein, de oscuridad y silencio”.

### II.3. Un mundo de juegos: las *Investigaciones*

Las *Philosophische Untersuchungen* (Investigaciones filosóficas) se publicaron en 1953, dos años después de la muerte de Wittgenstein. Esta obra consta de dos partes, la primera de las cuales está formada por seiscientos noventa y tres secciones de naturaleza sumamente variable: aquí podemos encontrar desde una sutil pregunta o una breve frase hasta una sucesión de densos párrafos en los que se intercalan vertiginosamente diálogos, ejemplos y sugerencias. La segunda parte se divide en catorce fragmentos que ocupan, en conjunto, casi una tercera parte del total de la obra. El recibimiento de las *Investigaciones* fue dispar: mientras J. Bogen (1972:2) nos recuerda que personalidades tan eminentes como B. Russell y C. D. Broad estaban convencidos de que Wittgenstein se dedicó en su último período filosófico al fraude y la seducción intelectuales, J. Hartnack (1972:117) defendía que las *Investigaciones* supusieron una novedad radical dentro de la historia del pensamiento. Esta opinión era compartida por P. Martínez Freire (1988:295) y G. H. von Wright (1982:27), según los cuales el autor de las *Investigaciones* no tiene antepasados en la historia de la filosofía; no obstante, C. Gudmunsen (1977:113) mantiene que, si bien no tiene antepasados, sí que tiene predecesores cuyo rastro se puede encontrar en la India mil ochocientos años atrás.

Para dar cuenta de la génesis de las *Investigaciones*, me remito al artículo de G. H. von Wright (1982:111-136) “*The Origin and Composition of the Philosophical Investigations*”. Von Wright nos cuenta que Wittgenstein comenzó en agosto de 1936 una revisión del *Cuaderno Marrón*, revisión a la que siguió una segunda que llevaba por nombre *Philosophische Untersuchungen*: si bien es cierto que este texto sufrió numerosas modificaciones con el paso de los años, su contenido corresponde a las primeras ciento ochenta y ocho secciones de la obra impresa. De mediados de septiembre a mediados de noviembre de 1937, también en Noruega, Wittgenstein escribió el grueso de una continuación a ese manuscrito. T. Redpath (1990:77) señala que si Wittgenstein escribió tan poco en 1936 y 1937 fue porque, según le confesó el propio Wittgenstein, esos años estuvo la mayor parte del tiempo deprimido; no obstante, Redpath advierte que aunque esto sea cierto no se debe olvidar que



Wittgenstein ponía mucho cuidado en escribir lo más lenta y concentradamente posible. En agosto de 1938, ya en Cambridge, fechó el prefacio de un texto mecanografiado basado en lo que había escrito en Noruega durante los dos períodos reseñados, texto que constituye lo que von Wright denomina “versión temprana” de las *Investigaciones*. Con posterioridad, Wittgenstein le añadió dieciséis páginas, tal vez a comienzos de 1939.

Así pues, esta versión temprana consta de dos partes de similar extensión. La primera mitad corresponde, como dije, a las primeras ciento ochenta y ocho secciones de la obra publicada; en cuanto a la segunda mitad, fue publicada tras otro arreglo posterior, y después de la muerte de Wittgenstein, como la parte I de las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, ya que entre 1937 y 1944 Wittgenstein se dedicó principalmente a la filosofía de las matemáticas. Fue en el segundo semestre de 1944 cuando produjo la “versión intermedia”, para la cual escribió el prefacio que acabó publicándose con fecha de enero de 1945: por eso dice G. L. Hallett (1977:62) que este prefacio concierne sólo a la parte I, ya que los manuscritos de los cuales surgió la parte II se escribieron de mayo de 1946 a mayo de 1949. Esta versión intermedia consiste en una revisión de la primera mitad de la versión temprana, a la cual seguía una serie de párrafos escritos en 1944: el contenido de esta versión intermedia se puede hallar, de forma dispersa, entre las secciones 189 y 241 de las *Investigaciones*. Baker y Hacker (1985:4) añaden que, cuando Wittgenstein estaba escribiendo la versión intermedia, a finales de 1944, sus intereses experimentaron una variación muy importante, pues las discusiones sobre lógica y matemáticas fueron reemplazadas por otras sobre el seguimiento de reglas, el lenguaje privado, y la clasificación de conceptos psicológicos como “dolor”, “esperanza”, “imaginación”, “pensamiento”, “calcular de cabeza”, y “conciencia”. A partir de este momento, Wittgenstein ya no volvería a ocuparse de la filosofía de la matemática.

Durante el verano de 1945, Wittgenstein preparó otro texto mecanografiado: una parte del mismo fue gestada tras acabar la versión intermedia, pero la mayor parte procede de manuscritos más antiguos que se remontan hasta 1931. De este mecanografiado surgieron más de cuatrocientas secciones que Wittgenstein añadió, probablemente durante el curso académico 1945-46, a la versión intermedia, obteniéndose así la “versión final” de la parte I tal y como se publicó; de hecho, fueron

los propios editores de las *Investigaciones*, G. E. M. Anscombe y R. Rhees, los que decidieron llamar a estos dos grandes bloques “parte” (*Teil*) I y II respectivamente. No se sabe a ciencia cierta qué quería hacer Wittgenstein con las dos partes que componen actualmente las *Investigaciones*: Anscombe y Rhees creen que Wittgenstein pretendía unir las, y por eso sacaron la obra a la luz tal y como la conocemos. Von Wright (ib:136), por su parte, opina que la parte I era una obra completa por sí misma, mientras que los escritos posteriores a 1946 son ramificaciones que se extienden en distintas direcciones: tampoco descarta von Wright que la compilación que conocemos como *Zettel* estuviera destinada por Wittgenstein a unir ambas partes.

Ya en otro orden de cosas, G. E. M. Anscombe (1969:375) destacó que en el *Tractatus* cada asunto se trata por completo antes de pasar al siguiente, mientras que en las *Investigaciones* (ib:377) es el montaje de muchas secciones, al formar un ataque múltiple y ramificado contra los problemas filosóficos, lo que produce el efecto deseado. En las *Investigaciones*, como es bien sabido, existe un continuo zigzaguar hacia adelante y hacia atrás que según Hallett (1977:73) se halla no sólo entre las distintas secciones, sino también dentro de ellas: de este modo, indica Hallett, se pone de manifiesto el carácter de “laberinto lingüístico” que, frente al “gran espejo” tractariano (cfr. T, 5.511), se adivina en esta obra (cfr. IF, 18, 203). E. Lledó (1995:139), por su parte, destaca que Wittgenstein arranca de una concepción parcial y analítica del lenguaje, lo que puede hacer creer que su obra está demasiado desmembrada; sin embargo, Lledó considera que esas observaciones parciales “van perfectamente ensambladas en una consecuente directriz metódica”. Acerca de los números que señalan el inicio de cada sección en las *Investigaciones*, J. Genova (1995:133) opina que no sugieren orden o jerarquía como en el *Tractatus*, sino que simplemente distinguen de forma arbitraria unas secciones de otras: la aleatoriedad del sistema indexical nos recuerda que no existe un orden correcto a seguir, pues al ser incontables las diversas ramificaciones de los conceptos, y al estar evolucionando constantemente tanto el lenguaje como las formas de vida, nos veremos en la tesitura de reestablecer esas conexiones cada vez que queramos atender a nuestras necesidades puntuales. S. Candlish (1991:204), en una línea similar, cree que las *Investigaciones* son mucho más difíciles de leer que el *Tractatus*, pues requieren que nosotros mismos construyamos nuestra propia numeración según vamos avanzando.

Anscombe (1969:375) tiene la impresión de que fue en las últimas ciento cincuenta secciones (es decir, aproximadamente entre las secciones 543 y 693) donde Wittgenstein tuvo más problemas para organizar la presentación de sus ideas: esta autora considera que, antes de alcanzar el intervalo señalado, las *Investigaciones* presentan un plan general que no es difícil de describir si nos apoyamos en transiciones naturales de un tema a otro. Sin embargo, Anscombe cree que dentro de este intervalo aparecen transiciones bruscas de un tema a otro sin que se vislumbre ese carácter zigzagueante que se insinuaba en las secciones anteriores; de hecho, Anscombe nos revela que el propio Wittgenstein le había expresado una particular insatisfacción con esta parte del libro en Dublín, sólo dos años antes de su muerte. Evidentemente, no todos los autores están de acuerdo con Anscombe en que se pueda trazar “un plan general” de las (aproximadamente) quinientas cincuenta primeras secciones de las *Investigaciones*, así como tampoco parece existir consenso a la hora de hallar transiciones naturales de un tema a otro. K. T. Fann (1992:126), por ejemplo, considera que las *Investigaciones* son totalmente asistemáticas tanto en lo que respecta a su forma como a su contenido; este mismo autor (ib:74) destaca el énfasis que ponía Wittgenstein para recalcar que la discusión era esencial de cara a aprender su método, por lo que no bastaba con escuchar sus clases: de ahí que las *Investigaciones* adopten forma de diálogo. Fann (ib:102) concluye que, consecuentemente, no se puede hablar de una “filosofía” del lenguaje de Wittgenstein.

Para acabar, D. G. Stern (1996:449) nos recuerda que las *Investigaciones*, tal y como se publicaron, son sólo uno de los posibles arreglos o formas de ordenar las secciones compuestas por Wittgenstein: en el *Nachlass* aparecen múltiples versiones previas, tanto de las secciones en sí como de las posibles formas de ordenarlas, versiones que pueden ayudarnos a ampliar nuestra comprensión de la obra publicada. En lo que a mí respecta, creo que ninguna revisión del *Nachlass* debe resultarnos suficiente hasta que no ensayemos nuestras propias descripciones gramaticales en cada párrafo que revisemos: de este modo, no sólo tendremos una perspectiva más amplia del estilo filosófico que Wittgenstein nos legó, sino que además, y más importante aún, adquiriremos el hábito de ensayar este estilo para pasar posteriormente a enfrentar nuestros propios problemas. Así como nadie puede ponerse el sombrero por otra persona, decía Wittgenstein (CV, 494), nadie puede tener un pensamiento por alguien que no sea uno mismo.

### II.3.1. 'Der jüdischen Geist'

Wittgenstein tenía muy claro (CV, 29) que escribía sólo para unos pocos amigos diseminados por el mundo. Tal y como recuerda von Wright (1982:15), Wittgenstein reconoció que se sentía como si escribiera para gente que no sólo pensaba de manera muy distinta a la que se estilaba en aquel entonces, sino que además respiraba un aire vital (*air of life*) diferente. Se dirigía a gente, por así decir, de una cultura distinta. A Wittgenstein (CV, 30) le era indiferente que los científicos occidentales no comprendieran o valoraran su obra, pues no compartían con él algo que, sospecho, tampoco compartían sus discípulos: el espíritu. En este sentido, Wittgenstein (CV, 34) puntualizó que el espíritu de un libro debe mostrarse también en su prólogo, ya que no se trata de algo que pueda ser descrito; cuando un libro se escribe sólo para unos cuantos, decía Wittgenstein, sólo podrá ser entendido por unos pocos individuos: a quienes no lo entiendan, estaría de más decirles que no pueden entenderlo, por lo que debe ser el propio libro el que separe automáticamente desde el prólogo a aquellos que lo entienden y a los que no. Wittgenstein pensaba que si se quería impedir que ciertos hombres accedan a una habitación era preciso instalar un cerrojo cuya llave no tuvieran sin advertirles siquiera de ello, pues en su opinión era más decoroso poner un cerrojo que llame la atención sólo a aquellos que puedan abrirlo. Al hilo de esto, no está de más recordar que cuando Wittgenstein estudiaba ingeniería en Manchester inventó un dispositivo para que a los extraños les resultara difícil abrir una puerta aunque no estuviera cerrada con llave: se trataba de un picaporte que había que subir en vez de bajar, por lo que quienes conocían dicho dispositivo podían acceder a la habitación con toda naturalidad. Dicho esto, y aun teniendo en cuenta que el espíritu del que hablaba Wittgenstein es algo que sólo puede ser mostrado y no descrito, quiero bosquejar algunas líneas básicas que puedan aproximarnos a este espíritu; no obstante, el lector debe tener presente que mientras persista en esta actitud no lograré otra cosa que alejarme más y más del espíritu de Wittgenstein.

El propio Wittgenstein manifestó de forma expresa que las *Investigaciones* fueron escritas para quien se sintiera afín al espíritu (*Geist*) con que fue concebida esta obra. Así lo dijo ya en noviembre de 1930, en un prólogo (CV, 29) preparado

inicialmente para las *Investigaciones* pero que, en última instancia, constituyó la primera mitad del prefacio de las *Observaciones filosóficas*. Wittgenstein añade que el espíritu del libro es distinto al de la civilización europea y americana, el cual se expresa en el progreso y se caracteriza por la construcción de estructuras cada vez más amplias y complicadas. Este espíritu tiende a moverse hacia delante y hacia arriba, de un escalón al siguiente, añadiendo construcción tras construcción; en cambio, el espíritu de las *Observaciones filosóficas* permanece en el mismo sitio, esforzándose por atrapar siempre lo mismo: no le interesaba ningún lugar al que tuviera que acceder por medio de una escalera, pues ya debe encontrarse allí donde quiere llegar (CV, 32). Su intención era atrapar el mundo en su centro, en su esencia, en tanto que el espíritu occidental trata de atraparlo en su periferia y variedad. Este afán de Wittgenstein por permanecer en el centro negándose a producir teorías e hipótesis causales muestra, según A. Gargani (1981:508), una marcada similitud con el talante de Robert Musil, el cual señaló que en ese centro había algo llamado “motivación” que permitía capturar las iluminaciones intelectuales (*Einfälle*) que devuelven el sentido a los diversos rasgos y aspectos de nuestras vidas; no obstante, Musil cree que en la vida cotidiana hemos perdido esa sensación de haber llegado al centro de nuestro ser, allí donde se detiene la incesante rotación de la experiencia: en la vida cotidiana actuamos guiados no por la motivación sino por concatenaciones de causa y efecto, movimiento que acaba consiguiendo que el alma se asemeje a una máquina. En último término (ib:510), y debido al rechazo de todo fundamento teórico, Wittgenstein y Musil coinciden en que la vida no se puede explicar o justificar. Refiriéndose al espíritu occidental, Wittgenstein advierte en el boceto del prólogo (CV, 29) que se expresa en la industria, la arquitectura, la música, el fascismo y el socialismo. Y recalca que no se trata de un juicio de valor. Drury (1989b:190) nos cuenta que cierto día, precisamente en 1930, Wittgenstein acudió a visitarle en un estado de gran perturbación; ante la interpelación de Drury, Wittgenstein contestó que, caminando por Cambridge, se detuvo ante el aparador de una librería: allí había fotografías de Russell, Freud y Einstein. Sin embargo, un poco más adelante, y en una tienda de música, vio retratos de Beethoven, Schubert y Chopin. Tal comparación, según él mismo contó, le hizo sentir intensamente “la terrible degeneración que ha tocado al espíritu humano en el curso de sólo 100 años”: al fin y al cabo, sólo unos días antes había dicho, tras escuchar la Tercera sinfonía de Brahms, que si bien la música llegaba a un alto total con este compositor, ya pudo comenzar a percibir en él “el ruido de la maquinaria”. No está del todo claro si el

lema que precede al prólogo de las *Investigaciones* debe entenderse en este sentido; el lema en cuestión, tomado de la obra de Johann Nepomuk Nestroy *Der Schützling* (El protegido), reza así: “*Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, daß er viel größer aussieht, als er wirklich ist*” (“Está en la naturaleza de todo progreso que parezca mucho mayor de lo que realmente es”). En opinión de H. Spiegelberg (1978:57), la intención de Wittgenstein era mantener alerta la capacidad de comprensión de sus lectores; por su parte, Baker y Hacker (1981:4) no consideran probable que con este lema Wittgenstein quisiera dar a entender que el avance respecto a la filosofía del *Tractatus* era menos importante de lo que parecía ser: en su lugar, Baker y Hacker sugieren que el lema de las *Investigaciones* se hace eco del prefacio del *Tractatus*, donde se hablaba de lo poco que se había hecho con resolver los problemas filosóficos. En lo que a mí respecta, creo que a la hora de juzgar qué pudo haber llevado a Wittgenstein a apoyarse en este lema de Nestroy hay que tener presente que, desde el punto de vista de Wittgenstein (CV, 22), las mejoras técnicas son claramente apreciables, pues resultan evidentes los avances técnicos que presentaba un coche allá por 1930 respecto a otro coche fabricado sólo veinticinco años atrás. Si se aprecia claramente la mejora técnica de la que son susceptibles un coche, la filmación de una película o incluso un baile de jazz es debido a que toda esta evolución es indiferente al espíritu que caracteriza el devenir de un estilo artístico; así, mientras que el progreso siempre admite la posibilidad de un progreso aún más notable, los verdaderos logros culturales nunca dejan de sentirse como tales, por lo que no hay lugar para decir que podrían “mejorarse” de un modo u otro.

Es obvio que, desde la óptica de Wittgenstein, la suya no era una época de una gran cultura (*Kultur*). Para entender mejor este punto, Y. Lurie (1989a:382) nos recuerda que el término alemán “*Kultur*” está mucho más estrechamente relacionado con las artes que la traducción inglesa “*culture*”, en lo cual se apoya Lurie para mantener que Wittgenstein no denuncia en ningún momento la desaparición de todos los aspectos de una forma de vida cultural, sino la desaparición de una tradición artística (y al mismo tiempo religiosa) que junto con cierto modo de vida se centra en la más profunda expresión del espíritu humano, en la expresión de lo verdaderamente elevado y eterno; como es propio de la tradición romántica, se trata de que el hombre sintonice su existencia con la Naturaleza a través de la cultura, por lo que adquiere un modo de existencia que, al surgir de la propia Naturaleza, le hace formar parte de la

misma devolviendo así al hombre a sus orígenes. Según la concepción que Wittgenstein (CV, 29) tenía de la cultura, ésta se asemeja a una gran organización que señala su lugar a todo el que pertenece a ella: desde ahí, cada cual puede trabajar dentro del espíritu del todo bien como un genio creativo o bien como un talento diseminador, midiéndose su fuerza por su contribución a ese todo; así (CV, 389), un talento como Mahler se tuvo que contentar con expresarse a sí mismo, pues en su época no había una tradición cultural de la cual pudiera formar parte: y precisamente por carecer de una referencia cultural, Mahler tampoco pudo evaluar en su justa medida las sinfonías que compuso. O lo que es lo mismo (CV, 29), en las épocas de anticultura las fuerzas del individuo se desaprovechan porque no hay una cultura que permita a todas las fuerzas converger en un mismo sentido; eso sí, Wittgenstein subraya que la desaparición de una cultura no trae consigo la desaparición del valor humano, sino sólo la de algunos medios de expresión de este valor. J. Bouveresse (1991:12-13) puntualiza que lo característico de una época de cultura decadente o sin cultura alguna, como es la nuestra, es que se limiten las ocasiones para la expresión de la personalidad en favor de un acercamiento metódico y profesional a todos los problemas, incluidos los filosóficos. Consecuentemente, Wittgenstein hizo todo lo posible por evitar que su filosofía se convirtiera en una expresión directa de su personalidad; Bouveresse piensa que es precisamente este tipo de tentación la que una filosofía que pretendiera estar en sintonía con nuestra época debería resistir, si es que espera que se la considere genuina: de hecho (ib:14), la honestidad y el buen gusto requieren que una época como la nuestra, que seguramente no tenga demasiado que inmortalizar y glorificar, se abstenga de ensalzar aquello que no lo merece.

Lurie (1992:196-203) señala que la pretensión de Wittgenstein era cambiar nuestra perspectiva habitual, tanto de la naturaleza de los seres humanos, como de sus logros culturales. Como luego comentaré, para Wittgenstein la civilización (*Zivilisation*) era un período espiritual en que las fuerzas naturales del hombre, que una vez encontraron expresión en la creación y seguimiento de prácticas y costumbres culturales, se amansan y son reemplazadas por una actitud intelectual. La civilización, por tanto, es un período de declive espiritual: un período en el que reina la razón y se diluyen las diferencias entre culturas, clases sociales, sexos, ciencia y arte, lo funcional y lo espiritual, etc. Mientras que la cultura se apoya en las poderosas fuerzas básicas que residen en el corazón del hombre, y que encuentran expresión en las artes, los

rituales y la religión, la civilización se basa en la razón y el intelecto. Y mientras que la cultura pretende expresar el espíritu humano de una manera elevada que tiende a lo eterno, la civilización es ajena a tales aspiraciones: su ocupación, más bien, es tratar de explicar y justificar la conducta humana a través de la razón. La civilización, en resumidas cuentas, es un período en el que desaparece la cultura. Lurie cree que Wittgenstein trataba de ofrecer una concepción de la vida humana en que la idea del hombre como un ser cultural aún es tomada en serio; el objetivo, por tanto, era llenar el hueco que se había creado en el pensamiento filosófico entre cultura y naturaleza: para ello ofrecía, por un lado, una visión naturalizada del espíritu del hombre, y por otro, una visión cultural de la naturaleza de los seres humanos y sus hechos. Como resultado, pondrá en duda las explicaciones de la conducta humana basadas totalmente en la razón, y al mismo tiempo aceptará la acción como dato básico que no necesita explicación alguna: no debemos olvidar que para Wittgenstein (CV, 411) “aun nuestras mejores reflexiones, las más filosóficas, tienen una base instintiva”.

Según J. Sádaba (1996a:19), Wittgenstein ansiaba una cultura en que “las formas de vida de los seres humanos en su variedad reflejara [...] los aspectos más dignos de ser vividos”. Aspectos que, ciertamente, nada tenían que ver con el grado de sabiduría: Drury (1989b:211) recuerda que, en 1934, Wittgenstein dijo tener la impresión de que siempre, al acercarse a una cultura, llegaba a un capítulo titulado “Sabiduría”. Y a continuación, dijo, sabía exactamente qué era lo que seguía: “Vanidad de vanidades, todo es vanidad”. En esta misma línea, no hay que olvidar que, según Wittgenstein (C Az, p. 76), la dificultad en filosofía estriba en no decir más de lo que sabemos: de ahí que sea tan difícil no exagerar en esta disciplina (Oc F, p. 181). Ciertamente, creo que Wittgenstein habría suscrito de buena gana aquella afirmación de Weininger (NBL, p. 71) según la cual lo más alto sería saber y permanecer inocente.

Wittgenstein dudaba que la civilización europea tuviera algún fin (CV, 29) que no fuera el de construir un producto cada vez más complejo, siempre en pos del progreso (CV, 30). Respecto a sí mismo, afirmaba que cada una de sus frases se refiere al todo, de ahí que su tarea consista siempre en visionar un objetivo desde distintos ángulos (CV, 31). Sin embargo, la diferencia más importante (CV, 30) es que la civilización europea del momento, que según Wittgenstein tenía en el progreso su forma y no simplemente una de sus cualidades, consideraba a la claridad al servicio de



su propio fin, que no era sino la construcción de un producto cada vez más complejo. En cambio, para Wittgenstein “la claridad, la transparencia, es un fin en sí”. Por tanto, centra su interés no en levantar construcción alguna, sino en tener claramente presentes las bases de las posibles construcciones. Como señalé anteriormente, el fin y la manera de pensar de Wittgenstein difieren de los fines y maneras del científico occidental típico (cfr. CV, 357); de hecho, la crítica del carácter cada vez más cientifista que va adoptando nuestra cultura es el objetivo, de acuerdo con J. L. Prades y V. Sanfélix (1992:25), no sólo de la obra tardía de Wittgenstein, sino también de su obra más temprana. Ya en su momento, Weininger (OLT, p. 130) puntualizó que toda cultura se funda en la individualidad porque sólo las individualidades son sensibles a los problemas eternos, los grandes problemas de la humanidad y de la existencia: por su parte, la ciencia positiva (OLT, p. 145) elimina la individualidad, de ahí que niegue la cultura al no tener acceso ni a los grandes problemas ni a los deberes absolutos.

Naturalmente, sería un error creer que Wittgenstein estaba en contra de la ciencia: al fin y al cabo, cuando llegó a la filosofía era estudiante de ingeniería. A lo que se opone Wittgenstein es al cientifismo, pues tomar la ciencia como la medida de todas las cosas provoca que los métodos y modalidades de explicación científicas se alejen de su escenario natural para convertirse en “explicaciones filosóficas”. Más concretamente, R. del Castillo (1995:495) opina que el ataque de Wittgenstein va dirigido contra una concepción de la ciencia tan racionalizada que aparece desligada del desarrollo íntimo de una forma de vida. La filosofía es categorialmente distinta de las ciencias, pues como dice Hacker (2001:32), al no haber ni conocimiento ni teorías filosóficas no puede haber progreso en el mismo sentido en que lo hay en las ciencias: al no existir acumulación alguna de conocimiento en filosofía, ni se generan teorías explicatorias cada vez más ricas ni refinamiento alguno de la instrumentación que haga posible una medición y observación más precisas. Según Hacker, esto no impide que podamos hablar de progreso si recordamos que el quehacer de Wittgenstein conlleva una clarificación de estructuras conceptuales, el afinamiento de distinciones, y la destrucción de ilusiones y confusiones conceptuales; sin embargo, creo que es A. Kenny (1982:25) quien pone el dedo en la llaga al recordarnos que en filosofía no hay progreso porque se trata de una actividad que concierne a la voluntad y no al intelecto.

Wittgenstein (CV, 318) no descartó la posibilidad de que la humanidad, al contemplar el conocimiento científico como algo bueno o deseable, se esté dirigiendo hacia una trampa. R. Rhees (1989:313) nos cuenta que en 1943 Wittgenstein asistió a una reunión de la *College Philosophical Society* en Swansea, donde se dijo que a pesar de las consecuencias desagradables que acarrearía nuestra civilización, seguramente era preferible vivir así que como lo hacían los hombres de las cavernas. Ante esto, Wittgenstein contestó: “Sí, por supuesto. ¿Pero también lo preferirían así los hombres de las cavernas?”. No obstante, admitió (CV, 364) la posibilidad de que la ciencia y la industria perdurasen hasta el punto de unificar y resumir el mundo en uno solo, si bien en ese mundo no sería viable la paz. A pesar de todo esto, manifestó que “quizá surgiera alguna vez una cultura de esta civilización” (CV, 376), esperanza que no bastaba para mitigar el pesimismo de Wittgenstein respecto al futuro de su obra; así, cuando preparaba otro prólogo (CV, 384) para las *Investigaciones* en 1948 declaró que entregaba el libro al público no sin resistencia, pues la mayoría de sus destinatarios no eran los que él habría imaginado con gusto: el deseo de Wittgenstein era que las *Investigaciones* fueran muy pronto olvidadas para todos los periodistas filosóficos, de modo que quedaran reservadas quizá “a un mejor tipo de lector”. Debe destacarse que, como dice Sanfélix (1993b:10), Wittgenstein resistió la tentación de hacer explícito el espíritu de su obra (cfr. CV, 35), pues en última instancia renunció a utilizar los dos bocetos que había preparado para el prólogo de las *Investigaciones*, bocetos en los cuales señalaba aquello que su libro no decía pero quería mostrar.

Von Wright (1982:15) comenta que, efectivamente, Wittgenstein era sumamente pesimista sobre la posibilidad de ser comprendido en un futuro, pues estaba convencido de que sus ideas eran mal entendidas y distorsionadas hasta por aquellos que se hacían pasar por sus discípulos. Wittgenstein (CV, 204) sospechaba que sus alumnos, bajo su influencia inmediata, podían llegar a una altura que no alcanzarían por sí mismos: una altura para la cual no estaban preparados, de ahí que se derrumbaran en cuanto él abandonaba la clase. Ciertamente, este parece ser uno de los motivos por los que consideraba que su influencia sobre sus alumnos podía ser perniciosa; sin embargo, el problema concernía a la época entera, no al talento de sus alumnos: así, en el prólogo publicado finalmente en las *Investigaciones* (IF, p. 13), Wittgenstein tampoco consideraba imposible que su trabajo estuviera “destinado a arrojar luz en un cerebro u otro”, si bien no lo estimó probable. A la “miseria” de su propio trabajo, Wittgenstein

unía la oscuridad de aquel tiempo. Según dejó escrito (CV, 17), su ideal de cultura proviene del tiempo de Schumann (1810-1856): Wittgenstein cree que se trata de un progreso de ese ideal, pero distinto del progreso que realmente acaeció; además, excluye la segunda mitad del siglo XIX para añadir a continuación que esto ocurrió instintivamente y no como resultado de reflexión alguna. En su momento, McGuinness (1991:60) comentó que tanto para Wittgenstein como para su familia la música se reducía a la música vienesa en el período comprendido entre Haydn y Brahms: el repertorio clásico parecía contener “más de lo que hacía falta para pensar toda la vida”. Teniendo esto en cuenta, no debe extrañar que McGuinness asemeje la relación de Wittgenstein con la música a su lengua materna, pues “no necesitaba salirse de ella para encontrar medios de expresión”. No obstante, por ahora sólo quiero sugerir que, cuando Wittgenstein (CV,418) dice que un tema musical cambia su carácter al ser tocado en *tempi* (muy) diversos, creo que podría haber dicho exactamente lo mismo acerca de sus propios escritos: de hecho, quería ser leído lentamente, como él mismo leía (CV, 393).

Voy a tratar de aclarar cuál era ese espíritu con que Wittgenstein concibió las *Investigaciones*. O dicho de otro modo, intentaré precisar qué tipo de personas se halla en sintonía con el espíritu al que Wittgenstein aludió. Para ello, voy a hacer mención de tres “espíritus”. Tres espíritus distintos, más que una tríada de culturas o religiones. Wittgenstein (CV, 495) dijo en 1931 que cuando proclama que su libro se dirige a un círculo reducido de personas se refiere a la gente de su propio pueblo, la de su propio medio cultural, sin que ello implique ni pertenencia a élite alguna ni que sean mejores o peores que los demás: eso sí, Wittgenstein califica de “extraños” a los que no se encuentran dentro de ese reducido círculo. En este punto hay que tener presente que a Wittgenstein siempre le preocupó extraordinariamente la posibilidad de no ser entendido, lo cual parece estar en la base de su drástica separación entre los que él creía que podían ser sus lectores adecuados y los que no; de todas formas, huelga decir que Wittgenstein no pretendía que sus lectores tuvieran que pertenecer necesariamente a una raza concreta: a lo que se refería, en mi opinión, es a la comunidad de espíritu, o como dijo en otro sitio (CV, 474), al hecho de tener el mismo sentido del humor. Téngase en cuenta que Wittgenstein (CV, 447) consideraba el humor no como un estado de ánimo, sino como una visión del mundo: y es que cuando un grupo de personas comparten el mismo sentido del humor (CV, 474) cabe esperar que reaccionen correctamente entre sí, de modo que pueden surgir costumbres como la de arrojar una

pelota para que otro la atrape y la devuelva. Así, alguien que posea un sentido del humor distinto puede guardarse la pelota en el bolsillo, por lo que en tales casos no se adivina el gusto del otro y se pierde la sintonía que se aprecia en aquellos que comparten un mismo sentido del humor: de ahí que diga Wittgenstein (OFPs II, 699) que la simpatía espontánea (*die spontane Sympathie*) es esencial para nosotros.

Centrándome ya en cada uno de estos tres sentidos del humor, el primer espíritu que quiero traer a colación es el budista. Con ello no quiero insinuar siquiera que Wittgenstein fuera budista o que se dirigiera expresamente a individuos que, de un modo u otro, pudiéramos considerar como “espíritus budistas”: simplemente quiero aprovechar la ocasión para señalar, como han hecho otros autores, algunas similitudes y diferencias. Es cierto que Wittgenstein no parece haber aludido explícitamente al budismo, y no cabe duda de que su trasfondo cultural, y en resumidas cuentas filosófico, poco o nada tiene que ver con aquellos contextos socioculturales en los que predomina el budismo; teniendo todo esto en cuenta, las similitudes que podamos encontrar entre Wittgenstein y el budismo serán, como dijo C. Gudmunsen (1977:vii), “fortuitas”: a lo sumo se podrá hablar, según este mismo autor (ib:113), de “reacciones parecidas ante estímulos similares”. A modo de ejemplo, me gustaría recordar que el hecho de dar (*dana*) es la principal actividad ética que cultivan los budistas, considerándose este acto de dar tanto más meritorio cuanto más puro o menos interesado es el motivo de la dádiva; de hecho, P. Harvey (1998:66) señala que aquellos que no tienen nada que dar actúan ya favorablemente si se alegran cuando son otros los que dan: así, en ciertas regiones budistas la alegría ante las dádivas de los demás se refleja en la expresión ritualizada “*sadhu*”, que significa “¡es bueno!”. Por otro lado, R. Monk (1997:423) relata que, cuando Wittgenstein visitó por primera vez la casa del ministro metodista Wynford Morgan, tuvo lugar cierto incidente que le impactó sobremanera. En un momento dado, la señora Morgan le preguntó si quería tomar té o alguna otra cosa; entonces, desde la habitación contigua, se oyó la voz de su marido que decía: “No preguntes; da”. También Weininger (cfr. OLT, p. 11), y con Weininger muchos autores e incluso culturas, coincidieron al otorgar una importancia suprema a aquellos mandatos que se siguen “de corazón”, pero sería un craso error creer que de una coincidencia como ésta se desprende necesariamente un trasfondo filosófico y cultural compartido: todo lo más, vuelvo a repetir, se trata de “reacciones parecidas ante estímulos similares”.

Como es sobradamente conocido, la tradición budista presupone que la mayoría de las personas están espiritualmente dormidas y sujetas a ilusiones que generan apego, con el consiguiente sufrimiento que ello conlleva; de hecho, las Cuatro Nobles Verdades (en las que se condensan las enseñanzas budistas más avanzadas) giran en torno a la erradicación del sufrimiento, al cual consideran como el problema esencial de nuestra existencia. En la Primera Noble Verdad se enseña que el sufrimiento se acumula en las distintas reencarnaciones por las que atraviesa un mismo ser hasta que logra la liberación; no obstante, la felicidad provocada por la erradicación de la insatisfacción general que nos invade será breve y transitoria a no ser que se alcance el “nirvana” (*nibbana*). El origen (*samudaya*) del sufrimiento, según se postula en la Segunda Noble Verdad, radica en el deseo (*tanha*), el cual provoca que los individuos permanezcan ligados al *samsara* o ciclo eterno de reencarnaciones. Como bien dice B. Bodhi (1994:87), no se trata de la transmigración de un ser o un alma concretos; más bien, se parte del principio de que todo está en flujo constante, por lo que no hay lugar para un yo o ente que subsista de una vida a otra: en palabras de R. A. Ray (1994:341), se trata de la persistencia de una ilusión, no de una realidad sustancial. Es preciso añadir que, según la ley del *karma*, las buenas acciones conducen a la felicidad y a una forma de reencarnación más elevada que la generada por las malas acciones, mas el individuo continuará sujeto al *samsara* mientras persistan el anhelo y la ignorancia. Cuando desaparezcan definitivamente tanto el deseo como sus causas se alcanzará el nirvana, que de acuerdo con la Tercera Noble Verdad, supondrá la liberación de la ley del *karma*, y por extensión, del *samsara*. Por último, la Cuarta Noble Verdad hace referencia al Noble Camino Óctuple que deberá ser superado para acceder al nirvana, camino que consta de ocho factores: recto entendimiento, recto pensamiento, recta palabra, recta acción, recta forma de vida, recto esfuerzo, recta atención, y recta concentración.

La versión budista más antigua es el budismo *Hinayana*, que se distinguió del *Mahayana* hacia el siglo III a. de C. El *Hinayana*, según V. García (1988:121), se asemejaba más a un sistema ético que a un sistema religioso, pues no se promete recompensa alguna a través de la fe. Era una escuela de sobriedad que propugnaba la búsqueda individual del nirvana; por tanto, parecía poco propicia para ser aceptada por las grandes masas, aunque se extendió por Ceilán, Birmania, Tailandia, Camboya e

Indonesia. F. Lapuerta (1997:111) señala que el *Hinayana* asume la doctrina de la *anatta* o “no yo”, según la cual, al no existir una entidad permanente que se pueda llamar “individuo” o “personalidad”, tampoco se puede hablar de un sujeto de conocimiento. Lo que hay son *dhammas* o estados de conciencia fugaces que se suceden unos a otros. El budismo *Mahayana*, por su parte, se extendió por Nepal, Tíbet y China, llegando con posterioridad al Japón. Lapuerta (ib:114) señala que, mientras el *Hinayana* presenta unas características racionalísticas, monásticas y puritanas, las del *Mahayana* serían, más bien, de tipo místico, teológico y devocional. Si bien el *Hinayana* se apoyó en el principio de la vacuidad del yo, el *Mahayana* aplicó esta misma idea al resto de las cosas, tanto animadas como inanimadas: de ahí que la experiencia quede reducida a una mera sucesión de apariencias. Además, el *Mahayana* supuso abandonar el elitismo *Hinayana* para acercar el budismo al pueblo, pues supuso un marcado cambio de orientación: mientras que el ideal del *Hinayana* es el *arhat* o sujeto que ya ha alcanzado el nirvana, el *Mahayana* se inspira en el modelo del *bodhisattva* o individuo que renuncia a entrar totalmente en el nirvana hasta que lo hayan conseguido el resto de los seres. La principal escuela del *Mahayana* fue la *Madhyamaka*, liderada por Nagarjuna en el siglo II d. de C. Según Lapuerta (ib:116), la teoría del conocimiento *Madhyamaka* merece calificarse como “nihilismo escéptico”: esta escuela adopta una posición radicalmente escéptica que recurre a la noción de *sunyata* o “vacío” para negar el conocimiento fenoménico en conjunto, incluso las ideas de espacio, tiempo y causalidad. Niegan tanto la realidad externa como el Yo, reconocen que sólo hay vacío, y admiten que también sus propias posiciones están afectadas por la misma contradicción que sufren todos los conceptos. En última instancia, pues, se destruye el dualismo sujeto-objeto. Sin embargo, J. Singh (1987:42) discrepa de esta opinión; según Singh, es un error considerar el *Madhyamaka* como una forma de nihilismo, pues no niega la realidad sino todas las opiniones que se puedan generar sobre ella, ya se trate de afirmaciones o de negaciones: el motivo es simplemente que el Absoluto es inaccesible al pensamiento.

Tras este fugaz acercamiento al budismo, bueno será retomar la figura de Schopenhauer. Este autor (MVR, p. 5) anuncia que el único sistema filosófico imprescindible, si queremos comprender su obra, es el kantiano. Sin embargo, añade que si el lector está iniciado también en la sabiduría *Vedanta* revelada en los *Upanishads*, el entendimiento podrá ser aún mayor. Schopenhauer afirma, además, que

lo dicho en los *Upanishads* se puede deducir de su propia doctrina, pero no a la inversa: tomando como medida de verdad los resultados de su propia filosofía, concede al budismo la preferencia entre todas las religiones, pero niega haber creado su filosofía a partir del budismo. A juicio de P. Gardiner (1975:441), la principal influencia budista que recibió Schopenhauer parece ser el *Mahayana*. También Lapuerta (1997:122) suscribe esta opinión, pues la *Mahayana* parece ser la escuela budista que Schopenhauer demuestra conocer más a fondo. Por su parte, F. Copleston (1975:227) y B. V. Kishan (1980:225) no creen que Schopenhauer demuestre especial predilección por ninguna escuela budista en particular; a juicio de Kishan, Schopenhauer prefería apoyarse en las valiosas ideas que se hallan dispersas en la vasta literatura budista. Este mismo autor, Kishan (ib:256), enumeró algunos paralelismos existentes entre el pensamiento schopenhaueriano y el budista: ambos se basan en la perspectiva más amplia que cabe tomar ante la problemática humana en general; son laicos tanto de carácter como de creencia; pretenden solucionar el sufrimiento que invade la vida y la historia del hombre, pues el mundo se considera fuente de mucho sufrimiento y de poco placer; son pesimistas al valorar la posibilidad de que la eficacia de la acción humana correcta pueda ser el talismán para acabar con el sufrimiento; coinciden en que el mejor modo de superar los deseos intensos es poniendo fin a las ideas inadecuadas a través de la asimilación de creencias apropiadas; reconocen una realidad primordial que subyace a todo en el mundo, y aceptan la posibilidad de trascender el mundo de los sentidos. Además (ib:258), ambos evitan el concepto “yo”: según los budistas, esa noción debe ser abandonada por el sujeto si éste quiere sentirse afiliado al orden moral. Sobre este particular, B.-A. Scharfstein (1996:85) cree que la posición de Wittgenstein es sumamente compleja. Así, junto a Hume y Russell, Wittgenstein pensaba que no puede experimentarse a sí mismo como sujeto; con Russell, pensaba que las personas no son más que conjuntos relativamente coherentes de “simples”; y con Schopenhauer, creía que el sujeto no está contenido en el mundo, sino que es el límite de éste (cfr. T, 5.632), incapaz como el ojo de verse a sí mismo (cfr. T, 5.633). De esta manera, dice Scharfstein, Wittgenstein se asemejaría a los budistas en lo referente a la desintegración del yo, pero no dejaría de creer, con ello, en lo que está más allá del ver o del decir.

Sin embargo, C. Gudmunsen (1977:112) piensa que Wittgenstein no derivó sus ideas tardías afines al budismo a través de Schopenhauer. Para defender su postura, Gudmunsen ofrece dos razones. En primer lugar, las afinidades entre Schopenhauer y el

budismo no se corresponden del todo con las existentes entre Schopenhauer y Wittgenstein. En segundo lugar, las similitudes entre Wittgenstein y el budismo son demasiado precisas como para que le llegaran a través de Schopenhauer, pues a principios del siglo XIX había muy pocos libros de calidad sobre el budismo: para contrastar este punto, basta con revisar la bibliografía que ofrece el pensador de Danzig en su “Sinología” (SVN, pp. 182-192). No obstante, y a pesar del abismo cultural existente, Gudmunsen (ib:113) cree que una interpretación wittgensteiniana del *Mahayana*, y sobre todo del *Madhyamaka*, puede clarificar ciertos aspectos de estas modalidades budistas como son los relacionados con el vacío, el yo y el lenguaje. Ahora bien, Gudmunsen no quiere decir con todo esto que las ideas de Wittgenstein y el *Madhyamaka* sean idénticas e intercambiables; a su juicio (ib:115), todos los partidarios modernos del *Madhyamaka* deberían ser wittgensteinianos, pero éstos no tienen por qué llegar a convertirse al budismo. Gudmunsen (ib:92) señaló que tanto Wittgenstein como el budismo *Madhyamaka* coinciden al mantener que el término “conocimiento” no requiere objeto alguno, como pudiera ser un acto mental, al que referirse. Ambos rechazan (ib: 75) tanto que exista un yo permanente aparte de lo que se experimenta como que exista sólo lo experimentado sin un yo permanente: por tanto, el término “yo” no refiere del mismo modo que lo hace cualquier nombre corriente. Consiguientemente (ib: 36), Wittgenstein coincide con el *Mahayana* en que el objeto privado queda fuera de consideración como irrelevante (cfr. IF, 293), por lo que en última instancia nos encontramos con un nombre que no refiere a nada. Eso sí, según J. V. Canfield (1975:383), la filosofía tardía de Wittgenstein y el budismo *Mahayana* coinciden en que para Wittgenstein el lenguaje tiene una base mística: una base que se corresponde exactamente con el ideal budista de actuar con una mente vacía de ideas y conceptos, por lo que Canfield cree que la forma de actuar budista se puede equiparar a ese fundamento ciego del lenguaje y el entendimiento que Wittgenstein denominará “lecho rocoso” o “práctica” (cfr. IF, 219, 241, 292). Para acercarme un poco más a este ideal budista, voy a referirme a la que tal vez sea, hoy por hoy, la escuela *Mahayana* más famosa: el budismo *Zen*.

Hubo otras variedades del budismo *Mahayana*, como el *Tantra*, que gozaron de escaso éxito: el *Tantra* se consolidó en el Tíbet y supuso más bien una vuelta al hinduismo. El *Zen*, por su parte, es la escuela budista que más a menudo se ha considerado afín a Wittgenstein. Esta variante se generó en China con el sobrenombre



de *Chan*, y para hacerle sitio, los monjes budistas chinos tuvieron que hacer multitud de concesiones, pues la comunidad china estaba bajo la influencia del fuerte racionalismo de Confucio y Lao-tse. Según V. García (1988:130-131), el *Zen* hace una llamada a la introversión y especialmente al abandono de todo pensamiento racional, pues el mero hecho de preferir una idea en detrimento de otra ya supone un encadenamiento de la mente. Parece obvio que, como apuntó en su momento D. T. Suzuki (1995:58), el *Zen* comienza con la negación del conocimiento; no obstante, P. Harvey (1998:310) puntualiza que el *Zen* no trata de suprimir el pensamiento, sino de conseguir que no sea estorbado el libre y sereno fluir de la mente. En el *Tao Te Ching* (TTK, 20), la obra sobre la cual se consolidó definitivamente el *Zen*, podemos leer que para suprimir los pesares es preciso suprimir los estudios, pues insistir en los mismos (TTK, 48) supone acumular de día en día cuando la tendencia del *Tao* es precisamente la opuesta: disminuir día a día hasta acabar en la inacción (*wu wei*). Suzuki (ib:31) añade a lo dicho que el *Zen* no conceptualiza; por el contrario, se trata de lograr el más alto grado de negación, hasta el punto que no quede ya nada por negar: esto mismo es el nirvana.

En principio, no hay pruebas de que Wittgenstein tuviera conocimiento alguno del *Zen*: M. Boero (1998:87), por ejemplo, considera que ni la lectura de Schopenhauer ni la de Tagore, a través del cual pudo haberse informado sobre Gandhi, puede constituir una prueba de la relación entre Wittgenstein y el *Zen*. No obstante, algunos autores han creído ver ciertas similitudes: así, W. Shibles (1974:84) cree que Wittgenstein (cfr. T, 4.003; IF, 38, 111, 194, 598) y el *Zen* coinciden al rechazar la filosofía. Para justificar su opinión, Shibles (ib:85) se apoya en seis aspectos compartidos por Wittgenstein y el *Zen*:

- a) no hacen filosofía, pues más que decir, lo que hacen es mostrar;
- b) en ambos casos la terapia reemplaza a la filosofía;
- c) coinciden en desplazar el énfasis de las teorías a lo concreto y particular;
- d) creen que deberíamos orientarnos no por la filosofía, sino por el uso del lenguaje ordinario y las situaciones cotidianas;
- e) optan por la acción y no por el razonamiento, por la descripción y no por la explicación; y
- f) mantienen que las definiciones y categorías filosóficas fijas dan una representación parcial en comparación con la práctica vital real.

Gudmunsen (1977:87) criticó el cuarto punto expuesto por Shibles. Según Gudmunsen, se puede decir que el *Zen* rechaza la filosofía; en cambio, Wittgenstein rechazaría ciertas formas de hacer filosofía, pero no la filosofía *per se*: Gudmunsen mantiene que tanto Wittgenstein como Nagarjuna, y a diferencia de los practicantes del *Zen*, trabajan con una estructura reconocible de argumento, refutación, etc., y tienen razones filosóficas para apoyarse en el lenguaje ordinario. Shibles (1974:86) considera que tanto la obra de Wittgenstein como el *Zen* tienen un efecto terapéutico, pues ambos “sufren la filosofía” y nos reconducen, cada uno a su modo, al mundo real. También Scharfstein (1996:78) reconoce cierta similitud entre Wittgenstein y los budistas al proponer una cura a través de la visión cambiando nuestra forma de ver las cosas. En una línea similar, K. T. Fann (1992:132) opina que tanto el Wittgenstein tardío como los maestros *Zen* pretendían llevar la paz a los atormentados por abstractas cuestiones filosóficas, pues al igual que Wittgenstein, los maestros *Zen* son especialmente hábiles para mostrar el sinsentido de las cuestiones metafísicas. De hecho, este autor considera que el *satori*, o estado de “iluminación” bajo el cual la mente está libre de cuestiones filosóficas, no es distinto del estado de “claridad total” perseguido por Wittgenstein. M. Boero (1998:93) viene a coincidir con Fann al decir que, a la hora de irrumpir con ejemplos carentes de sentido para abrir la mente de su auditorio, Wittgenstein parecía un maestro *Zen*; no obstante, W. W. Bartley III (1987:187) niega que el proceder de Wittgenstein se asemeje al de un maestro *Zen*: según Bartley, el mero hecho de sorprender a sus discípulos con la guardia baja no es suficiente para establecer tal comparación, pero no es más explícito al respecto. Refiriéndose al estilo de Wittgenstein, Shibles (1974:93) halla ciertas similitudes con el *Zen*. Por un lado, cree que en ambos estilos es frecuente combinar contextos y conceptos de modos inusuales. Por otro lado, Shibles cree que los argumentos de Wittgenstein suelen ser tan breves, concisos, abruptos y retadores como un *koan* o un *haiku*. Según Suzuki (1995:165), el *koan* es una especie de acertijo a través del cual el maestro *Zen* sondea la profundidad del entendimiento alcanzado por sus discípulos. Ahora bien, el *koan* está concebido para que al resolverlo el discípulo alcance el *satori*, de ahí que (ib:110) el teólogo, el filósofo o el psicólogo no puedan atrapar al maestro *Zen*: pues al situarse éste fuera del ámbito racional, no le importa contradecirse.

Por su parte, Shibles (1974:100) apunta que si Wittgenstein se opuso al modelo agustiniano según el cual las palabras se limitan a nombrar entidades, y si además (ib:88-89) disolvió la distinción entre sujeto y objeto o entre privado y público, el *Zen* coincide con Wittgenstein aunque se trate de procedimientos muy distintos. Canfield (1975:404), en este sentido, señala un malentendido que parece estar muy extendido: Canfield advierte que, ante estas enseñanzas, la gente puede imaginar una mente vacía, un interior sin contenido, o un vacío mental que puede hacer temible la vacuidad del *Zen* y, de paso, también puede provocar que Wittgenstein sea acusado de conductista. Canfield (ib:385) insiste en recordarnos que a diferencia de Wittgenstein, que se mueve en el plano intelectual, el budismo postula la posibilidad de entender en ausencia de todo pensamiento: más concretamente, esta actividad libre de todo pensamiento corresponde al nirvana, en el caso de los budistas en general, y al *Tao* en el caso de los taoístas. Por último, Canfield (ib:408) nos recuerda que Wittgenstein (WCV, p. 104) afirmó que podía imaginar una religión en la que no fuera necesario hablar, y Canfield piensa que el *Zen* es, ciertamente, una religión de este tipo; una religión en la que, según X. Moreno (1978:135), se respetan todas las opiniones por igual, pues se cree que todas adolecen del mismo defecto: no llegan a la verdadera realidad. Moreno (ib:173) considera que buscar cierta finalidad a través del *Zen* (mejorar psíquicamente, serenarse, o enriquecer la vida espiritual) está totalmente fuera de lugar, como también está fuera de lugar limitarse a una instrucción teórica o meramente libresca para dominar el *Zen*. En una línea similar, y salvando las distancias, yo también creo que limitarse a aprehender ciertas “enseñanzas wittgensteinianas” sin tener la menor intención de cambiar la propia forma de pensar y de vivir está lejos de ser lo más adecuado para acercarse a la obra de Wittgenstein.

Vamos con la segunda opción. Tratando de perfilar cuál era ese espíritu cuya ausencia Wittgenstein denunciaba en la civilización occidental, Perissinotto (1990:228-230) manejó la posibilidad de que se tratara del espíritu griego. Mientras J. C. Nyíri (1998:197) nos recuerda que Wittgenstein afirmó en 1931 (MS 302) que como mejor se podía caracterizar su punto de vista era diciendo que se oponía al que Sócrates representa en los diálogos platónicos, von Wright (1982:33) puntualiza que Wittgenstein disfrutó con la lectura de Platón, con el cual pareció coincidir tanto en el método literario y filosófico como en el temperamento subyacente; por otro lado, O. K. Bouwsma (Bouw, p. 61) llegó a decir que Platón era el único filósofo al que leía

Wittgenstein, destacando su preferencia por los mitos y alegorías que aparecen en estos diálogos: Bouwsma sólo hace mención de dos diálogos, el *Teeteto* y el *Parménides*, pero Hallett (1977:771) no sólo añade que Wittgenstein estaba en posesión de todos los diálogos platónicos cuando murió, sino que además localiza diversas referencias suyas al *Filebo*, el *Cratilo*, el *Sofista* y el *Cármides*.

Cuando Wittgenstein (C Az, p. 57) afirma que “la materia que estamos tratando es uno de los descendientes de la materia que solía llamarse «filosofía»”, parece estar manteniendo, según Perissinotto, que existe una tradición común a la que pertenecen tanto su obra como la de Platón; de hecho, cuando Wittgenstein escribe a Drury (1989b:240) diciéndole que Platón se ocupaba en el *Teeteto* de los mismos problemas sobre los que él está escribiendo, Perissinotto está convencido de que Wittgenstein se refiere a los problemas que él mismo encaró en la parte I de las *Investigaciones* (cfr. IF, 46-48), donde Wittgenstein comenta que los protoelementos a los que se refiere el *Teeteto* constituyeron en su momento los *individuals* de Russell y sus propios objetos en el *Tractatus*. No ha de extrañar en demasía que, ante el comentario de Drury (ib:241) sobre la frialdad de este diálogo, Wittgenstein replicara que “estaba lejos de ser frío cuando fue escrito”, pues Wittgenstein seguía ocupándose en el siglo XX de los mismos problemas que ocuparon a los griegos: él lo achaca a que el lenguaje no ha variado, por lo que nos conduce siempre a las mismas cuestiones (CV, 75). Dicho con otras palabras, “el lenguaje ha preparado las mismas trampas para todos” (CV, 94). Quien quiera defender que Wittgenstein se dirigía al espíritu heleno también puede alegar que, al igual que los antiguos escépticos, buscaba la *ataraxía*, es decir, el carácter ecuánime e impassible que da la felicidad al suspender el juicio sobre las cosas. C. Hardwick (1971:24) y C. Cordua (1997:305) ya hicieron referencia a esta aparente similitud, pero ninguno de ellos se apoyó en este punto para decir que Wittgenstein debería ser leído en sintonía con el “espíritu griego”. Como es bien sabido, la *ataraxía* suponía no temer mal alguno, pues la responsabilidad se trasladaba del individuo a la naturaleza. El propio Sexto Empírico (HP, p. 85) lo explica claramente:

“La escepsis es la facultad de oponer, de cualquier modo posible, apariencias y juicios, de forma que, a través de la equivalencia entre las cosas y los argumentos opuestos, alcancemos primero la suspensión del juicio y, tras ello, la imperturbabilidad (*ataraxía*)”.

Por otro lado, J. Ferrater (1978:114) consideraba que, a pesar de sus muchas similitudes, Sócrates era el genio de la construcción, mientras que Wittgenstein era el genio de la destrucción; de hecho, creía que Wittgenstein podía considerarse como el “anti-Sócrates”. Según este autor, Wittgenstein reflejó nuestra época mucho más fielmente que la mayoría de los pesimistas profesionales, como es el caso de Heidegger, Sartre, Kafka o Camus: estos escritores, a juicio de Ferrater, describieron un mundo en el que se llegó a cuestionar la misma realidad, pero sólo Wittgenstein cuestionó no el derecho a preguntar, sino la pregunta misma. Otra prueba que muestra el alejamiento que sentía Wittgenstein respecto a Sócrates la podemos encontrar en una conversación con Drury (1989b:195): en esta ocasión, Wittgenstein afirmaba no entender por qué Sócrates era considerado como un gran filósofo. Cuando Sócrates preguntaba por el significado de una palabra y escuchaba ejemplos del uso de esa palabra no se conformaba, sino que buscaba una definición única; en cambio, Wittgenstein buscaba precisamente las distintas formas de emplear esa palabra. Posteriormente, Drury le hizo ver que tal vez fuera significativo que todos esos diálogos finalizaran sin haber logrado ninguna conclusión: según Drury, es posible que Sócrates quisiera mostrar de este modo que no era acertado buscar un significado preciso para términos generales. Sin embargo, hay que notar que la reacción inicial de Wittgenstein es de “extrañeza”. Drury cree que esta conversación tuvo lugar en 1930, pero otra conversación con Bouwsma, acaecida en septiembre de 1950 muestra que este sentimiento de extrañeza o de alejamiento del espíritu griego perduró hasta el final de su vida. Wittgenstein (Bouw, p. 60) le dijo a Bouwsma que los interlocutores de Sócrates eran unos mentecatos que, al carecer de argumentos propios, se limitaban a decir “sí” o “no” según convenía a los intereses de Sócrates: de ahí que Wittgenstein no sólo creyera que Sócrates no tenía auténticos contrincantes, sino que además pensaba que los hacía callar sin motivos suficientes (cfr. CV, 320). Wittgenstein dice no saber si Platón es o no un buen filósofo, pero cree que, en caso de que lo fuera, estaba haciendo algo que nos resulta extraño (*foreign to us*). Además, recalcó que no comprendemos lo que pretendía Platón, y por si fuera poco, concluyó con una frase que muestra lo lejos que se sentía del espíritu griego: “¡Tal vez si pudiera leer el griego!” (“*Perhaps if I could read Greek*”).

Según Wittgenstein (CV, 81), mientras tomáramos como medida general las palabras de nuestro idioma siempre seríamos injustos con los antiguos pensadores

griegos; al no encajar éstos en ninguna de nuestras divisiones occidentales, siempre serían sobrevalorados o menospreciados pero nunca apreciados en su justa medida: así, no es ni mucho menos justo considerar “filósofos” o “científicos” en el sentido occidental a estos pensadores, como tampoco lo es llamar “deportistas” a quienes participaban en los Juegos Olímpicos. Ahora bien, en este fragmento Wittgenstein utiliza a los griegos como un mero ejemplo de lo que sucede cuando un pueblo es medido con escalas que no le corresponden: en realidad, su interés no se concentra en los griegos sino en otro pueblo que siempre ha sido injustamente juzgado en la civilización occidental por la insistencia de ésta al usar sus propios términos como medida general. Wittgenstein quería llamar la atención sobre el único pueblo que, a su juicio (CV, 62), es proclive a la expresión de un carácter espiritual. El judío.

Para empezar, debo decir que coincido plenamente con R. Rhees (1989:279), A. Janik (1995:69) y B. Szabados (1999:16) cuando señalan que Wittgenstein no examina la cuestión del judaísmo para tratar de superar o destruir, como proponía Weininger (SexC, p. 308), lo que él mismo tiene de judío: lejos de eso, el propósito de Wittgenstein era describir, aceptar y apreciar lo que había de judío en sí mismo y en su obra, con la particularidad añadida de que Wittgenstein evita la atribución de vicios morales a los judíos por el mero hecho de ser judíos. No obstante, su obsesión por la cuestión judía era tal que no habló de judíos frente a arios o cristianos, sino que se limitó a distinguir entre judíos y no-judíos; al fin y al cabo, no se debe olvidar que esta poderosa actitud autocrítica es una de las grandes virtudes que a lo largo de la historia han presentado los judíos, los cuales hicieron de esta actitud la fuente misma de su racionalidad: mientras que otros pueblos desarrollaban su propia épica sin otras miras que las de potenciar su autoestima, los judíos buscaron sus propios errores y los plasmaron en la *Biblia*, de ahí que en ésta aparezcan como un pueblo sumamente pecador. Efectivamente, el israelita fue el primer pueblo que aplicó la razón a los temas religiosos, dando lugar así al monoteísmo; tras analizar la concepción politeísta, dicho discurso se dejó a un lado porque hablar de dioses con facultades limitadas constituía una contradicción: en su lugar, la razón invitaba a pensar en un Dios omnipotente que, en su calidad de creador del universo, alcanzó una consideración mucho mayor que la otorgada por cualquier otra religión antigua. La relación de los judíos con Dios era muy estrecha (cfr. Ex, 19, 5-6), pero el de los judíos era un Dios muy celoso cuya cólera podría eliminar de la faz de la Tierra a su pueblo, elegido (Deut, 7, 1-16) pero infiel

(cfr. Deut, 6, 14-15). En el libro de *Amós* (cfr. Am, 3, 2) Yavé comunica a los hijos de Israel que al ser el suyo el pueblo elegido, castigará con especial rigor todas sus iniquidades; según la concepción hebrea, que su pueblo fuera elegido como instrumento para salvar el mundo tenía un precio: Yavé hizo saber a Abraham en el Sinaí (Lev, 25, 23) que consideraba a su pueblo extranjero y viajero, y el rey David (I Cron, 29, 15; Sal, 39, 12) tuvo que reconocer ante el propio Yavé esta misma sentencia. No hay que olvidar que la redención por medio del sufrimiento, como dijo P. Johnson (1991:521), es una de las grandes fuerzas motrices de la historia judía.

Es obvio que cuando Wittgenstein hablaba de su afinidad con lo judío no se refería a la religión judía; en 1937 ya había manifestado (CV, 158) su renuncia a ligar filosofía y religión, pues cada vez que la religión se apoya en razones, siempre se podía hallar una razón contraria suficientemente sólida: de esta manera (CV, 476), si el cristianismo fuera la verdad sería falsa toda filosofía al respecto. De hecho, Sádaba (1996a:17) manifestó que Wittgenstein no era un creyente, y si lo fuera, sería cristiano. Esta indefinición religiosa provocó que a Drury (1989b:270) siempre le perturbara no saber si se hizo lo correcto al enterrar a Wittgenstein según el rito cristiano: esta decisión se basó en una anécdota, apuntada por el propio Drury (ib:155), relativa a la aprobación de Wittgenstein ante la decisión de Tolstoi de enterrar a su hermano de acuerdo con el rito ortodoxo, respetando así las convicciones de su difunto hermano antes que las suyas propias. Ahora bien, en el funeral de Wittgenstein no se actuó según sus creencias, si bien es cierto que en su lecho de muerte se rezó porque en cierto momento Wittgenstein había manifestado su deseo de que sus amigos católicos orasen por él. Drury (ib:267) añade que, poco antes de morir, Wittgenstein le hizo saber que no pensaba en ninguna “vida futura”, concentrándose todo su interés en esta vida y en lo que tuviera tiempo de escribir: no en vano había dicho Redpath (1990:66) que Wittgenstein siempre deseó vivir allí donde pudiera dedicarse a la filosofía.

No obstante, Drury (1989b:256-257) recuerda que Wittgenstein afirmó en 1949 que sus propias ideas religiosas eran “100% hebreas”, pues si lo que hacemos en vida no tiene relevancia alguna al final de la misma, entonces la vida pierde su seriedad; además, Wittgenstein (ib:139, 157) dijo estar seguro de que “no estamos aquí para divertirnos”. Apoyándose en este testimonio, alguien podría alegar que el propio Wittgenstein se reconoció a sí mismo como un fiel seguidor de la religión judía, pero

nada estaría más lejos de la realidad. Sádaba (1996a:16-17) nos adelanta que Wittgenstein utilizó el judaísmo como símil, recurso que usará sobre todo cuando trate de hablar de aquello “que se escapa al lenguaje, de lo que se pega a nuestro cuerpo de modo que no hay forma de tomar distancia o se separa hasta eludir toda articulación”. Lo importante sólo debería ser rozado y sugerido “sin concentrarlo en un concepto relleno de una potencia que, en realidad, no posee”: el símil ha de ser usado “como una aproximación, como una pequeña verdad que nos ayuda a huir de lo falso o de lo groseramente obvio”. A la hora de considerar el gusto de Wittgenstein por la metáfora (cfr. CV, 4, 101), su hermana Hermine (1989:32) comentó que en la *Alleegasse* era costumbre de todos los hermanos usar analogías para explicarse mutuamente lo que querían decir; y a juicio de Sádaba, la imagen que toma Wittgenstein para su vida y su filosofía es la del judío nómada que espera una palabra que nunca acaba de oírse por completo.

En mi opinión, Wittgenstein sugiere con sus observaciones relativas al judaísmo que hay diversas culturas, cada una de las cuales debe ser medida con sus propias escalas: de no ser así, sólo lograremos una visión distorsionada de nuestro objeto de estudio. Tal y como apunta Szabados (1999:6), Wittgenstein pretende identificar y diagnosticar las fuentes y causas del fracaso europeo a la hora de entender y apreciar las contribuciones que los judíos han hecho a la cultura, por lo que el objetivo de Wittgenstein no es otro que corregir una injusticia. Para contrastar esta opinión, basta con recordar que, a su juicio (CV, 107), en la historia europea no se ha tratado con la extensión que merece la historia de los judíos: la influencia de ésta en los acontecimientos europeos no ha sido valorada en su justa medida por considerarla “una especie de enfermedad y anomalía” que, por su misma condición de “tumefacción” indeseable, se ha querido mantener apartada de la historia europea para que no se viera afectado el sentimiento nacionalista imperante en el viejo continente. Wittgenstein añade que un individuo podría soportar una tumefacción en su cuerpo, posibilidad que no está al alcance de una nación porque es precisamente su intolerancia al respecto lo que permite hablar de una nación. Esta observación condensa buena parte de los prejuicios nacionalistas europeos hacia el pueblo judío, así como también hace referencia a la distinta actitud que se puede apreciar en un individuo y en una nación a la hora de tolerar un “tumor”: ya que no se puede esperar que alguien conserve su antiguo sentimiento estético por el cuerpo y al mismo tiempo dé la bienvenida a la



tumefacción, dicho tumor sólo podrá ser contemplado como una parte natural del cuerpo cuando se modifique todo el sentimiento (nacionalista) por ese cuerpo. Tras reflejar en sus escritos los prejuicios del nacionalismo europeo dominante en aquel entonces, Wittgenstein señala cómo se podría lograr una visión menos deformada de los judíos; ahora bien, a mi modo de ver, Wittgenstein no prescribe ninguna medicina más o menos milagrosa que aporte una solución repentina y totalmente compatible con la pasividad occidental: lo que se atisba en el fondo de la observación de Wittgenstein es nada más ni nada menos que un cambio en la forma de pensar y vivir (cfr. OFM, II, 23). Variar el sentimiento estético por el propio cuerpo, ya hablemos de un individuo o de toda una nación, no es algo que se logre con soluciones milagrosas aportadas desde el exterior, pero eso no es todo: aunque existiera la medicina capaz de lograr tal cosa, el tipo de variación que se persigue conlleva necesariamente un cambio en la forma de pensar y vivir. Hay que tener presente que Wittgenstein no habla de ignorar el tumor que ha brotado en el propio cuerpo, sino de modificar nuestra forma de ver el mundo tras aclarar la cuestión del antisemitismo que, como todo problema filosófico, ha surgido de los malos usos del lenguaje y los consiguientes prejuicios.

Tratando de aclarar aún más cuál es la imagen que de los judíos se tenía en la Europa nacionalista, y con el fin de precisar en qué sentido se ha contemplado al pueblo judío desde paradigmas ajenos al mismo, Wittgenstein recuerda (CV, 101) que alguien podría decir (otra cosa es si con razón o sin ella) que el espíritu judío se caracteriza por no ser capaz de crear ni una hierbecilla ni una pequeña flor, siendo sus virtudes tanto copiar la hierbecilla o la flor crecidas en otro espíritu para formar a continuación una imagen más amplia como entender mejor las obras de los demás que los propios autores de las mismas. El peligro, como señala el propio Wittgenstein, radica en que se confundan las obras judías con las no-judías: mas cuando puntualiza que incluso el principal pensador judío es sólo un talento, como era según él su propio caso, no hace más que intentar describir el modo de ver y pensar que caracteriza al espíritu judío. A algunos autores, como es el caso de Monk (1997:294), les ha molestado las resonancias no ya weiningerianas sino hitlerianas que se aprecian en algunos comentarios de Wittgenstein que, en palabras del propio Monk, parecen propios de un “fascista antisemita”. Es cierto que, así como Hitler (1984:144-146) contempló al pueblo judío como un “parásito” instalado en el cuerpo de otras naciones, Wittgenstein (CV, 107) se refirió a la “tumefacción” que para algunos constituían los judíos; y también es cierto

que Wittgenstein (CV, 110) aludió, aunque sin mencionar a Hitler, a la opinión según la cual el disimulo y la ocultación de los judíos se debía a la larga persecución sufrida por este pueblo. En el párrafo anterior ya mostré cómo Wittgenstein hizo frente al cargo de “parásitos” que Hitler, y por extensión el grueso del nacionalismo europeo, presentó contra los judíos; en lo que se refiere a la capacidad de ocultación de la que ha hecho gala este pueblo, Wittgenstein (CV, 110) puntualiza que es falso que dicho rasgo se deba a la larga persecución sufrida: a su juicio, si los judíos siguen existiendo es gracias precisamente a esta capacidad de ocultarse. Monk (1997:296) cree que los comentarios antisemitas de Wittgenstein eran “fundamentalmente introspectivos”, pues al constituir “una especie de metáfora para sí mismo” no permiten establecer afinidad alguna con el nazismo; Szabados (1999:4), sin embargo, piensa que Monk evita profundizar más en esta cuestión para no contemplar a Wittgenstein como un antisemita: al fin y al cabo, si tiene sentido que Wittgenstein utilice estos eslóganes para su propia autocrítica es porque de un modo u otro suscribe los prejuicios antisemitas. Por su parte, G. D. Wassermann (1990:361, 365) no tuvo ninguna duda a la hora de presentar a Wittgenstein como un antisemita incondicional que, a pesar de su genio filosófico, no hizo más que contribuir al holocausto con sus generalizaciones empíricas totalmente selectivas y arbitrarias: ante semejante opinión, no debe extrañar que Szabados (1999:5) critique a Wassermann por creer que Wittgenstein se dedica a hacer “generalizaciones empíricas”. Por lo que a mí respecta, este comentario de Wassermann, junto a aquel otro de I. Nevo (1987-8:240) que presenta a Wittgenstein identificado tanto con el polo antisemita como con el judío, es un ejemplo del peligro que supone leer a un autor como Wittgenstein literalmente o sin tener en cuenta el contexto en que se apoya su obra. En resumidas cuentas, creo que en las observaciones de Wittgenstein relativas al antisemitismo se advierte que trató esta cuestión como si de un problema filosófico más se tratara; y como dijo Wittgenstein (CV, 444), hay que dejar al lector lo que pueda hacer por sí mismo, pues (cfr. CV, 64) lo que cada cual logre sólo valdrá para uno mismo.

Lurie (1989b:325-326) destaca que las observaciones de Wittgenstein respecto a los judíos tienen lugar dentro de dos contextos distintos: uno nacional o social y otro cultural o artístico. En el contexto social o nacional, Wittgenstein intenta describir el sentimiento hostil que provocaba en el nacionalismo europeo el deseo de integración que presentaban los judíos a condición de preservar su identidad nacional. No obstante,

la mayor parte de los comentarios de Wittgenstein sobre los judíos aparecen dentro de un contexto cultural o artístico: en dicho contexto, la actitud judía hacia la cultura constituye una disposición espiritual sin parangón en Occidente. Lurie advierte que ambos contextos pueden ser confundidos con suma facilidad si no se tiene en cuenta la sutil distinción que Wittgenstein establece entre una disposición básica cuya fuerza espiritual se asemeja a la emoción y otra disposición más artificial que tiene en el intelecto su fuerza espiritual. Esta distinción metafísica está inspirada en la obra de Oswald Spengler titulada *Der Untergang des Abendlandes* (La decadencia de Occidente), en la cual su autor dice (DO, p. 25) acometer por vez primera el intento de predecir el destino de una cultura, es decir, los estadios de su desarrollo que aún no han transcurrido: concretamente, su objetivo (DO, p. 151) era hallar la protoforma esencial de toda cultura que sirve como fundamento ideal a cada una de las culturas particulares. Spengler (DO, p. 61) mantiene que a cada “cultura” le sigue su correspondiente “civilización”, dando lugar a una sucesión orgánica tan necesaria como la que se da entre la vida y la muerte; cada cultura (DO, p. 48) aparece como un ser vivo de orden superior que, creciendo en ausencia de todo fin y propósito, imprime al hombre la forma, idea, querer, sentir y morir propios de esa cultura: cada cultura tiene sus propias posibilidades de expresión que germinan, maduran y se marchitan para siempre. Inspirándose en la idea de la protoplanta que Goethe afirmaba ser capaz de contemplar con los ojos del espíritu en la figura de cualquier planta, Spengler (DO, p. 152) ve en la cultura el profenómeno que revela sentimental y no analíticamente la idea del devenir; mientras tanto, la civilización (DO, p. 62) consiste en una gradual disolución de formas que se han tornado inorgánicas, pues siguen a la acción creadora como lo ya creado. Así, la cultura es alma y la civilización es intelecto, por lo que el hombre culto dirige su energía hacia dentro en tanto que el hombre civilizado la dirige hacia fuera (DO, p. 68). En resumidas cuentas, la cultura contiene la auténtica y original actividad espiritual, en tanto que la civilización se caracteriza por el desarrollo teórico y técnico de lo que ha sido previamente creado: mientras que la disposición espiritual que da lugar a la cultura surge de una fuerza primitiva e instintiva afín a la naturaleza de la acción, la civilización se deriva de una fuerza más compleja perteneciente al dominio del pensamiento. Tal y como apunta Lurie (1989b:327), Wittgenstein se apoya en esta distinción para referirse a los artistas occidentales según operen desde una disposición espiritual subyacente a una civilización (es decir, como judíos) o a una cultura (o sea, como no-judíos). En este punto se puede traer a colación el pensamiento de Weininger,

pero siempre teniendo en cuenta, como bien dice Lurie (ib:329-330), que Wittgenstein reduce las deficiencias achacadas por Weininger a los judíos a la carencia de carácter; desde el punto de vista de Wittgenstein, el espíritu judío se caracteriza por el intelecto, virtud que Spengler atribuyó a los miembros de la civilización: esto provoca que los judíos, al no poder crear una cultura propia, se vean forzados a adaptarse intelectualmente a las culturas de otras naciones, por lo que al llevar a cabo dicha adaptación convierten esas culturas en civilizaciones. Con esta manera de proceder, Wittgenstein parece estar definiendo dos prototipos espirituales amparándose en el estereotipado concepto que del judío se tenía en la Europa de comienzos de siglo: así, se refiere al judío (prototipo en el cual se identifica) como un talento intelectual y sofisticado frente al no-judío genial, creativo y primitivo.

Ahora bien, alegar que las personas se diferencian por sus respectivos caracteres en tanto que las sociedades se distinguen por sus correspondientes culturas es algo propio de un modo intelectual de pensamiento que no tiene otro fin que la abstracción, por lo que se desprecian los casos individuales. Desde este punto de vista, quienes comparten el espíritu judío sólo podrán reflejar el carácter propio de los miembros de ese sustrato cultural al que se han adherido, pero en ningún caso llegarán a crear de un modo que exprese auténticamente el espíritu de esa cultura; a modo de ejemplo, Wittgenstein (CV, 380) destaca la figura de Karl Kraus, en cuya obra ve un esqueleto intelectual que en modo alguno permite suponer que su autor es un genio o un hombre completo: dicho de otro modo, era incapaz de ver en Kraus un talento en el que se expresa el carácter. El hombre auténtico es aquel cuya vida y personalidad son la expresión directa de su carácter, pues hablar del carácter de un hombre es hablar de lo que ese hombre es; sin embargo, el intelecto es algo que se tiene, y dado que las obras teatrales de Kraus podrían o deberían ser representadas con máscaras, dichas obras suponen una abstracción porque lo que se presenta en escena son tipos humanos y no personas concretas con un carácter único: se trata de un tipo de abstracción que, a juicio de Wittgenstein (cfr. CV, 62), es propio del espíritu judío. No obstante, Wittgenstein (CV, 15) se identifica expresamente con la figura del compositor judío Felix Mendelssohn-Bartholdy, del cual dice que debido a su falta de carácter no puede mantenerse firme como un árbol ante lo que sucede a su alrededor, sino que se muestra bueno o alegre sólo si percibe bondad o alegría en las personas de su entorno; al alejarse de sus orígenes por tratar de inscribir su nombre en la música alemana, la obra

de Mendelssohn es en el mejor de los casos un arabesco musical (CV, 80): al estar completamente dominado por el intelecto, Mendelssohn es el compositor menos trágico, pues el judío es ajeno a la tragedia en tanto que ésta consiste en que el árbol no se dobla sino que se rompe (CV, 9). En su momento, Wittgenstein (CV, 101) puntualizó que su actividad aclaratoria debía ser llevada a cabo “animosamente” para que no se convirtiera en un mero juego inteligente, y es que el ánimo o coraje es siempre original (CV, 193); teniendo esto en cuenta, Wittgenstein (CV, 203) añade que si bien la casa que diseñó para Gretl es el fruto de una gran agudeza auditiva, buenas maneras y una notable comprensión de determinada cultura pero carece de la vida primigenia y salvaje que quisiera desfogarse, en el caso de Mendelssohn se trata también de un artista meramente reproductivo, ya que en su arte no se aprecian los instintos primitivos que dan su profundidad y fuerza a la melodía: en la música de Mendelssohn falta el “animal SALVAJE domado” que caracteriza todo gran arte. Nevo (1987-8:243n) plantea que Wittgenstein probablemente fue “víctima” de un artículo tan polémico como “El judaísmo en la música”, escrito por Richard Wagner con el seudónimo de K. Freygedank en 1850, poco después de estrenar su *Lohengrin* en Weimar. Aunque Wagner mantiene que con semejante escrito pretendía examinar a fondo la injerencia de los judíos modernos en la música, resulta poco menos que inevitable subrayar, como bien hace E. Pérez Maseda (1993:100), el marcado carácter autopropagandístico que encerraba este escrito en un momento estratégico de la producción literaria del músico germano. A pesar de que no lo cita en ningún momento, es evidente que Wittgenstein no fue indiferente al revuelo causado por este artículo; para constatar este punto basta con revisar el escrito de Wagner, según el cual la única posibilidad que tiene un judío de contribuir a la cultura europea es imitar su forma externa: como ejemplo, Wittgenstein toma la figura de Mendelssohn, al cual había criticado Wagner por la esterilidad de su talento. Según este autor, desde que la lengua materna del judío no es ninguna de las lenguas europeas sino una lengua estancada o muerta, la única forma de entender al judío es en función de una tradición muerta de la cual no se puede liberar: tal y como relata Rudolf Carnap (1963:26), Wittgenstein se mostró extraordinariamente reacio ante el interés que el propio Carnap mostraba hacia el esperanto por ser una lengua que no se ha desarrollado orgánicamente, algo que Wittgenstein consideraba despreciable porque no suponía la expresión de una cultura ni la manifestación de un carácter. Como se puede comprobar, Wittgenstein coincide en grado sumo con ciertas ideas de Wagner, pero no se apoya en los argumentos del

compositor alemán para señalar el contexto dentro del cual hay que entender a los judíos. En último término, Wagner concluye que el arte y la cultura nativos sólo podrán revitalizarse de la corrupción que conlleva el talento judío no emancipando a los judíos sino emancipándose de ellos: es precisamente esta conclusión lo que me lleva a pensar que la influencia de Wagner fue sólo indirecta, pues opino que Wittgenstein, lejos de abrigar el antisemitismo como una de sus convicciones, se limitó a intentar aclarar los prejuicios antisemitas que predominaban en su época.

Lurie (1989b:335-340) opina que Wittgenstein usa el concepto de “judío” tanto para mostrar un cierto rasgo espiritual (y no psicológico) como para hallar la verdad metafísica que supuestamente subyace al concepto objeto de estudio. En 1931, Wittgenstein (CV, 73) señaló que Spengler podría haber sido mejor entendido si hubiera especificado cuál es el objeto que toma como referencia en sus comparaciones, es decir, el objeto del que se ha tomado esta manera de ver las cosas: de no ser así, todo lo que coincida con el modelo de la observación se dirá también del objeto que estemos observando, por lo que se generarán afirmaciones del tipo “siempre debe...”. Al confundirse el modelo y el objeto, se adscribe dogmáticamente al objeto aquello que sólo caracteriza al modelo; en último término, Wittgenstein matiza que cada vez que aparezca una afirmación dogmática se debería preguntar “¿qué hay en realidad de verdadero en ello?” o “¿en qué caso es esto realmente cierto?”. Antes de nada, hay que aclarar que Spengler entendió por “prototipo” una entidad metafísica, similar a una idea platónica, en la que se manifiesta una realidad ideal; por otro lado, Spengler describió los diferentes períodos históricos de una cultura como si de las distintas generaciones de una familia se tratara. Según Wittgenstein, y como acabamos de ver, las semejanzas que vemos en aquello que percibimos como diferentes manifestaciones de la misma idea en distintos períodos culturales se debe a que percibimos esas manifestaciones en función de un prototipo; no obstante, Wittgenstein hablará más tarde de “parecidos de familia” para referirse a similitudes entre cosas que no comparten una esencia común, abandonando así la idea de prototipo. Lurie apunta que Spengler estaba embarcado en una discusión histórica y por tanto empírica, pues compara diversos períodos de una misma cultura en función del parecido de familia que advierte en ellos; por su parte, Wittgenstein (y también Weininger) está inmerso en una discusión metafísica, pues su intención era definir la esencia espiritual de la cultura, no el modo en que la cultura se manifiesta como hecho histórico. Concretamente, Lurie cree que Wittgenstein pretendía

distinguir entre sus generalizaciones supuestamente metafísicas y las generalizaciones racistas llevadas a cabo por los antisemitas, pues el racismo se caracteriza por adscribir dogmáticamente al objeto propiedades por el mero hecho de que el prototipo las posee: como consecuencia, esta visión tan dogmática que busca necesidad en el ámbito de la contingencia lleva a afirmar que los judíos son necesariamente de tal y cual modo. Sin embargo, el intento de considerar el concepto spengleriano de parecido de familia junto al concepto weiningeriano de prototipo espiritual para distinguir a continuación entre las correspondientes descripciones empíricas y metafísicas estaba abocado al fracaso: Lurie opina que Wittgenstein reparó en que no se trataba de descripciones de índole distinta, sino que referían a la misma cosa y estaban ubicadas en un mismo contexto. De acuerdo con Lurie, Wittgenstein se habría dado cuenta de que si percibimos parecidos de familia entre distintas cosas no es gracias a un prototipo ideal de carácter metafísico: a partir de este momento, dice Lurie, Wittgenstein admite que no se puede desarrollar una discusión metafísica en el vacío o en base a un prototipo ideal que no concierne a las cosas reales, por lo que el concepto de “parecido de familia” cobra una importancia inusitada. Por último, Lurie sospecha que no es accidental que Wittgenstein dejara de utilizar casi al mismo tiempo los conceptos de “prototipo” y “judío”: a juicio de Lurie, Wittgenstein se dio cuenta de que no podía llevar a cabo una discusión metafísica, pues lo que en realidad estaba haciendo era hablar de la visión que tenía de los actuales judíos de tal modo que llegó a hacerse eco de la actitud hostil predominante en la época hacia este colectivo. Naturalmente, es posible que en el cambio mostrado por Wittgenstein influyera tanto el curso que estaba tomando la historia de Europa en la década de los treinta como las connotaciones que se estaban ligando al concepto “judío”, pero al no saber a ciencia cierta si fue el abandono del concepto de “prototipo” y la adopción del término “parecido de familia” lo que le hizo darse cuenta de la actitud que estaba tomando hacia los judíos o viceversa, me temo que el comentario de Lurie no puede ser llevado más allá de este punto.

Tampoco está del todo claro qué pudo haber querido decir Wittgenstein (RKM, p. 149) en una famosa carta dirigida a Moore con fecha del 23 de agosto de 1931: en esa carta, Wittgenstein manifiesta que Weininger es grande y fantástico, y si bien reconoce que no es posible estar de acuerdo con él, opina que su grandeza reside precisamente en su gran error: a juicio de Wittgenstein, bastaría con añadirle un “~” a todo el libro para que éste dijera una verdad importante. Además, Drury (1989a:161-

162) cuenta que, respecto al tratamiento que hacía Weininger de las mujeres y el elemento femenino en el hombre como fuente de todo mal, Wittgenstein exclamó: “¡Cuán equivocado estaba, Dios mío, cuán equivocado!”. Monk (1997:293) opina que Wittgenstein tal vez quisiera decir que Weininger se equivocó porque habiendo captado las características esenciales del Hombre y la Mujer, sólo presentó cargos en contra de la Mujer. Por otro lado, B. Szabados (1997:494-497) cree que Wittgenstein valoró en grado sumo el coraje del que hizo gala Weininger a la hora de escribir sobre sus propios problemas: lejos de ocultar sus prejuicios respecto a lo femenino, tal y como hicieron la mayoría de los vieneses, Weininger reflejó en su obra las contradicciones en que se debatía la cultura occidental a comienzos del siglo XX. La concepción de lo femenino presentada por Weininger se puede contemplar, según la opinión de Szabados, como un sinsentido evidente que revela el sinsentido latente (cfr. IF, 464) que se ocultaba en las definiciones esencialistas tradicionales. No obstante, y tratando de desvelar el significado del signo de negación al que me referí con anterioridad, Szabados (1999:16) está convencido de que con dicho signo Wittgenstein pretendía hacer mención a la renuncia que hizo Weininger del judaísmo: en último término, Szabados (ib:17) concluye que el “gran error” de Weininger radicaba no sólo en la asignación de esencias en función de razas y sexos, sino también, y muy especialmente, en dar por supuesto que la caracterología misma es una empresa posible. Por su parte, S. Burns (2001:xxiv-xxvi) se hizo eco de dos interpretaciones: una de corte estilístico y otra de carácter metodológico. La primera interpretación parte de un prejuicio muy extendido en el viejo antisemitismo europeo según el cual la condición oriental del judío le impide estar dotado para lo fáctico y lo real, de ahí que sea un fabulista que sólo puede pensar a través de parábolas. Según esta lectura Weininger tiene talento para la fabulación, pero también aparece como un racionalista persistente en su fundamentación metafísica, sus principios dualistas, y su dicotomización metodológica; Burns añade que la metodología del Wittgenstein “tardío” rechaza el racionalismo teórico del *Tractatus* inclinándose por el uso del símil, por lo que el signo de negación indicaría que Wittgenstein estaba preparado para escribir filosofía al estilo “oriental”: de esta manera sería capaz de abarcar la diversidad que Weininger rechazó. De acuerdo con la segunda interpretación, Wittgenstein propone hacer filosofía basándose no en un juego dualista de continuas disyunciones como el que Weininger llevó a cabo al postular una diferencia esencial entre lo masculino y lo femenino, sino tratando de eliminar la atracción que ejerce dicha forma de pensar: con ese fin nos enseña múltiples diferencias



basadas todas ellas en la práctica de diversos “juegos de lenguaje”, por lo que sería pertinente considerar un nuevo método filosófico que le pone un signo de negación al antiguo método. El propio Burns (ib:xxiin) nos recuerda una observación de Wittgenstein (CV, 96) que parece ilustrar estupendamente su actitud hacia el método weiningeriano: “Alguno divide a los hombres en compradores y vendedores y se olvida de que los compradores son también vendedores”. Por último, H. Rodlauer (1995:58) destaca que Weininger, una vez que había tomado la decisión de suicidarse, escribió en su diario (NBL, p. 42) que su inteligencia era tal que en cierto sentido podría haber sido capaz de convertirse en el “solucionador” (*Löser*) de todos los problemas: Weininger estaba convencido de que se habría ganado el título de “Redentor” (*Erlöser*), pues su naturaleza era la propia de un Redentor. Haciendo un pequeño paréntesis, quiero aprovechar la ocasión para recordar que en una carta dirigida a Arthur Gerber el 15 de agosto de 1902 Weininger (NBL, p. 78) confesaba que ya no sería capaz de volver a amar, y como dijo en otro lugar (OLT, p. 5), el amor es la forma más apropiada de redimirse y alcanzar la individualidad. Rodlauer, mientras tanto, se limita a manifestar que Wittgenstein fue capaz de acabar el *Tractatus* pese a (y precisamente a causa de) la grandeza del error que advirtió en la obra de Weininger, mas esta autora no termina de aclarar cuál es exactamente su aportación; simplemente recuerda que Wittgenstein (T, p. 13) creía haber solucionado definitivamente los problemas de los que se ocupaba. A pesar de los testimonios de Monk, Szabados, Burns y Rodlauer, no tengo claro qué quería sugerir Wittgenstein al utilizar el signo de negación anteriormente citado: decir que valora las cuestiones planteadas más que las respuestas en sí no es decir mucho, pero creo que es lo más prudente para no caer en la mera especulación.

Otro detalle que llama poderosamente la atención es el fragmento de Pico della Mirandola, autor citado por Weininger, que Drury (1989a:162) añade a continuación de su comentario sobre lo equivocado que, según Wittgenstein, estaba Weininger. Drury dice que en las palabras de Pico della Mirandola aparece bosquejada una visión de la naturaleza del hombre que Wittgenstein admiraba sobremanera. En el fragmento en cuestión, se presenta la figura de Adán sin función alguna que cumplir y sin un lugar fijo en la escala de los seres creados, de modo que podrá determinar su propio destino gracias al libre albedrío que se le concede: está en su mano hundirse hasta el orden más bajo del ser o elevarse hasta la ciudadanía de los cielos. Según dijo Wittgenstein a principios de 1937 (MP, 154), el hombre es bienaventurado cuando gracias a la fe se

hace dependiente inmediatamente del Señor, liberándose así del yugo de las apariencias y el respeto humano. Esta fe es propia del héroe, y es esa misma fe la que le puede elevar a la ciudadanía de los cielos. Pero Wittgenstein (MP, 119) reconoce que no quiere ser un héroe porque no quiere renunciar al disfrute: contemplar el heroísmo de otro individuo como espectáculo puede ser muy grato, pero ser un héroe uno mismo es algo muy distinto (MP, 55) porque para eso hay que mirar a la muerte misma a los ojos: ese es el comportamiento adecuado del héroe cuando se halla en medio de una crisis (CV, 287). A pesar de todo, Wittgenstein (MP, 154) es consciente de que si bien no ser un héroe es una debilidad, constituye una debilidad mucho más grave “jugar a serlo” por no haber llevado el correspondiente autoexamen con la suficiente rigurosidad. A juicio de Weininger (SexC, p. 322), el cristianismo elevado a su más alta expresión culmina en el heroísmo, siendo el semita el cobarde que puede ser señalado como el polo opuesto al héroe por no estar en relación alguna con Jesús. Wittgenstein, por su parte, suplica (MP, 173) a Dios que le ayude a alcanzar una relación tal con Él que le permita estar satisfecho con su propio trabajo. Como bien dice Reguera (2001:11), Wittgenstein probablemente intentó toda su vida discutir con Dios cara a cara porque el suyo era un pensamiento religioso; esa misma pelea con Dios (ib:13) se adivina como el estado religioso por excelencia, aunque se trata de una pelea de ideas debida a la añoranza de claridad respecto a la lógica y los pecados. Para Wittgenstein (CV, 285) Dios no es alguien en particular, sino lo que se piensa al emplear la palabra “Dios”. Concretamente, Reguera (1994a:54) señala que en este contexto “Dios” ha de ser entendido como “el hecho místico por antonomasia de la sinrazón absoluta del mundo”, o dicho de otro modo (2002a:239), como aquello de lo que dependemos y con lo cual hay que vivir en armonía para ser feliz. No es sólo el sentido del mundo sino el mundo mismo. Así pues, no ha de extrañar que Wittgenstein, en una línea afín a Weininger, diga (MP, 213-214) que no hay mejor forma de conocerse a uno mismo que sosteniendo la mirada del perfecto. Aunque de ese modo uno sepa que no satisface la exigencia vital.

Una prueba de que Wittgenstein pretendía afirmar su judaísmo es la confesión que llevó a cabo en 1936. Cinco años antes, Wittgenstein había hecho otra confesión que vino a coincidir con la desaparición más o menos repentina de sus comentarios acerca de los judíos: respecto a esta confesión, J. Hayes (1996:xvi) señala que en 1931 aún no era relevante, a efectos sociales y políticos, qué porcentaje de sangre era aria o

judía, desfase histórico del que se desprende que Wittgenstein no parecía guiarse por la situación política de cada momento. Según Rhees (1989:271), Wittgenstein visitó a Drury con una confesión escrita que, al parecer, había mostrado previamente a G. E. Moore, F. Skinner, R. Koder, y a algunos miembros de su familia. Por lo que tuvo ocasión de hablar con estas personas, Rhees (ib:272) cree que nada de lo que escucharon hizo que cambiara su imagen general de Wittgenstein. Pero aquel año de 1931 escribió una auténtica declaración de intenciones; en realidad, se trataba de una frase aislada (CV, 99), tras la cual dice Rhees (ib:273) que seguían observaciones sobre filosofía de la matemática: “una confesión debe ser parte de la nueva vida”. Como ya manifestara William James (VER, p. 346), si la confesión no permite desembarazarse de la podredumbre, al menos no la disimula con una hipócrita exhibición de virtud y se puede vivir sobre una base de veracidad.

Más tarde, en noviembre de 1936, Wittgenstein escribió a Drury, Moore, Skinner, Engelmann y Pascal diciéndoles que quería verlos en Navidad. Se trataba de otra confesión: una confesión de la que llegó a pensar con el paso del tiempo (MP, 224) que también podría redimir a su madre, de la cual sospechaba que permaneció reservada pero no indiferente respecto al tema sobre el cual versaba dicha confesión. Sólo contamos con los testimonios de F. Pascal y R. Hutt, pues el resto de los confesores decidió guardar un respetuoso silencio. Pascal (1989:77-84) recuerda que Wittgenstein telefoneó una mañana pidiendo una cita urgentemente; poco después estaba sentado ante ella, muy erguido y con expresión hierática y amenazante, con su cazadora cerrada y abotonada hasta el cuello, sin que su forma de hablar permitiera ninguna respuesta emocional. Pascal recuerda que Wittgenstein confesó que aquellos que le conocían creían que era ario en tres cuartas partes y judío la otra cuarta, cuando la proporción era exactamente la inversa. Además, confesaba no haber hecho nada hasta aquel entonces para corregir tal confusión; sobre este particular, McGuinness (2001:223) cree que lo que realmente afligía a Wittgenstein era la vergüenza por haber ofrecido una impresión equivocada de sí mismo, reacción irracional que tal vez compartía con Hofmannsthal. Sin embargo, la confesión más dolorosa para Wittgenstein aún estaba por llegar: según Pascal, dijo haber pegado a una niña de su clase cuando era maestro en una escuela rural, con el agravante de haber negado aquel hecho ante el director del colegio. Pascal recuerda que en un momento dado de la confesión, y tras perder la paciencia, le preguntó si acaso quería ser perfecto, a lo cual

contestó levantándose orgullosamente: “Claro que quiero ser perfecto”. Esta reacción me hace sospechar que Wittgenstein era todavía presa de las emanaciones que se desprendían del inflexible talante esencialista de las soflamas weiningerianas: a Wittgenstein todavía parecía seducirle sobremanera la posibilidad, ya manejada por Weininger (cfr. OLT, p. 48), de alcanzar la perfección y la divinidad. No olvidemos que la lucha de Wittgenstein es contra su propia vanidad: al igual que Bach, le hubiera gustado dedicar su obra a la gloria de Dios (Ob F, p. xix), o lo que es lo mismo, le habría gustado presentar sus escritos libres de cualquier rastro de vanidad, pero reconoce que no podrá liberarlos de esas impurezas “más allá de lo que él mismo está libre de ellas”.

Según Monk (1997:341), Hutt reveló otros pecados menores confesados por Wittgenstein. Parece que en cierta ocasión fingió no saber, cuando le fue revelada la noticia, que había muerto un norteamericano conocido suyo. En la Primera Guerra Mundial, temió cruzar portando bombas una plancha inestable que servía de puente sobre un arroyo, pero al final lo hizo. Y además, afirmó haber tenido relaciones con mujeres en su juventud, aunque mucha gente creía que era virgen. Sea como sea, el pecado más serio para Wittgenstein parecía ser el haber pegado a la niña; de hecho, aquel mismo año se trasladó a Otterthal, una de las aldeas en que fue profesor, para disculparse personalmente ante varios niños. No en vano escribió (CV, 139) en 1937 sobre la enorme tarea que supone la necesidad de desmontar el edificio del orgullo propio: naturalmente, coincido con Monk cuando sostiene (1997:343) que esta forma de humillarse no era un autocastigo destinado a herir su orgullo, sino que su intención era desarmarlo para poder pensar honesta y decentemente. Tampoco hay que olvidar que, al mismo tiempo que Wittgenstein redactaba su confesión, estaba embarcado en lo que von Wright (1982:113-114) denominó “versión temprana” de las *Investigaciones*, o lo que es lo mismo, en las primeras ciento ochenta y ocho secciones de esta obra. Como es bien sabido, las *Investigaciones* comienzan (IF, 1) con un fragmento de las *Confesiones* de san Agustín, obra que para Wittgenstein era, según el testimonio de Drury (1989a:159-160), “el libro más serio que jamás se haya escrito”. En esta línea de seriedad, Wittgenstein anotó en diciembre de 1937 (CV, 172) que “es imposible escribir sobre uno mismo con más verdad que la que uno es [...] Se escribe sobre uno mismo tan alto como se está”. Sólo dos meses después, Wittgenstein escribía las siguientes palabras que Rhees (1989:274-275) tomó del *Nachlass* (MS 120):

“Mentirse respecto a uno mismo, engañarse a uno mismo acerca de la simulación en la propia condición de la voluntad, debe acarrear una influencia perniciosa sobre el propio estilo, pues el resultado será que no se podrá distinguir lo que es genuino de lo que es falso en el estilo. Tal vez esto explique la falsedad del estilo de Mahler, y ese es el mismo peligro que corro.

Si ante mí mismo actúo (concedamos que escribo como un hombre semejante lo haría), entonces eso es lo que el estilo expresa. Por lo tanto, el estilo no puede ser mío. Si uno no tiene voluntad de saber lo que uno es, entonces la escritura es una forma de engaño.

Si alguien carece de la voluntad de descender al interior de sí mismo, porque ello le resulta doloroso, será superficial en su escritura”.

Malcolm (1990:61) recuerda que a Wittgenstein le gustaba referirse a cierta analogía entre el pensamiento filosófico y la natación: del mismo modo que nuestro cuerpo tiende a la superficie y es necesario presionar para vencer la resistencia del agua y llegar hasta el fondo, así ocurre con el pensamiento. Wittgenstein quería descender hasta ese fondo del mar que identificó (CV, 301) con la religión: “lo más profundo y tranquilo del mar, que sigue tranquilo por alto que las olas suban”. La religión es lo imperturbable, donde a mi modo de ver no existe oxígeno para el orgullo. Ahora bien, como ya destacara D. Stern (2000:383-384; 2001:268-269), el judaísmo era un problema sobre el cual Wittgenstein fue incapaz de escribir filosóficamente. Allá por 1948, muchos años después de que cesaran sus comentarios sobre lo judío, Wittgenstein (CV, 424) dijo refiriéndose a la cuestión del antisemitismo que cuando no se puede desenredar una madeja lo mejor que se puede hacer es reconocerlo, “y lo más decente, aceptarlo”: no está claro qué debe hacerse en cada caso para curar el mal, pero siempre salta a la vista lo que no se debe hacer. Según Nevo (1987-8:242), es posible que Wittgenstein hubiera apelado a la decencia que supone el reconocimiento de las propias limitaciones para evitar así la tentación de resolver el conflicto a través del suicidio, tal como hizo Weininger; en este sentido, me gustaría recordar que Pascal (1989:93n) dejó dicho de Wittgenstein que era una persona que buscaba ante todo su salvación espiritual. Por su parte, alguien que le conoció tan de cerca como Drury manifestó (1989a:141) estar seguro de que no entenderemos a Wittgenstein mientras no

veamos “con simpatía y comprensión” ese afán por cambiar completamente su manera de vida. Wittgenstein (OFM, II, 23) estaba convencido de que las enfermedades, tanto de una época dada como de los problemas filosóficos, sólo se curarán con un modo de vida y pensamiento nuevos: pues aunque una vida diferente no implica necesariamente un cambio de opiniones, sí es cierto que hace necesarias imágenes completamente diferentes y el aprendizaje de nuevos juegos de lenguaje (MP, 161).

### II.3.2. El efecto hipnótico de ciertas palabras

Wittgenstein (C Az, pp. 45-46) reconoció que uno de los principales obstáculos que encontraba en sus investigaciones era el “ansia de generalidad” o, si se quiere, “la actitud despectiva hacia el caso particular”: éste es precisamente uno de los rasgos característicos del espíritu occidental, un espíritu respecto al cual Wittgenstein se sentía ajeno. A su juicio, dicha “ansia de generalidad” se debía a una serie de tendencias conectadas con ciertas confusiones filosóficas. Por un lado, creemos que todas las entidades que solemos incluir bajo un mismo término general deben tener algo en común. Creemos también que el dominio de un término general implica, para aquél que es capaz de utilizarlo en la práctica lingüística, que se ha logrado la posesión de un modelo o imagen prototípicos de lo denotado por ese término; el aprendizaje del lenguaje consistiría, por tanto, en conseguir una imagen general de cierto término a partir de la observación de numerosos ejemplares particulares, imagen que concentraría en sí misma las características o propiedades comunes de todos esos ejemplares: considerar las palabras como nombres propios nos lleva finalmente a confundir el portador de un nombre con su significado. Además, lo que pensamos que ocurre al comprender cierta idea general está conectado con la confusión entre el estado de un supuesto mecanismo mental y un estado mental entendido como estado de conciencia. Por último, nuestra tendencia a guiarnos por el método científico, o lo que es lo mismo, el intento de explicar los fenómenos naturales sirviéndonos del menor número posible de leyes naturales primitivas, puede llevarnos a la confusión total y a la metafísica; por ese motivo, Wittgenstein cree que la tarea que ha de llevarse a cabo no ha de consistir en explicar o en reducir una cosa a otra distinta: a su modo de ver, la filosofía es “puramente descriptiva”. En las *Investigaciones* (IF, 109) fue aún más tajante si cabe al sentenciar que “no podemos proponer teoría alguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar”. Este énfasis (cfr. IF, 124, 126, 496; DF, p. 183; WCV, p. 104, 161; OFM, III, 78; ORDF, p. 53; C Ma, p. 164; Z, 315; SC, 82; MP, 183) ha llevado a H. Le Roy Finch (1977:169) a afirmar, acertadamente desde mi punto de vista, que ningún otro filósofo ha concedido tanta importancia a la descripción como Wittgenstein.

El *Cuaderno Azul*, del cual proceden las observaciones reflejadas en el párrafo anterior, fue elaborado a partir de las clases dictadas por Wittgenstein en Cambridge a lo largo del curso 1933-34. Por aquel entonces ya habían desaparecido las anotaciones de Wittgenstein referentes a “lo judío”, o al menos eso es lo que según Lurie (1989b:336n) confesó von Wright, uno de los albaceas del legado de Wittgenstein: una confesión oral que, dicho sea de paso, nunca se plasmó por escrito. Como se puede comprobar, en el curso 1933-34 Wittgenstein avisa ya del peligro que supone juzgar la realidad en base a prototipos, por lo que invitará (IF, 131) a vencer el dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar “exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación [...] y no como prejuicio al que la realidad tiene que corresponder”. Ese ideal inamovible que se asentó tan fijamente como unas gafas sobre la nariz (cfr. IF, 103) desaparece cuando se repara en él y se aparta a un lado: al dejar de mirar a través de esas lentes Wittgenstein vio, como muy bien dice Szabados (1999:24), que los antisemitas se engañaban al creer que proclamando “así son los judíos” ya demarcaban la naturaleza de este colectivo, pues en realidad no hacían sino trazar una y otra vez el modelo a través del cual veían a determinados seres humanos. Como dije en el apartado anterior, es en este momento cuando surge la atención de Wittgenstein hacia el caso particular y sobre todo hacia las personas que hasta entonces eran sólo meras actualizaciones de un prototipo. Es aquí donde comienza la primacía del mirar sobre el pensar (cfr. IF, 66): ahora ya no se trata de desvelar, por ejemplo, la esencia que supuestamente determina la existencia de los judíos, sino de ver (cfr. IF, 67) qué “parecidos de familia” (*Familienähnlichkeiten*) cabe apreciar entre los más eminentes pensadores y artistas judíos. Y es que, como dijo Wittgenstein (CV, 7), la mirada humana tiene la capacidad de hacer las cosas más valiosas: según le comentó a Drury (1989b:185), ha existido gente, como el viejo Zósima de *Los hermanos Karamazov*, capaz de ver directamente en el alma de los demás.

Sin embargo, han sido muy numerosas las lecturas, llevadas a cabo por distintos autores, que han obviado las matizaciones recogidas en los dos párrafos precedentes, lo cual ha provocado que se le hayan adscrito a Wittgenstein multitud de tesis y teorías. En lo que a mí respecta, estoy convencido de que tales lecturas son fiel reflejo y testimonio de ese espíritu occidental que tanto le disgustaba y en función del cual tanto temía que se le leyera. No obstante, A. J. Ayer (1986:108) escribía a mediados de los



ochenta que, a esas alturas, ya debería ser obvio que la obra de Wittgenstein estaba saturada de crítica y de teoría. A juicio de Ayer, era una táctica recurrente de Wittgenstein proclamar que se limitaba a describir diversas prácticas sin criticarlas o teorizar sobre ellas, de ahí que su obra esté formada por teorías difíciles de captar porque en lugar de argumentarse sistemáticamente se insinúan con multitud de felices ejemplos. También A. C. Grayling (1996:vi) manifestó que los escritos de Wittgenstein contienen teorías susceptibles de ser expresadas sistemáticamente, pero D. Armstrong (1968:14) fue más allá al mantener, como posteriormente suscribió O. Porchat Pereira (1996:103-104), que desde que salió a la luz la obra de Wittgenstein se puso de moda defender que la filosofía no procede de teoría alguna. Armstrong opina que, si se piensa con cierto rigor sobre tópicos filosóficos, es imposible mantenerse totalmente ajeno a cualquier tipo de teorías, de modo que aquellos filósofos que se declaren al margen de todo afán teorizante estarían movidos, en realidad, por teorías oscuras y defectuosamente formuladas que escapan a cualquier crítica o corrección. Por su parte, F. Ackerman (1992:247) matiza que este problema es más profundo de lo que cree Armstrong, pues según Ackerman, Wittgenstein parece rechazar no sólo la posibilidad de teorías filosóficas: también parece descartar la posibilidad de que la filosofía pueda generar discernimientos aislados y “no teóricos” que sean verdaderos e informativos al mismo tiempo.

A. Naess (1968:142) apunta que el rechazo de las generalizaciones en forma de hipótesis, teorías y secuencias argumentales como totalmente innecesarias e inapropiadas es una tesis central de Wittgenstein, paradoja en la que abundó R. Bambrough (1974:121) al considerar que la negación de una tesis es otra tesis: pues si bien se puede rechazar una teoría sin afirmar otra alternativa, el rechazo de una teoría, como el rechazo de una tesis, supone la adopción de una tesis, y como Wittgenstein rechaza todas las teorías y muchas tesis, no se puede consentir su opinión filosófica según la cual él no mantiene opiniones en filosofía. En resumidas cuentas, S. Kripke (1982:72) cree que si Wittgenstein presentara sus ideas en forma de tesis definidas hubiera resultado más difícil evitar la formulación de sus doctrinas como si se tratara de aparentes negaciones escépticas de nuestras aserciones ordinarias.

Concretamente, G. D. Conway (1989:32), M. García-Carpintero (1996:416), J. Habermas (1991:115), R. Nieli (1987:231), O. Porchat Pereira (1996:303) y E. Zemach

(1989b:415) adscriben a Wittgenstein una “teoría del significado”, teoría que según D. Bullock (1987:191) es de carácter ecológico; C. Radford (1989:88), por su parte, cree que el Wittgenstein “tardío” manejó una nueva teoría del significado y el lenguaje; y por último, M. Faghfoury (1981:354), C. Falck (2000:375), D. Jacquette (1998:308), M. Micheletti (1967:114), R. G. Millikan (1984:332) y J. Muñoz (1972:86) hacen alusión a una “teoría del lenguaje”. También J. Ll. Blasco (1973:109) señala, al comienzo de un capítulo titulado “Teoría del lenguaje”, su intención de ofrecer “una construcción sistemática de lo que podría llamarse una teoría wittgensteiniana del lenguaje”. En esta misma obra, Blasco (ib:115-116) ofrece tres tesis extraídas de las *Investigaciones*. Así, tenemos que el lenguaje es una “familia de estructuras” (cfr. IF, 108); que si no existe regularidad, no es posible el lenguaje (cfr. IF, 207); y además, Blasco (ib:118) habla de “la teoría wittgensteiniana del aprendizaje”. En otro lugar (1971:66), señala que las críticas vertidas contra la teoría wittgensteiniana del lenguaje se refieren, fundamentalmente, al método de los juegos de lenguaje y a la utilización de su propia teoría; sobre este último punto, Blasco cree que el propio Wittgenstein se ha vedado a sí mismo todo intento explicativo, pues consideró que la filosofía era exclusivamente descriptiva: de ahí que, según este autor, la teoría wittgensteiniana de la gramática resulte demasiado pobre. A juicio de Blasco (ib:60), la tesis más conocida de Wittgenstein es la denominada “teoría de los juegos”, según la cual el lenguaje se concibe como un juego formado por palabras. Esta concepción del lenguaje es usada en dos direcciones distintas: por un lado, se compara la actividad lingüística con los juegos para mostrar que se trata de una actividad sometida siempre a reglas válidas para un grupo que las obedece; por otro lado, se construyen “juegos de lenguaje”. Blasco también considera como tesis un par de fragmentos de las *Investigaciones*. En primer lugar (ib:62), “comprender un enunciado significa comprender un lenguaje: comprender un lenguaje significa ser maestro (=dominar) de una técnica” (IF, 199). Y además (ib:63), “si el lenguaje ha de ser un medio de comunicación debe haber una conformidad no solamente de definiciones, sino también [...] de juicios” (IF, 242).

Es un hecho patente que una de las tesis que con más frecuencia se le atribuyen a Wittgenstein, si no la que más, es la que Blasco (1971:65) denomina “teorema semántico”, es decir, que “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (IF, 43). En esta atribución también coinciden J. J. Acero (1994:26), M. Budd (1991:36), M. García-Carpintero (1996:399), L. González (1990:87), A. C. Grayling (1996:83), H.

Hervey (1961:349), W. D. Hudson (1975:44), M. Lazerowitz y A. Ambrose (1985:14), C. McGinn (1984:79), C. W. K. Mundle (1971:108), G. Pitcher (1964:323), E. K. Specht (1969:89), B. B. Wavell (1983:253), y G. Weiler (1970:125) entre otros. M. Williams (1999:50), más concretamente, cree que lo que Wittgenstein está desarrollando es una teoría funcionalista del significado. De acuerdo con G. Weiler (1970:148), si hacemos un repaso tan exhaustivo como nos sea posible de los distintos usos de cierta palabra, así como de aquellos tipos de relación de los que puede formar parte y de los que no, entonces el sumatorio de estos análisis nos dará la gramática lógica de esa palabra: por tanto, la gramática lógica de una palabra consistirá en mostrar una red de relaciones a la que se adapta la palabra en cuestión. También W. Shibles (1972:352) cree que Wittgenstein formuló una teoría al decir que debemos atenernos al uso antes que al sentido; de hecho, A. Rembert (1978:426) y C. Singh (1981:365) se refieren a la teoría wittgensteiniana sobre el origen de los problemas filosóficos según la cual dichos problemas surgen por haber entendido mal nuestro uso de las palabras. De acuerdo con S. Blacklocks (1986:473), el método filosófico correcto, consistente en “mirar y ver” cómo se usan los distintos términos en el lenguaje ordinario, constituye otra tesis: en la misma línea, J. F. Peterman (1992:75) pensaba que la principal tesis de Wittgenstein dice que los símiles que nos ofrecen representaciones inadecuadas de la gramática de nuestro lenguaje, y por tanto de nuestra forma de vida (cfr. IF, 19), perjudican nuestro entendimiento porque al no tener una visión clara de nuestra forma de vida la tomamos como un problema. Hablando de los problemas filosóficos, J. C. Klagge (1989:320) añade que Wittgenstein defendió a lo largo de su vida (cfr. T, 4.111; IF, 109, 122-133) la tesis de que la ciencia no tiene relevancia alguna en la solución de dichos problemas, en tanto que M. Lazerowitz y A. Ambrose (1985:11) apuntan la tesis metafísica según la cual los problemas filosóficos no son empíricos (IF, 109).

Por otro lado, K. O. Apel (2000:81), P.-L. Assoun (1992:44), D. Bloor (1992:5), R. Drudis (1996:410), P. Garavaso (1981:357), J. H. Gill (1979:282), A. Naess (1968:162) y J. J. Ross (1978) coinciden a la hora de hablar de una “teoría de los juegos de lenguaje”, mientras que M. Kober (1996:439n) contempla como tesis wittgensteiniana que los juegos de lenguaje deben considerarse conceptualmente relacionados con una comunidad (cfr. IF, 198-199, 202, 240-242). Según M. B. y J. Hintikka (1986:212), fue sólo al formular su tesis de los juegos de lenguaje constituyendo las relaciones básicas entre objeto y nombre cuando Wittgenstein fue

capaz de decirnos definitivamente cuáles son las relaciones proyectivas que conectan, por un lado, palabras y frases, y por otro, objetos y hechos. Respecto al célebre pasaje de los escarabajos y las cajas (IF, 293), estos autores (ib:256) consideran que la tesis de Wittgenstein, en este caso, es que se necesita un juego de lenguaje público para establecer el significado de nuestro lenguaje de sensaciones. A juicio de L. C. Holborow (1971:131), no es una tesis wittgensteiniana que exista algo aparte de la conducta, como si estuviera oculto en una caja, de lo cual no podemos hablar: su tesis sería más bien que, observando cómo se comportan otros en este tipo de casos, podemos descubrir cómo se sienten. En esta misma línea, G. Hunnings (1988:212) atribuye a Wittgenstein una tesis según la cual las proposiciones describen datos sensoriales; así, nuestro conocimiento es esencialmente el conocimiento de los contenidos de nuestras mentes, de modo que el mundo resulta ser una construcción hecha a base de datos sensoriales: si tenemos en cuenta esta tesis, los criterios para entender el significado de una palabra deberán localizarse en una amplia variedad de eventos mentales, actos, estados y procesos. Mientras, P. F. Strawson (1968:42) cree que cuando Wittgenstein se refiere a las sensaciones oscila entre dos tesis, de las cuales Strawson considera la primera como falsa y la segunda como verdadera. La tesis más fuerte mantiene que ninguna palabra nombra sensaciones (o “experiencias privadas”): la palabra “dolor”, en particular, no lo hace (cfr. IF, 293). La tesis más débil sostiene que, para que exista un lenguaje común en el que las sensaciones se adscriban a quienes las tienen, deben satisfacerse ciertas condiciones; además, determinadas confusiones relacionadas con el ámbito de las sensaciones surgen del fracaso al apreciar el modo en que funciona el lenguaje de sensaciones. En esta línea, H. P. Gallacher (1981:238) defiende que cuando Wittgenstein (IF, 246) dice “sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro sólo puede presumirlo” no está haciendo sino formular una tesis.

Amparándose en una supuesta teoría según la cual las palabras cobran su significado a partir de la actividad humana, D. E. Bolton (1979:131-132) presenta dos tesis que se pueden encontrar en las *Investigaciones*. De acuerdo con la primera, “verdadero y falso es lo que los hombres dicen” (IF, 241); según la otra tesis, “sólo de los seres humanos y de lo que se les asemeja (se comportan de modo semejante) podemos decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes” (IF, 281): por cierto, también S. Chandra (1990:87) considera que de este último fragmento se puede extraer una tesis. Mientras tanto, y

partiendo del consenso generalizado sobre la condición eminentemente social de los seres humanos, así como de la aceptación de que el conocimiento es un logro colectivo, D. Bloor (1992:2) concluye que Wittgenstein construyó una “teoría social del conocimiento”; no obstante, D. Bullock (1987:194) piensa que Wittgenstein buscaba una teoría social pero no del conocimiento, sino de la inteligencia. Por su parte, D. L. Phillips (1977:208) hace mención de cierta tesis según la cual la ausencia de duda sobre algo no significa necesariamente que “sepamos” eso: así pues, sería erróneo decir que “conocemos” el trasfondo heredado que genera nuestra imagen del mundo (cfr. SC, 94). C. Travis (1989:140), a su vez, se refiere a la tesis wittgensteiniana que nos indica que a veces existen proposiciones acerca de las cuales simplemente no tiene sentido dudar, pues dudar de ellas no formaría parte de los juegos de lenguaje en los que aparecen: en este sentido, no hay que olvidar que P. W. Bennett (1980:38) y C. Coope (1974:262) localizan una teoría del conocimiento en la compilación titulada *Sobre la certeza*. Más adelante (1992:25), Bloor se refiere, con la expresión “finitismo” wittgensteiniano, a la tesis según la cual el significado consolidado de una palabra no determina sus futuras aplicaciones. También cree (ib:30) que, a través de su teoría sobre la aplicación de conceptos, Wittgenstein intentó mostrar cómo podemos clasificar objetos, reaplicar nuestros predicados, y hacer la transición de viejos a nuevos casos, sin recurrir a ninguna propiedad común en la explicación; además (ib:50), le adscribe a Wittgenstein una teoría social de la mente derivada de su teoría social del significado. Por si fuera poco, Bloor (ib:138) habla de una teoría del parecido de familia, teoría que J. T. E. Richardson (1976:83) explica diciendo que, para adscribir cierto concepto a un objeto, no es preciso un fundamento que constituya una condición lógica necesaria para la verdad de la proposición según la cual el objeto cae bajo el concepto. Richardson (ib:106), además, hace referencia a una “teoría del criterio”: en esto coincide con C. Wellman (1967:162), el cual añade que esta teoría, a su vez, parece contener al menos ocho tesis que no voy a enumerar ahora. Wellman (ib:154) también hace mención de una “teoría sobre la naturaleza del lenguaje descriptivo”, basada en el concepto de “criterio”, y en otro lugar (1961:284), afirma que una tesis wittgensteiniana básica es que, en última instancia, no puede haber razón alguna para probar que alguien ha identificado correctamente un criterio público.

Tampoco G. Pitcher (1964:323) se abstiene de atribuirle a Wittgenstein un par de tesis. Según la primera, “dolor” no denota una sensación privada del mismo modo

que “rojo” denota un tipo de propiedad; de acuerdo con la segunda, la conexión entre un nombre y la cosa nombrada se gesta en el comportamiento humano. Sin embargo, es en otro lugar (1978:330-331) donde Pitcher ofrece una tesis que, en su opinión, es clave dentro de la obra del Wittgenstein “tardío”; según esta tesis, buena parte del sinsentido y la confusión que se pueden encontrar en filosofía se debe a un tipo básico de error: el de tratar erróneamente una palabra o frase como si tuvieran exactamente el mismo tipo de función que otra palabra o frase, basándose sólo en el hecho de que exhiben similitudes gramaticales superficiales. E. Gellner (1968:221) viene a coincidir con Pitcher al contemplar como una tesis wittgensteiniana la necesidad de atender no a homogéneas fórmulas generales sino a la gran diversidad de usos lingüísticos existentes, tesis que Gellner considera sumamente nociva por atentar directamente contra el progreso científico y moral basado en la unificación conceptual de todo aquello que en un principio nos parecía disperso e inabarcable.

Al referirse a la concepción wittgensteiniana del significado, el entendimiento y las reglas, C. McGinn (1984:3) extrae cuatro tesis: significar algo a través de un signo no tiene nada que ver con un estado o proceso interno; entender un signo no es interpretarlo de un modo particular; el uso de un signo de acuerdo con una regla no se funda en razones; y entender un signo es dominar una técnica o costumbre para usarlo. A juicio de M. Budd (1991:4), una tesis esencial de Wittgenstein es que no es fácil para nadie describir correctamente el modo en que uno mismo usa una palabra porque cuando intenta hacerlo está sujeto a error, y si se equivoca en su descripción de un término psicológico, quedará atrapado en una confusión filosófica sobre el ámbito de lo mental (cfr. OFPs I, 548). Otra tesis que nos ofrece Budd (ib:127) es que cuando alguien expresa un pensamiento en palabras no hace falta que tenga lugar proceso alguno que no sea la misma producción de palabras, de modo que cualquier proceso adicional que pudiera ocurrir sería redundante.

Al considerar cómo rechazó Wittgenstein la posibilidad de un lenguaje privado, P. Martínez-Freire (1995:45) sostiene dos tesis. Según la primera, el carácter público de las reglas determina la propia publicidad del lenguaje; y de acuerdo con la segunda, Wittgenstein admitió experiencias privadas pero no un lenguaje privado. C. E. Marks (1974:268; 1975:169), por su parte, mantiene que Wittgenstein formuló dos tesis cuando dijo que seguir una regla era una costumbre (IF, 199) y una práctica (IF, 202)

respectivamente. C. W. K. Mundle (1971:108), refiriéndose al conocido pasaje del diario privado (IF, 258), atribuye a Wittgenstein una tesis de acuerdo con la cual el escritor no puede tener ningún uso para el signo “S”: este signo no puede tener significado para él, ya que el sujeto en cuestión no estaría en una posición adecuada para verificar su aplicación de “S” en un momento dado.

N. Garver (1966:55n), por su parte, habla de una teoría lógica de Wittgenstein referente a su visión del último árbitro sobre la propiedad o significación de expresiones e inferencias; sin embargo, F. A. Siegler (1966:77) y P. Ziff (1966:81) le criticaron inmediatamente por hablar en términos de “teoría lógica”. No obstante, y según el parecer de A. Levison (1978:314), en la filosofía del Wittgenstein “tardío” se da expresión a una teoría mixta que tiende a resolver las dudas e inquietudes que suelen asociarse con la tesis del carácter *a priori* de la verdad lógica.

A juicio de S. Blackburn (1984:48-49), Wittgenstein (C Az, p. 29) habría ofrecido una teoría del entendimiento con el fin de aclarar qué papel juegan las imágenes cuando nos representamos lo que significa una palabra en una ocasión dada, llegando a la conclusión de que postular la existencia de intermediarios (como las imágenes) lleva a un regreso al infinito. En una línea similar, W. Todd (1968:114) atiende a la tesis según la cual no es psicológicamente necesario que ciertos eventos sean precedidos por imágenes mentales, tal y como ocurre con el reconocimiento de objetos. H. Miyashita (1978:451), por su parte, le adscribe a Wittgenstein una teoría de la emoción. Lo más importante que nos comunica esta teoría es que una emoción no es un proceso interno, si bien el rasgo esencial de una emoción es que tiene una expresión característica: ya que una emoción no es como un objeto físico o una sensación, tiene que ser expresada en alguna forma de actividad humana para poder entrar en un juego de lenguaje.

A mi modo de ver, lecturas e interpretaciones como las que acabo de presentar no sólo resultan ajenas a ese espíritu con el que Wittgenstein se identificaba, sino que además pueden servir como testimonio de aquel espíritu occidental que tanto criticó. No quiero decir con esto que tales extracciones de tesis y teorías de la obra de Wittgenstein sean definitivamente erróneas, pues no cabe duda de que las ideas que se extraen de las *Investigaciones* tienen el valor suficiente para ser consideradas como

teorías en distintos ámbitos filosóficos: simplemente quiero destacar que esas lecturas están hechas desde un espíritu que Wittgenstein rechazó expresamente. Además, el estilo aforístico y discontinuo que se trasluce en esta obra, y que A. Stroll (1994:88-89; 2002:78) denominó “texto quebrado” (*broken text*), parece lo suficientemente abierto como para permitir una gran variedad de lecturas o interpretaciones distintas. Sin embargo, creo que si contemplamos párrafos concretos de las *Investigaciones* fuera no ya de su contexto original, como dice W. E. Barnett (1990:56), sino independientemente de cualquier afán clarificador de los usos del lenguaje, resultará más fácil interpretar dichos párrafos como aserciones, lo cual provoca que con gran frecuencia nos encontremos “teorías wittgensteinianas” fundadas sobre una base textual mínima. Estimo que sería un error pretender enumerar con todo detalle las características esenciales de las teorías y explicaciones que Wittgenstein rechaza, pues en tal caso estaríamos basándonos una vez más en ese presupuesto tan extendido que nos lleva a creer que para usar una palabra con rigor debemos poseer una definición precisa de su significado. Para aclarar este punto, creo que es conveniente traer a colación cierta observación que aparece en el *Nachlass* (MS, 160): “Si este libro [las *Investigaciones*] se escribiera como debería hacerse, todo lo que digo debe ser fácil de entender, incluso trivial; pero será muy difícil entender por qué lo digo”. Según lo entiendo, Wittgenstein podría estar insinuando que sus descripciones de la gramática, por su misma calidad de descripciones, no pueden sino mostrar usos de nuestro lenguaje que a todos nos resultan muy familiares pero que en ciertos momentos escapan a nuestra vista, de ahí que su mera exposición resulte trivial cuando no nos sentimos embargados por un problema filosófico cuya disolución pudiera depender de dicha exposición; así, pienso que el propósito de Wittgenstein es indicar o sugerir el problema filosófico en que se halla inmerso para que el lector vea con claridad a cuento de qué se ofrece una descripción de nuestros juegos de lenguaje que en otras circunstancias no podría sino resultar trivial: y es que si las *Investigaciones* no se leen desde este punto de vista, no me extraña en absoluto que se vean tesis y teorías por doquier.

Basta con volver reposadamente a las *Investigaciones* para comprobar que, desde el punto de vista propuesto en esta obra, toda esencia viene expresada en la gramática” (IF, 371, 373): el único atisbo que observamos en el lenguaje de necesidad natural es una regla arbitraria (IF, 372), pero al concordar los hombres en su forma de vida (IF, 241), resulta que no sería posible discutir tesis en filosofía porque todos



estaríamos de acuerdo con ellas (IF, 128): al fin y al cabo, se trataría de consideraciones que ya vendrían dadas en la gramática que compartimos. Por tanto, sacar conclusiones no es una actividad filosófica, y “¡tiene que ser así!” tampoco es una proposición filosófica porque para ello debería limitarse a constatar lo que nadie podría negar (IF, 599). Como se puede comprobar, Wittgenstein no niega que existan teorías o explicaciones genuinas, y ni mucho menos rechaza que se puedan avanzar tesis: lo único que hace es advertir de la confusión que surge cuando las teorías científicas se desvinculan del escenario científico para ser presentadas como “explicaciones filosóficas”. O dicho de otro modo, se trata de hacer frente al efecto hipnótico que encierran palabras como “ciencia” y “teoría”. N. Pleasants (1999:24) está en lo cierto al afirmar que Wittgenstein no dice en ningún momento que las representaciones ontológicas que tradicionalmente han presentado los filósofos sean falsas, pues para ello Wittgenstein necesitaría tener constancia justo de eso que rechaza: “el modo en que las cosas son realmente”. En las *Investigaciones* se evita toda teoría del lenguaje rechazando cualquier tipo de pregunta que conduzca a su formulación (cfr. Oc F, p. 362): como bien dice H. A. Nielsen (1958:115), en dicha obra no se trata de responder a preguntas del tipo “¿qué es el lenguaje?”, “¿cuáles son sus funciones básicas?”, “¿qué son las palabras y las proposiciones?”, o “¿cómo comunican las palabras?”, pues si nos aferramos a un problema metafísico tal y como se presenta por primera vez sentimos que es irresoluble. Efectivamente (GF, I, 9), pensar filosóficamente lleva a ver problemas donde no los hay, por lo que es la propia filosofía la que debe mostrar la inexistencia de estos problemas. Según Wittgenstein, una teoría filosófica no haría más que obstruir el entendimiento, mientras que una buena metáfora lo refresca (cfr. CV, 4): así como la teoría oculta diferencias, sobregeneraliza y se presenta como un hecho nuevamente creado, la metáfora ayuda a ver claramente y contribuye a cambiar el modo de pensar y de vivir.

Una explicación no podría llevarnos más allá de donde ya nos encontramos (Z, 315) porque aunque en cierto sentido explicar es “más que” (*mehr als*) describir, toda explicación lleva dentro de sí una descripción (Ob F, 1). No obstante, Wittgenstein (Z, 314; OFM, I, ap. I, 2) ya avisó en su momento de lo difícil que resultará contentarnos con una descripción correctamente ubicada en nuestras consideraciones, sin pretender ir más allá en busca de una explicación. Ahora bien, aunque nos resulte muy difícil contentarnos con una mera descripción, Wittgenstein fue muy claro al indicar de dónde

arranca el talante netamente descriptivo de su quehacer filosófico; después de afirmar que toda explicación debe dejar su lugar a la descripción (IF, 109), manifestó: “Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos”. Por tanto, Wittgenstein parte de un sujeto aquejado por un problema filosófico, ya que si no se diera esta condición, la filosofía sería innecesaria. Concretamente, Wittgenstein (IF, 123) dice que un problema filosófico (*ein philosophisches Problem*) tiene la forma: “No sé salir del atolladero” (“*Ich Kenne mich nicht aus*”). Antes de nada, yo destacaría dos aspectos de esta expresión: aparece en primera persona del singular, y además, denota ansiedad. Perissinotto (1990:232) también indicó que un problema filosófico es un problema que genera un tipo de ansiedad (*anxiety*) que no se puede verter en una cuestión empírico-científica, pero no fue el único autor que se expresó en estos términos: D. Jacquette (1998:xii) habló, en este mismo sentido, de “ansiedad intelectual” (*intellectual anxiety*); J. Genova (1995:113), de “ansiedad filosófica” (*philosophical anxiety*), y J. Ferrater (1978:109), de “ansiedades humanas” (*human anxieties*).

Dejando estas expresiones a un lado, cabe recordar que la ansiedad provocada por un problema filosófico fue reflejada con acierto por Wittgenstein (IF, 309) en el símil de la mosca encerrada en la botella cazamoscas; de hecho, consideraba que el objetivo de la filosofía era enseñarle la salida a la mosca atrapada en la botella. Él mismo (OFM, I, 44) precisó que a la mosca hay que enseñarle algo nuevo: algo que, si pensamos en una persona, permita decir que se le ha curado de una ceguera o que se ha cambiado su geometría, como podría ser el caso si a ese sujeto se le mostrara una nueva dimensión del espacio. Este símil muestra lo seguro que estaba Wittgenstein de que todos los problemas filosóficos tienen siempre una salida que se hallará si se desandan los pasos en falso que nos condujeron al problema. No obstante, me temo que si se lee demasiado rápido a Wittgenstein, y en especial la sección 309 de las *Investigaciones*, es fácil quedarse sólo con una mera imagen: la de una mosca atrapada a la cual se ayuda a encontrar la salida. Al fin y al cabo, eso es lo que se dice en el fragmento citado. Por ese motivo creo que es conveniente aguantar más tiempo esa imagen: en tal caso, lo que nos encontramos es un espectáculo penoso. El espacio en el interior de la botella no permite el vuelo escrutador de la mosca. Cualquier intento por emprender el vuelo hace que rebote frenéticamente contra el interior de la botella. Por tanto, escapar de allí es cuestión de vida o muerte, pues a la mosca no le queda mucho tiempo. Pero

Wittgenstein no escribía para moscas, sino para esas otras criaturas que están expuestas a las más altas cotas de sufrimiento. Esto es lo que escribía Wittgenstein (CV, 504) de los hombres:

“No puede haber un grito de angustia mayor que el de un hombre.

Como tampoco puede haber angustia mayor que aquella con la que puede encontrarse un ser humano concreto.

Un hombre puede, por tanto, encontrarse en una infinita angustia, necesitando, en consecuencia, una ayuda infinita. [...].

El planeta entero no puede sentirse más angustiado que un alma concreta.

No se puede sentir una angustia mayor que la de un ser humano. Puesto que si un hombre se siente perdido, es esta la mayor angustia”.

Considero que, desde el punto de vista de Wittgenstein, no tiene sentido decir que cierto sujeto tiene un problema filosófico pero que no lo sabe, como tampoco tiene sentido alguno referirse a un problema filosófico que en ese momento no es sufrido por nadie. Sin embargo, Wittgenstein no intentó siquiera afinar criterio alguno para aclarar en qué ocasiones podemos hablar de un “problema filosófico”: él mismo (GF, X, 141) equiparó estos problemas con “las preocupaciones individuales particulares” (*die bestimmten individuellen Beunruhigungen*), sin entrar en mayores precisiones. Cuando un alumno le preguntó durante el curso académico 1946-47 cuál era la naturaleza de estos problemas, respondió en términos similares: Wittgenstein (WLPP, p. 45) manifestó que un problema filosófico surge cuando nos enredamos, pero añadió que el primer error era precisamente preguntar por la naturaleza de estos problemas. A mi entender, el error que Wittgenstein denuncia aquí es el de creer que todos los problemas filosóficos comparten una misma naturaleza, o lo que es lo mismo, Wittgenstein se refiere al error de creer que debe existir algo así como una imagen prototípica que recoja los rasgos básicos que comparten todos los problemas filosóficos. Lejos de eso, nuestro uso del lenguaje, y por ende nuestro entendimiento, se puede enredar de formas tan distintas y complejas que no hay lugar para hablar de una imagen prototípica o modelo que corresponda a un problema filosófico. Así, creo que cuando Wittgenstein (IF, 123) dice que un problema filosófico tiene la forma “no sé salir del atolladero” está dando a entender que al hablar de problemas no estamos hablando sino de confusiones.

Y decir qué tienen en común dos o más confusiones no me parece ser la forma más clara o apropiada de empezar indagación alguna. Como señaló J.-M. Terricabras (1993b:22-23), si hablamos en términos de confusión mental es muy probable que caigamos en consideraciones psicológicas inesenciales. Por tanto, referirse a “la naturaleza de un problema filosófico”, como hace Friedrich Waismann (1970:11) al titular el primer capítulo de su manual dedicado a las *Investigaciones*, sólo me parece adecuado si con ello se pretende que el lector parta de sus propios dogmas e imágenes para proceder a su posterior destrucción. Personalmente, estoy convencido de que “la naturaleza de los problemas filosóficos” no es algo que se pueda “enseñar”, pues rigurosamente hablando, no existe tal naturaleza: más que de “problemas filosóficos”, creo que se debería hablar de personas que sufren debido a la escasa claridad de su pensamiento ante preguntas carentes de significado, por lo que quien no sea propenso a tales preguntas no necesitará la filosofía (cfr. MP, 65). Wittgenstein (Ob Col, II, 12) decía que estas situaciones se caracterizan ante todo por la incapacidad para imponer algún orden en los conceptos, de ahí (Ob Col, II, 11) que en filosofía deba preguntarse siempre: “¿Cómo se debe enfocar este problema para que se vuelva resoluble?”. El propio Wittgenstein (Ob Col, III, 33) manifiesta que “la falta de claridad en filosofía es una tortura. Se la siente (*Sie wird*) como algo vergonzoso”: se trata de luchar contra algo tan agobiante e inabarcable como un enjambre de mosquitos (MP, 125). Además, añade Wittgenstein (Ob Col, III, 33), se siente (*Man fühlt*) que no conocemos nuestro propio camino cuando realmente deberíamos conocerlo, pero puntualiza que aunque no sepamos por dónde vamos, podríamos vivir perfectamente sin estas distinciones: efectivamente, pudo haber sido el caso que dichas distinciones nunca nos incomodaran, pues hay muchas personas que no sufren apenas los envites de la filosofía.

Dicho esto, parece claro que lo prioritario debe ser acercarnos al tipo de investigaciones filosóficas que Wittgenstein emprende, para lo cual resulta particularmente revelador el párrafo que comienza con los siguientes términos (OFPs I, 949; cfr. Z, 458): “Investigaciones filosóficas: investigaciones conceptuales” (*“Philosophische Untersuchungen: begriffliche Untersuchungen”*). En este mismo fragmento, Wittgenstein continúa diciendo que la metafísica, si se caracteriza por algo, es por no tener clara la diferencia entre investigaciones fácticas y conceptuales; de hecho, prosigue, un problema metafísico siempre parece ser un problema fáctico, aunque se trate de un problema conceptual. La diferencia entre ambos tipos de

problemas puede resultarnos más obvia si volvemos a las *Investigaciones*; allí (IF, 89), Wittgenstein nos recuerda un conocido fragmento de las *Confesiones* (Conf, XI, 14):

“¿Qué es, pues, el tiempo? Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.”

Este es el tipo de respuesta que cabe esperar no de alguien que afronte una cuestión verificable de la ciencia natural, sino de cualquiera que trate de contestar a una pregunta referente a la definición de un término general: y es que en su momento Wittgenstein (OFM, VI, 31) ya puntualizó que nuestra enfermedad no era otra que la de “querer explicar”. No cabe duda de que nuestro uso de las palabras es tan sencillo y fluido que nos resulta sumamente difícil describir y entender ese mismo uso: por eso señala Wittgenstein (IF, 38) que los problemas filosóficos surgen “cuando el lenguaje hace fiesta” (*wenn die Sprache feiert*) o (IF, 132) “cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja” (*wenn die Sprache leerläuft, nicht wenn sie arbeitet*). J. V. Arregui (1984:152-153) concluye de aquí que la perplejidad surge no al utilizar el lenguaje, sino cuando mantenemos “una actitud contemplativa” respecto al mismo; así, las *Investigaciones* podrían considerarse como un ejemplo más de esa polarización hacia el lado del lenguaje que, según E. Lledó (1995:16), caracteriza últimamente al pensamiento filosófico: una polarización que cuando alcance su grado máximo de saturación nos permitirá ver, a juicio de este mismo autor, que no hay nada que podamos considerar como “problema filosófico” más allá de la estructura lingüística. No obstante, C. Cordua (1997:77) señaló que según Wittgenstein la filosofía no tiene su origen exclusivamente en las confusiones lingüísticas, pues también procede de deseos y tendencias insatisfechos, prejuicios, supersticiones, posiciones irreflexivas de la voluntad, etcétera; en opinión de Cordua (ib:80), Wittgenstein sólo considera la importancia de aquello que ocasiona los “problemas” filosóficos, pero nunca la importancia de esos problemas en sí.

Wittgenstein (IF, 90) describe de este modo la embarazosa situación del sujeto que no sabe responder a una pregunta como la formulada por San Agustín:

“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”.

Antes de seguir adelante, creo que es necesario ofrecer algunas notas básicas sobre la concepción wittgensteiniana de los fenómenos (*Erscheinungen*), para lo cual me voy a apoyar en los comentarios de Le Roy Finch (1977:172-191). Le Roy nos recuerda que, así como en el *Tractatus* se trata con hechos, en la filosofía tardía el interés se traslada a los fenómenos; a diferencia de otras filosofías previas, el término fenómeno no encierra para Wittgenstein implicación ontológica alguna: no se opone a ningún *noúmeno*, no equivale a los datos de los sentidos, y ni es ni tiene esencia alguna. En realidad, se trata de las cosas y ocurrencias cotidianas que reconocemos e identificamos siempre, dentro o a través de los correspondientes juegos de lenguaje, por lo que no hay lugar para hablar de fenómenos que nos sean primitivamente “dados” fuera de algún juego de lenguaje. Le Roy atribuye a Wittgenstein un fenomenalismo fisionómico (*physiognomic phenomenalism*) según el cual los fenómenos “expresivos” no se consideran menos “básicos” o “primitivos” que otros fenómenos: para Wittgenstein (cfr. IF, 583; Z, 38, 471) todo lo que observamos pertenece al fenómeno. Por tanto, y dado que todo yace a la vista (cfr. IF, 126), se ha comentado que la filosofía de Wittgenstein era plana (*flat*) o bidimensional. Ahora bien, desde que todas las posibilidades de sentido y significado son la fuente de la ontología, o “tercera dimensión” filosófica, esas posibilidades deben yacer en el fenómeno; por tanto, toda ontología debe venir acreditada por el fenómeno: o lo que es lo mismo, todo lo que no sea un fenómeno debe revelarse de un modo u otro en o a través de un fenómeno. Blasco (1973: 166), por su parte, nos acerca a la concepción wittgensteiniana de los fenómenos desde un punto de vista distinto. Según Blasco, en física y en biología se puede hablar de explicaciones, pues hay fenómenos físicos y biológicos respectivamente; sin embargo, no sucede lo mismo en el caso de la filosofía, ya que no hay “un campo específico de fenómenos filosóficos”. Así pues (ib:167), la tarea del filósofo no será construir teorías explicativas de hechos, sino describir los usos del lenguaje.

Hechas estas aclaraciones, estimo pertinente volver al punto donde nos habíamos quedado. Acerca del tipo de investigación que quiere proponernos,

Wittgenstein afirma (IF, 90) que no se dirige a los fenómenos sino a sus posibilidades, por lo que no es preciso tratar de penetrar de ningún modo dichos fenómenos: pues como dijo el propio Wittgenstein (WLPP, p. 247), lo que está oculto no es el fenómeno sino el concepto. Además, son los conceptos y las relaciones entre ellos lo que nos perturba, de ahí que diga Binkley (1973:40) que lo que necesitamos es una visión sinóptica y no una visión de rayos-X. Se puede decir, por tanto, que la actitud de dirigirse directamente a los fenómenos es propia de los problemas fácticos, mientras que atender a sus “posibilidades” es característico de los problemas conceptuales. Wittgenstein (CV, 460) reconoció que los problemas científicos podían interesarle, pero en ningún caso apresarle realmente; sólo le cautivaban los problemas conceptuales y estéticos: tal predilección, qué duda cabe, aparece claramente reflejada en el carácter y naturaleza de sus investigaciones. En este sentido, Wittgenstein (IF, 90) precisa que el examen que va a llevar a cabo es de índole gramatical (*grammatische*): se trata de eliminar malentendidos (*Mißverständnisse*) concernientes al uso de las palabras, malentendidos provocados entre otras cosas por algunas analogías que presentan nuestras formas de expresión en ciertas áreas del lenguaje.

Es evidente (IF, 111) que esos problemas, surgidos de la mala interpretación de nuestras formas lingüísticas, tienen “el carácter de lo profundo” (*den Charakter der Tiefe*): al enraizarse profundamente en el lenguaje, es como si se enraizaran también en nosotros, por lo que se manifiestan como profundas inquietudes (*tiefe Beunruhigungen*). Quien se encuentra bajo la opresión de un problema filosófico, según recoge Cordua (1997:31-32), presenta estos rasgos característicos: la rigidez corporal y en las propias actitudes, la artificialidad y el carácter obsesivo de los propósitos perseguidos, la repetición indefinida, y la tensión muscular. Wittgenstein (IF, 412) propone un experimento de pensamiento que nos puede servir de ejemplo. El ejercicio consiste en intentar dirigir la atención hacia la propia conciencia, contemplándola como resultado de los procesos cerebrales; de este modo, pretende llamar la atención sobre el mareo que se genera: al dirigir la atención hacia su propia conciencia, Wittgenstein dice haber mirado rígidamente, con los ojos muy abiertos y las cejas no fruncidas, como cuando le interesa algún punto u objeto concreto. Sin embargo, no miraba a ningún punto en concreto, y su mirada era ‘vacant’ (vacía). De igual modo (IF, 413), la introspección de William James no mostró el significado de la palabra “yo”, sino el estado de atención de un filósofo que se repite a sí mismo esa palabra, tratando de

analizar su significado. A continuación, y como tiene por costumbre, Wittgenstein señala lo que debería haber hecho para que su mirada fuera *'intent'* (atenta). Según él, debió haber reconocido que en la expresión que en principio parecía una paradoja (“¡Se supone que ESTO ha de ser producido por un proceso cerebral!”) no había nada de paradójico. Redpath (1990:84-85) nos recuerda que Wittgenstein dijo que ninguna otra cosa era tan característica de la filosofía como hacerse la misma pregunta cien veces, ritual que cesa cuando una nueva analogía viene a sustituir a la vieja analogía. Consiguientemente, lo adecuado hubiera sido expresar la proposición en un contexto (*Umgebung*) en el que hubiera tenido un sentido cotidiano y no-paradójico. Efectivamente, la importancia del contexto es determinante en las *Investigaciones*; tanto el sujeto que dice encontrarse en un atolladero como la mosca que no sabe salir de la botella tendrían, según se desprende de lo dicho por Wittgenstein, un problema de orientación (IF, 109) que se resuelve no aduciendo nueva experiencia sino compilando lo ya conocido.

Malcolm (1990:58) cuenta que, en cierta ocasión, Wittgenstein comparó una confusión filosófica con la situación de una persona que desea salir de una habitación pero no sabe cómo. La ventana le queda demasiado alta; la chimenea es demasiado estrecha. Pero si se diera la vuelta, “¡vería que la puerta ha estado abierta todo el tiempo!”. A mi entender, una de las principales ventajas que tiene invocar la visión es que le permite a Wittgenstein mantener una cierta distancia respecto a la desazón que provoca la falta de claridad en el uso de nuestro lenguaje. Una vez más, las palabras de Baltasar Gracián (OMAP, p. 227) son reveladoras:

“No obre por sí quien no está en sí, y la pasión siempre destierra la razón; substituya entonces un tercero prudente, que lo será si desapasionado: siempre ven más los que miran que los que juegan, porque no se apasionan”.

Partimos, pues, de que conocemos el lenguaje. Sabemos utilizarlo con total fluidez, pero en un momento dado el lenguaje puede seducir a nuestro entendimiento: es precisamente ahí donde surge la filosofía (cfr. IF, 109), para que el sujeto que se halla perdido y desorientado pueda reordenar esos elementos que, debido a una colocación extraña al funcionamiento ordinario de nuestro lenguaje, han provocado la



confusión. De ahí que el trabajo del filósofo consista en “compilar recuerdos para una finalidad determinada” (IF, 127). Sin embargo, no existe una única “solución” o forma de ordenar el paisaje conceptual que nos permita orientarnos: Wittgenstein (IF, 132) habla de “un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no el orden” (“*eine Ordnung [...] nicht die Ordnung*”). A juicio de Wittgenstein (IF, 98; C Az, p. 57), el lenguaje está en orden tal y como está porque a pesar de que no se apoya en reglas estrictas basta para alcanzar el sentido; ahora bien, cabe la posibilidad de que resultemos embrujados por el hechizo del propio lenguaje (cfr. IF, 109; C Az, p. 56): como dice Arregui (1984:150), si no existiera la posibilidad de equivocarnos no habría problemas filosóficos. Pero a la hora de reconducir las palabras a su empleo cotidiano (cfr. IF, 116), no hay que pensar tanto en volver a algo tan poco preciso como el lenguaje ordinario sino en volver al contexto adecuado: G. A. Paul (1978:130) nos recuerda que los problemas filosóficos más generales surgen, efectivamente, del lenguaje ordinario, pero también existen problemas generados por lenguajes especializados (que no privados); en tales casos, y como es obvio, la palabra ha de ser reconducida a ese lenguaje especializado, ya que allí tiene lugar el contexto que le confiere su genuino significado.

Hablar de un “problema filosófico”, por tanto, puede hacernos caer en la tentación de pensar en la correspondiente “solución filosófica”; W. Schweidler (1990:229), por ejemplo, nos avisa que la base de toda confusión metafísica radica en que aquello que consideramos como la solución natural de nuestros problemas no sólo no vale como posible solución, sino que es el mismo problema: lo que provoca esa falta de claridad que solemos achacar a nuestra carencia de información acerca del significado profundo de las palabras es creer que tiene que existir algún tipo de solución científica para las cuestiones metafísicas. En realidad (C Az, p. 92), los problemas filosóficos no se resuelven apelando al sentido común, pues el filósofo no lo ha perdido: más bien, lo que hay que hacer es proteger al sentido común de los ataques de los filósofos resolviendo los enredos lingüísticos de éstos. Una vez más, quiero recordar que el propio Wittgenstein manifestó (C Az, p. 77) que la palabra “problema” no se usa correctamente cuando pretendemos referir con ella a nuestras dificultades filosóficas; de hecho, añadió que estas dificultades, al ser tratadas como problemas, “son el suplicio de Tántalo y parecen insolubles”. También Baum (1988:183) señala que en una conferencia pronunciada por Karl Popper en Cambridge, el 26 de octubre de

1946, Wittgenstein defendió que no existían problemas filosóficos sino sólo “rompecabezas filosóficos”: tal y como señala Cordua (1997:79), son muy pocas las ocasiones (T, p. 11; IF, 109, 133; Ob Col, I, 15; III, 43-44) en que Wittgenstein parece reconocer que realmente existen problemas filosóficos. Sin embargo, ni siquiera en estos casos se piensa en genuinos problemas filosóficos; todo lo más, se trataría de pseudo-problemas. Según el propio Wittgenstein (IF, 118), lo que se destruye son castillos en el aire (*Luftgebäude*), con lo que dejamos libre la base del lenguaje sobre la cual se asientan. Y es que si contemplamos los problemas filosóficos como ilusiones no hay nada que destruir, pues la ilusión desaparece tan pronto como aclaramos nuestra vista; esto quiere decir que no desechamos unos “castillos en el aire” para colocar otros en su lugar, pues el objetivo de Wittgenstein no era formular juicios correctos sino lograr un estado mental que nos permita ver claramente: en palabras de M. P. Hodges y J. Lachs (2000:106), no se trata de llevar a cabo tareas filosóficas como ofrecer o atacar tesis, sino de evitar tentaciones. Concretamente, es al vislumbrar una nueva posibilidad cuando acaba el dominio de la antigua forma de ver, forma de ver cuya influencia reduciremos si conseguimos, como dice J. M. Thompson (2002:267), “desorientar” al individuo mostrándole las carencias y contradicciones de su anterior punto de vista. Por su parte, M. Stone (2000:110-112) piensa que el pasaje en cuestión (IF, 118) se dirige al lector atraído por la investigación filosófica por considerarla “grande e importante”: según Stone, el error de tal lector radicaría en buscar esa grandeza e importancia en los resultados teóricos de la filosofía, cuando la filosofía realmente carece de ese tipo de importancia (cfr. T, p. 13). Más bien, piensa Stone, la importancia de la filosofía radica en presentar un espejo en el cual el lector, al ver reflejada su propia decepción, se dé cuenta de que estaba equivocado al considerar qué es lo realmente importante en filosofía. Así pues, el carácter destructivo que se suele asociar a la filosofía de Wittgenstein debe acabar, entre otras cosas, con la impresión de su propia capacidad destructiva. En última instancia, y al no tratarse de genuinos problemas filosóficos sino de “castillos en el aire”, no ha de extrañar que Wittgenstein (CV, 58) asemeje la solución de esos problemas “a los regalos de los cuentos, que parecen maravillosos en el castillo encantado y al ser mirados fuera, a la luz del día, no son más que un trozo de hierro común (o algo parecido)”.

Si repasamos las *Investigaciones*, encontraremos que en dicha obra no está del todo claro a quién corresponden las “voces” que se adivinan en sus diálogos; sea como

sea, creo que este es un excelente recurso didáctico tanto para acercarnos al arte de la elucidación gramatical como para implicar al lector en la confusión de turno. R. Eldridge (1997:136), por ejemplo, habla de dos voces internas: una que al buscar explicaciones desea encontrar los fundamentos de la intencionalidad, y otra admonitoria que nos muestra que nada está oculto. H. Sluga (1996:30) cree que las *Investigaciones* se basan en un intercambio entre Wittgenstein y un interlocutor, pero reconoce que el papel de este interlocutor varía de una sección a otra: así, puede representar una visión filosófica tradicional, las suposiciones de un superficial sentido común, e incluso las anteriores opiniones de Wittgenstein. Así como I. Dilman (2002:58) opina que Wittgenstein discute con su *alter-ego*, W. E. Barnett (1990:61-62) habla de dos voces: la del interlocutor, que esboza los problemas, y la clarificadora que permite afrontar esa situación. S. Cavell (1968:183) también distingue la voz de la tentación y la de la corrección, ante lo cual M. W. Rowe (1994:330) puntualiza que la voz de la tentación suele ser la voz de “lo que fui una vez”, mientras que la voz de la corrección alude a “lo que soy ahora”. En lo que a mí respecta, pienso que la ambigüedad que se atisba en lo referente a la identidad de las voces tiene, entre otras muchas, la ventaja de dejar vía libre tanto a la identificación del lector con cada una de esas voces como a la creatividad de los propios lectores. No obstante, me parece excesivamente aventurado afirmar, como hace D. M. High (1967:19), que al usar el pronombre “tú” (*du*), Wittgenstein se está refiriendo directamente al lector: ante opiniones tan contundentes como la de High, no se debería olvidar que Wittgenstein (CV, 445) declaró en 1948 que casi siempre escribía monólogos consigo mismo, sin testigos de ningún tipo. Personalmente, coincido con T. Binkley (1973:129) cuando defiende que no es necesario distinguir voces en las *Investigaciones* porque el pensamiento autoterapéutico no está necesariamente bifurcado, mas yo añadiría que la idea de que una investigación gramatical se ha de ajustar a un modelo concreto, ya sea el diálogo u otro cualquiera, no hace sino reflejar el efecto hipnótico que poseen sobre muchas personas términos como “modelo” o “método”: para ver este punto con mayor claridad, basta con tener en cuenta que a cierto sujeto le puede ir mejor un formato impersonal en el que sólo hubiera lugar para una voz *en off*. Lo prioritario en las *Investigaciones* no son los problemas concretos, sino “estimular a alguien a tener pensamientos propios” (IF, p. 15). Así, H. Staten (1986:99) opina que es equívoco hablar, como hace Cavell, de una voz de la corrección, rectitud u ortodoxia, pues es precisamente esa rigidez lo que hace inviable el método de Wittgenstein.

Ciertamente, acabo de hacer alusión a un “método”, algo que parece mucho más preciso y sistemático que un mero “estilo” o un “quehacer” filosóficos. A finales de 1946, Wittgenstein (RKM, p. 174) manifestó que pensaba dar una charla sobre lo que él creía que era “la filosofía o el método de la filosofía”; además, fue el propio Wittgenstein (WLA, p. 97) quien indicó cuál era su legado al proclamar: “Todo lo que puedo daros es un método; no puedo ofreceros nuevas verdades”. Y según nos relata G. E. Moore (Oc F, p. 137), Wittgenstein afirmó no importarle que sus resultados fueran verdaderos o falsos: lo que importaba era que “se había encontrado un método”. También Drury (1989b:188) tiene algo que contarnos al respecto: según Drury, Wittgenstein reconoció haber alcanzado “un auténtico lugar de reposo”, pues consideraba su propio método como el correcto. Pero en esa misma conversación, acaecida en 1930, Wittgenstein manifestó que en filosofía no existía un problema central sino innumerables problemas distintos, cada uno de los cuales debía ser tratado en sus propios términos. A partir de aquí, ya podemos entrever que, al mismo tiempo que Wittgenstein habla de un método, también reconoce que cada problema requiere un tratamiento particular. Wittgenstein dijo en las *Investigaciones* que nos va a mostrar “un método con ejemplos” (IF, 133), mientras que en el párrafo siguiente se lee que: “No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias” (“*Es gibt nicht eine Methode [...], wohl aber gibt es Methoden*”). S. S. Hilmy (1987:3-4) se apercibió de la aparente inconsistencia que radica en mantener, por un lado, que va a mostrar un método, y por otro, que en realidad no existe un método sino muchos. Hilmy (ib:227n) apunta que los dos párrafos fueron escritos con seis años de diferencia; concretamente, el primero data de otoño de 1931 (MS, 112), en tanto que el segundo se plasmó el 23 de febrero de 1938 (MS, 152). Ante esta aparente incongruencia, la interpretación que ofrece Hilmy (ib:3-4) al conectar ambos fragmentos parece obvia: al hablar de “método” en singular, Wittgenstein se estaría refiriendo a su aproximación general a los problemas filosóficos, mientras que al hablar en plural estaría haciendo mención a los problemas específicos.

Tomasini (1988:42) nos recuerda una característica que comparten todos los métodos filosóficos: que son abstractos y *a priori*. En contraste con los métodos clásicos, este autor señala que el método de Wittgenstein no se ejerce sobre entidades (ideas, números, actos mentales, etc.) ni sobre proposiciones consideradas como

entidades abstractas, sino sobre oraciones en funcionamiento. Además, Tomasini (ib:101) añade que la labor de Wittgenstein se extiende en dos sentidos opuestos: hacia arriba, para hacernos ver que los problemas que manejamos conducen a absurdos; y hacia abajo, para diagnosticar el origen del mal. A. Lugg (1990:204) piensa de forma muy parecida cuando dice que el método de Wittgenstein es doble en el siguiente sentido: por un lado, aísla la causa del trastorno, y por otro, consigue que el paciente cambie sus hábitos. Creo que ambas concepciones aciertan al enfatizar el carácter netamente activo del quehacer filosófico propuesto por Wittgenstein, lo cual me lleva a coincidir con Stroll (1994:4) cuando cree que Wittgenstein dio por supuesto que su método sería captado según se fueran leyendo las *Investigaciones*. En esta misma línea, Staten (1986:66) opina que, antes de entender los argumentos que propone Wittgenstein, hay que captar la habilidad, pues de otro modo, no sabríamos de qué son ejemplos; Staten presenta el método de Wittgenstein como un método sin reglas, sin límites fijos: un método ciego y mudo, enseñable sólo siendo practicado. En este sentido, hay que recordar que Wittgenstein (SC, 318), sólo unos días antes de su muerte, señaló que dentro del seno de un método “no hay ningún límite claro entre proposiciones metodológicas y proposiciones”. Debido a esta falta de claridad, Grayling (1996:118) advirtió que el método de Wittgenstein puede ser un excelente pretexto para la charlatanería: yo no lo dudo, pero alguien podría pensar que ese riesgo sería aún mayor si no existiera método alguno. Así, Bolton (1979:132) opina que si hay algo sistemático en la obra de Wittgenstein es el método, en tanto que Strawson (1968:64) asegura que el valor de las *Investigaciones* como modelo del método filosófico propuesto por Wittgenstein es mayor aún que el de sus interesantísimas doctrinas, hasta el punto que dicho método consolida, según Strawson, la revolución filosófica encabezada por su autor.

Teniendo en cuenta estos últimos testimonios, no debe extrañar que ciertas personas padezcan el efecto hipnótico del que hace gala una palabra como “método”, efecto que considero pernicioso en la medida en que obsesione al lector con la búsqueda de las pautas básicas de dicho método apartando así su atención de la elucidación gramatical de sus propios problemas. Es cierto, como dice O’Brien (1978:381), que la noción de cómo filosofar es central en una filosofía que no ofrece tesis, pero Ferrater (1978:109) advierte que el método de Wittgenstein no se puede explicar: sólo puede ser seguido. Ryle (1978:122) refuerza esta opinión al recordarnos

que cualquier generalización en filosofía supone dificultar todo intento de clarificación. Además, Ferrater (1978:112) añade que el método de Wittgenstein no es aplicable a todos los sujetos por igual porque si lo fuera surgirían otra vez estériles cuestiones metodológicas, lo cual supondría el reestablecimiento de la filosofía tradicional: de lo que dice Ferrater se desprende que sólo hay lugar para un método que necesita ser personalizado en cada caso. En su apoyo se podría considerar la opinión de Tarca (1990: 205), según el cual el método no se puede separar ni del contexto ni del contenido; no obstante, el golpe de gracia lo da Paul (1978:130) al mantener que Wittgenstein no presenta método filosófico alguno, pues no existe ningún método para inventar casos ni tampoco para organizarlos.

En mi opinión, y a pesar del parecer de Paul, existe margen para hablar de un “método”, pero sólo en primera instancia. Hay que tener presente que Wittgenstein no habla en ningún momento de ilustrar a adultos que no sienten ninguna necesidad de “ayuda filosófica”, pues en tal caso su aportación sería constructiva y estaría en la línea de ese progreso que él tanto detestaba: en realidad, sus observaciones se dirigen a los usuarios del lenguaje que en un momento dado se sienten perdidos en el fragor de una confusión lingüística. Se trata de instaurar la claridad allí donde ésta se ha perdido, por lo que el quehacer filosófico de Wittgenstein no es que sea innecesario allí donde no haya una confusión: es que no se sostiene siquiera. Teniendo en cuenta la dificultad que conlleva alterar los hábitos de pensamiento, lo más sencillo parece ser proponer un método: de hecho, Wittgenstein empleó este término con frecuencia. Pero también es verdad que Wittgenstein siempre mantuvo una actitud “docente” en este sentido: estaba convencido de que su innovadora concepción de la filosofía no acababa de ser asimilada, y para tratar de ser entendido, la vía más sencilla parecía ser la de expresarse en términos de un método. En realidad, se trataba más de aprender por observación que de estudiar, razonar y asimilar cierto método. Por añadidura, se puede recordar también lo dicho por J. K. Feibleman (1958:216): según este autor, Wittgenstein investigaba a través de las actitudes las creencias metafísicas que subyacen a éstas, mientras que sus sucesores, los analistas lingüísticos, se limitan al análisis de actitudes, averiguando a través del lenguaje las actitudes que éste revela. Así, lo que para Wittgenstein era un método, para ellos era un fin. Por tanto, creo que sería un error restringir la filosofía a su propia metodología. Hay que utilizar esas armas y no creer que el trabajo filosófico

se reduce a afilarlas: de otro modo, nuestra situación sería comparable a la de alguien que pensara que la música se reduce a saber cómo afinar un violín.

Según va uno familiarizándose, a través de la práctica continuada de la elucidación gramatical, con el quehacer filosófico que propone Wittgenstein, se va haciendo más difícil hablar de un “método”. Poco a poco se va configurando un estilo personal, un estilo que podrá parecer más o menos brillante, pero un estilo al fin y al cabo. En última instancia, se podría hablar de un fin común como es reconducir las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano (cfr. IF, 116), mas hablar en términos de un fin común tienta a pensar también en una metodología básica común por rudimentaria que ésta sea cuando, a mi parecer, lo verdaderamente importante es dejar de obsesionarse con un supuesto método para zambullirse en lo que queda: la práctica misma. Para mostrar que no se trata de llevar a su término tarea alguna, Wittgenstein (Z, 447) apunta que la inquietud en filosofía se debe a que la dividimos en (infinitas) bandas longitudinales y no en (limitadas) bandas transversales: según C. Scotto (1996:190), la banda ilimitada crea la ilusión de un progreso creciente, mas propone una meta inalcanzable; por su parte, la banda limitada permite la extracción de una visión de conjunto con la cual puede distinguirse lo que forma parte esencial del objeto de estudio. O en palabras de S. M. Cabanchik (1996:52), mientras que la banda ilimitada invoca la posibilidad de una filosofía ideal que cumpla el sueño de la fundamentación última de toda teoría y toda praxis, la banda limitada asume la parcialidad y transitoriedad de la filosofía real.

En cierta ocasión, Wittgenstein (IF, 594) distinguió entre una palabra meramente proferida, en cuyo caso sólo parece tener superficie, y una palabra expresada con sentido (entiéndase dentro del contexto apropiado), en cuyo caso también tiene profundidad (*Tiefendimension*). Dos secciones más atrás (IF, 592), hablaba del distinto retintín (*Unterton*) que se podía sentir según se usara una expresión en un sentido u otro. Cuando sentimos que estamos ante un problema filosófico, este “retintín” parece señalar a lo profundo (cfr. IF, 111), lo cual nos lleva a buscar su solución en una explicación profunda (IF, 209); sin embargo, cabe suponer que esa profundidad no es idéntica a la que se siente cuando una palabra se expresa con sentido. En el primer caso, y como ya se ha dicho, se tiende a buscar una explicación profunda; en el segundo caso, se siente que todo está en orden, por lo que no se inicia reflexión

alguna sobre el lenguaje. Ante un problema filosófico, por tanto, se cree que la dificultad radica en “describir fenómenos difícilmente aprehensibles” (IF, 436); de hecho, el propio Wittgenstein (Ob Col, I, 15) manifestó que “en todo problema filosófico serio, la incertidumbre se extiende hasta las raíces mismas del problema”. Consecuentemente, Tomasini (1988:101) señaló que Wittgenstein, lejos de evitar los problemas filosóficos, se dirige a sus fundamentos con el fin de reducir ese problema al absurdo. Por su parte, W. E. Barnett (1990:57) también recalcó que Wittgenstein empieza a tratar un problema filosófico haciendo un diagnóstico de las raíces de esa confusión; ahora bien, Barnett (ib:59) centra su atención en lo que él denomina “*gramatical picture*” (representación gramatical), que viene a ser una noción paradigmática insertada en la gramática de nuestras expresiones cotidianas, y que ayuda a significar a la frase en cuestión: según este autor (ib:60), es en las primeras fases del filosofar cuando la influencia de las representaciones gramaticales es más directa, hasta el punto de determinar la forma misma de un problema filosófico. Como ejemplo (ib:61), cabe recordar que la representación de la mente como un dominio interno, al dotarnos de una cierta perspectiva, genera el problema mente-cuerpo; en este sentido, Wittgenstein (IF, 308) ya había avisado que “el primer paso pasa totalmente desapercibido. [...]. (El paso decisivo [...] y precisamente el que nos parecía inocente)”: por eso dice W. Goldfarb (1983:272) que Wittgenstein no se dirige nunca al “-ismo” ya consolidado, sino al momento mismo en que el filósofo se acerca a la filosofía. Fogelin (1976:97) también concibe las *Investigaciones* no como un ataque en pos de soluciones particulares a problemas filosóficos, sino como una indagación acerca de los movimientos que indican la reflexión filosófica: o lo que viene a ser lo mismo, esta obra no se ocupa tanto de criticar los resultados del filosofar como de interrogarse por la fuente de esta actividad. Por este motivo, Wittgenstein no analiza globalmente los sistemas filosóficos del pasado sino las dudas y preguntas de las que surgen dichos sistemas, y a partir de ahí, empieza a gestar “intuiciones” o “descubrimientos” breves que le permiten enfrentarse con esas dudas. Los problemas filosóficos, por usar la expresión de Ferrater (1978:111), no deben ser solucionados sino “desenmascarados” (*unmasked*); a mi modo de ver, no se trata de presentar soluciones o resultados sino de hacer que el trabajo filosófico recaiga sobre uno mismo (CV, 84; MP, 130) siguiendo el camino que Wittgenstein mostró (ORDF, p. 49) para alcanzar la verdad:

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



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

Para convencer a alguien de la verdad no basta con constatarla, sino que se debe encontrar el camino que lleva del error a la verdad”.

Sobre el papel, la tarea filosófica parece sencilla, pues se trata simplemente de desenredar los nudos (*Knoten*) que de forma absurda hemos generado en nuestro pensamiento (Ob F, 2; Z, 452): esto quiere decir que el resultado es simple, pero la dificultad de la filosofía está en función de la complejidad de esos mismos nudos que desata. Por tanto, que el resultado de la filosofía sea simple no quiere decir que también lo sea su método: “La complejidad de la filosofía no reside en su temática, sino en nuestro enredado (*verknoteten*) entendimiento”. Sin embargo, es preciso ver claramente la estructura del nudo para poder hablar de “un intento de solución genuino” (Ob F, 156): de no ver claramente esa estructura, todo queda reducido a un mero tanteo en la oscuridad. Hacker (1994:34) destaca que Wittgenstein, al desenredar los nudos de nuestro pensamiento, cuestionaba justamente aquello que parecía incuestionable antes de empezar el debate; que surjan dudas sobre algo que en principio nadie cuestionaba puede resultar chocante, pero sólo si olvidamos la naturaleza de esta investigación. Así, C. McGinn (1984:2) afirma que si recordamos que la filosofía sólo tiene en cuenta lo que está a la vista sin construir nada (cfr. IF, 126), y que si alguien avanzara tesis en filosofía todos estaríamos de acuerdo (cfr. IF, 128), resulta inherente al planteamiento de Wittgenstein que la verdad no debería sorprendernos.

La imagen del filósofo desenredando nudos es particularmente apropiada para ilustrar que Wittgenstein no pretende reemplazar ciertas teorías filosóficas por otras de su cosecha: la filosofía se limita a mostrar indefinidamente cómo se desvanece la ilusión metafísica de turno, sin afirmar nada. Fue precisamente esta concepción de la filosofía como una tarea interminable la que llevó a Bouveresse (1973:186) a caracterizar al filósofo como “ese viajero perpetuo” (*ce perpetuel voyageur*), pues no en vano avisó Wittgenstein (UEFPs I, 756) que la tarea del filósofo consistía en “desenredar muchos nudos”. A juicio de Wittgenstein (C Az, p. 74), pensar que los hechos deben adaptarse a las representaciones que se hallan incrustadas en nuestro lenguaje es un prejuicio que debe ser erradicado, mas teniendo en cuenta que en el

terreno que se ha despejado no se levantan nuevas teorías (cfr. IF, 118), algunos autores como Pears (1987:18) creen que la filosofía “tardía” de Wittgenstein tiene cierto carácter negativo. R. Bruzina (1978:288-289) es de la misma opinión, pero precisa que la práctica filosófica de Wittgenstein se basa en la interrelación de dos procedimientos: el que Bruzina denomina *via monstrativa* intenta mostrar el lenguaje cuando está siendo utilizado, en tanto que la *via negativa* es de carácter crítico y terapéutico y pretende señalar lo que no se debería hacer con el lenguaje; pero aunque intenta negar por completo el discurso filosófico de “segundo orden” que trata por todos los medios de dar con la esencia de un término dado, Bruzina piensa que la vía terapéutica es un ejemplo de ese discurso al introducir ciertas matizaciones de carácter positivo con el fin de identificar qué es lo que se intenta mostrar en cada caso, por lo que en última instancia no presenta un carácter exclusivamente negativo. Ahora bien, si contrastamos esta opinión de Bruzina con la contundente interpretación de C. McGinn (1984:1), parece obvio que la versión de Bruzina está fuera de lugar: según McGinn, los objetivos de Wittgenstein son por encima de todo negativos porque se centran en la erradicación de ciertas concepciones erróneas. McGinn opina que si Wittgenstein parece manejar una concepción positiva sobre el significado en algún momento puntual (cfr. IF, 43; Z, 16) es porque tiene el propósito de usarla como antídoto frente a determinadas concepciones erróneas del significado; por tanto, estaría fuera de lugar considerar si esa concepción positiva que parece defender Wittgenstein es más o menos sólida. No olvidemos que Wittgenstein esperaba que se le leyera como un pensador que muestra, no como un pensador que dice: que el enigmático estilo literario de Wittgenstein permita esta última interpretación no implica que dicha lectura esté en sintonía con su espíritu. Así pues, otro aspecto sobre el que se ha hecho hincapié es el del carácter autodestructivo de las *Investigaciones*. J. C. Edwards (1985:158) comentó que este carácter se ponía de manifiesto si el libro se leía como una representación filosófica, pues en tal caso no se puede contener a sí mismo en sus propias categorías críticas. Por su parte, Fogelin (1976: 127) se centra en el carácter autodestructivo del método de las *Investigaciones*, para lo cual se apoya en un símil de Sexto Empírico (HP, p. 140):

“[...] tal como los fármacos purgativos no sólo expelen los humores del cuerpo, sino que también ellos mismos se arrojan junto con los humores”.

El supuesto método, incluyendo los casos intermedios y demás recursos que podamos crear, desaparece al aclararse nuestra vista; por tanto, se trata de encontrarnos con lo que aparece tras desenredar los nudos de nuestro entendimiento: los medios que hayamos empleado para ello quedarán atrás. Comentando el aparente carácter autodestructivo de las *Investigaciones*, también se ha hecho referencia a la conocida metáfora tractariana de la escalera (T, 6.54), hasta el punto que Hallett (1977:47) cree que esta imagen se adapta mejor a las *Investigaciones* que al propio *Tractatus*. Hallett opina que en las *Investigaciones* el lector no asciende por barrotes de sólida aunque “indecible” doctrina, sino por medio de meras cuestiones y muestras bien expuestas, muchas de ellas imaginarias. Sobre este particular, J. J. Marzal y S. Rubio (1993:21) precisan que, si bien en el *Tractatus* se podía tirar la escalera de una patada y para siempre, en las *Investigaciones* habrá que dejarla a mano: el motivo es que Wittgenstein ya no cree haber resuelto definitivamente los problemas filosóficos, sino que tratará de lograr un descanso transitorio tras alcanzar un estadio de comprensión que aleje la perplejidad. Bouwsma (1978:167), si bien refiriéndose al *Cuaderno azul*, dijo que podemos contrarrestar el efecto de una analogía equívoca con otra analogía que, si cumple con su cometido, nos habrá ayudado a cambiar de perspectiva: y una vez que haya tenido lugar ese cambio, la frase que contiene la analogía que nos resultó de ayuda, al igual que la escalera, se podrá desechar. Acerca de la escalera, J. H. Gill (1979:274) añade que se trata de una expresión metafórica que nos permite movernos desde la no expresión hasta la expresión explícita; por tanto, no es el tipo de escalera que se pueda arrojar, pues estamos todavía, y lo estaremos siempre, encima de ella.

Así pues, si queremos calibrar la amplitud de la concepción de filosofía que propone Wittgenstein, nuestro juicio estará condicionado por la óptica que adoptemos. Si adoptamos una perspectiva externa al planteamiento de Wittgenstein y tenemos en cuenta que trata los problemas filosóficos exclusivamente como cuestiones lingüísticas, podemos creer que su uso del término “filosofía” es muy restringido: esta es la posición de A. Rembert (1978:428-429) y L. Tarca (1990:305), el cual se pregunta, además, cómo es posible que la disolución de los problemas lingüísticos constituya la solución de los problemas filosóficos fundamentales. Desde este punto de vista, y más aún teniendo presente las riquísimas y reveladoras descripciones gramaticales que nos ofrece, puede parecer extraño, como dice R. L. Arrington (1990:210), que Wittgenstein restrinja el rol de la filosofía al desmantelamiento terapéutico de la confusión. En

cambio, si nos atenemos a la perspectiva del propio Wittgenstein, nos encontramos con que no cabe elección entre distintas formas de hacer filosofía: la investigación ha de ser conceptual. La única opción que concede Wittgenstein (UEFPs II, p. 117) es elegir entre resolver los problemas filosóficos cambiando el propio punto de vista y con ello la vieja manera de pensar, o tomar esos problemas como insolubles. W. Schweidler (1990:228) lo dice de otra manera cuando señala que la filosofía trata con problemas que, cualesquiera sean sus fuentes, se pueden resolver con investigaciones gramaticales: no es de extrañar entonces que quien adopte este punto de vista piense que la concepción de filosofía que ofrece Wittgenstein es la más amplia posible. Esta es la postura de P. Johnston (1989: 11) cuando matiza que Wittgenstein no es prudente por concentrarse en “objetivos limitados”: lo que ocurre es que no se puede hacer nada más. De hecho, es precisamente el intento de hacer algo más lo que genera sinsentido y confusión. Como acertadamente señala J. L. Gil de Pareja (1992:53), la concepción wittgensteiniana de la filosofía se asemeja a la filosofía tradicional en su pretensión de generalidad, pues ambas intentan cubrir todo el ámbito de la filosofía.

En palabras del propio Wittgenstein (Oc F, p. 137), la filosofía habría sido “reducida a una cuestión de destreza” que, dicho sea de paso, es muy difícil de adquirir. Para ello, es preciso un “tipo de pensamiento” que no nos es familiar y que nada tiene que ver con el tipo de pensamiento requerido en las ciencias; tampoco se trata, como bien dijo Bouveresse (1973:186), de conocer a fondo el alma humana, como tampoco se trata de poseer una mayor aptitud para prever y provocar reacciones estéticas: lo importante es dominar la técnica de disponer unas cosas junto a otras, de confrontar casos diferentes, inventar casos intermedios, etcétera. La discusión se impone como un factor clave para lograr esta habilidad, pues según le dijo Wittgenstein a Drury (1989b:197), “un filósofo que nunca toma parte en las discusiones es como un boxeador que nunca sube al ring”. A tenor de lo dicho, la filosofía se considera fundamentalmente como una cuestión de talento (cfr. CV, 256): por estos motivos y otros que voy a exponer a continuación, he de reconocer que estoy de acuerdo con Fann (1992:131) y Pitcher (1964:329) cuando sostienen que el método y el legado de Wittgenstein, respectivamente, constituyen ante todo un arte, opinión que también comparten Fenichel (1984:1) y Phillips (1977:53). No obstante, Bouwsma (1978:162) llamó la atención sobre una seria dificultad con la que se encontró este arte de Wittgenstein. Habitualmente, un arte se enseña a través del ejemplo del maestro y la

práctica del aprendiz; ahora bien, en el caso de Wittgenstein, los alumnos esperaban respuestas, pero no que se les enseñara arte alguno: por tanto, no sólo tenía que enseñarles un arte, sino que además tenía que presentárselo porque era nuevo y no habían oído hablar nunca de él. Y lo que es peor, seguramente nunca habían sentido que necesitaran algo así. Refiriéndose a esta nueva forma de hacer filosofía, Pears (1973:152) añadió que se asemeja más al arte que a la ciencia porque se centra en el examen de casos particulares, pero Brand (1981:14) no está de acuerdo con esta opinión porque a su modo de ver que Wittgenstein se concentrara en lo particular no quiere decir que desechara lo general. Brand cree que en la obra tardía de Wittgenstein existen, cuando menos, generalizaciones implícitas, aunque sólo sea porque se necesitan razones generales para poner de relevancia lo particular. Además, los numerosos ejemplos que ofrece Wittgenstein son elegidos en función de algo general, pues necesitan algo respecto a lo cual sean ejemplos. Creo que la postura de Brand se asemeja a la de Bruzina y es susceptible también de recibir la misma crítica que en su momento formuló McGinn (ver p. 265), mas ciñéndonos al ámbito artístico, Binkley (1973:49) mantiene que las descripciones de Wittgenstein son más artísticas que científicas porque nos presentan algo que sugiere no nuevos hechos sino una nueva perspectiva. Según Binkley (ib:202), el arte de la filosofía tal y como la concibe Wittgenstein consiste no en conjeturar sino en ver conexiones, para lo cual produce esbozos simples, severos, profundos e ingeniosos que se asemejan a los de un artista como Kafka (ib:49).

Yo destacaría otro aspecto que revela el carácter netamente artístico de la labor llevada a cabo en las *Investigaciones*: concretamente, me refiero a la experiencia visual que supone el hallazgo de la claridad al disolver un problema filosófico. Para presentar más claramente el matiz que quiero expresar, voy a apoyarme en una idea apuntada por M. Black (1966:218). Black manifestó que no existe un modelo perfectamente fiel a su original; de hecho, sólo por ser infiel en algunos aspectos puede representar el modelo al original: esto implica que algunos rasgos del modelo carecerán de importancia, mientras que otros resultarán pertinentes y esenciales para la representación de turno. También Wittgenstein hace modelos, pero no de un fenómeno o un término concreto sino de su gramática o uso: y para ello, atiende más a unos rasgos o usos que otros, en función del problema que esté tratando. Como dijo en su momento Cerbone (1994:164), lo que queremos estudiar nos resulta tan cercano y familiar que para

hacerlo objeto de estudio tenemos que tomar una cierta distancia, pero sin salirnos del lenguaje. Creo que el matiz que quiero comunicar aparece sutilmente expresado en una carta de Wassily Kandinsky (1993:35) dirigida a Arnold Schoenberg, carta que aparece fechada en Munich el 16 de noviembre de 1911. En esa misiva, Kandinsky señalaba que si la obra de arte era demasiado precisa o vinculante no le hacía vibrar interiormente, de lo cual concluyó que “en cada obra debe quedar un lugar vacío, no puede atar”. No obstante, sospecho que esta idea, en la que Kandinsky vio “una ley del «mañana»”, ya se vislumbraba con claridad algunos años antes en una carta que Vincent van Gogh (1997:143) dirigía a su hermano Théo:

“Dile a Serret que a mí me desesperaría que mis figuras fueran buenas, dile que no las quiero académicamente correctas, dile que si fotografiara a un hombre que cava, la verdad es que no cavaría”.

Como podemos ver, también van Gogh muestra su disgusto ante la mera reproducción fotográfica, pero el genial artista de Groot-Zundert sigue escribiendo:

“Dile que mi gran anhelo es aprender a hacer tales inexactitudes, tales anomalías, tales modificaciones, tales cambios, tales cambios en la realidad, para que salgan, ¡pues claro!... mentiras si se quiere, pero más verdaderas que la verdad literal”.

También las metáforas de Wittgenstein son requiebros a la realidad, sin ninguna pretensión de ser una copia literal: él mismo dijo (CV, 473) que en el fondo era un pintor “y, con frecuencia, un muy mal pintor”. Al fin y al cabo, sus metáforas no nos van a proporcionar esa misma imagen que siempre tuvimos de la realidad (pues entonces no veríamos nada nuevo), sino una versión distinta: F. Rossi-Landi (1968:57), por ejemplo, señaló que la filosofía de Wittgenstein aparecía desgajada de la realidad desde el mismo momento en que negaba toda construcción teórica. En ese sentido, tal vez se pueda decir que la nueva versión es una mentira por tratarse de una imagen manipulada metafóricamente, pero no cabe duda de que alberga cierto carácter liberador porque nos hace ver que, efectivamente, “esto” es lo que subyacía a nuestra imagen: una vez más, se podría hablar de la fuerza del mostrar y del peso de la evidencia frente al mero decir. Wittgenstein (CV, 120) ya manifestó que “en el arte es

difícil decir algo que sea tan bueno como no decir nada”. Y sentir algo como más verdadero que la verdad literal es una experiencia que, a mi entender, bien merece calificarse como “artística”.

Fenichel (1984:8) está en lo cierto cuando señala que Wittgenstein, al no decir las cosas directamente, fuerza al lector a encontrar por sí mismo las verdades que le resultan más importantes. La filosofía, como vimos en su momento, surge del sufrimiento personal. No hay angustia mayor que la del ser humano (CV, 504). Debido a ese mismo énfasis, el mundo que rodea a los individuos, lo exterior a lo puramente pasional, parece plano: Wittgenstein (CV, 411) pensaba que aun nuestras mejores y más filosóficas reflexiones tienen una base instintiva. Lo puramente racional parece algo ajeno, propio de ese espíritu denostado por Wittgenstein. Estoy de acuerdo con Binkley (1973:119) cuando afirma que los intentos por registrar lo que dice cada párrafo nos dejarán vacíos, observación con la que coincide plenamente Genova (1978:402) al apostillar que muchos estamos tentados a dejar que los párrafos hablen por sí mismos, lo cual no da resultado alguno porque ningún párrafo habla por sí mismo. Sin embargo, Binkley (1973:110) va aún más lejos al decir que si los párrafos no ayudan a estimular la imaginación para ver claramente y además se toman como meras afirmaciones o verdades, pueden resultar opresivos para el pensamiento imaginativo: tal y como nos recuerda T. Fujimoto (1972:232), la clarificación es un evento personal, a lo cual añade D. Z. Phillips (1992:189) que se trata de una lucha en pos de la claridad que guarda analogías con una lucha moral. Ya que ha salido a colación el carácter radicalmente personal de la filosofía de Wittgenstein, me gustaría hacer hincapié en un aspecto que considero fundamental; según Bolton (1979:130), la contribución que hace el lector al leer las *Investigaciones* es guiada, pero no determinada: el lector se encuentra con una libertad de pensamiento que no suelen conceder los escritores filosóficos.

El irrefrenable impulso a penetrar los fenómenos (cfr. IF, 90) parece ser uno de los principales rasgos de ese espíritu occidental que Wittgenstein criticó. El hecho de dirigirse de forma tan directa al fenómeno se puede asociar también con la prisa. No hace falta decir que la prisa es un signo de nuestro tiempo que ni siquiera el propio Wittgenstein pudo evitar; así, manifestó en 1939 (CV, 189) su “deseo de llenar tan pronto como sea posible un bello cuaderno”. Sin embargo, Wittgenstein no pretendía

mostrar con ello su productividad, sino librarse de la vanidad que tanto le acosaba; una vanidad que, como él bien sabía, volvería a incomodarle tan pronto como acabara ese cuaderno tentándole a comenzar otro nuevo. Ahora bien, teniendo en cuenta lo importante que era la música para Wittgenstein, cabe pensar que ese mismo debe ser el ámbito en que su sensibilidad para percibir el acoso de la vanidad era más notable. McGuinness (1991:60) asemejaba su relación con la música a su relación con su lengua nativa, hasta el punto que Wittgenstein no necesitaba salirse de ella para encontrar medios de expresión. A pesar de que Wittgenstein (CV, 215) asemejara su estilo a una mala frase musical. Según cuenta Drury (1978:68-69), el mero hecho de verle escuchar música permitía a uno darse cuenta de que se trataba de algo muy profundo y central en su vida: Wittgenstein le dijo a Drury que en sus escritos no podía reflejar la importancia que para él tenía la música, y creía que si no se la tenía en cuenta, él no podría ser comprendido. Además, Drury resalta el énfasis con que Wittgenstein citó la frase de Schopenhauer “La música es un mundo es sí mismo”, y J. King (1989:130), por su parte, comentó que uno de los principales temas de conversación de Wittgenstein era la música y no la filosofía. No hay que olvidar que el propio Wittgenstein (GF, I, 4; IF, 531; Z, 161) destacó la similitud existente entre el lenguaje y la música, pues cada configuración de palabras encierra algo que “sólo esas palabras, en esa posición, pueden expresar” (*was nur diese Worte, in diesen Stellungen, ausdrücken*). En ese sentido, entender una oración del lenguaje resulta ser algo muy parecido a entender un tema musical (IF, 527): para que exista la comunicación no es imprescindible partir de un simbolismo dado, pues a juicio de Wittgenstein (GF, 32), la palabra tiene un alma (*eine Seele*) además de significado. Obviamente, nadie creería que, de reemplazar las palabras de un poema por otras según cierta convención, ese poema permanecería esencialmente inalterado. Tal vez sea éste un buen momento para recordar que, desde el punto de vista de Kandinsky, todo punto, trazo o color esbozado sobre el plano muestra una sonoridad interna: cualquier configuración sobre el plano evocaría una concreta combinación de sonidos, una combinación sobre la cual influiría cualquier variación que tenga lugar sobre ese plano Naturalmente, Hacker (1996a:328) está en lo cierto al afirmar que Wittgenstein no pretendía que la música apareciera más similar al lenguaje de lo que es, sino que el lenguaje nos resultara más parecido a la música de lo que creemos que es.



Wittgenstein (CV, 393) intenta retardar el *tempo* de la lectura usando frecuentemente los signos de puntuación. Quería ser leído lentamente. Como se puede ver, el *tempo* lento no surge naturalmente de Wittgenstein, sino que él mismo trata de provocarlo. Y muchas veces sus esfuerzos resultan infructuosos, pues sus escritos están marcados por una tensión extraordinaria que a menudo se desborda. Wittgenstein avisa que todas sus frases deben leerse lentamente (CV, 326), pues a veces sólo se puede entender una frase si es leída en el *tempo* correcto: no en vano propuso dos años antes de morir (CV, 463) que los filósofos deberían saludarse usando el recordatorio “¡Date tiempo!”. También hay que tener presente que las enfermedades del pensamiento deben seguir su curso natural, “pues lo que importa es la curación paulatina” (Z, 382; OFPs II, 641). Según Drury (1989a:142), Wittgenstein se envanecía por el estilo en que fue capaz de escribir la segunda parte de las *Investigaciones*, pero no creo que se sintiera orgulloso por el *tempo* que imprimía a sus escritos: si acaso, reconoció estar (un tanto) prendado de su manera de mover los pensamientos, pero negó que estuviera prendado de su estilo (MP, 100). Veía la filosofía como una carrera en la que ganaba el que fuera capaz de correr más despacio. O el último en alcanzar la meta (CV, 179). Creo que pensar lentamente le permitía mantener la vanidad a raya; pues si se dejara llevar por la euforia, la ambición mataría al pensamiento (cfr. CV, 446).

Sospecho que J. Searle (Magee, 1995:376) estaba en lo cierto cuando mantenía que Wittgenstein, lejos de extraer todo el jugo que contenían sus ideas, apenas pudo comenzar a arañar la superficie de la misma. Aún así, Searle está convencido de que Wittgenstein tiene mucho que ver con que ésta que nos ha tocado vivir sea tal vez la época más apasionante de la historia de la filosofía.

### II.3.3. Los amantes de las terminologías

D. Z. Phillips (1989:18-19) calificó como “una reacción de carácter puramente defensivo” el exceso de familiaridad que, respecto a la terminología de Wittgenstein, manifiestan algunos autores: esta actitud, denuncia Phillips, puede conducir a la aceptación incondicional de estas analogías, lo cual resulta filosóficamente lamentable debido a la ausencia de todo espíritu crítico. Como ejemplo de esta misma actitud crítica mostrada por Phillips, podemos mencionar a un par de autores. J. Schulte (1993:v) declara no saber qué se quiere decir cuando se habla, como suele ocurrir frecuentemente, de un concepto X “en el sentido de Wittgenstein” o “tal como lo usa Wittgenstein en las *Investigaciones*”: Schulte admite que se consideren los ideales filosóficos de simplicidad o claridad, pero no entiende que se hable del “argumento del lenguaje privado”, el concepto de regla, o la noción de criterio “defendida por Wittgenstein”. D. E. Bolton (1979:131) se halla en una línea similar cuando subraya el carácter errante (*vagabond*) de la filosofía como gramática, pues ni sus instrumentos ni lo que se puede hacer con ellos está fijado.

Es cierto que en múltiples ocasiones se ha echado de menos una matización precisa del significado de esos términos que, dentro de la obra de Wittgenstein, parecen tener cierto carácter técnico: mas lejos de creer en cualquier forma de dejadez o descuido, es obvio que esa carencia de definiciones precisas no fue ni mucho menos un detalle que le pasara desapercibido a Wittgenstein. De hecho, ya dejó bien claro (WLPP, p. 184) que en el ámbito de la filosofía es preferible no introducir palabras nuevas: semejantes innovaciones sólo le indicaban que quien las llevaba a cabo nada tenía que decir. No debe extrañar, por tanto, el temor de Wittgenstein a que su propio legado, con el tiempo, acabara reduciéndose a una mera jerga (*jargon*); en este sentido, Wittgenstein (MP, 98) manifestó que no quería que le sucediera lo mismo que a ciertas mercancías que los compradores cogen del mostrador, las miran, y luego las devuelven al mostrador porque no las quieren. A mi modo de ver, es perfectamente posible llevar a la práctica el estilo filosófico sugerido por Wittgenstein sin hacer mención alguna de tales recursos terminológicos. Al hilo de esto, cabe recordar un extracto del *Big Typescript* (BT, p. 420) que, si bien hace referencia al *Tractatus*, dice así:

“Todas las reflexiones pueden ser llevadas a cabo de una manera mucho más sencilla de lo que yo solía hacer. Y no hay que usar palabras nuevas en filosofía [como “forma pictórica”, “forma representacional”, “forma lógica”, “relación pictórica”, etc.], sino que basta con las viejas palabras comunes del lenguaje”.

Opino que limitarse a la terminología de Wittgenstein y su consiguiente crítica, como acostumbran a hacer muchos comentaristas, es una autorrestricción que, de corregirse, puede ayudar incluso a lograr una perspectiva más amplia de la “terminología” de las *Investigaciones*. Como dijo E. K. Specht (1969:144), se trata de invenciones terminológicas que no interfieren con el uso del lenguaje, invenciones cuya función no es otra que “establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje” (IF, 132). A mi entender, estas invenciones terminológicas, al igual que el resto del lenguaje, deben contemplarse funcionando (cfr. IF, 38, 132), pues las confusiones surgen cuando las tomamos en abstracto o por sí mismas; sin embargo, hay que tener presente que se trata de investigaciones gramaticales cuya finalidad no es sino alcanzar una visión sinóptica de determinada área del lenguaje: por este motivo es preciso guardar una especial consideración hacia el uso del término “gramática”, pues es ése el ámbito en el que debemos aprender a jugar. Naturalmente, una vez que aprendemos un juego o una forma de desenvolvernó está claro que no necesitamos memorizar pormenorizadamente sus reglas, pues cabe suponer que con la práctica se irán diluyendo lentamente en nuestra consideración: cualquier jugador que pretenda orientarse sólo por un conjunto de reglas verá drásticamente reducida su fluidez y agilidad, independientemente del juego que sea. Otra cosa, naturalmente, es el toque personal que cada cual pueda aportar a ese juego: al fin y al cabo, y como recuerda Drury (1989b:239), Wittgenstein solía repetir que “se necesitan muchos tipos de personas para hacer un mundo”.

En este apartado he decidido hacer referencia a cinco nociones: “gramática” (*Grammatik*), “visión sinóptica” (*Übersicht*), “forma de vida” (*Lebensform*), “juego de lenguaje” (*Sprachspiel*), y “criterio” (*Kriterium*). Alguien puede echar en falta alguna más, como “parecidos de familia” (*Familienähnlichkeiten*) o “uso” (*Gebrauch*), pero me pareció innecesario incluirlas. Y ello por dos razones. En primer lugar, porque este

breve acopio de términos en ningún momento pretende ser, ni quiero que lo parezca, un registro exhaustivo de los conceptos técnicos usados por Wittgenstein. En segundo lugar, y mucho más importante, no es mi intención ofrecer esas definiciones que Wittgenstein no dio, como tampoco lo es saciar la sed de definiciones precisas con algún compuesto sucedáneo que haga las veces de éstas; de hecho, es precisamente esa actitud lo que quiero mostrar: lo que a continuación ofrezco no es más que un muestrario de algunas de las opiniones y controversias que estos términos han suscitado en distintos autores. O dicho de otro modo: lo que ofrezco es el testimonio que viene a confirmar el temor de Wittgenstein, que no es sino su legado reducido a mera jerga haciendo inútiles así sus intentos de persuasión incitando a la práctica. Huelga decir que considero totalmente lícita una actitud crítica hacia los procedimientos de Wittgenstein; como no podía ser de otro modo, tal actitud me parece no sólo saludable sino necesaria si es que se quiere evitar el riesgo de ser seducido por la ilusión de desvanecer cualquier problema filosófico como si de meros castillos en el aire se tratara. Sin embargo, creo que incluso esa actitud crítica debe manifestarse desde o después de la práctica del estilo filosófico propuesto por Wittgenstein, estilo que hará surgir numerosas “resistencias”: la prueba más palpable, en primera instancia, es la gran cantidad de literatura filosófica que circula sobre Wittgenstein y su método, considerado éste en abstracto y sin relación con problema filosófico alguno. También me atrevería a calificar como resistencia el desencanto que provoca la perspectiva de tratar como si de meros enredos del lenguaje se tratara muchos de los grandes problemas filosóficos que, precisamente por su aspecto insoluble e inaccesible, dotaban de encanto a la filosofía.

Volviendo a los conceptos reseñados anteriormente, es notoria la falta de acuerdo que se aprecia entre los distintos autores a la hora de precisar qué términos empleados por Wittgenstein se pueden calificar como “técnicos” y cuáles no. Así, mientras que S. Schroeder (2001:197n) cree que Wittgenstein usa el término “criterio” ora (IF, 354; Z, 438) en un sentido ligeramente técnico al distinguir entre síntomas y criterios, ora (IF, 258) en su sentido corriente, como un medio para distinguir si algo es falso o no, Baker y Hacker (1981:xix) creen que “gramática” y “criterio” tienen un uso específico por parte de Wittgenstein, nociones a las que J. Passmore (1978:426) añade la de “juego de lenguaje”. Sin embargo, Baker y Hacker, junto a Grayling (1996:74), consideran que la forma en que Wittgenstein emplea el término “uso” no encierra nada

de particular, mientras que B. B. Wavell (1983:253) no sólo habla de una doctrina wittgensteiniana del “uso” basada en una concepción particular de ese concepto (ib:255); además, Wavell (ib:257) relata cómo al preguntarle al propio Wittgenstein, en una de sus clases del año 1935, qué quería decir con la frase “uso de una palabra” (“*use of a word*”), éste le miró y replicó “Esa es una buena pregunta” (“*That’s a good question*”) sin añadir nada más. Otros autores como J. Koethe (1996: 94) y B. Gert (1990b:106) también reconocen un uso particular de la noción de “criterio” por parte de Wittgenstein, si bien Gert restringe su consideración al tratamiento de términos psicológicos; sin embargo, H.-J. Glock (1996:93), O. Hanfling (2002:40) y W. B. Smerud (1970:29) no vieron nada especial en el empleo que Wittgenstein hizo de este concepto. Como podemos ver, ni siquiera parece existir un acuerdo sobre qué términos se pueden considerar como pertenecientes a la “jerga” wittgensteiniana y cuáles no.

Sin más dilación, paso a mostrar las definiciones, opiniones y controversias prometidas. Tan solo quiero destacar que en esta exposición no me interesan tanto los comentarios y opiniones reflejados como recordar lo fácil que resulta enredarse en la mera discusión de cuestiones técnicas y terminológicas.

### II.3.3.1. Gramática

Para apreciar la extraordinaria importancia que la gramática tiene en la concepción wittgensteiniana de la filosofía, basta con recordar su declaración (WCV, p. 164) según la cual todo debe jugarse dentro de la gramática; no obstante, sería un error creer que el papel de este término en la obra de Wittgenstein fue siempre el mismo. En el *Tractatus* sólo encontramos la palabra “gramática” (T, 3.325) cuando se equipara la gramática lógica (*logischen Grammatik*) a la sintaxis lógica (*logischen Syntax*). Wittgenstein (T, 3.323) destaca que, en el lenguaje ordinario, es frecuente que una misma palabra designe de modos distintos, o que dos palabras que designan de forma diferente se usen externamente de igual manera en una proposición: precisamente estas eran, en su opinión (T, 3.324), las confusiones básicas que pueblan la filosofía. Como alternativa, propuso (T, 3.325) un lenguaje sígnico (*Zeichensprache*) que al no usar el mismo signo en dos símbolos distintos, y al no emplear de igual modo signos que designan de manera distinta, debería evitar los errores señalados anteriormente obedeciendo a la gramática lógica: o lo que es lo mismo, a la sintaxis lógica. Es cierto que la escritura conceptual de Frege y Russell correspondía al tipo de lenguaje que Wittgenstein tenía en mente, pero el pensador vienés consideraba que dicha escritura no estaba capacitada para evitar todos los errores. La intención de Wittgenstein no era sino fijar los límites del sentido de todo lenguaje posible alcanzando un isomorfismo completo entre la proposición elemental y el hecho que describe, para lo cual concibe la sintaxis lógica como un complejo sistema de reglas que rige el uso de los signos; ahora bien, en este sistema no hay reglas que correlacionen las posibilidades combinatorias de los nombres con las posibilidades combinatorias de los objetos que son sus significados: esta proyección o dotación de significado se lleva a cabo sólo por medio de procesos mentales. Desde este punto de vista, se presupone que quien domine un lenguaje dominará implícitamente las reglas de la sintaxis lógica, pues dichas reglas conciernen a todo lenguaje posible: se trata de reglas cuyas consecuencias lógicas serán reconocidas por el usuario del lenguaje con la particularidad de que nadie podrá formular ni explicar dichas reglas. Con el paso del tiempo, la actividad humana fue cobrando tanta importancia en la consideración de Wittgenstein que acabó introduciendo la noción de “juego de lenguaje”: si bien antes hizo referencia a un

sistema definido de reglas autónomas e inefables, a partir de 1931 buscará una perspectiva que permita destacar la gran variedad de las reglas presentes en todos aquellos lenguajes que aparecen en comunidades lingüísticas y períodos determinados.

Como se puede comprobar, lo que le interesaba a Wittgenstein no era meramente empírico sino distinguir el sentido del sinsentido: no le interesaba aclarar qué es verdad sino qué tiene sentido. Creo que M. B. y J. Hintikka (1986:154) estaban en lo cierto al puntualizar que para Wittgenstein no existen verdades lógicas, ya que éstas sólo pueden ser mostradas y en ningún caso pueden formularse como proposiciones significativas. El propio Wittgenstein (IF, 90; WCV, p. 164) destacó hasta tal punto el carácter gramatical de sus indagaciones que llegó a equiparar (OFPs I, 949; Z, 458) las investigaciones filosóficas con las investigaciones conceptuales. No obstante, sería un error guiarnos por el modo de proceder científico y creer que el fruto de estas indagaciones es algún tipo de descubrimiento, pues la gramática tal y como la concibe Wittgenstein (WCV, p. 161) “ya existe” y con ella “lo tenemos todo”, por lo que no queda nada por descubrir: en realidad, lo único que se puede hacer con la gramática es aclararse (WCV, p. 70). Así como en el *Tractatus* se podía leer (T, 5.552) que la lógica precede a toda experiencia, en las *Investigaciones* (IF, 90) se dice que la gramática rige “las posibilidades de los fenómenos”: esto implica que ya no se busca un isomorfismo total y absoluto entre lenguaje y realidad, lo cual se trasluce con especial claridad cuando recordamos (Ob F, 38; Z, 441) que la gramática le da al lenguaje el grado necesario de libertad (*den nötigen Freiheitsgrad*). Es cierto que la gramática, como dice Fenichel (1984:180-182), se aprende experimentando las palabras en diferentes contextos; mas una vez que se ha aprendido la gramática, ésta es anterior lógicamente a la experiencia aunque no lo sea cronológicamente. Le Roy Finch (1977:154-155) añade que si a lo largo de la obra de Wittgenstein el significado antecede a los hechos, su filosofía “tardía” va un paso más allá al mostrar que el significado también es previo al ser o la ontología; no se puede hablar acerca de hechos sin tener ya un modo de hablar sobre ellos, y es que, según apunta Reguera (1994b:xiv-xv), las cosas existen sólo en aquellos juegos de lenguaje en que aparecen: el lenguaje condiciona ontológicamente las cosas porque explicar algo se reduce a describir los juegos de lenguaje en que tiene lugar ese algo, sea ello lo que sea. Si la esencia de una cosa se identifica describiendo cómo se usa en el lenguaje ordinario, no ha de extrañar que R. Stith (1978:286) acuñara el término “*grammatical ontology*” (ontología

gramatical) para referirse a esta consideración gramatical de los fenómenos. Que la gramática preceda a los hechos y no pueda ser justificada por éstos ha provocado que se vea en la autonomía (cfr. GF, IV, 55) uno de los principales rasgos atribuidos a la gramática, pero Le Roy Finch (1977:155-156) llama la atención sobre otra característica que permite adscribirle autonomía a la gramática: no hay nada que “conecte” la gramática al mundo, pues todo aquello que sea necesario para aplicar el lenguaje al mundo ya pertenece a la gramática. Le Roy Finch añade que la gramática es arbitraria en tanto que no depende de la realidad, pero no es arbitraria si por arbitrariedad se entiende que ha de depender de la voluntad humana: la gramática puede variar (cfr. SC, 96-99), mas no está en nuestra mano elegir y consolidar sus reglas según nuestro capricho porque están incrustadas en nuestra forma de vida, es decir, en lo que hay que aceptar como lo dado (IF, p. 517). Al no existir otra corte de apelación más allá de la forma de vida, algunos autores como Halloran (1970:215) y Fenichel (1984:415) puntualizaron que la arbitrariedad recaía en la propia forma de vida y no en las reglas gramaticales; en este sentido, Arregui (1984:173) matizó que el problema referente a la fundamentación de la gramática sigue en pie si aceptamos la posibilidad de que existan distintas formas de vida: si para imaginar otros conceptos distintos de los nuestros es preciso imaginar unos hechos muy generales de la naturaleza o una forma de vida diferente (cfr. Z, 387-388), la gramática no será arbitraria “en el sentido trivial de convencional” (ib: 177). El fundamento de la gramática, según Arregui, radica en la conducta prelingüística, en la actividad misma, pues para este autor que el lenguaje sea una reacción de base eminentemente instintiva hace que carezca de sentido plantearse si el lenguaje es verdadero o falso.

Wittgenstein (Z, 322) estaba convencido de que el lenguaje no gira en torno a un propósito determinado: mientras que las reglas gramaticales son arbitrarias (Z, 320), las reglas culinarias no lo son porque “cocinar” se define por un propósito especificable independientemente de las reglas por las que se consigue dicho objetivo. Si uno sigue otras reglas culinarias que no sean las correctas de cara a producir un plato sabroso cocinará mal, mas si alguien se guía por reglas distintas a las que son propias del ajedrez no estará jugando mal, sino que estará jugando un juego diferente: de forma similar, quien usa reglas gramaticales distintas a tales o cuales no dice algo incorrecto sino que habla de otra cosa. Wittgenstein (GF, X, 133; cfr. BT, 233) añade que las reglas gramaticales son arbitrarias en el mismo sentido en que lo es la elección de una



unidad de medida, ya que la elección de dicha unidad no viene determinada como verdadera o falsa por las longitudes de los objetos a medir: elegir los milímetros para medir la distancia de Madrid a Viena no es erróneo, pero sí muy inconveniente. Ahora bien, hablar de arbitrariedad en el caso de la gramática no quiere decir, según Hacker (1997b:193), que ésta sea poco importante o una cuestión de capricho individual, así como tampoco significa que no podamos dar razones por las que ciertas reglas gramaticales resultan útiles. El propio Hacker (1996a:233) sospecha que es nuestra tendencia a pensar en las leyes de la lógica como limitaciones inflexibles e inquebrantables lo que puede llevarnos a tomar la mera sugerencia de la arbitrariedad gramatical como una afrenta intelectual, pues alguien puede pensar que si queremos hablar con sentido es imprescindible que las reglas gramaticales no sean arbitrarias. A pesar de esta objeción, el sentimiento de incomodidad se apaciguará cuando recordemos que la gramática es arbitraria en tanto que carece de sentido justificar las reglas gramaticales con oraciones del tipo “Existen en realidad cuatro colores primarios” (GF, X, 134). Al fin y al cabo, la gramática no puede compararse con una realidad independiente para considerarla adecuada o inadecuada porque situarse más allá de las reglas gramaticales supondría caer en el sinsentido. Me gustaría recordar que H. R. Fischer (1990:283), tras apuntar que a partir de diversas observaciones dispersas de Wittgenstein sobre la enfermedad mental se podrían formular los elementos básicos de una teoría psicopatológica, acercó la cuestión de la gramática al terreno de la psicopatología; según Fischer (ib:286), la demencia y sus distintas formas se pueden entender como una forma de vida diferente con sus propias estructuras gramaticales, las cuales llevan a un cambio en la visión y afrontamiento de la realidad que están en la base de la lógica interna de la locura: el resultado es el “comportamiento lunático” que, a su vez, se puede detectar en los juegos de lenguaje de la enfermedad mental.

Teniendo en cuenta que las reglas gramaticales determinan nada más ni nada menos que los límites del sentido, alguien podría pensar que la de “regla gramatical” debe ser una noción precisa y claramente definible; no obstante, hay que tener presente que las reglas gramaticales no operan causalmente sobre nuestro comportamiento, pues si así lo hicieran, perderían su carácter de reglas: por tanto, debe ser posible no sólo desobedecerlas, sino también entenderlas de modo distinto, seguirlas de forma diferente, e incluso elegir no seguirlas. Para empezar, D. A. Aidun (1980:96) nos recuerda que cuando se le enseña un lenguaje a un niño, se le enseña a seguir reglas

gramaticales no formuladas explícitamente: de hecho, se supone que el niño dominará el lenguaje cuando no viole las reglas gramaticales. Esta misma autora destaca (ib:107) que aunque con frecuencia violamos reglas gramaticales nos entendemos perfectamente, lo cual sugiere que no existe un conjunto de condiciones que deban satisfacerse para que una expresión tenga sentido: asimismo, tampoco se debe olvidar que si un número suficiente de personas viola esa regla por un tiempo, dichas violaciones pasarán de ser excepciones a constituir una nueva regla. Es natural pensar, como hace por ejemplo Schulte (1993:92), que las reglas gramaticales quedan reflejadas en las proposiciones gramaticales que les dan expresión; sin embargo, y con el propósito de contrastar esta opinión, creo que puede ser interesante traer a colación el punto de vista de Aidun (1980:114), autora que distingue tres posibles interpretaciones de las observaciones que hizo Wittgenstein sobre las proposiciones gramaticales. Según la primera interpretación, ciertos pasajes de Wittgenstein consideran las proposiciones gramaticales muy afines a las proposiciones analíticas; de acuerdo con la segunda, las proposiciones gramaticales son expresiones de reglas gramaticales, por lo que se trata de proposiciones que, como dijo Schulte, se usan como reglas; por último, la tercera interpretación sostiene que las proposiciones gramaticales, al igual que las tautologías del *Tractatus*, pretenden mostrar más que decir precisamente aquello que tiene sentido decir. En cuanto a la primera interpretación, basta con recordar que las proposiciones gramaticales pueden ser tanto analíticas como sintéticas: sirvan respectivamente como ejemplo “Toda vara tiene longitud” y “Una vara no puede medir un metro y dos metros al mismo tiempo”. Acerca de la segunda interpretación, Aidun (ib:123) señala que la dificultad que surge con las proposiciones gramaticales, si las entendemos como reglas gramaticales, es la de explicar por qué, a diferencia de las reglas de juegos, no hacen referencia a las piezas del juego; es decir, las proposiciones gramaticales son reglas para el uso de palabras, pero no hablan sobre palabras: más que mencionar, utilizan las palabras cuyo uso intentan explicar o aclarar. Además (ib:126), cuando consideramos las proposiciones gramaticales como expresiones reales de reglas de cierto juego de lenguaje, estamos adoptando con ello un punto de vista “interno”, el de alguien que conoce el juego; en cambio, decir algo como “En español, usamos...” implica adoptar un punto de vista “externo” al juego de lenguaje en cuestión: por ejemplo, el de alguien guiando una investigación empírica de gramática. Respecto a la tercera interpretación, Aidun (ib:128-129) está convencida de que, en opinión del Wittgenstein “tardío”, tanto la sintaxis como la semántica pertenecen a la gramática, por lo que una proposición

gramatical debería mostrar algo sobre las propiedades sintácticas y semánticas de las palabras que contiene. El problema que encuentra Aidun es que Wittgenstein apenas aporta indicios o señales de entender las proposiciones gramaticales como algo que, más que decir, muestra. Por ejemplo, la proposición “Yo sé sólo por mi propio caso [...] lo que es el dolor” (cfr. IF, 295) no dice nada pero se asemeja a un diagrama de movimientos de ajedrez porque muestra cómo movernos sin violar las reglas. En principio, Aidun (ib:130) es partidaria de esta interpretación según la cual la gramática del lenguaje se muestra a sí misma en la práctica del lenguaje, de modo que cualquier frase en castellano, hasta una falsa, muestra algo sobre la gramática del castellano. Así, cuando intentamos poner en palabras lo que se muestra a sí mismo en la gramática resultan las proposiciones gramaticales que muestran ciertas conexiones conceptuales, por lo que el sinsentido aparecerá cada vez que tomemos estas proposiciones como si realmente dijieran algo. Sin embargo, Aidun (ib:131) estima que la evidencia textual en que se basa esta interpretación es tan escasa y ambigua que, pese a ser desde el primer momento su interpretación favorita, acaba inclinándose por la interpretación según la cual las proposiciones gramaticales funcionan como reglas gramaticales.

Wittgenstein no sólo reconoció (SC, 319) que no existe un límite claro entre las proposiciones gramaticales y las proposiciones empíricas; además, advirtió (SC, 320) que el concepto mismo de “proposición” (*Satz*) no estaba bien delimitado. Acerca de una proposición empírica cabe decir “Uno podría imaginarse eso de otro modo” o “Uno podría imaginarse también lo contrario de ello” (OFM, IV, 4), mientras que la proposición gramatical, es decir, la proposición que sólo se puede imaginar como verdadera, se convierte en una norma de descripción (SC, 167), norma de representación (SC, 321), regla de juego (SC, 95), regla de control (SC, 98), o paradigma (OFM, VI, 22) desde el cual se juzga la experiencia: por este motivo es independiente de los hechos (OFM, VII, 74) y pierde su carácter temporal (cfr. SC, 57). Son proposiciones aceptadas habitualmente como verdaderas, aunque sería más adecuado considerarlas como un sinsentido (cfr. IF, 252) o como si de un simple silbido o un murmullo se tratara (Z, 401). C. Hoodway (1993: 147) está en lo cierto al señalar que las regularidades del mundo natural contribuyen a la certeza de estas afirmaciones pero no, como pensaban los filósofos del sentido común, aportando evidencia en su favor, sino “fundando la posibilidad de la constancia en el juicio que los hace inteligibles” (cfr. IF, 242). Tampoco debemos olvidar que la negación de una

proposición gramatical no es una proposición gramatical sino un sinsentido; como bien dice Glock (1986:517), nada contaría como un intento para imaginar lo contrario de “El negro es más oscuro que el blanco”, pues ningún sentido se liga a “El blanco es más oscuro que el negro” (cfr. OFM, I, 105): el motivo es que no contamos con reglas que nos permitan hacer uso de esta última proposición porque las reglas que hubiéramos inventado *ex profeso* exigirían que otorgáramos nuevos significados a los términos implicados, pero en ese caso la expresión ya no sería la negación de nuestra regla sino parte de un sistema gramatical distinto. G. Frongia (1990:205) cree que, cuando Wittgenstein (IF, 251) dice “No puedo imaginarme lo contrario”, nos encontramos con una negación en el sujeto y otra en el objeto. La negación implícita del objeto consiste en que su aceptación se considera “imposible”, “absurda” u “opuesta” respecto a lo que habitualmente se toma como posible o significativo. Tras asumir un objeto como negativo en el sentido señalado, la imaginación no puede situarlo en el contexto de una forma de vida posible: en tales casos, podríamos decir que “es imposible imaginar lo imposible” o que “es imposible imaginar un sinsentido”. Que la imaginación no pueda asumir un objeto más que como un objeto “imposible” supone, según Frongia, que la expresión “No puedo imaginarme lo contrario” sea una proposición gramatical aun cuando pueda parecer empírica, pues la imposibilidad que se le atribuye a la imaginación no refleja un debilitamiento de alguna facultad psicológica: lejos de eso, “No puedo imaginarme lo contrario” expresa una evaluación negativa de la posibilidad de reconstruir una serie de relaciones lógicas y conceptuales alternativa a esas relaciones con las que estamos familiarizados. No obstante, lo que permite distinguir una proposición empírica de una proposición gramatical no es un fenómeno psíquico acompañante como pudiera ser el “pensamiento” sino su uso (Ob Col, III, 19), por lo que creo que sería más adecuado hablar de proposiciones que se usan gramaticalmente que de “proposiciones gramaticales” propiamente dichas. Algunos autores, como es el caso de P. P. Hallie (1963:567), creen que Wittgenstein estableció una diferencia demasiado drástica entre proposiciones empíricas y gramaticales cuando él mismo reconoce (cfr. SC, 319) que no existe un límite claro entre ambos tipos de proposiciones; Hallie añade que Wittgenstein parece apresurarse al considerar una proposición bien como empírica o bien como gramatical, pero creo que al decir esto Hallie se olvida del uso concreto del lenguaje dando prioridad absoluta a la precisión terminológica: y francamente, no entiendo cómo se puede hablar de precisión en abstracto, independientemente de todo uso o aplicación práctica.

Esta acumulación de matizaciones no garantiza en modo alguno que se pueda dar una definición de “gramática” que recoja todos los matices que pareció conferirle Wittgenstein. Para empezar, Baker (1992:112) denuncia que lo que Wittgenstein quería decir por “gramática” no parece estar más claro que nuestro entendimiento de los problemas a los que se enfrentaba: según Baker, Wittgenstein parece referirse al uso de nuestras palabras, lo cual se manifestaría en la carencia de algunas habilidades muy específicas. Por otro lado, J. M. F. H. Hunter (1985:25) recuerda que Wittgenstein (IF, 257) dijo que “la gramática de la palabra [...] muestra el puesto (*Posten*) en que se coloca la [...] palabra”; a juicio de Hunter, esto parece sugerir que la gramática es una cosa y el puesto otra, de modo que a partir de la gramática sería posible hacer inferencias sobre el puesto: esto tendría sentido si existiera un número muy limitado de puestos, mas al ser tantas las formas en que difieren las gramáticas de las distintas palabras, lo más razonable es pensar que la gramática es el puesto en tanto que mostrar la gramática es mostrar el puesto. Así como S. Cavell (1968:165) se atiene a una concepción estática de la gramática al entenderla como aquello que pretenden revelar los juegos de lenguaje, otros comentaristas como Marrades (1993:97) y Fenichel (1984:126) subrayan el carácter que presenta la gramática como marco de referencia que permite nuevas proyecciones y prácticas lingüísticas especificando cuáles son correctas y cuáles no.

Otro tema de debate ha sido precisar en qué sentido difiere la labor de Wittgenstein de la del lingüista. Le Roy Finch (1977:158) apunta que la concepción wittgensteiniana de “gramática” (cfr. IF, 496) no implica, frente al modo de proceder de los lingüistas, una descripción de la gramática como hecho, sino una descripción normativa o generadora de los fundamentos necesarios para distinguir entre lo correcto y lo incorrecto. En esta misma línea, N. Garver (1996:148) indica que los profesores de escuela usan la gramática normativamente, mientras que los lingüistas adoptan un enfoque descriptivo sobre cómo se usa realmente el lenguaje: así, Wittgenstein se alinea con los lingüistas al considerar que no existe un hecho o realidad externa que pueda proveer una norma sobre cómo deberían ser el vocabulario o la sintaxis de un lenguaje. No obstante, Garver (ib:150-151) subraya tres diferencias. La primera es que la gramática de Wittgenstein se ocupa de usos del lenguaje y no de formas y sus combinaciones (es decir, morfología y sintaxis); mientras que estudiar los usos del

lenguaje destaca el papel del contexto, atender a las formas conduce al análisis: pero así como no existe tal cosa como los “componentes estructurales” de un uso del lenguaje o de un juego de lenguaje, los análisis sintácticos y morfológicos se basan precisamente en esos componentes. La segunda diferencia es que Wittgenstein no pretende dar una descripción sistemática del uso del lenguaje, sino sólo lo que se requiere para lograr una visión amplia de la filosofía. La tercera diferencia se basa en que Wittgenstein integra lenguaje y actividad, con la consiguiente necesidad de acuerdo en los juicios prácticos. Garver (ib:152) concluye que Wittgenstein parece haber extendido los métodos lingüísticos y el concepto mismo de “gramática” a tipos de expresiones y dimensiones del lenguaje que habitualmente se consideran excluidas de su dominio habitual. Por su parte, Aidun (1980:69) recuerda que el lingüista intenta formular las reglas que siguen los hablantes, mientras que quienes sufren problemas filosóficos recuerdan las reglas gramaticales que temporalmente han perdido de vista como hechos empíricos sobre gramática, pues dichas reglas no están formuladas explícitamente: esto implica que mientras el filósofo se encarga de las reglas del juego de lenguaje que alguien necesita recordar, el lingüista sólo está interesado en el hecho empírico de que un grupo de personas tienen y siguen ciertas reglas. E. Tugendhat (1993:13-14), por último, señala que la investigación en filosofía, al basarse en los juegos de lenguaje, se hace desde la perspectiva de la primera persona del plural, siendo la perspectiva adoptada por los lingüistas la de la tercera persona; ahora bien, según Tugendhat, encontrar una nueva forma de conocimiento humano nos llevaría a pasar de la perspectiva de primera persona a la de segunda, pues serían los miembros de esa comunidad recién descubierta los que tendrían que explicarse.

Ante la imposibilidad de ofrecer una definición certera de lo que Wittgenstein entendía por “gramática”, los comentaristas han distinguido diversos usos de este término en la obra de Wittgenstein. G. Hunnings (1988:247), en su empeño por hacer un recuento lo más exhaustivo posible, cita hasta diecisiete elementos: las reglas que gobiernan la construcción de frases; las reglas que distinguen tipos de frases; las características lógicas de los juegos de lenguaje; las actividades y formas de vida de las que son parte los juegos de lenguaje; cualquier hecho cuya obtención sea un prerequisite para el sentido de una proposición; las muestras de colores que dotan de sentido a las palabras referentes a colores; las imágenes mentales que nos permiten contar sueños a partir de la memoria; convenciones sobre representaciones; métodos de

proyección; formas universales, semejantes a leyes, para las descripciones; aplicaciones y usos reales de frases; modos en que se pueden verificar las proposiciones; construcción de paradigmas; sistemas de frases a los que pertenecen las proposiciones; fuente tanto de ficciones ontológicas y psicológicas como de confusiones filosóficas; esas investigaciones que constituyen los únicos métodos apropiados de la filosofía; y por último, representaciones del mundo. D. F. Gottlieb (1981:501-502), por su parte, distingue un uso “no-lingüístico” concerniente a la gramática profunda frente a otros tres aspectos característicos de la gramática superficial: el referente a la gramática tradicional, el que se opone a lo empírico, y el propio del estilo filosófico que se desarrolla en las *Investigaciones*. Otros autores se han ceñido a dos sentidos distintos; así, Hallett (1977:424) considera que la palabra “gramática” coincide con el término “historia” en que ambas se pueden tomar como el estudio y el objeto de su propia disciplina: este rasgo común que Hallett contempla en los términos “gramática” e “historia” lo advierte Specht (1969:146) en el caso de la “gramática” y la “lógica”. En esta misma línea, García Suárez (1976:132), Schulte (1992:83) y Tomasini (1988:22) señalan que la gramática aparece como el estudio de las reglas que gobiernan el uso de las expresiones y como el conjunto de las reglas mismas. Le Roy Finch (1977:162-163), por su parte, atiende a la diferencia que parece existir entre dos tipos de gramática: aquella que nos equivoca (cfr. IF, 187) creando ilusiones y supersticiones (cfr. IF, 110) frente a esa gramática que, si se examina atentamente, aleja dichas confusiones (cfr. IF, 90). Le Roy cree que Wittgenstein habló de esa diferencia de tres modos distintos, pues distinguió entre el lenguaje ausente y el lenguaje en funcionamiento (cfr. IF, 38, 132), entre teorizar y mirar a los usos de las palabras (cfr. IF, 66, 340), y entre la gramática profunda y la superficial (cfr. IF, 664).

Efectivamente, Wittgenstein (IF, 664) distinguió entre una “gramática superficial” (*Oberflächengrammatik*) y una “gramática profunda” (*Tiefengrammatik*). Blasco (1973:139) piensa que Wittgenstein entiende por “gramática superficial” la gramática (fundamentalmente morfología y sintaxis) de una lengua en el sentido más tradicional del término, es decir, las reglas de formación de las expresiones lingüísticas; en cambio, por “gramática profunda” (o gramática filosófica) se supone una gramática semiótica que aúna los aspectos pragmático, semántico y sintáctico de las expresiones lingüísticas, estableciendo sus reglas de uso y sus criterios. En lugar de buscar definiciones más o menos elaboradas, D. L. Phillips (1977:41) acepta la invitación de

Wittgenstein a comparar las gramáticas superficial y profunda de las palabras (cfr. IF, 664); así, comenta acerca del verbo “perder” que se pueden perder cosas tan distintas como el monedero, el estilo, la memoria o el temperamento: además, pienso que Phillips está en lo cierto al precisar que superficialmente existe una gran similitud entre todas estas posibilidades, mas salta a la vista que uno no pierde todas estas cosas de la misma manera. Si se piensa, como es el caso de Hunter (1985:205), que la gramática superficial nos lleva a sospechar ciertas cosas en tanto que la gramática profunda confirma, o más frecuentemente aún, rebate estas expectativas, es normal pensar, tal y como le sucede a S. Cavell (1979:30), que el adjetivo “superficial” debiera ser sustituido por otro como “incompleto” o “ligero”: eso sí, Cavell reconoce, y creo que acertadamente, que descubrir la profundidad de lo sistemático en el lenguaje no era el objetivo intelectual de Wittgenstein sino su instrumento. Pienso que H. Hervey (1961:347-351) no está acertada cuando denuncia que Wittgenstein se contradice por hablar de una gramática superficial y otra profunda cuando supuestamente todo estaba a la vista (cfr. IF, 126); personalmente, creo que con esta distinción Wittgenstein pretende llamar la atención para que se mire con más detenimiento los usos del lenguaje. Así, cuando disolvemos un problema filosófico de buenas a primeras atendiendo al uso del lenguaje no sentimos la necesidad de hablar en términos de gramática “profunda” o “superficial”: en tales casos se suele decir que hemos mirado a la gramática sin más. Pero si nos cuesta más trabajo desenredar el nudo lingüístico de turno, es normal que intentemos referirnos de alguna manera tanto al uso erróneo del lenguaje como al uso del lenguaje que todavía parece ocultarse a nuestra vista; naturalmente, esto no quiere decir que aquí se pueda hablar de diversos niveles de profundidad, pues la gramática está siempre a la vista: el único problema es que a veces no nos fijamos suficientemente en ciertos usos del lenguaje.

Partiendo de que la metáfora de profundidad es especialmente apta para referirse a lo que está oculto a la vista y se descubre a través del análisis, Hacker (1996a:709) puntualiza que la idea de “gramática profunda” sería más apropiada para el contraste tractariano entre la gramática superficial de una expresión y lo que es supuestamente revelado por su completo análisis; este autor añade que, en el contexto de las *Investigaciones*, el contraste entre ambos tipos de gramática no ocurre entre la superficie y la “geología” de una expresión, sino entre la superficie local y la “topografía”: de hecho, Baker y Hacker (1981:238) consideran que la labor de la



filosofía no es otra que la de describir la topografía del paisaje gramatical teniendo cuidado de no añadirle variación alguna. Estos mismos autores (1985:22-23) declararon que la filosofía es plana porque todo intento de explicación profunda, ya sea sobre la naturaleza de nuestro esquema conceptual o acerca de la naturaleza esencial del mundo, la mente o el lenguaje, queda desechado; es imposible ir más allá de las reglas gramaticales, ya que cualquier explicación que se ofreciera no podría ser más que otra regla gramatical: así pues, la susodicha explicación seguiría guardando la misma relación hacia el uso de las expresiones que las reglas que supuestamente explica. Baker y Hacker piensan que hay dos motivos que permiten decir que el conjunto de la obra filosófica de Wittgenstein es plana. En primer lugar, la gramática filosófica no admite tesis ni conclusiones, por lo que no hay nada que se pueda considerar como el término de una prueba filosófica. En segundo lugar, Wittgenstein no puede argumentar desde sus proposiciones gramaticales porque no expresan contenido alguno. Sin embargo, Binkley (1973:57) cree que las *Investigaciones*, lejos de ser “planas”, son “profundas”; esta profundidad se lograría al confrontar distintos puntos de vista encarnados en las distintas voces de los interlocutores que, según supone Binkley, aparecen en las *Investigaciones*: de esta manera, a cada paso se ve el paisaje conceptual de forma totalmente nueva, ya que cada punto de vista genera un entorno diferente que resalta distintos aspectos. Personalmente, coincido con Baker y Hacker, pues pienso que dentro de su perspectiva se puede incluir la opinión de Binkley; a mi modo de ver, esa profundidad que reclama Binkley está ya inserta en el plano de igualdad que constituyen las reglas gramaticales: se es todo lo profundo que se puede ser, es decir, nada. Una propuesta más acertada que la de Binkley es la de Aidun (1980:32-34), la cual cree que el término “gramática profunda” presenta tantas afinidades con el *Tractatus* que propone hablar de una gramática “amplia” (*breadth*) y no profunda: mientras que el contraste tractariano entre sintaxis ordinaria y sintaxis lógica es un contraste entre dos formas distintas que puede tomar una proposición (su forma aparente y su forma real), el contraste en el Wittgenstein “tardío” se da entre algún aspecto del uso de una palabra y la totalidad de su uso. En el *Tractatus* la forma real de una proposición no suele ser percibida inmediatamente, sino que debe ser revelada por el análisis; para el Wittgenstein “tardío”, en cambio, la totalidad de usos de una frase no es algo que pueda ser percibido, sino que se extiende más allá de la frase concreta hacia ciertos rasgos no-lingüísticos fácilmente observables; de ahí que, según Aidun, se conciba mejor el uso de una palabra como amplio que como profundo: además, la idea

de amplitud se adapta también a la naturaleza de los problemas filosóficos y el modo de resolverlos. En esta línea, G. Hunnings (1988:201-202) hizo referencia a uno de los logros de Wittgenstein que, según la opinión del propio Hunnings, provocó que una serie de problemas perdieran su carácter profundo, persistente y universal para mostrar que se trataba sólo de meras ilusiones gramaticales. Este autor se refiere a la transmutación de los atributos kantianos de la psique humana a la gramática de nuestro lenguaje: en su opinión, las categorías que Kant atribuyó al entendimiento como formas necesarias de experimentar los fenómenos no serían para Wittgenstein otra cosa que parte del aparato gramatical, de modo que nuestros métodos de representación aparecen como formas opcionales para describir los fenómenos.

Si nos interesan la gramática o los usos del lenguaje es para describirlos; de hecho, nociones como “gramática” y “juego de lenguaje” aparecen como esquivas si se tratan de apresar teóricamente, aparte de cualquier descripción de nuestros usos del lenguaje. Teniendo en cuenta la importancia que tiene la descripción en el conjunto de la obra de Wittgenstein, no estará de más recoger algunas observaciones acerca de este particular. Para empezar, S. Toulmin y K. Baier (1952:17-24) llaman la atención sobre ciertos aspectos de la naturaleza de las descripciones en general; así, toda descripción debe tener un objeto, pero no cualquier cosa puede ser descrita: podemos describir personas y cosas, sucesos e incidentes, procesos y técnicas, etc., pero los hechos sólo pueden ser afirmados. Además, la cosa descrita debe haber existido ya sea en el momento actual, en el pasado, en una novela, en la mitología, etc.; se debe especificar qué tipo de cosa es la que se está describiendo; quien describe ha de estar en mejor posición que el receptor de la descripción para hablar sobre el objeto descrito; en ciertos casos es posible que en una descripción dada no sean tan importantes la exactitud y el detalle; no existe una única descripción de una cosa; podemos preguntar si frases aisladas de la descripción son verdaderas o falsas, cosa que no se puede decir de la descripción como un todo porque sólo se puede hablar de descripciones globales correctas o incorrectas en el caso de frases del tipo “describir... como...”. Aunque Binkley (1973:54) nos recuerda que la descripción está estrechamente conectada con la visión, K. M. Kowäos (1990:279) destaca que la descripción del lenguaje no es análoga a la descripción de algo que se pueda poner delante de los ojos, como un edificio: dada la imposibilidad del lenguaje de referirse a sí mismo, la descripción no puede ser más que la repetición del funcionamiento habitual del lenguaje.

Como hemos tenido ocasión de comprobar, uno de los rasgos más destacados de la filosofía de Wittgenstein es su carácter descriptivo, pero hay diversidad de opiniones a la hora de considerar frente a qué se consideraba descriptiva su filosofía. Binkley (1973:49), por ejemplo, cree que Wittgenstein piensa en la tarea descriptiva que se aprecia en su obra en contraste con la labor científica: al ser el objetivo de la descripción presentar una nueva perspectiva, no ha de extrañar que las descripciones de Wittgenstein tengan más de artístico que de científico. D. Gruender (1962:524-526), por su parte, considera que Wittgenstein se manifestó dogmáticamente al decir que la descripción debe ocupar el lugar de las explicaciones (cfr. IF, 109), pues no justificó tal opinión; este autor cree que, tratando de mantener semejante postura, Wittgenstein se apoyó en un par de razones: que explicar los fenómenos naturales es la única función de la ciencia, y que la filosofía no es ninguna ciencia. Gruender (ib:530) denuncia también que la sugerencia de Wittgenstein según la cual los filósofos recurren a la explicación sólo porque toman a la ciencia como modelo es históricamente falsa, pues desde los primeros registros del pensamiento racional, los principios de la explicación se han reducido a los mínimos posibles sin que por ello se dejara de ofrecer explicaciones. S. S. Hilmy (1987:206) vio en la descripción una alternativa metodológica a las explicaciones pseudo-científicas y psicológicas del significado de los signos en función de los efectos que tienen sobre la mente. Mientras tanto, W. E. Kennick (1972:145-146) opina que el carácter descriptivo de la obra del Wittgenstein “tardío” se opone a tres cosas: por un lado, a las explicaciones (cfr. IF, 124, 126, 496); por otro lado, Kennick piensa que Wittgenstein no pretendía proponer nuevos usos de palabras ni construir un lenguaje ideal (cfr. IF, 124; C Az, p. 57); y por último, lo que Kennick considera más importante es que la gramática es puramente descriptiva y debe su carácter filosófico a su relación con las perplejidades y teorías filosóficas tradicionales (cfr. IF, 109). Tampoco está de más recordar que Blasco (1971:66) achaca la imposibilidad de explicar racional o científicamente la conducta lingüística a la visión extremadamente ascética que tenía Wittgenstein de su filosofía, visión que le prohibía explicar fenómenos.

Alguien puede pensar que si se pretende resolver un problema filosófico por medio de algo tan aparentemente inofensivo como una descripción de los usos del lenguaje será menester lograr, cuando menos, una descripción total o completa; sin

embargo, no está del todo claro qué podría significar aquí “total” o “completa”. En un principio, Wittgenstein manifestó (Ob F, 77) que una descripción completa (*vollständigen Beschreibung*) es una idea que no deja lugar a la contradicción: así, al decir “la mancha es verde”, dicha mancha parece totalmente descrita sin que haya lugar para otro color. Después (Z, 311) adujo que si esto o aquello pertenece a una descripción completa, dependerá del propósito de la descripción o de lo que haga con ella el destinatario de la misma, pero destacó (OFPs I, 984) que el concepto que induce a error es precisamente “la descripción completa de lo que uno ve”. En la misma línea de esta última observación, Malcolm (1990:57) destaca que Wittgenstein dijo en una de sus clases que “tenemos una idea equivocada de que hay una cierta descripción exacta de lo que vemos en cualquier momento”; además, “tenemos la idea de un modelo ideal o de una descripción ideal de lo que vemos en cualquier momento. Pero no existe tal descripción ideal”. De hecho, Wittgenstein (Ob F, 94) pensaba que si la descripción de un objeto puede conllevar la adscripción de una propiedad cuya ausencia redujera la existencia de ese objeto a la nada, debemos evitar toda propiedad que enuncie lo que sería esencial para la existencia del objeto en cuestión: así, en el caso de conceptos como el de “pensamiento” o el de “número uno” (GF, V, 66) parece haber algo misterioso en torno a ellos, pues “no entendemos su gramática y echamos de menos una cosa tangible (*ein greifbares Ding*) que corresponda al sustantivo”. Toulmin y Baier (1952:24) ya indicaron que en el caso de inventarios y recuentos similares sí se puede hablar de “completo” e “incompleto”, mas en el caso de las descripciones no hay lugar para hablar en estos términos porque siempre tiene sentido añadir algo a una descripción. Baker (1992:131) añade que esperar homogeneidad en las descripciones gramaticales de Wittgenstein es un obstáculo para entenderle: pero mucho peor aún es creer que tales descripciones son aditivas, pues no se trata meramente de acumular explicaciones correctas del uso de palabras. En este punto, me gustaría recordar que Wittgenstein (WLPP, p. 26) admitió como posible descripción de un estado mental una sucesión de fases: por ejemplo, se puede decir que ahora hay dolor de muelas, luego un intervalo, después vuelve el dolor de muelas, etc. No obstante, lo más importante es que una descripción debería ser compleja, de modo que se pudieran cotejar sus detalles de forma similar a como se coteja a partir de un menú si los invitados están sentados en su sitio; por tanto, Wittgenstein valora especialmente la complejidad de una descripción, considerando su completud como un ideal que nos equivoca frecuentemente.

Otra de las grandes controversias que se han suscitado acerca de la obra de Wittgenstein gira en torno a si la filosofía, tal y como él la entendía, prescribe o simplemente describe. Wittgenstein dijo que “la filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje” (IF, 109), que la filosofía “deja todo como está” (IF, 124), o que “la filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada” (IF, 126), mas Hallett (1991:2) opina que la filosofía ha sido y es más variada de lo que “permiten” estas aseveraciones: es precisamente en el término “permiten” donde se apoya este autor para decir que Wittgenstein no describe sino que prescribe. Anteriormente, el propio Hallett (1967:78) ya había dicho que las reglas (gramaticales) que Wittgenstein tenía en mente eran, al igual que las del *Tractatus*, prescriptivas y no descriptivas, pues si las palabras tienen sentido es gracias a que estas reglas son obedecidas. Hardwick (1971:16), en una línea similar a la de Hallett, mantiene que decir que en gramática no hay nada oculto a nuestra vista o que la filosofía no afirma doctrinas es, si no una doctrina, al menos doctrinario: en este sentido, Arrington (1990:216) indica que cuando se usan las observaciones gramaticales dentro del contexto de la enseñanza, o cuando se usan como instrumentos de instrucción, funcionan como directrices prescriptivas para la formación de juicios contingentes significativos. También Glock (1996:216) opina que las normas de representación que según Wittgenstein guían nuestras transacciones con el entorno tienen una función normativa y prescriptiva en oposición a una posible función descriptiva. Por último, Fenichel (1984:416) cree que el *Tractatus* era eminentemente prescriptivo porque lo que se podía decir con sentido, según esta obra, tiene límites precisos; sin embargo, Fenichel piensa que Wittgenstein, en su última etapa, describe y no legisla. Personalmente, coincido con la opinión de Fenichel, pero me gustaría añadir que tal vez pudiéramos ahorrarnos discusiones tan intrascendentes como esta si recordamos que, como dijo Fogelin (1976:98), la gran aportación de Wittgenstein consistió en reorientar nuestro sentido de la importancia.

### II.3.3.2. Visión sinóptica

Como pudimos comprobar en el capítulo anterior, quien superaba las proposiciones del *Tractatus* podía ver el mundo correctamente (T, 6.54). Y cuando Wittgenstein decide volver a la filosofía en 1929 le cuenta a Schlick que una de las problemáticas que pretendía tratar era la del espacio visual: al abordar la gramática de un término esperaba debilitar la posición de ciertas pautas fijas de nuestra expresión, pautas que nos hacían ver los hechos con los ojos llenos de prejuicios. De ahí que en las *Investigaciones* uno de sus lemas más famosos, y a mi modo de ver el más revelador del carácter de esta obra (IF, 66), es el de “¡no pienses, sino mira!” (*denk nicht, sondern schau!*). Sin embargo, no hay que caer en la fácil tentación de creer que esta capacidad de imponerse al razonamiento a través de la mera apelación a la evidencia es algo innato en Wittgenstein, o algo que hacía de forma natural y sin esfuerzo (cfr. CV, 210, 369): en contra de lo que estamos acostumbrados, no se trata de vencer una mera dificultad del entendimiento, sino de vencer una dificultad de la voluntad (CV, 91). Un extracto de su *Nachlass* (MS 108, 160) muestra el conflicto en que Wittgenstein estaba sumido:

“Lucho continuamente –si con éxito o no, no lo sé– contra la tendencia de mi mente a crear (construir) reglas en filosofía, y a hacer suposiciones (hipótesis) en vez de simplemente ver lo que hay ahí”.

Hay cosas que si se contemplan desde ciertos modos de vivir o imágenes del mundo resultan invisibles, por lo que el cambio de voluntad que exige la visión adecuada en filosofía conlleva cambiar la forma de vivir y pensar. En última instancia, Wittgenstein (OFM, III, 85) conecta la satisfacción filosófica con el hecho de poder ver más, y es que, como nos recuerda R. M. Ravera (1989:80), la experiencia ocular se relaciona con el deseo desde los tiempos de san Agustín. Reguera (2002a:190) destaca que el proceder de Wittgenstein se caracteriza por salir de la imagen de la ilusión para entrar en la regla del concepto: las imágenes surgen de las falacias metafísicas y atormentan al hombre confundiéndolo, pero las reglas destruyen esas imágenes perniciosas para desplazar la atención a los juegos que marcan los límites del sentido.

Si la imagen nos tiene cautivos es porque el lenguaje que la alberga parece repetírnosla inexorablemente (IF, 115); así, Reguera (ib:203) llega a decir que la segunda filosofía de Wittgenstein es ante todo una pelea con las imágenes, especialmente con la del yo y los procesos psíquicos: en el fondo (ib:204), se trataba de la lucha por desprenderse de la forma general de la proposición, la imagen que se revelaba como una fórmula de Dios y del todo. No obstante, es posible que a lo dicho por Reguera haya que añadir que, como señaló J. Koethe (1996:74), la frecuencia con que aparecen temas visuales en la obra “tardía” de Wittgenstein tal vez no haya sido considerada en su justa medida a causa de las traducciones realizadas, especialmente la que G. E. M. Anscombe hizo de las *Investigaciones* del alemán al inglés.

A la hora de rastrear el origen de la noción wittgensteiniana de “visión sinóptica” (*Übersichtlichkeit*), Baker y Hacker (1984a:296-305) dirigen su atención hacia cinco autores. La primera influencia a considerar es la de Frege, el cual se refirió en *Los fundamentos de la aritmética* a la necesidad de englobar todos los principios básicos en una sola inspección (*Uebersichtlichkeit*); sin embargo, Wittgenstein siempre se mostró reacio a hablar en términos de “principios primarios”. Una influencia más importante es la de Hertz, autor que mantuvo en su introducción a *Los principios de la mecánica* que los problemas referentes a conceptos como “fuerza” no se resuelven con explicaciones o hipótesis científicas, sino a través de una clarificación que, a su vez, debía surgir de un mejor entendimiento de la información y las definiciones existentes: habrá que tener en especial consideración, según Hertz, la eliminación de contradicciones entre relaciones ya conocidas y conexiones conceptuales. Otro autor a tener en cuenta es Boltzmann, el cual no sólo creía que los “grandes problemas” eran ilusorios, sino que además coincidía con Hertz en que los problemas científicos debían ser disueltos antes que resueltos: con este fin, Boltzmann recordó la importancia de las visiones generales de conjunto, ya sea para combinar ideas antiguas o para descubrir algo esencialmente nuevo. De distinto carácter es la influencia de P. Ernst; según este autor, los cuentos populares e infantiles contienen gran cantidad de creencias morales, lo cual indica la creencia en un orden moral básico en el mundo: no obstante, Ernst cree que los mitos no deben afrontarse por medio de explicaciones sino a través de una concepción del entendimiento poético que guarda un parecido manifiesto con las visiones sinópticas buscadas por Wittgenstein.

A mi modo de ver, la principal influencia recibida por Wittgenstein en este sentido es la de Goethe. M. W. Rowe (1991:283) manifestó que entre ambos autores existen marcadas diferencias, pues Wittgenstein no creía en la unidad intrínseca de todas las cosas, la divinidad de la naturaleza, o el progreso de la realidad a través de la dialéctica. Sin embargo, coinciden en su afán por educar el ojo antes que informar la mente (ib:291); así, Goethe enfatiza que la ciencia no se ocupa de las causas ocultas de las cosas, sino de patrones de objetos que podríamos ver si aprendiéramos a mirar correctamente: su interés, por tanto, se centra en las condiciones bajo las que aparecen los fenómenos, mientras que a Wittgenstein tampoco le interesaba lo oculto (cfr. IF, 126) sino ver el mundo bajo un aspecto nuevo y más organizado. En este sentido, no debemos olvidar que Wittgenstein (MS, 134; cfr. OFPs I, 889) citó con aprobación aquel aforismo de Goethe que decía: “No busques nada tras los fenómenos; ellos mismos son la teoría”. Además, Goethe reconoce en la introducción a su *Teoría de los colores* que, al iniciar un proceso de observación, nos encontramos ante una amalgama de fenómenos que debemos separar y distinguir para combinarlos posteriormente; de este modo, se conseguirá un cierto orden que permitirá un examen más satisfactorio para el lector: esta forma de pensar, junto al estilo fragmentario empleado, hace que la demanda que se hace al lector sea muy similar en las *Investigaciones* y en la *Teoría de los colores*. Rowe (ib:297) apunta que ambas obras exigen un gran esfuerzo y participación por parte del lector porque éste tiene que llevar a cabo los numerosos experimentos que se va encontrando a lo largo de su lectura: eso sí, mientras los de Wittgenstein suelen ser experimentos de pensamiento, los de Goethe son en su mayor parte reales. También nos revela Rowe (ib:299n) un comentario que le hizo M. McGinn, según la cual Goethe y Wittgenstein tenían distintas ideas sobre el papel del lenguaje en sus indagaciones: así, ambos creían que el lenguaje puede resultar equívoco, pero mientras Wittgenstein cree que los fenómenos mundanos nos resultan accesibles cuando hemos logrado una visión panorámica del lenguaje, Goethe opina que sólo podremos formar una panorámica de los fenómenos yendo más allá del lenguaje. Por último, Rowe (ib:300) y Binkley (1973:13-14) comparan el cometido común de Wittgenstein y Goethe con la labor de un crítico de arte cuyo fin no es aportar la evidencia necesaria para defender una idea y convencernos así sobre algún aspecto de la obra de arte: su único fin es que veamos algo. R. Eldridge (1997:180) puntualiza que, mientras Goethe busca una representación perspicua de fenómenos de naturaleza física o biológica, Wittgenstein centra su atención en usos o juegos de



lenguaje, los cuales se pueden observar o, en su defecto, inventar; Eldridge (ib:182) añade que las *Investigaciones* son una representación perspicua en sí misma, una representación que recogería las tentaciones a las que nos vemos empujados al usar el lenguaje: tentaciones que, en última instancia, quedan abocadas no a la satisfacción sino al extenuamiento.

No obstante, la noción de “representación sinóptica” se intuye en Wittgenstein mucho antes de escribir sus observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer. Así lo cree L. Flores (1990:89) cuando señala un fragmento del diario de Wittgenstein (DF, p. 44), correspondiente al 1 de noviembre de 1914. Allí se lee: “¡No perderse en problemas parciales, sino salir siempre allá donde pueda tenerse una visión libre del todo de un gran problema, por mucho que esta visión no sea todavía nítida!”. Glock (1996:279-280) echa la vista atrás al manifestar que la idea de “representación sinóptica” es heredera de la concepción tractariana del “punto de vista lógico correcto” (T, 4. 1213): ambas coinciden, según Glock, al tratar de paliar nuestro fracaso al entender la gramática o sintaxis lógica del lenguaje, lo que provoca las pertinentes confusiones filosóficas. También Genova (1995:27-32) dirige su atención al *Tractatus* para sugerir que un buen modo de aclarar el uso que Wittgenstein hace de las representaciones sinópticas es compararlas con la visión *sub specie aeternitatis*. El artista, según Wittgenstein (CV, 27), puede apresar el mundo *sub specie aeterni*; pero eso mismo puede conseguirlo el pensamiento que contempla el mundo desde arriba, dejándolo tal y como está. Esa visión *sub specie aeternitatis* será abandonada en las *Investigaciones*: si en el *Tractatus* Wittgenstein perseguía ver el mundo como un todo desde fuera de los conceptos, en las *Investigaciones* lo intentará situándose al mismo nivel que los conceptos, lo cual supone abandonar cualquier perspectiva exterior. Genova recuerda que la visión *sub specie aeternitatis*, junto a la omnisciencia divina o el espíritu absoluto, también prometía objetividad, verdad, y una huída de la falibilidad a la que está abocada toda perspectiva humana; sin embargo, Wittgenstein reconoce que aunque existiera un ojo capaz de verlo todo no vería necesariamente todas las cosas en todo momento: la visión más perfecta todavía sería imperfecta. Me parece importante la puntualización de Genova (ib:35) según la cual, y teniendo en cuenta que todo yace a la vista sin necesidad de teoría alguna, una representación sinóptica produce una síntesis y no un análisis; además (ib:37), considera la prueba como el ejemplo más formal de

representación sinóptica, pues simplemente nos muestra cómo ir de un punto a otro sin que esto implique que el último paso de la misma sea inevitablemente verdadero.

Mirar esforzadamente de ningún modo garantiza que se pueda ver claramente (cfr. CV, 423). La tarea que Wittgenstein (CV, 93) se asigna a sí mismo es precisamente la de servir como el “espejo” en que el lector vea reflejado su propio pensamiento con todas sus deformaciones para que pueda corregirlas: obviamente, que dicho espejo mantenga o conserve esa imagen que nos interesa hará que sea más fácil mirarla de cerca. La aceptación de esa imagen implicará que el sujeto en cuestión ha cambiado su modo de ver, pues al comparar la nueva imagen con la antigua considerará un caso dado de modo diferente (Z, 461). Según el propio Wittgenstein (CV, 382), en sus débiles aforismos se ocultan “grandes visiones”, pues en ellos ofrece (CV, 317) “cortes de un paisaje enorme”; en una carta a Malcolm (NM, p. 105) fechada el 26 de marzo de 1940, Wittgenstein considera su ojo crítico como un ojo de rayos X capaz de penetrar desde 2 a 4000 páginas, a lo cual añade que es así como lo aprende todo: tan convencido está de ello, que piensa (MP, 114) que la mayoría de sus proposiciones son descripciones de imágenes visuales que le llegan. Puede parecer un estilo filosófico demasiado poco sistemático, pero al fin y al cabo, resolver los problemas de los filósofos requiere pensar mucho más locamente que ellos mismos (CV, 430).

Wittgenstein (ORDF, pp. 66-67; cfr. IF, 122) introdujo la noción de “representación sinóptica” (*übersichtlichen Darstellung*) especificando que consiste en “nuestra manera de representar, el modo según el cual vemos las cosas”. Wittgenstein (ORDF, p. 67) mantiene que se trata de una especie de “*Weltanschauung*” típica de su tiempo, añadiendo a esta acotación el apellido de O. Spengler. Sin embargo, en las *Investigaciones* (IF, 122) pregunta: “(¿Es esto una «*Weltanschauung*»?)”. Wittgenstein (ORDF, p. 68) prosigue diciendo que la representación sinóptica ayuda a la comprensión permitiendo “ver las conexiones”, para lo cual es fundamental hallar cadenas intermedias (*Zwischengliedern*) que, a su vez, nos ayudarán a aguzar nuestra mirada ante una relación formal al llamar nuestra atención sobre las semejanzas entre distintos hechos. El octaedro de colores (cfr. Ob F, 1, 39) proporciona una representación sinóptica de las reglas gramaticales para palabras de colores, pero como las reglas gramaticales del lenguaje ordinario no permiten representaciones tan claras, Wittgenstein se ve abocado a centrar su atención en la búsqueda de casos intermedios.

La necesidad de hallar dichos casos también se hace explícita en las *Investigaciones* (IF, 122): lo que se pretende (IF, 132) es lograr un orden (entre los muchos posibles) del uso del lenguaje, un orden encaminado a una finalidad concreta que no es otra que la de aclarar el problema filosófico que nos esté ocupando en ese momento (cfr. Ob Col, III, 20). Cuando Wittgenstein (IF, 130) apunta que estos casos intermedios u objetos de comparación (*Vergleichsobjekte*), refiriéndose a los juegos de lenguaje, “deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza”, Cerbone (1994:165) destaca que tales casos sirven como escenarios que deben ser imaginados para servir posteriormente como los marcos en que se ha de centrar nuestra reflexión. Dicho sea de paso, me parece muy acertado el uso que hace Wittgenstein (IF, 179) de la expresión “*Schauplatz*” (escenario), pues ilustra muy bien el carácter dinámico del juego de lenguaje al que debemos atender: M. Kober (1996:418) ya avisó que la noción de “forma de vida”, lejos de explicar algo por sí misma, describe el escenario en que se practican los juegos de lenguaje. Cerbone sigue diciendo que aprendemos sobre nuestro lenguaje, y por extensión sobre nosotros mismos, viendo hasta qué punto lo que estamos inclinados a decir se adapta o no a los objetivos y situaciones que nos encontramos al contemplar los objetos y situaciones que se hallan en estos escenarios imaginarios. De este modo, y como apunta R. del Castillo (1995:488), lo que logramos es una gran analogía en la que podemos advertir lo que hay de orgánico en nuestro lenguaje, es decir, lo que hay de instinto y no de lógica.

Dicho esto, es evidente que el objetivo perseguido consiste en ver sinópticamente (*übersehen wollen*) los enredos en nuestras reglas gramaticales (IF, 125); teniendo esto en cuenta, se puede plantear hasta qué punto son precisas o exactas nuestras representaciones sinópticas. G. P. Baker (1991:58) destacó que puede haber representaciones perspicuas más amplias que otras por iluminar más aspectos de determinadas palabras, mas en mi opinión, la eficacia de estas representaciones hay que entenderla en la medida que nos ayudan a lograr la claridad cuando padecemos un problema filosófico, pues no se trata meramente de hallar una imagen nítida como la que se podría lograr al graduar unos prismáticos; es cierto que una representación demasiado estrecha resultaría insuficiente para nuestros propósitos, en tanto que una excesivamente amplia podría provocar que perdiéramos la perspectiva del problema que nos ocupa: mas si damos con una metáfora aparentemente tosca que nos ayuda a disolver nuestro problema, deberíamos hablar de una maniobra eficaz. Y supongo que

también “precisa”. El propio Wittgenstein (Z, 464) manifestó que no perseguía la exactitud, sino la visión sinóptica. Y si lo que buscamos es precisión, él mismo (IF, 88) señaló que no existe un único ideal de precisión (*Ideal der Genauigkeit*) a no ser que nosotros mismos lo estipulemos; de hecho, ni tan siquiera sus dos clasificaciones de conceptos psicológicos (OFPs I, 895; OFPs II, 63, 148; Z, 464, 472) buscaban la exactitud. En mi opinión, hablar en términos de “precisión” y no de “paciencia” puede ser un error, pues nuestro objetivo se podría ir desplazando sin que lo apreciáramos siquiera desde lo que necesitamos ver a un ver lo que sea pero con “una precisión máxima”: para hacernos una idea más clara de este peligro, no está de más recordar que Lichtenberg (A, p. 198) ya hizo alusión a un pensador tan minucioso que siempre veía un grano de arena antes que una casa.

Kowāos (1990:278) opina que si existiera un tipo de proyección que preservara la compleja red relacional de los párrafos de la *Investigaciones*, permitiendo al mismo tiempo que el lector pase de un tema a otro sin perder la estela de la senda original, se habría cumplido el deseo de Wittgenstein de lograr una “representación sinóptica”: esto, prosigue Kowāos, no se podría hacer a través de una colección estática de las descripciones locales del lenguaje en una gran construcción arquitectónica, pues una manera “unificada” y “coherente” de escribir sobre el lenguaje sólo podría congelar la fluidez de la práctica lingüística. En su momento, D. Gustafson (1978:431) manifestó que no era posible ofrecer una lista exhaustiva que recoja todos los detalles de los que debe dar cuenta una representación sinóptica. Al hilo de esto, Malcolm (1970:29) y Glock (1996:282) recalcaron que ni siquiera una representación sinóptica de toda la gramática podría proporcionar una panacea para las confusiones filosóficas; tal imposibilidad, según Glock, se apoya en dos razones: por un lado, el lenguaje en que están enraizadas cambia, creando nuevos problemas, y además, no existe un número definido de formas de confundirse. No hay que olvidar que, como ya dejó sentado Lichtenberg (A, p. 277), no podemos observar nada desde demasiados ángulos porque la naturaleza se renueva en cada punto de vista. Por su parte, Baker y Hacker (1984a:306) apuntan que en gramática no existe nada similar a fotos aéreas que nos den una representación, abarcable de un solo vistazo, de un fragmento de gramática: en el laberinto del lenguaje, señalan estos autores, tenemos que abrirnos paso por ensayo y error si es que queremos alcanzar una visión sinóptica. Creo que un ejemplo propuesto por V. M. Cooke (1974:29) puede ayudar a ver más claramente lo dicho por Baker y

Hacker; según Cooke, una representación sinóptica de una capacidad humana consistirá simplemente en remarcar qué pueden y qué no pueden hacer los seres humanos al usar esa capacidad: es decir, tendremos que limitarnos a contrastar cada posibilidad de acción para ver si es o no factible.

Baker y Hacker (1984a:308) avisan que, si no contamos con la ayuda de representaciones sinópticas, podemos ser poseídos por la ilusión de profundidad; en realidad (ib:309), lo que conseguimos al lograr una visión sinóptica de un segmento de gramática no es ni una teoría ni una explicación: obtenemos comprensión, y no descubrimientos; perspicacia (*insight*), no información; claridad, y no novedad alguna. Según Hacker (1997:152), mientras que en el *Tractatus* se buscó un punto de vista lógico correcto por medios “geológicos”, cavando bajo las apariencias del lenguaje para descubrir su estructura latente, el Wittgenstein “tardío” busca un punto de vista lógico correcto por medios “topográficos”, pues se trata de lograr una cuidadosa descripción de nuestros usos ordinarios del lenguaje; además (ib:206), lo que clarificamos no es el paisaje empírico que se halla ante nosotros, sino nuestro propio punto de vista. En lo que a mí respecta, pienso que la claridad se aprecia sólo allí donde poco antes reinaba la oscuridad, pues me temo que encender una linterna en un día soleado no vale de mucho. P. Johnston (1993:324) señala que, al obtener la claridad deseada a través de una representación sinóptica, eliminaremos la confusión conceptual y ciertas cuestiones se tornarán ociosas al mismo tiempo que otras nos parecerán más importantes: Johnston concluye que la obra de Wittgenstein ha sido tan ignorada porque su naturaleza es aparentemente modesta, pero también porque parece haberle robado a la filosofía esa grandeza que desde siempre se le asocia.

### II.3.3.3. Forma de vida

Decía J. Hierro (1966:253) que Wittgenstein nunca llegó a extraer todas las consecuencias de la frase “Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (IF, 19): francamente, no sé qué quería decir Hierro al utilizar el término “todas” en un caso así, y es que la intención de Wittgenstein no tenía nada que ver con teorizar o extraer consecuencias generalizables a cualquier uso del lenguaje. No obstante, la noción de “forma de vida” (*Lebensform*), según Janik y Toulmin (1998:291-293), ya circulaba por Viena cuando Wittgenstein decidió adoptarla. A juicio de Loos, debían ser los cambios en nuestra manera de vivir los que dieran lugar a los correspondientes cambios de diseño y no a la inversa: por tanto, las “formas de cultura” dentro de las cuales se usa cierto artefacto debían determinar el diseño del mismo. Por otro lado, y tras acabar la Primera Guerra Mundial, E. Spranger publicó un libro que llegó a ser un éxito de ventas titulado *Lebensformen*: Spranger era un caracterólogo que venía a decir, entre otras cosas, que las formas de vida eran los datos filosóficos últimos que conferían significado a nuestras categorías y formas de pensamiento básicas. El problema es que no matizó cómo debía ser esa relación: Spranger se limitaba a hablar de distintos estilos de vida que venían dados por sistemas de principios reguladores que, a su vez, generaban distintos estilos de pensamiento. Wittgenstein, por su parte, no se va a limitar a esquemas abstractos, sino que mostrará un *modus operandi* que permite acceder a los aspectos reales en los que se apoya la validez de nuestros conceptos y categorías básicas: la forma de vida aparece así como el consenso que viene dado por las prácticas, acuerdos y propensiones lingüísticos y no lingüísticos compartidos por los seres humanos, consenso latente en función del cual actuamos o nos expresamos cuando ya no se puede apelar a una explicación. Lo que hay que aceptar, lo dado (*Das Hinzunehmende, Gegebene*) son precisamente estas formas de vida (IF, p. 517) injustificadas e injustificables: no hay, como apunta A. Keightley (1976:129), dador (*giver*) sustantivo alguno que nos imponga estas pautas de significado. La noción de “forma de vida” parece más accesible cuando se la equipara, como hace Genova (1995:208n), a una *Weltbild* o imagen del mundo: según esta autora, ambas nociones son intercambiables para todo propósito práctico. Acerca de la noción de “*Weltbild*”, Genova (ib:46-52) nos recuerda que todas las creencias que la

componen son incorregibles: no son ni verdaderas ni falsas, sino reglas o normas que encauzan el pensamiento en ciertas direcciones (cfr. SC, 93-99). Las creencias de una *Weltbild* funcionan normativa y no descriptivamente; una *Weltbild*, además, no se compone de hipótesis, y no es una teoría: uno no la inventa sino que la adquiere, como si dijéramos, por ósmosis.

A la hora de considerar en qué sentido proporcionan las formas de vida los fundamentos del lenguaje, Glock (1996:125) cree que esta idea se ha elaborado en dos direcciones opuestas. De acuerdo con la línea trascendental, las nociones “juego de lenguaje” y “forma de vida” ocupan el lugar de las precondiciones (cuasi) trascendentales de la representación simbólica del *Tractatus*. Según el enfoque naturalista, la forma de vida es parte de nuestra inflexible naturaleza biológica humana que determina rígidamente cómo actuamos y reaccionamos: a juicio de Glock, este naturalismo de Wittgenstein es más antropológico que biológico. Mientras tanto, D. M. High (1967:101-102) señala que cuando decimos que con la forma de vida humana alcanzamos el lecho rocoso (*bedrock*) o fondo de la filosofía y del lenguaje, esto no significa que nuestro lenguaje llegue a un final con reglas y juegos, ni tampoco que el fondo del lenguaje sea realmente rocoso: más bien, es la vida la que respalda al lenguaje, pues el lenguaje *qua* lenguaje está enraizado y recibe su acreditación del orden humano. L. M. Hinman (1983:346) precisa, frente a opiniones como las de R. Trigg (1973:61) y P. Winch (1958:101) que adscriben a las formas de vida un grado de autonomía tal que las hace inmunes a toda crítica, que si bien ciertas creencias o prácticas son criticables, no resulta posible dudar sobre una forma de vida en su totalidad desde esa misma forma de vida. Por su parte, J. L. Gil de Pareja (1992:38) cree que el fundamento de los juegos de lenguaje reside en la actividad, o lo que es lo mismo, se apoya en la forma de vida; además, no existen formas de vida que sean más verdaderas o correctas que otras, pues el conjunto de reacciones comunes de las que surge el lenguaje es la base de su significatividad y el límite de su análisis. Gil de Pareja (ib:46) considera que prima lo dado (los hechos generales de la naturaleza y las formas de vida) frente a lo construido (la estructura conceptual del lenguaje), por lo que en la relación que se establece entre formas de vida y conceptos priman aquellas sobre estos: en última instancia, sería la realidad la que determina al concepto. Creo que es precisamente por este motivo por lo que J. Margolis (1987:134) piensa que no tiene

sentido hablar de formas de vida posibles o imaginadas, pues la función primaria de dicha noción atañe a la descripción de la vida real.

Por otro lado, Hunter (1971:274-279) ofreció cuatro interpretaciones de la noción “forma de vida”; de esas cuatro, Hunter defiende la cuarta, pero rechaza las tres primeras. Veamos cuáles son esas cuatro interpretaciones. De acuerdo con la primera, un juego de lenguaje es un ejemplo primordial de forma de vida, lo cual puede sugerir dos cosas: que no puede haber juegos de lenguaje privados, y que a diferencia de muchos juegos ordinarios, los juegos de lenguaje están complejamente ligados a otros aspectos de la vida (pensamiento, actividades, etc.) sin que se puedan entender desligados de estos aspectos. Por tanto, habría muchas formas de vida: tantas, cuando menos, como juegos de lenguaje. Según otra interpretación, una forma de vida es una especie de paquete de tendencias mutuamente relacionadas para comportarse de varias maneras: tener cierta expresión facial y hacer algunos gestos, y decir o hacer ciertas cosas. Así, si mostramos tales gestos o hacemos determinadas cosas, diremos que estamos consolando a alguien, etc. Sin embargo, hay que distinguir los juegos de lenguaje de los paquetes de conducta (*behavior packages*), pues no hace falta tener estos últimos en cuenta para hablar de “juegos del lenguaje”: al igual que en la primera interpretación, las formas de vida son contables, pues cada paquete corresponde a una forma de vida distinta. En tercer lugar, decir que algo es una forma de vida es tanto como decir que es un estilo de vida. Por último, la interpretación que defiende Hunter se basa en lo que él denomina “*organic account*” (razón orgánica): desde este punto de vista, las formas de vida se tratan como “algo típico de un ser humano”. Sin embargo, esto hay que entenderlo en un sentido muy amplio: como algo de la misma clase que el crecimiento o nutrición de los organismos vivos, o como la complejidad orgánica que les permite impulsarse a sí mismos o reaccionar de formas complejas a su entorno. En principio, puede ser difícil ver el uso del lenguaje como un fenómeno biológico u orgánico, pues estamos inclinados a pensar que no hay otro responsable que la mente: así, no solemos incluir en lo biológico lo que es evidente, aprendido, lo que se hace voluntariamente o lo que es inteligente, sino sólo lo que pasa dentro de nosotros, inconscientemente y sin nuestra dirección.

Le Roy Finch (1977:90) cree que, a excepción de la primera interpretación (que no tendría nada que ver con lo que Wittgenstein dice sobre formas de vida o juegos de



lenguaje), las interpretaciones propuestas por Hunter tienen un carácter fáctico o cuasi-fáctico y no gramatical o semántico. Según el parecer de Le Roy, la idea que Wittgenstein tiene de “forma de vida” no trata específicamente de los ámbitos comentados por Hunter, sino que más bien cubre toda conducta social o cultural en tanto que estas conductas son significativas. Le Roy (ib:92) opina que una forma de vida no puede ser un juego de lenguaje, pues los mismos juegos de lenguaje pueden funcionar en conexión con muchas formas de vida distintas, del mismo modo que muchos juegos de lenguaje se pueden unir en una simple forma de vida. Además, llama la atención sobre un interesante paralelismo entre formas de vida y formas de objetos (*Formen der Gegenstände*) tal y como estas últimas aparecen en el *Tractatus* (T, 2.0123-2.0124, 2.0251): mientras que en el *Tractatus* los objetos generan las estructuras posibles del mundo, en las *Investigaciones* las formas de vida proporcionan las posibles acciones comunes. Esto mismo es lo que viene a decir N. Gier (1981:32) cuando señala que las formas de vida son las condiciones formales o los modelos en la trama de nuestras vidas que posibilitan la existencia de un mundo significativo. Teniendo en cuenta que el propio Wittgenstein (IF, 23) manifestó que “la expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”, Malcolm (1968:91-92) nos recuerda que si queremos comprender algún concepto debemos obtener una panorámica del comportamiento, las actividades, y las expresiones naturales que conciernen a ese concepto. Partiendo de que Wittgenstein ya anunció en su momento (IF, 325) que lo que admiten los seres humanos como justificación “lo muestra cómo piensan y viven”, Malcolm apunta que las formas de vida, incorporadas en juegos de lenguaje, nos enseñan cuál es esa justificación; por tanto, no deberemos intentar dar razones para justificar las formas de vida, pues ello sería como decir que compadecemos al sujeto lastimado porque creemos, asumimos, suponemos, presuponemos, o sabemos que, además de sus quejas y contorsiones, hay dolor (cuando el hecho es que simplemente le consolamos): de ahí que lo dado, lo que hay que aceptar, sean las formas de vida (IF, p. 517). No obstante, High (1967:102-103) cree que la interpretación de Malcolm es criticable si se la toma como paradigma: Malcolm dijo que los gestos, expresiones faciales, palabras y actividades que constituyen el compadecer a alguien son un buen ejemplo de lo que Wittgenstein llama “forma de vida”, en tanto que High cree que estas actividades se pueden tomar como psicológicas y no como lógicas.

S. S. Hilmy (1987:146) cree que los juegos de lenguaje se pueden considerar como formas de vida en dos sentidos distintos: por un lado, son actividades, y además, son estas actividades y no algún tipo de acompañamiento psicológico auxiliar que pueda yacer tras el lenguaje las que constituyen la “vida” de los signos. Esto último sugiere que, cuando menos, algunas de las raíces filosóficas de la noción “forma de vida” radican en el rechazo de Wittgenstein a una visión psicológica de los signos. También señala Hilmy (ib:163) que uno de los sentidos de la palabra alemana “*Leben*” es “actividad”; por tanto, la “vida” de la que habla Wittgenstein sería la actividad lingüística que determina la gramática de los signos: este autor (ib:180-184) consideró que había lugar para hablar de un “error de especificidad insuficiente” (*error of insufficient specificity*) cuando, al proponerse una interpretación de la noción wittgensteiniana de “forma de vida”, no se presenta esa noción con la claridad suficiente como para proveer un medio concreto que permita generar la gramática, uso o significado de signos particulares. De hecho, Hilmy cree que las interpretaciones de Gier, Hunter y Malcolm que acabo de presentar adolecen de este error de especificidad insuficiente. Veamos, pues, en qué consiste la crítica de Hilmy a cada una de estas interpretaciones. Gier mantenía que se podría describir fenomenológicamente el estilo de vida occidental en general: respecto a lo dicho por Gier, Hilmy cree que una descripción del “estilo de vida occidental en general”, ya fuera fenomenológica o de cualquier otro tipo, no proporcionaría una solución concreta al problema de la significación tal que permitiera a alguien generar respuestas no psicológicas a cuestiones sobre el significado de signos específicos, de ahí que deba rechazarse la interpretación de Gier. También la “razón orgánica” de Hunter, según Hilmy, adolece del error de especificidad insuficiente: Hilmy piensa que si decimos que el uso del lenguaje nos llega naturalmente (tras el debido entrenamiento) como seres vivos, eso no nos diría nada sobre qué significa el signo específico, excepto que su significación no se apoya en un acompañamiento psicológico del habla. Además, tal afirmación general no proporcionaría medios concretos para generar una explicación no psicológica del significado de una expresión lingüística dada. Por último, Hilmy considera que la interpretación de Malcolm parece compatible con su propia versión según la cual las formas de vida son la misma cosa que los juegos de lenguaje, y añade que Wittgenstein, al llamar a los juegos de lenguaje “formas de vida”, simplemente ha pretendido enfatizar algunas características importantes de los juegos de lenguaje: que son actividades, y que son ellos y no los supuestos acompañamientos psicológicos los que

constituyen el significado o la “vida” de los signos. No obstante, Hilmy cree que Malcolm ha interpretado la identidad entre juegos de lenguaje y formas de vida de modo tal que vicia cualquier papel concreto que pudiera llevar a cabo su concepción particular de cara a determinar el significado de los signos específicos. Malcolm, en su momento (1990:75), dijo creer que Wittgenstein miraba a la religión como una “forma de vida” de la cual no participaba, pero que le interesaba en grado sumo: en este sentido, Hilmy (ib:185) opina que si Malcolm identifica juegos de lenguaje y formas de vida, y además ofrece la religión como ejemplo de forma de vida, entonces hay que suponer que la religión será a su vez un ejemplo de juego de lenguaje. De este modo, la concepción que Malcolm maneja de juego de lenguaje y forma de vida es tan amplia que no llega a ser más potente que la interpretación de Gier: decir de un signo religioso específico que está incrustado en “esa forma de vida religiosa” o el “juego de lenguaje religioso” no nos daría ningún medio concreto para determinar específicamente qué se significa con el signo dado. Y no sólo eso: si el juego de lenguaje o forma de vida implicados son constitutivos del significado del signo específico, y por añadidura, todas las locuciones y signos religiosos suponen este mismo juego de lenguaje o forma de vida religiosa, entonces nos encontramos con la absurda consecuencia de que todos los signos religiosos significan lo mismo. Mientras tanto, Le Roy Finch (1977:100) puntualiza que lo que une a formas de vida y juegos de lenguaje no son reglas, sino un contexto aún más amplio presupuesto por ambos: el contexto de la vida y las certezas cotidianas que Wittgenstein discute en *Sobre la certeza*. Sin embargo, no se puede decir con rigor que “conozcamos” dicho contexto.

Otra de las grandes controversias que ha surgido en torno a la noción de “forma de vida” es la referente a la supuesta existencia de más de una forma de vida. En su momento, Wittgenstein (IF, p. 511) manifestó que “Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender”: esto llevó a algunos autores, como es el caso de G. D. Conway (1989:62), a comentar que si Wittgenstein hizo alusión a los leones fue para mostrar que existen otras formas de vida. No obstante, Baker y Hacker (1985:239) apuntan una confusión: si bien podemos imaginar otras formas de vida, así como los conceptos que en ellas se forman, también es cierto que esos mismos conceptos serían estrictamente inimaginables para nosotros. Para aclarar este punto, Pitcher (1964:243) matizó que no podríamos entender a un león aunque éste hablara correctamente, pues su conducta difiere radicalmente de la nuestra. Pitcher sugiere que, si tenemos en cuenta que los

leones acostumbran a estar acostados, bostezando, y sin hacer ningún esfuerzo por moverse, difícilmente podríamos mantener que, cuando dijeran “¡Son las tres en punto! ¡Me tengo que ir enseguida!” y siguieran acostados, realmente habían afirmado lo que decían. A mi modo de ver, el ejemplo citado del león demuestra que no es fácil imaginarse una forma de vida muy diferente de la humana, pues como dice R. M. White (1974:28), para que ciertas proposiciones pierdan el sentido que tienen para nosotros tendrían que darse en formas de vida muy diferentes de la nuestra. Grayling (1996:107-108) añade que, para reconocer una forma de vida como distinta a la nuestra, debe haber algún medio para detectar su presencia y reconocer las diferencias entre ambas; pero para que eso ocurra, tenemos que interpretar la otra forma de vida, lo cual requiere que exista el suficiente fundamento común entre esas formas de vida como para hacer posible la comparación: es decir, tenemos que compartir con los extraños (*aliens*) capacidades naturales y respuestas de tipo perceptual y cognitivo de modo que surjan algunas creencias similares sobre el mundo. Y además, tendremos que compartir con ellos algunos principios que gobiernen esas creencias. F. Schaeffer (1990:205) nos recuerda que Wittgenstein nos invita una y otra vez a considerar formas de vida distintas de la nuestra, pero Wittgenstein también nos recuerda nuestras limitaciones: estamos atados a lo que nos es dado, y por eso no podemos entender a otros que son radicalmente diferentes, ya sean leones, seres humanos de culturas muy lejanas, o enfermos mentales. En su momento, B. Williams (1974:92) defendió que cuando podemos entender que también aquellas personas, reales o imaginadas, que exhiben formas de vida distintas son grupos con un lenguaje, etc., entonces dichos individuos también tienen cabida en el término “nosotros”; mas en opinión de Schaeffer, esto de ningún modo significa que les podamos entender o que, en última instancia, se pueda decir que formamos una comunidad con ellos. D. M. High (1967:100) coincide con Williams a la hora de reconocer la existencia de distintas formas de vida humanas; de hecho, se refiere a la forma de vida de la cultura occidental: según High (ib:104), “forma de vida” denota la vida como un todo, no alguna fragmentación psicológica como si sentimientos, actitudes o expresiones poéticas fueran antitéticas a la lógica, la razón, las matemáticas y la ciencia. Para acabar, J. Jareño (2001:238) niega que se puedan distinguir formas de vida humana diferentes, ya que nuestro comportamiento no se puede orientar y sistematizar de modos distintos. Este autor señala que a partir de una forma de vida se pueden desarrollar distintos modos de vida que, al orientar nuestros patrones de conducta en función del contexto pertinente, carecen del carácter

último e inapelable que se aprecia en la idea de forma de vida: además, Jareño (ib:78) recuerda que para Wittgenstein lo importante era precisamente el modo de vida.

### II.3.3.4. Juego de lenguaje

Con el fin de aclarar si se podía contemplar el lenguaje como algo completo, Wittgenstein (IF, 18) lo comparó con una vieja ciudad constituida por “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”; desde este punto de vista, el lenguaje que recibimos es similar a un casco antiguo tan irregular y peculiar como bien conocido: un núcleo al cual se van añadiendo nuevos lenguajes y terminologías de carácter técnico como los de la matemática y la lógica. Lenguajes y terminologías que, según E. K. Specht (1969:40), se pueden comparar con los nuevos sectores de una ciudad diseñados conforme a un plan cuidadosamente estudiado. El rasgo principal de esta comparación, como bien dice Specht, es que así como no se adivina plan alguno en la construcción de una vieja ciudad, tampoco el lenguaje se erige sobre el esquema de una lógica o gramática uniformes; de hecho, el propio Wittgenstein (Oc F, p. 251) puntualizó que los juegos de lenguaje son mucho más diferentes de lo que parece en primera instancia: lejos de compartir características comunes (cfr. IF, 66-67; GF, 75, 119), sólo presentan una serie de semejanzas que Wittgenstein (IF, 67) denomina “parecidos de familia” (*Familienähnlichkeiten*). Pero más importante aún (IF, 23): mientras nacen nuevos juegos de lenguaje, otros envejecen y se olvidan. En mi opinión, aferrarse a un término como “juego de lenguaje” invita a pensar en protocolos rígidos, como si sólo se pudiera saludar, mentir, etc., de una manera muy determinada: se podría decir que este es uno de los riesgos que conlleva alejarse de la realidad lingüística para refocilarse en la jerga del pensador vienés. Blasco (1973:194), por ejemplo, señaló que veía en los juegos de lenguaje algo demasiado impreciso como para construir un método riguroso o un instrumento de análisis científico; no obstante, el propio Wittgenstein (IF, 90) ya dejó claro que cuando hacía filosofía no se dirigía a los fenómenos sino a sus posibilidades. Se trata de una forma de mirar al lenguaje en la que se presupone que si podemos hablar de algo es porque nos apoyamos en un juego de lenguaje, y si bien es cierto que los juegos de lenguaje se rigen por reglas (cfr. IF, 567), también lo es que no solemos hablar (cfr. GF, 36; C Az, p. 54; IF, 23, 79-81) ni jugar (cfr. IF, 69, 83) amparándonos en reglas inflexibles: como dijo Arregui (1984:139), las reglas de los juegos de lenguaje

generan el ámbito del sentido mismo, pero también permiten un considerable margen de libertad. Efectivamente, los juegos de lenguaje no son compartimentos estancos, sino que se cruzan, según Arregui, como los hilos de una red o las calles de una ciudad. Son precisamente estos juegos los que muestran, en palabras de Reguera (1994a:24), “la definitiva opacidad del lenguaje”, pues ningún juego tendrá sentido más allá de sí mismo.

Rastreado los orígenes de la noción “juego de lenguaje” (*Sprachspiel*), Baker y Hacker (1984a:47) se remontan a un pasaje del *Nachlass* (TS, 211) en el que Wittgenstein advierte una cierta afinidad entre los juegos y la gramática, de modo que el estudio de las reglas de aquellos debía ser de utilidad para conocer las reglas gramaticales. Además, G. E. Moore (Oc F, p. 78) indica que, según Wittgenstein, la palabra “juego” se ha de usar cuando no pretendamos haber trazado con ella ningún bosquejo definitivo: lo único que podía dar acerca de los juegos eran ejemplos, pero en ningún caso una definición. Sea como sea, la analogía del juego fue sustituyendo progresivamente a la analogía del cálculo según la cual existe un orden rígido, preciso y definido tras la heterogénea apariencia del lenguaje. El modelo del cálculo, defendido por Wittgenstein entre 1929 y 1933, presenta, según Glock (1996:67), los siguientes rasgos:

- a) en nuestro pensamiento opera un sistema complejo de reglas exactas;
- b) el significado de una palabra es su lugar en el simbolismo, y vendrá determinado por las reglas que establecen cuál es su uso correcto. Del mismo modo, entender una frase requiere verla como parte de un sistema sin el cual no tendría sentido alguno;
- c) la gramática no es un mecanismo causal. Las reglas de un cálculo especifican no cuál será el resultado probable al emplear una palabra, sino qué tipo de operación se ha llevado a cabo; y
- d) hablar un lenguaje es una actividad, en tanto que el cálculo es algo con lo que operamos.

Posteriormente Wittgenstein (IF, 81) resumiría este modelo diciendo que “quien pronuncia una oración y la significa, o entiende, ejercita por ello un cálculo según reglas definidas”. En uno de sus primeros usos del término “juego de lenguaje”,

Wittgenstein (GF, 26) recalca que sólo puede describir cálculos o juegos de lenguaje; pero a continuación, añade que no importa si hablamos de cálculos (*Kalküle*) siempre y cuando no nos dejemos llevar por el uso del término general y examinemos cada caso particular. Según Malcolm (1990:69), fue F. Dyson quien le contó que a Wittgenstein se le ocurrió la idea de que en el lenguaje jugamos con palabras al ver de cerca, durante un paseo, a un grupo de personas que estaban jugando al fútbol. No obstante, Wittgenstein tampoco dio una definición precisa de lo que entendía por “juego” (*Spiel*): lo que hizo fue enumerar (GF, 32) algunos juegos de pelota, dando a entender que cada cual tendría su propia opinión sobre si esas actividades merecen llamarse “juegos de pelota”. Quien sí se decidió a presentarnos algunas características comunes a los juegos en general fue M. Black (1979:347-348), el cual cita estas seis:

- a) los juegos están diseñados con fines lúdicos;
- b) están gobernados por reglas que indican qué acciones son “legales”;
- c) se dirigen a cierto objetivo que supone la finalización de ese juego;
- d) un objetivo intrínseco a ese juego no precisa tener valor o interés fuera de ese juego, por lo que es intrínsecamente trivial;
- e) sus reglas son arbitrarias, y están libremente adoptadas;
- f) tales juegos están limitados en tanto en cuanto tienen comienzos y finales especificados; se juegan en un entorno concreto, como puede serlo un ring de boxeo o un tablero de ajedrez; y están deliberadamente apartados de la “vida real”.

Black cree que los juegos de lenguaje que más interesan a Wittgenstein sólo satisfacen los criterios segundo, quinto y sexto; por este motivo, mantiene (ib:349) que los juegos de lenguaje no se pueden considerar literalmente como juegos, aunque acaba reconociendo que tal consideración dependerá, en última instancia, de la amplitud del criterio de cada cual: así, Black (ib:352) se inclina por tratar los juegos de lenguaje como imágenes, en el sentido de “*a picture made out of words*”. Otra versión que merece ser tomada en cuenta, respecto a la analogía con los juegos, es la de Rhees. Este autor (1998:5) destacó que, a través de la analogía citada, Wittgenstein trató de evitar la tentación de buscar una última explicación del lenguaje; por tanto, Wittgenstein pretendió mostrar que la relación entre palabras y cosas no es externa, pues las conexiones ocurren dentro del juego. Rhees (ib:178) añade que Wittgenstein, al



apoyarse en la explicación del “juego”, pretende ofrecer una analogía, pero nada más que eso. Y el peligro que existe con cualquier analogía, quién lo duda, es tomarla por algo más de lo que realmente es.

La noción de “juegos de lenguaje” aparece por primera vez en el *Cuaderno Azul* (C Az, p. 44), donde se consideran como “modos de utilizar signos” más sencillos que los que solemos utilizar en el lenguaje ordinario; en este mismo lugar, Wittgenstein también caracterizó los juegos de lenguaje como las “formas de lenguaje” que manejan los niños al aprender a hablar. Wittgenstein decía que atender a los juegos de lenguaje supone considerar formas primitivas de lenguaje, formas primitivas cuyo análisis tiene la ventaja de eliminar las interferencias que acechan al estudiar el uso del lenguaje ordinario; además, pensaba que las formas complicadas del lenguaje se podrían obtener con la adición gradual de formas nuevas a partir de las primitivas. Huelga decir que Wittgenstein, a lo largo de su obra filosófica, sólo pudo aludir a unos cuantos juegos de lenguaje, como es el caso de los relacionados con el señalar (IF, 669), el error (SC, 196), la exactitud (IF, 88), lo correcto (Oc F, p. 347), la reflexión (OFPs II, 632; Z, 391), la duda (IF, 288; SC, 283, 317), la certeza (IF, p. 513), las razones (OFPs II, 689), el concepto de “saber” (SC, 560), el dolor (IF, 300) o la mentira (IF, 249) entre otros. En las *Investigaciones*, Wittgenstein (IF, 23) ofreció una lista de juegos de lenguaje entre los que se encontraban algunos tan variopintos como relatar un suceso, cantar a coro, o resolver un problema de aritmética aplicada; esta lista, obviamente, no aspiraba a ser ni mucho menos completa: lo que Wittgenstein pretendía hacer con ella, al parecer, era comparar la gran variedad que muestran palabras y oraciones frente a lo que habían dicho los lógicos sobre la estructura del lenguaje, incluyendo entre esos lógicos al autor del *Tractatus*.

En el *Cuaderno Marrón* (C Ma, p. 116), el uso de los juegos de lenguaje ya no difiere del que se observa en las *Investigaciones*. El énfasis ya no se pone en cómo aprenden los niños partes de nuestro lenguaje: ahora el interés se desplaza a los lenguajes primitivos, lenguajes que son completos en sí mismos y que, según puntualiza W. E. Barnett (1990:49), no tienen como función representar el uso del lenguaje real. Posteriormente, Wittgenstein (IF, 18) invitó a que nos preguntáramos si se puede decir de nuestro lenguaje que es completo: a modo de respuesta, M. McGinn (1997:51) observó que no tiene sentido hablar del lenguaje como completo o

incompleto porque es el mismo punto desde el que juzgamos. La idea de referirnos a algo “completo” podría hacernos creer que Wittgenstein pretende instalarnos en una concepción estática del lenguaje, pero en realidad propone una multiplicidad de lenguajes no fijada de una vez por todas (IF, 23). Teniendo en cuenta que algo completo no puede tener principios internos de cambio que guíen su desarrollo de una manera u otra, D. Bloor (1992:25) cree que la idea de algo “completo” es una treta para hacernos conscientes del cambio, pues hace que todo cambio parezca un acto arbitrario de adición: en el crecimiento de la ciudad señalada por Wittgenstein (IF, 18), al igual que ocurre con el caso del lenguaje, los cambios de estilo se deben a contingencias históricas como necesidades, modas y demás circunstancias variables, de modo que las extensiones y alteraciones observadas no están determinadas simplemente por lo que está ahí. Ni tampoco podemos decir, abstrayéndonos de los propósitos de sus habitantes, que una ciudad está siempre completa o que es intrínsecamente incompleta.

Según la opinión de Hervey (1961:336), que el concepto de “juego de lenguaje” sea vago es precisamente lo que necesita Wittgenstein para dar a entender que el lenguaje es un juego. Ahora bien, esta vaguedad no debe hacernos olvidar que, como señala Jacquette (1998:211), los juegos de lenguaje no se entenderán aparte de lo que los jugadores pretendan llevar a cabo; Pole (1966:104), por ejemplo, apunta que si se tratara de jugar determinado juego de lenguaje fuera de las condiciones físicas que le corresponden, dejaría de servir a propósito alguno: en tal caso, aparentarían ser movimientos del juego pero dejarían de engranar con el resto del sistema. Por eso matiza Le Roy Finch (1977:79-80) que lo que tradicionalmente se ha contemplado como distintas formas de ser, en la filosofía de Wittgenstein se revela como distintas formas de hablar o diferentes juegos de lenguaje. Ahora lo que tenemos son diversas posibilidades gramaticales o juegos de lenguaje, pero tal cosa no quiere decir que estemos ante distintos tipos de realidades sino ante distintas posibilidades al hablar. Las palabras difieren en su gramática no porque las naturalezas de aquello a lo que se refieren sean muy distintas, pues sobre esas cosas sólo conocemos lo que decimos de ellas; de hecho, Hervey (1961:345) considera que el principal propósito del modelo de los juegos de lenguaje era debilitar el dominio de la teoría denotativa del significado. Fue precisamente la metafórica noción de referencia que se adivina en los juegos de lenguaje lo que llevó a Janik (1990:246) a sostener que estos juegos constituyen una crítica implícita de Carnap, Quine, Chomsky, Skinner, Habermas y Derrida: o lo que es

lo mismo, estos juegos constituyen una crítica de la opinión según la cual la referencia no sólo está definitivamente fijada en las proposiciones sino que además es inescrutable.

Stenius (1967:258) nos recuerda que hay reglas para usar correctamente el lenguaje, por lo que está fuera de lugar pensar en el lenguaje como algo constituido por usos ocasionales (cfr. IF, 202, 240-242); concretamente, Stenius (ib:254) distingue dos elementos en el lenguaje: un radical (*sentence-radical*) que engloba el contenido descriptivo de la frase, y un elemento modal (*modal element*) referente al modo (*mood*). D. Føllesdal (1967:279) opina que las reglas propuestas por Stenius para que los modos adquieran su significado se pueden considerar como un tipo muy especial de reglas estratégicas, las cuales deberían seguirse para que los juegos de lenguaje conserven su carácter como tales: estas reglas son “una frase ha de ser producida en el modo indicativo sólo si su radical es verdadero” (R 3), “el oyente debe reaccionar a una frase del modo imperativo tomando el radical como verdadero” (R 4), y “responde a la pregunta «sí» o «no» según el radical sea verdadero o falso” (R 5). Tales reglas podrían ser incumplidas sin que eso supusiera el fin del juego, pero si se violan frecuentemente, el carácter comunicativo del juego de lenguaje resultará dañado: de ahí que Føllesdal las denomine “reglas preservativas” para distinguirlas de las reglas del juego, a las cuales denomina “reglas constitutivas”. Según Føllesdal, las reglas para los modos no son constitutivas sino preservativas, al menos siempre que el lenguaje se esté usando y no meramente aprendiendo. Sin embargo, J. Hintikka (1976:117) está convencido de que Wittgenstein no pensaba que los juegos de lenguaje fueran relevantes sólo al elemento modal del lenguaje, por lo que también los relacionó con los vínculos básicos entre lenguaje y realidad.

Acerca del juego de lenguaje, Wittgenstein (SC, 559) manifestó que es algo imprevisible, no fundamentado, ni razonable ni irracional, y que está ahí. Exactamente igual que nuestra vida. En opinión de Ayer (1974:244), Wittgenstein quiso decir con estas palabras que el juego de lenguaje se juega antes de que sus reglas se codifiquen; al fin y al cabo, no decidimos cuáles van a ser las reglas antes de usar el lenguaje: en este sentido, T. de Mauro (1967:2) nos recuerda que en las *Investigaciones* no son las palabras las que significan cosas sino que son los hombres los que, a través del uso de palabras, acaban significando cosas. Por su parte, M. B. y J. Hintikka (1986:199)

señalaron que si los juegos de lenguaje son la última corte de apelación semántica, entonces no se aprenden nuevos juegos de lenguaje, sino que se aprenden nuevas reglas al dominar los juegos de lenguaje de los que forman parte: la nueva primacía que otorga Wittgenstein a los juegos de lenguaje se refleja en el aprendizaje del lenguaje al mantener que el lenguaje se puede aprender sin aprender reglas (cfr. IF, 31). No obstante, S. A. Kahl (1986:298) recalca que el aprendizaje de juegos de lenguaje particulares está gobernado por criterios específicos que pueden no ser explícitamente reconocidos, criterios que residen en el contexto específico en que un juego de lenguaje en concreto se aprende y aplica: no en vano matizó Wittgenstein (UEFPs II, p. 22) que “aprendemos juegos de lenguaje”. Además, fue el propio Wittgenstein (IF, 656) quien manifestó “¡Considera el juego de lenguaje como lo primario!”. En cierta ocasión (OFPs II, 453), dijo que “el juego de lenguaje primitivo, el juego que hemos aprendido originalmente, no requiere de ninguna justificación”; y en otro momento (OFPs I, 916; Z, 451), manifestó que “el modo de comportamiento es prelingüístico; que un juego de lenguaje está basado en él, que es el prototipo de una manera de pensamiento y no el resultado de pensar”. No hay que olvidar que, en 1937, Wittgenstein (CV, 165; cfr. SC, 204) sentenció que “el origen y la forma primitiva del juego de lenguaje es una reacción”, por lo que el lenguaje es sólo “un refinamiento” de una práctica y no algo que la justifique: de ahí que Wittgenstein aproveche la ocasión para citar el conocido fragmento del *Fausto* de Goethe “En el principio era la acción”. No opinamos que el prójimo tenga alma; en realidad, nuestra actitud hacia él es una actitud hacia un alma (IF, p. 417): se trata, según Perissinotto (2001:22), de una actitud “primitiva”, entendiendo este adjetivo no tan afín a “simple” o “elemental” como a “inmediato”. En otro lugar (Oc F, p. 381), añadió que la seguridad constituye la forma primitiva del juego de lenguaje, pues la inseguridad jamás podría conducir a la acción: el lenguaje, por tanto, debe basarse para su crecimiento en acciones regulares y formas de vida estables. Wittgenstein (OFPs II, 689) concluye que las razones necesitan para existir un juego de lenguaje en el que inscribirse: antes, lo que hay es instinto (*Instinkt*). Schulte (1993:20) añade que instinto y juego de lenguaje no se hallan inmediatamente yuxtapuestos; los juegos de lenguaje descansan sobre formas instintivas de comportamiento y, parcialmente, pueden reemplazarlas; además, Schulte (ib:23) nos recuerda que hay algunos juegos de lenguaje que son más básicos que otros, por lo que no todos descansan en igual medida sobre respuestas primitivas o comportamientos instintivos. No obstante, P. R. Shields (1993:70) puntualiza que los juegos de lenguaje

son incomparables entre sí debido no a relativismo protagoreano alguno que contemple al hombre como la medida de todas las cosas sino a su negación, a no considerar al hombre como la medida de todas las cosas: si todos los juegos de lenguaje se encuentran al mismo nivel es por nuestra dependencia de ellos, dependencia que elimina la posibilidad de alcanzar una posición que nos permita juzgar entre ellos.

Tampoco estaría de más repasar algunas de las funciones que, según diversos autores, desempeñan los juegos de lenguaje. En principio, parece obvio que al estudiar los juegos de lenguaje no se pretende sino entender la gramática de los fenómenos (cfr. IF, 90), lo cual provocó que Stith (1978:284) criticara a Rhees (1993:17) por creer que los juegos de lenguaje son meros “estadios de una discusión que conduce a la «magna cuestión» de qué es el lenguaje”, para lo cual alude a la sección 65 de las *Investigaciones*: allí se lee que no existe nada en común a todo lo que llamamos “lenguaje” que justifique la aplicación de ese nombre, sino que simplemente existen múltiples y complejos parentescos (*Verwandtschaften*). En contraste con la postura de Stith, J. Hintikka se refirió, desde la publicación de su artículo “Language-Games” (1976) hasta el opúsculo que firma posteriormente junto a M. Provenge (1978:353), a lo que estos autores denominan la opinión corriente acerca de la filosofía “tardía” de Wittgenstein: según esta versión, Wittgenstein habría abandonado todo intento por mostrar en la última fase de su obra cómo el lenguaje está ligado a la realidad de forma directa. De este modo, lo relevante no serían los vínculos “verticales” que relacionan nuestras frases o palabras con los objetos, sino los vínculos “horizontales” entre distintos movimientos dentro de nuestros juegos de lenguaje; según esta opinión, a lo que habría que atender para captar el significado de nuestras frases es al papel que juegan distintas expresiones en nuestras vidas, mas Hintikka se opuso frontalmente a esta concepción: lejos de intentar liberarnos de los vínculos verticales entre lenguaje y realidad, cree que Wittgenstein los enfatizó en su obra tardía. Según la interpretación de Hintikka, que más tarde (1986:214) ratificaría, la principal función de los juegos de lenguaje de Wittgenstein, si no la única, fue la de servir como tales vínculos verticales. Hintikka y Provenge (1978:354) añaden que Wittgenstein habló de estas relaciones representativas entre lenguaje y realidad como relaciones de nombrar (cfr. IF, 37); además, creen que habría explicado a través de ejemplos en qué consisten estas relaciones, en cuyo núcleo se encuentran los juegos de lenguaje: de hecho, si hubo algún momento en que Wittgenstein fue reticente respecto a los vínculos entre palabras

y cosas, estos autores opinan que fue en el propio *Tractatus*, donde no llegó a analizar completamente la relación entre palabras y objetos. Hintikka y Provenge consideran que uno de los principales obstáculos para entender correctamente la filosofía tardía de Wittgenstein es lo que J. van Heijenoort (1976:324) denominó la visión de la “lógica como lenguaje” (“*logic as language*”). Desde este punto de vista, no podemos salirnos de nuestro lenguaje y contemplarlo desde el exterior: es decir, no podemos variar las relaciones representativas entre nuestro lenguaje y el mundo al que representa, pues todo uso del lenguaje presupone algunas relaciones ya establecidas que no pueden ser discutidas en el lenguaje. Esta perspectiva contrasta con la “lógica como cálculo” (“*logic as calculus*”) o, si se quiere, el “lenguaje como cálculo”, según el cual un lenguaje, incluso el nuestro, es reinterpretable libremente como un cálculo. Desde esta óptica, los vínculos verticales en la obra tardía de Wittgenstein se analizan en términos de juegos de lenguaje; pero sobre estos juegos tomados en sí mismos no se puede teorizar o hablar, de ahí que la semántica sea inefable a lo largo de su obra: de esos vínculos verticales no se habla, si bien el Wittgenstein “tardío” tiene una idea mucho más rica y aguda de estos vínculos y lo que expresan. Estrictamente hablando, Wittgenstein no nos dice cómo es este vínculo, sino que lo muestra a través de reveladores juegos de lenguaje. Así pues, Hintikka y Provenge manifiestan que el aparente énfasis de Wittgenstein sobre las relaciones horizontales entre expresiones y contextos, así como entre distintos contextos, se basa en una ilusión óptica: tales movimientos horizontales en los juegos de lenguaje es todo lo que estrictamente podemos comunicar sobre estos juegos de lenguaje, pues no podemos decir cómo son ni describirlos, ni tampoco hacer una teoría sistemática con ellos. En este punto, me gustaría traer a colación la observación que, en otro lugar (1976:114), hace J. Hintikka al decir que los juegos de lenguaje no son juegos que acaezcan en el lenguaje, sino que son juegos jugados por medio del lenguaje. En última instancia, Hintikka y Provenge (1978:359) concluyen que su tesis, según la cual la función de los juegos de lenguaje es unir el lenguaje (signos) y aquello de lo que el lenguaje puede hablar, implica una negación del modelo de una relación simple de dos términos como el vínculo paradigmático entre los signos y lo que significan: dicha negación es, según estos autores, el principal paso entre el *Tractatus* y las *Investigaciones* (cfr. IF, 39-44).

Tras la muerte de Wittgenstein, han aparecido diversas clasificaciones de los juegos de lenguaje. En primer lugar, M. B. y J. Hintikka (1986:277) distinguen entre

juegos de lenguaje primarios y secundarios, sin que la denominación de estos últimos tenga carácter peyorativo alguno. Los juegos de lenguaje primarios resultan incorregibles, pues al ser los que median entre lenguaje y realidad, no hay ni puede haber modo alguno de poner a prueba lo que en ellos ocurre: por tanto, no hay lugar para hablar en términos de verificación, corrección o error. Estos autores (ib:279-280) creen que la distinción propuesta ya se vislumbra como necesaria desde el momento en que advertimos la existencia de juegos de lenguaje con movimientos “corregibles”: el ejemplo que ofrecen es el de la enseñanza de un juego de lenguaje primario con expresiones de dolor (cfr. IF, 244) frente al juego de lenguaje secundario en que un niño trata de aprender, de equívocos adultos, sobre sus propias sensaciones. La necesidad de juegos de lenguaje secundarios se puede observar también cuando Wittgenstein (cfr. IF, 288) muestra que la duda a la hora de reconocer nuestros dolores supone una abdicación en otro juego de lenguaje distinto, en el cual contamos con un criterio de identidad para esa sensación. Otros juegos de lenguaje que presuponen los juegos de lenguaje básicos respecto a las sensaciones son los que incluyen mentir (cfr. IF, 249), pretender (cfr. Z, 568-572), simular (cfr. IF, 250), etc. Aun sin usar esta misma terminología, Wittgenstein (cfr. IF, 250) dio a entender que los juegos de lenguaje que se deben aprender en primer lugar son, valga la redundancia, los primarios. Hintikka y Hintikka (ib:281) mantienen que los juegos de lenguaje no se modifican; es más, cuando parezca que es eso lo que ha ocurrido, en realidad lo que habrá sucedido es que un juego de lenguaje secundario se ha sobrepuesto al primario.

M. ter-Hark (1990a:33-41) coincide con M. B. y J. Hintikka al rechazar la interpretación ampliamente difundida según la cual los juegos de lenguaje constituyen un contexto lingüístico primario de acuerdos, acuerdos de los que derivan su significado tanto palabras como expresiones verbales. No obstante, ter-Hark (ib:33n) reprocha a Hintikka y Hintikka haber olvidado el significado de las “formas de vida” en la discusión, lo cual llevó a ter-Hark a denunciar dos falacias. Por un lado, la falacia de la planta baja (*ground-floor fallacy*) impide ver que no todos los juegos de lenguaje funcionan al mismo nivel lógico. Por otro lado, la falacia de la realidad (*actuality fallacy*) oculta el hecho de que los juegos de lenguaje no consisten en movimientos verbales reales: aquí se considerarán como mucho más importantes la potencia, la técnica o habilidad del juego. De cara a aclarar la relación entre conceptos y juegos de lenguaje, ter-Hark distinguió entre relaciones horizontales, que expresan una relación

de un concepto dentro de un juego de lenguaje, y relaciones verticales, que expresan una relación entre juegos de lenguaje: mientras que las relaciones horizontales se aplican a todos los conceptos, las verticales sólo conciernen a algunos de ellos, de ahí que algunos conceptos estén no sólo incrustados horizontalmente en un juego de lenguaje sino que, además, aparecen verticalmente relacionados con otros juegos de lenguaje. Es decir, todos los conceptos están horizontalmente incrustados en juegos de lenguaje, pero no al mismo nivel. Según el ejemplo que ofrece ter-Hark, la expresión “sentir dolor” está horizontalmente incrustada en el juego de lenguaje de las sensaciones; al mismo tiempo, la expresión “pretender sentir dolor” está horizontalmente incrustada en el juego de lenguaje de la pretensión, pero este último juego de lenguaje presupone, en un sentido vertical, el juego de lenguaje “sentir dolor”. Al distinguir entre relaciones verticales, ter-Hark indica que existe una jerarquía de juegos de lenguaje más o menos fundamentales, siendo dentro de los juegos de lenguaje más básicos donde es más prominente el elemento lingüístico.

Por otro lado, F. Zabeeh (1971:333-342) habla de juegos de lenguaje naturales y artificiales. Los primeros abarcan los lenguajes y usos de palabras reales, así como la descripción de “la correspondencia entre conceptos y hechos muy generales de la naturaleza” (cfr. IF, p. 523); por su parte, los artificiales incluyen la invención de nuevos usos y de historias naturales ficticias que suelen ser introducidas en frases del tipo “Imaginémonos...”. Estos juegos de lenguaje artificiales, frente a los naturales, son simples y análogos a los lenguajes primitivos, semejantes al lenguaje con que un niño empieza a usar las palabras: pero no son incompletos en sí mismos, pues pueden servir para el propósito por el que fueron inventados. Gil de Pareja (1992:33) considera que la distinción de Zabeeh entre juegos de lenguaje naturales y artificiales es adecuada porque el origen de los errores filosóficos, según Wittgenstein (cfr. IF, 166), consiste precisamente en utilizar una palabra “fuera del juego de lenguaje que es su lugar natural”.

Pitcher (1964:240), por su parte, habla de juegos de lenguaje puros e impuros. Los puros consisten totalmente, o casi totalmente, en el uso de palabras, mientras que los impuros se basan fundamentalmente en comportamientos no lingüísticos: según Pitcher, la diferencia es sólo de grado y no existe una línea clara de demarcación entre ambos tipos de juegos. En cierto sentido se puede decir que los juegos de lenguaje



impuros son básicos, mientras que los puros resultan ser parásitos de los impuros; Pitcher (ib:247) cree que sólo tras lograr el dominio de los juegos de lenguaje impuros fundamentales se puede uno embarcar en los juegos puros: así, si alguien no dominara los juegos de lenguaje impuros y básicos en los que aparece la palabra “lápiz” (por ejemplo, escribir con un lápiz, levantarlo cuando es requerido, distinguirlo de otras cosas, etc.), no podría describir esos lápices, discutir sobre cuáles son los de mejor calidad, etc. Sin embargo (ib:248), esto no quiere decir que los usos de estas palabras en juegos de lenguaje puros sean reducibles en modo alguno a sus usos en los juegos impuros básicos. Al dominar juegos de lenguaje puros, se construyen frases, se responden preguntas, se expresan acuerdos o desacuerdos con otros, etc.: en resumidas cuentas, se llevan a cabo formas de comportamiento que requieren más habilidad, inteligencia, y el dominio de técnicas más complejas. El que los usos de una palabra en juegos de lenguaje impuros sean básicos se debe a que, si esa palabra no se usara en juegos impuros, no tendría ningún uso en juegos puros; eso sí, existen ciertos símbolos que no se usan en juegos de lenguaje impuros, como es el caso de ciertos símbolos especiales en altas matemáticas o en lógica avanzada: sin embargo, el que se usen sólo en juegos de lenguaje puros como calcular, hacer inferencias, probar teoremas, etc., no cambia nada, pues esos juegos puros son los lugares de origen de tales palabras, palabras cuyo significado vendría dado precisamente por el papel que juegan en esos juegos.

Por último, Barnett (1990:45-47) se refiere a cuatro tipos de juegos de lenguaje con el fin de aclarar su valor heurístico. Barnett habla de juegos de lenguaje primitivos inventados, como el de los obreros que usan tan sólo el nombre de aquello que necesitan para que se lo traigan (IF, 2); primitivos reales, como el que solemos utilizar para enseñar el lenguaje a los niños, o por simple diversión; complejos inventados, como los de la gente que compadece a los que se quejan de dolor mostrando señales evidentes de veracidad; y complejos reales, como es el caso cuando Wittgenstein nos pide que reparemos en nuestras prácticas lingüísticas adultas. Un juego de lenguaje primitivo, según Barnett, vendrá constituido por relativamente pocas acciones, y al describirlos, Wittgenstein puede aislar un uso de una palabra concreta de las prácticas que la rodearían en un lenguaje natural. En los juegos de lenguaje complejos, sin embargo, aumenta la posibilidad de hallar usos que también podemos encontrar en otros juegos de lenguaje: debido a que los juegos de lenguaje complejos son más

difíciles de aislar porque se ramifican entre otras actividades por las conexiones que traza la forma de vida subyacente, Barnett decide llamarlos juegos de lenguaje ramificados, los cuales resultan más difíciles de imaginar aislados de otras actividades humanas que los juegos de lenguaje primitivos. Barnett considera que los juegos de lenguaje inventados han de ser comparados con las prácticas lingüísticas reales para que contemplemos estas prácticas como si de juegos de lenguaje se tratara: así, el lector aprendería a reconocer o describir sus propias prácticas lingüísticas.

Al acabar la lectura de este apartado cabe pensar que, si el sinsentido aparece cuando usamos una palabra en un juego de lenguaje inapropiado, sería de la mayor importancia saber dónde termina un juego de lenguaje y dónde empieza otro. Kenny (1995:148), por ejemplo, denuncia que Wittgenstein no ofrece principio alguno a través del cual podamos señalar qué constituye un entrecruzamiento ilegítimo entre distintos juegos de lenguaje. A modo de respuesta, cabe recordar cómo O'Brien (1978:404) destacó que vemos lo que significamos al mostrar qué podríamos significar si jugaráramos diversos juegos e incidiéramos en distintos contrastes: es decir, entendemos el juego que estamos jugando al apreciar qué juegos no estamos jugando. Tomasini (1988:62) añade que el juego de lenguaje es condición *sine qua non* del conocimiento, pero está fuera de lugar hablar de conocimiento del propio juego de lenguaje. En este sentido, podemos ver cómo L. M. Valdés (1996:xxxii) condensa en un acertado ejemplo lo que supondría objetar los fundamentos del juego de lenguaje del conocimiento y la duda; esta situación, según Valdés, sería similar a que un jugador desinflara un balón durante un partido de fútbol: este caso es muy distinto a aquel en que el jugador toca el balón con la mano y el árbitro, consiguientemente, señala la correspondiente falta, pues puede apelar al reglamento para justificar su decisión. Sin embargo, si durante el desarrollo de un partido un jugador intentara desinflar el balón, tal vez creeríamos que se ha vuelto loco, pues no podemos alegar nada para justificar la comisión de una falta por su parte. Por tanto, no se puede decir que haya cometido una falta: más bien, deberíamos decir que este jugador está arruinando la posibilidad de jugar un juego que, al menos en apariencia, quiere jugar. Al hilo de esto, Wittgenstein (SC, 647) distinguió entre un error para el que no existe un lugar previo en el juego de lenguaje, y una anomalía que se presenta excepcionalmente. Malcolm (1993a:81), por su parte, dice que el hecho de que los juegos de lenguaje sean descritos pero no explicados puede hacernos creer que existe algo misterioso sobre ellos; sin embargo, no

son misteriosos en el sentido de ser oscuros, inescrutables o no familiares: el sentimiento de misterio surge porque exigimos que todo sea explicado, algo que es característico de ese espíritu occidental que Wittgenstein denostó. Por último, Hallett (1977:56) apunta, y creo que con acierto, que el rechazo de Wittgenstein a ofrecer contratesis, a identificar sus objetivos o a hacer explícitas las premisas que se supone operan en sus refutaciones ha contribuido al sentimiento común de que, aunque el *Tractatus* tal vez estaba equivocado, por lo menos era más riguroso y preciso que las *Investigaciones*. No obstante, Hallett cree que ocurre justo lo contrario, pues en su opinión los juegos de lenguaje de Wittgenstein son incomparablemente más agudos que sus nebulosas teorías de juventud.

### II.3.3.5. Criterio

Durante su etapa verificacionista a comienzos de los años 30 Wittgenstein (Oc F, p. 78) distingue entre proposiciones genuinas acerca de la realidad (*Sätze über die Wirklichkeit*) o frases verificadas por la experiencia inmediata, e hipótesis (*Hypothese*), de las cuales dice (Ob F, 227) que mantienen una relación con la realidad más floja que la verificación. La hipótesis (WCV, p. 87; Ob F, 228) es una ley para la construcción de proposiciones o expectativas; de hecho, una proposición venía a ser un corte de una hipótesis en un lugar concreto: y es que la hipótesis da lugar a una expectativa futura, motivo por el cual su verificación nunca es definitiva. Sin embargo, esto no quiere decir que exista una verificación de la hipótesis a la que nos pudiéramos acercar cada vez más pero sin alcanzarla nunca: Wittgenstein (Ob F, 226) puntualizó que si una hipótesis no puede ser verificada definitivamente, entonces no puede ser verificada en absoluto, por lo que en este caso no hay lugar para hablar de verdad o falsedad. Además (WCV, pp. 185-186), la hipótesis posee una estructura gramatical distinta a la de la proposición; Wittgenstein describió la gramática de la hipótesis diciendo que “no procede de ninguna proposición particular ni de ningún conjunto de proposiciones particulares, por lo que jamás puede comprobarse”: así (Ob F, 226), elegir una hipótesis u otra depende de su simplicidad o poder predictivo, midiéndose su probabilidad (Ob F, 229) por la cantidad de evidencia que se necesita para hacer provechoso el desecharla. Wittgenstein (WCV, p. 37) contemplaba las proposiciones genuinas como descripciones de lo inmediatamente dado: algunos ejemplos son “Me parece que aquí hay un hombre” frente a “Aquí hay un hombre” (Oc F, p. 79), y “Me duelen las muelas” frente a “Tú tienes dolor de muelas” (Oc F, p. 73). En las proposiciones genuinas el término “yo” no denota un poseedor, pues al no haber identificación alguna, no hay posibilidad de equivocación (Oc F, p. 125); y es que, a juicio de Wittgenstein (Ob F, 74), la experiencia inmediata no admite contradicción alguna.

Wittgenstein (WCV, pp. 140-141) manifestó que, cuando formulara la hipótesis “Mi hermano está ahí” porque había oído que alguien tocaba el piano en el cuarto de al lado, podría alegar las proposiciones “Él me había dicho que a esta hora estaría en su

habitación”, “Conozco su modo de tocar”, “Antes he oído unos pasos como los suyos”, etc. Wittgenstein dijo que, en primera instancia, parece que ha comprobado la misma proposición de formas distintas, pero lo que en realidad ha comprobado son diversos “síntomas” de algo distinto: pues el tocar, los pasos, etc., son síntomas de la presencia de su hermano. Hacker (1994:248) ya apuntó que la relación entre síntomas e hipótesis es gramatical y no empírica, pues que tales o cuales síntomas hagan una hipótesis probable viene determinado *a priori* y no es consecuencia de correlación experimentada alguna. Poco a poco las ideas de proposición e hipótesis fueron perdiendo fuerza: las hipótesis, como hemos visto, eran reglas para construir proposiciones, pero después de que Wittgenstein dejara de ver las frases sobre percepción en primera persona del singular como proposiciones genuinas, ya no hubo lugar para seguir hablando de “hipótesis”.

En tanto que los psicólogos descriptivistas como Bühler ya intentaron, según K. Mulligan (1990:100), dar con una teoría de los criterios, Wittgenstein fue desplazando lentamente el énfasis desde la relación entre hipótesis y sus síntomas a la relación entre una proposición y su criterio: García Suárez (1976:157) concretó que el término “criterio”, si bien aparece esporádicamente en las *Observaciones filosóficas* y la *Gramática filosófica*, empieza a usarse técnicamente en el *Cuaderno Azul*. Wittgenstein había usado anteriormente (WLA, p. 17, 28-ss) el término “criterio” no para mostrar el significado de la proposición, sino para determinar ese significado haciendo referencia al uso de esa proposición. En el *Cuaderno Azul* (C Az, p. 53), Wittgenstein propone introducir dos términos antitéticos, “criterio” y “síntoma”, para aclarar cómo es posible que sepamos determinada cosa: así, el “criterio” corresponde, valga la redundancia, al criterio definidor del evento en cuestión, mientras que el “síntoma” es un fenómeno sobre el cual la experiencia nos ha enseñado que coincide de un modo u otro con el fenómeno que constituye nuestro criterio definidor. En este punto no debemos olvidar que, como bien apunta M. Spitzer (1987:315), los manuales anglo-americanos hablan de “síntomas” o quejas del paciente, por un lado, y “signos” o resultados del examen físico y pruebas de laboratorio, por otro, distinción que no se lleva a cabo en los países de habla germana. El ejemplo que pone Wittgenstein para aclarar lo que entiende por “criterio” y “síntoma” consiste en dos formas distintas de decir en qué nos basamos para saber que alguien tiene anginas. Así, si la Medicina concibe la angina como una inflamación provocada por cierto bacilo, decir que “ha encontrado el bacilo en cuestión

en su sangre” constituye el criterio definidor de la angina; pero si decimos que el sujeto “tiene la garganta inflamada”, habremos dado uno de los síntomas de esa patología. Sin embargo, Wittgenstein reconoce que en la mayoría de los casos no seremos capaces de distinguir entre el criterio definidor y un síntoma a no ser que nos apoyemos en una decisión arbitraria: sirva de consuelo que, como dice Wittgenstein, aun los propios médicos usan los nombres de las enfermedades sin haber decidido previamente qué fenómenos contarán como criterios y cuáles como síntomas, sin que por ello se vean envueltos en una insalvable falta de claridad. Y es que, aunque definamos una palabra basándonos en un criterio definidor, no será difícil convencernos para que nuestra definición se apoye en aquello que en principio era sólo un mero síntoma.

Hacker (1997b:309) opina que la distinción que aparece en el *Cuaderno Azul* no es ni mucho menos clara. Este autor resalta que, en el recién citado ejemplo de la angina, Wittgenstein mantiene que “Un hombre tiene angina si se encuentra tal bacilo en él” es una tautología o un modo sumamente impreciso de establecer la definición de “angina”; por otro lado, Hacker apunta que Wittgenstein en ningún momento dijo lo mismo sobre “Un hombre tiene dolor de muelas si se lleva las manos a su mejilla hinchada” respecto a la definición del dolor de muelas (cfr. C Az, p. 53). En este último caso, Hacker considera que especificar el criterio no parece implicar que con ello se dé el significado de “dolor de muelas”; más bien, lo que conlleva especificar el criterio no es otra cosa que determinar el uso o significado de “A tiene dolor de muelas”, en tanto en cuanto explicar el criterio para decir que “A tiene dolor de muelas” constituye una explicación de los fundamentos que le justifican a uno al decir que “A tiene dolor de muelas”. Hacker concluye que tal vez pudiéramos considerar como tautología (en un sentido vago) la proposición gramatical “Que A se agarre su mejilla hinchada y se queje es un criterio para que A tenga dolor de muelas”. A juicio de W. Hasker (1971:246), un síntoma es algo que se toma como indicación de que alguien se halla en cierto estado psicológico porque se ha comprobado que correlaciona mucho con que una persona esté en ese estado, mientras que un relato de periódico según el cual alguien está aquejado de dolor debido a una severa enfermedad se acepta como síntoma porque hemos comprobado que, por experiencia, lo que dice el periódico suele ser digno de confianza. C. Rodríguez Sutil (1998:60) plantea claramente la distinción que nos ocupa al decir que los síntomas no sirven de criterio porque, para considerar si algo es o no es criterio de X, hay que atender no a la experiencia sino a la definición que se

maneeje en ese momento. Así, “un proceso en el cerebro de un hombre o en su laringe puede ser un síntoma de que está viendo algo rojo, pero el criterio es lo que dice y hace”. Por último, Tomasini (1988:72) piensa que la gente ha sido seducida por la extraordinaria cantidad de complejas descripciones de síntomas que se manejan habitualmente, lo cual ha provocado que vuelvan la espalda a “los sencillos criterios” que tenían enfrente: Tomasini cree que está hasta tal punto difundida la creencia de que la ciencia irá resolviendo nuestros problemas según vaya transcurriendo el tiempo, que no se ha reparado en que nos hallamos anclados en una teoría del significado y una filosofía de la ciencia errados, que nos hacen impermeables a los avances científicos. Según Tomasini, la gente no se ha dado cuenta de que al hablar de sentimientos, dolores, etc., el sentido de nuestras expresiones vendrá ya dado y poco tendrá que ver con los descubrimientos científicos que puedan acaecer.

Según la generalización de Le Roy Finch (1977:56), todos los criterios son criterios de identidad (cfr. IF, 322). Le Roy Finch añade que los criterios son previos a las cuestiones fácticas, pues establecen al mismo tiempo sobre qué podemos estar equivocados y acertados; de hecho, aunque nos equivoquemos al establecer un criterio, éste nos aporta algo sobre lo cual podemos decir que estamos en un error. C. Wellman (1967:154) confiere gran importancia a la noción de “criterio”, pues cree que sobre ella giran la teoría de Wittgenstein sobre la naturaleza del lenguaje descriptivo, su afirmación de que algunas aserciones carecen de significado, su visión de la naturaleza de las cuestiones filosóficas, y su rechazo de la opinión según la cual el conocimiento empírico descansa, en última instancia, sobre sensaciones privadas. Por su parte, J. Koethe (1996:95) habla de tres razones por las que parece haber decaído el interés en la noción de “criterio”. En primer lugar, la aparición de aproximaciones sistemáticas al pensamiento de Wittgenstein por parte de autores como Dummett y Kripke fomentó el interés en sus amplios temas subyacentes dejando a un lado los enfoques más minuciosos, buena parte de los cuales estaban constituidos por la literatura sobre criterios. En segundo lugar, la interpretación de la noción de “criterio” está relacionada con conceptos como “definición”, “significado” y “referencia”, y también con nociones modales como “necesidad” y “a prioricidad”, términos todos ellos que, a finales de los años 60 y principios de los 70, se entendió que aparecían combinados en muchas de estas interpretaciones. Por último, parecía obvio que muchas de las interpretaciones

corrientes sobre criterios estaban destinadas a caer en alguna forma de conductismo filosófico, una orientación que había perdido bastante prestigio.

Acerquémonos, a continuación, a las principales interpretaciones ofrecidas sobre la noción de “criterio” tal y como la suele usar Wittgenstein. C. S. Chihara y J. A. Fodor (1968:397) manifestaron que X es un criterio de Y en situaciones de tipo S si el significado o definición de “Y” (o sea, si las reglas gramaticales para el uso de “Y”) justifican el decir que uno puede reconocer, ver, detectar, o determinar la aplicabilidad de “Y” sobre la base de X en situaciones normales de tipo S; por tanto, si la relación anteriormente citada prevalece entre X e Y, y si alguien admite X pero rechaza Y, la carga de la prueba recaerá sobre ese individuo para que muestre que algo es anormal en la situación: pues en una situación normal, el problema de acumular evidencia que justifique el concluir Y de X simplemente no surge. Por otro lado, Malcolm (1968a:84) dijo que lo que convierte a algo en síntoma de Y es que la experiencia enseña que está siempre o habitualmente asociado con Y; es decir, que algo sea el criterio de Y es cuestión no de experiencia sino de “definición” (cfr. IF, 354). La satisfacción del criterio de Y establece la existencia de Y fuera de toda duda. Según Malcolm (ib:89), las reacciones anormales deben ser la excepción y no la regla, pues si alguien tuviera dudas de forma indefinida sobre la autenticidad de las expresiones de dolor, significaría que no estaba usando criterio alguno de que esa otra persona tenía dolor: más bien, significaría que no aceptaba nada como una expresión de dolor. Por último, R. Albritton (1968:235) considera que un criterio es una condición lógica, tanto necesaria como suficiente, de que algo es lo que su propio criterio establece; sin embargo, Albritton (ib:236) matiza que al hablar de “condición necesaria y suficiente” no se refiere con ello a la naturaleza de las cosas, por así decir: este autor cree que para Wittgenstein los criterios son aceptados, adoptados, fijados, introducidos y aplicados por los hombres en conexión con su uso de ciertas expresiones. Así pues, si algo es el criterio de X y por tanto una condición lógicamente necesaria y suficiente de X, es porque los hombres coinciden en ciertas convenciones. Albritton (ib:239) distingue entre el criterio definidor y los diversos criterios de que una cosa es tal; además, añade que ninguno de los criterios que no son definidores pueden ser una condición lógica necesaria y suficiente de algo: pero a juicio de este autor no se sigue que uno de los diversos criterios de X no sea un criterio en el mismo sentido en que el criterio definidor de X, si lo hubiera, sería un criterio de X. Puede ser, dice Albritton, que tal y



como usa Wittgenstein el término “criterio”, el criterio definidor de X sea una condición lógica necesaria y suficiente de X precisamente por ser el único criterio de X: Albritton (ib:243) también apunta que en las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* y en las *Investigaciones* Wittgenstein habla de los criterios de modo muy distinto a como lo hacía en los *Cuadernos Azul y Marrón*. En el *Cuaderno Azul*, Wittgenstein venía a decir que si en un caso particular encontramos que se satisface el criterio de que algo es así, eso nos permitirá decir que sabemos que la cosa es así porque la satisfacción del criterio implica lógicamente que es así; sin embargo, en las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* y en las *Investigaciones* un criterio de cierta cosa es algo que puede mostrar que la cosa es así, de modo que su ausencia mostrará que tal cosa no será “así”: es algo que nos justifica, según su presencia o ausencia, que algo es o no es así. Y esta no es una cuestión fáctica, como en el caso de los síntomas, sino una cuestión de necesidad lógica: la relación de esta necesidad respecto a la cosa se basa en una definición, convención, o gramática. Albritton piensa que Wittgenstein, en los *Cuadernos Azul y Marrón*, distorsiona esta noción de “criterio” al fundarlo en varias cosas, del mismo modo en que una maleta y un baúl, o un baúl y una jaula, pueden ser lo que se da en llamar “mi equipaje”: Albritton cree que Wittgenstein deshizo esta concepción posteriormente, pero dejando el concepto aún muy poco claro.

Una vez esbozadas las principales interpretaciones, repasemos algunas de las críticas que encontraron. En primer lugar, Wellman (1967:155) critica a Malcolm por haber sido tan fiel al lenguaje de Wittgenstein, lo cual provocó que quedara sin aclarar exactamente aquello que no estaba claro en el texto original. Sobre Albritton, dice que no duda en torturar el lenguaje original en un esfuerzo por transmitir su significado en términos más precisos: Wellman cree que Albritton, en este proceso, perdió de vista la unidad global de la perspectiva de Wittgenstein. Wellman no es más preciso en su crítica a Malcolm y Albritton, pero añade (ib:162) que no hay necesidad de hablar de distintas concepciones de “criterio” ni en los *Cuadernos Azul y Marrón* ni en las *Investigaciones*, pues la noción de “justificación” es clave desde el principio. Por su parte, Garver (1966a:70-71) critica a Albritton por no haber abordado el concepto de “criterio” y su relación de afinidad con el concepto “gramática”; en su lugar, Albritton se centró en la expresión “criterio definidor”, expresión que denotaría cierto tipo de condición suficiente y necesaria. Por tanto, Albritton se entretiene con condiciones

lógicas y necesarias cuando, según Garver, Wittgenstein habló de “criterio” precisamente para evitar hablar de tales condiciones respecto a las relaciones lógicas donde tal noción formal no se aplica. Criterios y condiciones son conceptos tan distintos que mezclarlos sólo puede, a juicio de Garver, causar confusión; así, los criterios son instrumentos humanos, mientras que las condiciones son fenómenos naturales. Además, las condiciones son conceptualmente independientes de aquello de lo que son condiciones, mientras que los criterios no lo son. Garver critica a Malcolm porque parece haberse apartado de Wittgenstein en dos cuestiones importantes. En primer lugar, Malcolm habría difuminado la distinción entre criterio y evidencia, pues se refiere a lo que sucede con el mundo y no a cómo se usan las expresiones lingüísticas, lo cual, y según Wittgenstein, sería cuestión de “síntomas” o mera evidencia. En segundo lugar, Malcolm se habría apartado de Wittgenstein al negar implícitamente “la fluctuación de las definiciones científicas” (cfr. IF, 89), fluctuación que acontece cuando lo que se toma como concomitante empíricamente establecido de cierto fenómeno puede acabar convirtiéndose en la definición de ese mismo fenómeno. Dentro del mismo congreso en que fue presentado el artículo de Garver, el *Oberlin Colloquium in Philosophy* celebrado en 1962, fueron tres los autores que replicaron dicha ponencia. Por un lado, C. Ginet (ib:73) cree que Garver, al hablar de condiciones empíricas o contingentes, no habría tocado, como era su pretensión, la relación de los criterios con condiciones necesarias y suficientes: según Ginet, la noción wittgensteiniana de “criterio” constituye una generalización de una condición definidora necesaria y suficiente. Por otro lado, F. A. Siegler (ib:77) recuerda que Garver le atribuye a Wittgenstein una teoría lógica en cuyo núcleo estarían sitas las nociones de “criterio” o “gramática”, cuando el propio Wittgenstein rechaza que él propugne o ataque teoría alguna; según Siegler, Garver ni especifica cuál es esa teoría ni demuestra que Wittgenstein tenga alguna. Por su parte, P. Ziff (ib:81) considera que lo dicho por Garver no guarda relación con las ideas de Wittgenstein, y lo que es peor, es inconsistente en sí mismo: Ziff (ib:84) recuerda también que no es posible refutar a Wittgenstein, ya que no defiende tesis ni teoría alguna. En su turno de réplica, Garver contestó así a sus contertulios. Ante la crítica de Ginet, Garver contesta que no niega la existencia de condiciones lógicas necesarias y suficientes: de hecho, apunta que considera empíricas las condiciones que se han de dar para que suceda un fenómeno. Respecto a Siegler, Garver mantiene, aunque no entra en más detalles, que Wittgenstein manejaba una teoría lógica. Por último, Garver replica a Ziff diciendo que es este

mismo autor el que niega que Wittgenstein tenga una teoría lógica, cosa que debiera haber hecho, si fuera el caso, el propio Wittgenstein. Y respecto a que Wittgenstein dijera que no manejaba tesis en filosofía (cfr. IF, 128), Garver cree que eso necesita ser interpretado y no tomado literalmente.

Por su parte, S. Shoemaker (1964:3n) matiza que a lo largo de su conocida obra *Self-Knowledge and Self-Identity* usará el término “evidencia” (*evidence*) de modo tal que el criterio para la verdad de un juicio, así como lo que Wittgenstein denominaría “síntomas” de su verdad, se puede considerar evidencia de su verdad. Shoemaker (ib:3-4) señala que el criterio para la verdad de un juicio vendrá dado por aquellos estados de cosas que constituyen evidencia directa y no inductiva a favor de la verdad de ese juicio: para constatar si algo es uno de esos criterios, siempre se puede comprobar empíricamente si sigue constituyendo evidencia. Por tanto, la afirmación de que algo es evidencia a favor de la verdad de cierto juicio es necesariamente (lógicamente) verdadera, en vez de ser verdad contingentemente (empíricamente). Por otro lado, Kenny (1972:258) criticó a Albritton porque de lo que este autor dice se sigue, como vimos anteriormente, que sólo puede haber un único criterio para un estado de cosas dado, descartando así la posible existencia de algún otro criterio relevante al respecto; de este modo, si el criterio está presente la cosa es así, y si está ausente, no es así. Sin embargo, Kenny cree que Wittgenstein sí considera en las *Investigaciones* que puede existir más de un criterio para el mismo estado de cosas: así sucede a la hora de establecer criterios para decir que alguien lee (IF, 164), y al fijar criterios de “identidad” de las personas (IF, 404). Kenny (ib:259) añade que Wittgenstein ya destacó en el *Cuaderno Azul* que no estaba claro qué fenómenos pueden ser criterios y cuáles síntomas: pero en las *Investigaciones* (IF, 354) reveló que el valor como evidencia de los síntomas lo aporta la experiencia misma, mientras que el del criterio se basa en una definición. Esta perspectiva, según Kenny, aún deja abierta la posibilidad de que pueda existir más de un criterio para el mismo estado de cosas. Kenny cree que Shoemaker (1964:3) se adapta muy bien a lo que dice Wittgenstein en las *Investigaciones*, pues tal y como lo entiende Kenny, Shoemaker mantiene que el término “criterio” se usa también para referirse no a los fenómenos evidentes mismos, sino a las proposiciones necesariamente verdaderas que establecen la relación evidente entre estos fenómenos y los juicios de cuya verdad son evidencia; y no sólo para la evidencia crítica, sino también para las reglas críticas. Kenny concluye que X no sería

criterio de Y si alguien pudiera aprender el significado de “Y” sin haber captado la conexión entre X e Y: para decir esto, Kenny se apoya en la creencia de Wittgenstein (cfr. IF, 322) según la cual los criterios son algo que fijamos o elegimos nosotros mismos, ya sea a través de definiciones o por un proceso de aprendizaje (cfr. IF, 376).

Por otro lado, García Suárez (1976:156-163) reconoce que buena parte de la literatura filosófica referente a la noción de “criterio” ha oscurecido, más que aclarado, la naturaleza de este tópico. Suárez apunta que “un criterio es un fundamento (Z, 437) o evidencia (Z, 439) de aquello de lo que es criterio”. Además, este autor añade que la originalidad del término “criterio”, tal y como lo usa Wittgenstein, no conlleva una relación de implicación lógica, pero tampoco se trata de “una relación meramente empírica o contingente, obtenida inductivamente”. García Suárez cree que la noción de “criterio” se basa en una relación conceptual, de modo que se trata de una evidencia no inductiva de aquello de lo cual es criterio: esto, dicho sea de paso, coincide con la opinión anteriormente citada de Shoemaker. De aquí se desprende, según García Suárez, que la relación criterial es más débil que la que se da entre las premisas y la conclusión de un argumento válido, pero más sólida que la que tiene lugar entre dos fenómenos asociados a través de la experiencia. García Suárez considera que el uso de síntomas conlleva la apelación a una evidencia inductiva revelada por la experiencia, mientras que la justificación basada en criterios implica apelar a una evidencia de carácter conceptual: es decir, mientras que la correlación entre distintos fenómenos la aprendemos a través de la experiencia, el vínculo entre un criterio y aquello de lo cual es criterio se basa en una definición, o lo que es lo mismo, se fija por convención. W. D. Hudson (1975:118), por su parte, apunta que confundir criterios con síntomas es confundir significabilidad con verificabilidad: los positivistas lógicos ya cayeron en esta confusión al identificar en su principio verificacional las condiciones de verificación que nos permiten determinar si esa afirmación es verdadera o falsa con las condiciones de verdad de esa misma afirmación.

El lector habrá podido observar que a lo largo de la obra de Wittgenstein los criterios de corrección para las aplicaciones de palabras son externos y públicos: así es como podemos adscribir sensaciones a los demás e incluso a nosotros mismos. Acerca de este particular, B. Gert (1990:107) añade que, desde que los criterios determinan el significado de los términos psicológicos, también determinan los referentes de esos

mismos términos. W. Hasker (1971:243-245), mientras tanto, señala que el rasgo distintivo de la doctrina de los criterios radica en que la conexión entre un predicado psicológico y el comportamiento en base al cual se adscribe no es meramente contingente; en cierto sentido, es lógica y necesaria. Hasker cree que la necesidad de los criterios se explica del siguiente modo: establecer el criterio de X es describir las condiciones más favorables para adscribir X, lo cual implica que, cuando estas condiciones ocurran (o se aproximen mucho), estaremos justificados para adscribir X sin vacilar aun cuando los criterios no constituyan condiciones lógicamente suficientes para que ocurra X. La necesidad de los criterios, por tanto, radica en que si no existen criterios para estar-en-X, el concepto de X no se podría aplicar; o lo que es lo mismo, esa necesidad atribuida a los criterios radica en que el vínculo entre un predicado psicológico y su criterio es más necesario que contingente. Acerca de esta misma cuestión, A. F. Griaznov (1990:107) opina que las convenciones criteriales son necesarias en tanto en cuanto nos fuerzan a “seguir reglas”, pero siempre es posible que no se sigan tales reglas.

Otra cuestión que ha provocado una cierta controversia, y que ya ha asomado en distintos lugares de este mismo apartado, concierne al carácter anulable de los criterios. Para empezar, García Suárez (1997:353) manifiesta que “todo criterio es anulable en presencia de alguna evidencia más poderosa”, y como ya dijo anteriormente (1976:160), cuando varios criterios entran en conflicto, al menos alguno de ellos no será decisivo. T. Czarnecki (1990:118), sin embargo, opina que la convicción de que los criterios son anulables es tan errónea como lo es la convicción de que están inmediatamente implicados en el juego con la palabra “saber”. Por su parte, Le Roy Finch (1977:57) avisa que el sentido de las frases lo confieren los juegos de lenguaje y no los criterios; además (ib:67), señala la tentación de suponer que el conocimiento a través de criterios es una especie de forma inferior de conocimiento, como si un sujeto con cualidades divinas fuera capaz de mirar directamente en la mente de otras personas mientras que los demás nos tenemos que conformar con ver las manifestaciones externas. Hallett (1977:439) nos recuerda que una expresión como “Tengo un dolor” no está basada ni en observación ni criterio alguno, pero es el tipo de reacción verbal primitiva que establece los criterios: por eso dice Pears (1988:459) que no existe corte alguna de apelación más allá de nuestros criterios ordinarios.

Wittgenstein negó (IF, 183) que hubiera una totalidad de condiciones (por ejemplo, para que alguien ande) tal que nadie podría hacer otra cosa que no fuera andar si todas estas condiciones se cumpliesen: según W. J. Earle (1978:303), esto significa que no hay una totalidad de condiciones o circunstancias a cumplir para que se dé determinada conexión criterial. Hacker (1997b:113) ya advirtió que, al filosofar, es fácil caer en la tentación de confundir la ausencia de criterios de complejidad con la presencia de criterios de simplicidad: del color verde, por ejemplo, no se puede decir que es ni simple ni complejo, pues no hemos estipulado criterio alguno para la simplicidad o complejidad del color. Además, Hacker (ib: 309) llama la atención sobre la fluctuación que se da entre criterios y síntomas, especialmente en la ciencia. Wittgenstein (C Az, p. 54) ya apuntó que los médicos suelen usar los nombres de enfermedades sin haber decidido con anterioridad qué fenómenos cuentan como criterios y cuáles como síntomas; de hecho, más tarde (IF, 354) diría que tal fluctuación entre criterios y síntomas dentro de la gramática hace que parezca que sólo existen síntomas, pero en tales casos hay que tener en cuenta que las falsas apariencias se basan en definiciones. También añadió (Z, 438) que las más de las veces no se nota la influencia de la fluctuación en el cambio de significado. Más concretamente, Wittgenstein denuncia la tendencia existente dentro del ámbito científico a convertir en criterios definitorios de una expresión a aquellos fenómenos que se ajustan a una medida exacta, lo cual ha producido numerosas confusiones.

### II.3.4. Ética

Hablar justo ahora de la ética, después de ofrecer un pequeño muestrario de la vorágine de comentarios e interpretaciones que han surgido en torno a las nociones aparentemente “técnicas” que surcan las *Investigaciones*, puede llevar a pensar que la ética es, si no otro tecnicismo, al menos uno de los términos que con más frecuencia aparece en esta obra. Sin embargo, ni en las *Investigaciones* ni en ningún otro escrito posterior a la *Conferencia de ética* pronunciada en 1929 aparece apenas comentario alguno acerca de este particular: a partir de 1929, apenas tenemos otros testimonios acerca de la ética que no sean los recogidos en algunas de sus clases, diarios o registros de conversaciones privadas. Radford (1989:86) llama la atención sobre la sección 77 de las *Investigaciones*, donde se describe la situación en que se encuentra quien pretende buscar definiciones que correspondan a nuestros conceptos en ética o estética: esta puntualización parece arrojar bastante luz a la hora de aclarar la postura de Wittgenstein respecto a estos temas, una postura según la cual toda actitud teórica que pretenda aislar los ámbitos señalados como si fueran aspectos aislados del resto del lenguaje está abocada al fracaso y la autoextinción. Refiriéndose a los juegos de lenguaje éticos, Gudmunsen (1977:98) comenta que, al igual que los demás juegos, también son completos porque no podemos decir nada sobre ética saliéndonos de esos juegos, a lo cual Johnston (1989:18) añade que cuando nos encontramos con estos problemas filosóficos también se trata de lograr una visión sinóptica que permita lograr claridad: según Gudmunsen y Johnston, por tanto, los juegos de lenguaje éticos no difieren en nada que sea especialmente digno de mención de los demás juegos de lenguaje. Con ser esto cierto, sería un error creer, como bien dice Sádaba (1984:52-53), que la ética se restringe al juego de lenguaje en que aparece; ahora la ética se extiende por doquier, pues la intención de Wittgenstein es curar y reorientar a quien todavía no se haya dado cuenta de que nos encontramos “sin guía moral”: Wittgenstein llama la atención sobre la conveniencia de atender a los usos del lenguaje, pero cada cual ha de valerse por sí mismo. En este sentido, E. Vaughan Thomas (1999:207-208) recuerda que el yo no puede representar ya el misterioso papel de iniciar una acción desde algún supuesto dominio interno, así como tampoco es una posición estratégica desde la cual se contemple todo: ahora estamos totalmente inmersos en el mundo, con un reto como es

el de darnos cuenta de que ya estamos libres de cualquier yo entendido metafísicamente. La acción ya no se deriva de la actividad deliberada de un yo, sino que surge del seguimiento de reglas y juegos de lenguaje: por eso dice Wittgenstein (IF, 129) que las reglas se siguen ciega y espontáneamente, sin que se elija seguirlas o no (cfr. OFPs II, 629). Que la acción esté en último término infundada provoca, a juicio de H. Le Roy Finch (1977:218), que toda acción que surge de esa falta de fundamentos tenga un valor intrínseco: precisamente aquí es donde radica, según Le Roy Finch, el punto clave de la ética wittgensteiniana. En este sentido, no debe olvidarse que Wittgenstein asocia lo profundo y religioso con aquello que le sale del corazón: sirvan de ejemplo la alegría, las palabras (MP, 218), o las acciones (MP, 225, 231). Teniendo en cuenta que su intención era orientarse no por órdenes sino por lo que le sale del corazón, la mera obediencia aparece asociada a los ojos de Wittgenstein a la agonía y la muerte.

A pesar de lo que pudiera parecer en primera instancia, Reguera (2002a:12-14) señala que no hubo un cambio entre los dos “Wittgensteins”. El primero dijo que había que guardar silencio respecto al trasfondo místico y el segundo lo guardó sin más; no obstante, es el límite de lo místico el que clausura ambas vías conceptuales: en principio, se trataba del sentimiento de asombro ante la existencia de las cosas, mientras que más tarde lo que se impone es una muda aceptación de esas cosas. Reguera llama la atención sobre dos oscuridades que, en último término, remiten a lo mismo: la oscuridad del primer Wittgenstein encerraba el sentido de la vida más allá de la condición humana, mientras que el segundo se limita a la oscuridad de la condición humana (ib:246) que el lenguaje refleja en sus condicionamientos reflejos de base. Creo que G. Weiler (1970:305) vino a decir algo parecido cuando señaló que si había algo misterioso para el segundo Wittgenstein era que poder usar el lenguaje constituyera una de las características de nuestro modo de vida: en las *Investigaciones* se muestra, a juicio de B. R. Tilghman (1991:xi), cómo el lenguaje está enraizado en nuestras vidas, y es precisamente en esa trama donde debe incorporarse nuestro entendimiento de los demás. Un entendimiento de los demás que trae consigo la posibilidad de vínculos morales con ellos. Según Reguera (1994a:25), el valor no se halla en los juegos de lenguaje porque ningún juego vale más que otro; en este punto, M. ter-Hark (1990a:264) añade que los juegos de lenguaje se ocupan de la actitud hacia determinado modo de vida: a juicio de ter-Hark, si la filosofía “tardía” de Wittgenstein es silenciosa



respecto a lo ético no es porque lo ético, tal y como sucedía en el *Tractatus*, esté fuera del mundo, sino porque sólo se muestra a sí mismo en un modo de vida. En esta misma línea, J. F. Peterman (1992:29) apunta que la felicidad o armonía con el mundo que se aprecia en el primer Wittgenstein se equipara a la armonía con la propia forma de vida y los correspondientes juegos de lenguaje que caracteriza al segundo Wittgenstein; ahora (ib:26) ya no se trata de ser feliz armonizando con el mundo, sino de adoptar un modo de vida que concuerde con la forma de vida: consecuentemente (ib:39), todas aquellas confusiones filosóficas que nos impidan armonizar con la forma de nuestras vidas serán molestias éticas. Por este motivo creo que en las *Investigaciones* podemos hallar una observación que, a pesar de las apariencias, es de extraordinaria importancia desde el punto de vista ético: concretamente, me refiero a la puntualización según la cual “Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir- son formas de vida” (IF, p. 517).

Para acabar este apartado, quiero traer a colación una carta escrita por Arnold Schoenberg, el mismo que a los setenta y cuatro años de edad, y según nos cuenta H. H. Stuckenschmidt (1991:97), escribió al crítico musical neoyorquino Olin Downes que, pese a ser diez o veinte años mayor que él, todavía seguía “estando dispuesto a cambiar de opinión, a aprender cosas nuevas, a recibir y aceptar lo contrario de aquello en lo que he creído toda mi vida”. En la carta a la que me refiero, redactada por Schoenberg (1993:56-57) en Berlín a fecha del 19 de agosto de 1912 y dirigida a Wassily Kandinsky, se lee:

“Debemos ser conscientes de que estamos rodeados por enigmas. Y debemos tener el valor de mirarle a los ojos a esos enigmas, sin preguntar cobardemente por «la solución». [...] Pues los enigmas son una imagen de lo inconcebible. Una imagen incompleta, es decir, una imagen humana. Pero si aprendemos por ella tan solo a creer posible lo inconcebible, nos acercamos a Dios, puesto que ya no pediríamos querer comprenderlo. Ya que entonces no le medimos con nuestra inteligencia, no le criticamos, no le negamos, porque no le podemos descomponer en esa deficiencia humana que es nuestra claridad”.

Aceptar a Dios o aceptar lo dado reconociendo que no podemos descomponerlo ni entenderlo. Creo que en estos claroscuros se adivina una vez más la alargada sombra de Weininger y la necesidad de reconocer las propias limitaciones para no tratar de ser más de lo que uno es: en resumidas cuentas, se trata de desarrollar un modo de vida tan puro y verdadero, tan profundo y religioso, que no incite a hurgar “más allá”. También Cacciari (1989:38) cree que la *Klarheit* wittgensteiniana es más bien “en honor de Dios”, *Klarheit* (ib:39) que queda definida al afirmar que el fondo oscuro del significado no es sino lo indecible. En la misma sintonía se halla S. Borutti (2001:35) al manifestar que la certeza, al ser una adhesión vital e irreflexiva a un conjunto de reglas e instituciones, se revela como una noción ética y no cognitiva, de ahí que la certeza sea el fondo vital que condiciona nuestra experiencia. No en vano escribía Wittgenstein (CV, 83) en 1931 que “Lo inefable [...] proporciona quizá el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar”: y es que, tal y como le dijo a Drury (1989a:144) cuando estaba acabando de redactar las *Investigaciones*, al no poder decir en su libro una sola palabra acerca de todo lo que la música significó en su vida no podía esperar ser entendido.

## II.4. Lenguaje privado. Consideraciones formales

Para concluir este capítulo, quiero hacer algunas referencias, si bien de carácter meramente formal, a ciertas aproximaciones de las que ha sido objeto la cuestión del lenguaje privado. Hay dos razones básicas por las cuales he decidido llamar la atención sobre los debates en torno a la posibilidad de un lenguaje privado. En primer lugar, es posible que sea el tópico más discutido y conocido de toda la obra de Wittgenstein; no cabe duda de que el irresistible magnetismo ejercido por esta cuestión radica en que ha supuesto un golpe de gracia histórico para todas aquellas concepciones de lo mental que, desde hace algunos siglos, se cimentaban sobre la infalibilidad epistemológica que otorgaba la introspección individual: a partir de Wittgenstein, todos aquellos estados, fenómenos y procesos mentales que no estuvieran inscritos en la gramática compartida por los usuarios del lenguaje quedaban reducidos a reliquias de museo filosófico, a meros ejemplos de las consecuencias que acarrea una concepción equívoca del uso de nuestro lenguaje. En segundo lugar, quiero ofrecer un breve repaso de las distintas actitudes con que se ha afrontado las observaciones de Wittgenstein en torno a la posibilidad de un lenguaje privado porque el capítulo III que sigue a continuación guarda una cierta relación con este particular. Cada vez que se lee una exposición en la que se trata de compendiar sistemáticamente las aportaciones de Wittgenstein sobre esta cuestión, muchas personas tienen la sensación de que Wittgenstein pudo haber dicho breve y claramente algo que sugirió de forma un tanto dispersa; no obstante, creo que R. Rorty (1996:61) y C. Travis (1989:1) se apresuraron al proclamar que Wittgenstein observó que no hay lenguajes privados, pues Wittgenstein no dice tal cosa: en realidad, Wittgenstein no dice sino que muestra cómo elucidar usos incorrectos de nuestro lenguaje. Es propio de aquel espíritu denostado por Wittgenstein ofrecer siempre toda la evidencia a favor que sea posible para defender determinada teoría o argumento; mas si tenemos en cuenta que Wittgenstein pretendía lograr la representación perspicua pertinente en cada caso y que ese fin justificaba los medios empleados, no ha de extrañar que Wittgenstein adoptara como recurso la creación de juegos con reglas que los hicieran impracticables. En este sentido, R. L. Goodstein (1972:286) nos cuenta que, algunos años después de 1931, Wittgenstein le hizo saber que había considerado la posibilidad de inventar un juego que no funcionara: a modo de

ejemplo, le invitó a jugar a las damas con figuras de diez toneladas de peso. Personalmente, y en contra de lo que suele ser costumbre en Wittgenstein, creo que este ejemplo no es del todo adecuado, pues se podría jugar de memoria, apuntando los movimientos en una libreta o incluso con ayuda de una grúa tanto a las damas como al ajedrez: como contrapartida, pienso que si hay algo que debiera pesar diez toneladas para hacer un juego impracticable sería, por poner sólo un ejemplo, el balón en el caso del baloncesto. Ahora bien, que sea factible jugar a las damas con figuras de diez toneladas de peso no quiere decir que sea factible utilizar un lenguaje privado.

Una forma de acercarnos a la disparidad reinante en los debates acerca de la cuestión del lenguaje privado es, precisamente, la de atender a las denominaciones más frecuentes con que los distintos autores se han referido a este tema. Parto de que cada denominación conlleva una concepción y una perspectiva particular de este asunto, mas con esto no quiero decir que haya autores que incurren en un error sólo por utilizar una denominación u otra: en último término, lo único que pretendo es contrastar distintas actitudes. Lo que no admite duda es que la denominación más difundida es la de “argumento”, hasta el punto que se ha convertido en un tópico hablar del “argumento del lenguaje privado” (*Private Language Argument / Privatsprachenargument / L'argument du langage privé*). Algunos autores que se apoyan en esta denominación son J. J. Acero (1994:171), D. A. Aidun (1980:26), W. Alston (1971:227n), G. P. Baker (1981:31), G. P. Baker y P. M. S. Hacker (1976:272), A. Birk (1986:532), S. Blackburn (1984:83), J. Ll. Blasco (1973:148), D. Bloor (1992:55), D. Bolton (1979:180), B. W. Brower (1985:508), S. Burwood, P. Gilbert & K. Lennon (1999:134), S. Candlish (1980:85), J. V. Canfield (1991:120), J. D. Carney (1960:560), P. Carruthers (1990:160), H.-N. Castañeda (1971:214), S. Cavell (1982:343), M. Chapman (1987:103), C. S. Chihara (1965:148), P. M. Churchland (1999:90), J. W. Cook (1994:316), J. Dancy (1993:93), C. Diamond (2000:262), M. Dummett (1981:638), R. Eldridge (1997:256), H. R. Fischer (1985:423), R. J. Fogelin (1980:153), E. Fricker (2000:172), M. García-Carpintero (1996:378), F. J. García Selgas (1990:73), N. Garver (1994:205), S. Gerrard (1990:166), G. Gillett (1994:107), H.-J. Glock (1996:309), N. B. Goethe (2000:35), R. E. Grandy (1976:246), A. C. Grayling (1996:85), G. Grewendorf (1978:363), P. M. S. Hacker (1996b:87), O. Hanfling (1989:88), C. L. Hardin (1971:174), G. H. Harman (1968:598), L. M. Hinman (1983:346), J. Hintikka (2002:257), S. Holtzman y C. Leich (1981:1), D. Jacquette (1998:274), P. Johnston

(1993:18), O. R. Jones (1971), A. Kenny (1968:361), J. Koethe (1996:15), S. Kripke (1989:12), D. Lamb (1979:25n), J. Lear (1984:230), D. Locke (1968:72), A. Lugg (1990:202), M. Lynch (1992:223n), D. Marconi (1990:86), C. E. Marks (1975), P. Martínez Freire (1995:358), G. McCulloch (1995:76n), C. Mc Ginn (1984:48), M. Mc Ginn (1997:126), K. Mom (2002:165), H. Morick (1978:366), S. Mulhall (1990:53), T. Nagel (1995:51), J. A. Nelson (1979:113), A. O'Hear (1991:43), D. F. Pears (1988:328), J. L. Prades y V. Sanfélix (1992:186), S. Priest (1994:79), H. Putnam (1988:126), A. Quinton (1966:79), C. Radford (1990:256), E. Reck (1997:140n), S. Rivera (1994:121n), M. Rodríguez González (2001:88), C. Rodríguez Sutil (1998:35), D. Rubinstein (1981:156), B. Rundle (1979:462), J. Sádaba (1984:147), L. Sass (2001:114), Sauve (1985:3), T. R. Schatzki (1996:29), N. Scheman (1996:400), S. Schroeder (1998), R. Scruton (1981:281), J. Searle (Magee, 1995:365), H. Sluga (1996:341), M. ter-Hark (1990:11), S. Terwee (1985:411), A. Tomasini (1988:72), C. Travis (1989:387), R. Trigg (1991:211), E. Villanueva (1979; 1984:13), A. Vohra (1989:88), E. von Savigny (1990:149), M. Williams (1999:15), C. Wright (1989:298), o A. Zilhão (1998:203) entre otros.

Sin embargo, no todos los autores que usan esta denominación se conforman con hablar de un simple argumento. Así, Hacker (1994:1) opina que, si hay que conservar la denominación habitual, sería preferible hacerlo en plural y hablar de “los argumentos del lenguaje privado”, pues según Hacker, aquí no se trata de un solo argumento sino de muchos: este autor cree que los temas que se investigan son múltiples y variados, lo cual da lugar a una gran variedad de clarificaciones gramaticales. C. Black (1983:376), siguiendo la misma línea, habla de “los argumentos de Wittgenstein contra los lenguajes privados”, mientras que Carruthers (1990:30) se refiere a los argumentos contra la privacidad de las sensaciones. Otros autores coincidieron también al señalar la existencia de varios argumentos, pero fueron más precisos que Hacker, Black o Carruthers. Por ejemplo, S. Schroeder (2001:176-195) le adscribe a Wittgenstein estos cinco argumentos: el de la rueda parada (cfr. IF, 271, 272, 293), el de atribución (cfr. IF, 302, 350), el de la ausencia de sensación (cfr. IF, 261), el de la ausencia de criterio (cfr. IF, 258), y el de la ausencia de función (cfr. IF, 257, 260). M. S. Gram (1971:298), mientras tanto, cree que en las *Investigaciones* existen al menos cuatro argumentos distintos contra la posibilidad de los lenguajes privados: Gram habla del argumento de reconstrucción (ib:303), de intersubjetividad (ib:305), de

contraste (ib:308), y de criterio (ib:310). A. Oldenquist (1971:396), en cambio, sólo habla de dos argumentos: el propio argumento del lenguaje privado (IF, 256-259) y el argumento de irrelevancia (IF, 243-315; 350-411). Por su parte, B. Gert (1986:409) también cree oportuno hablar de dos argumentos: el primero, concretamente, mostraría que un lenguaje privado es imposible, mientras que el segundo haría ver que tampoco guarda relación alguna con nuestro lenguaje ordinario. C. Diamond (1991:262-287) distinguió, además del “clásico” argumento de las *Investigaciones*, un argumento del lenguaje privado en el *Tractatus*. También Pears (1988:390) comienza diferenciando dos argumentos del lenguaje privado, pero a la hora de distinguir un tercero (ib:522n), cree que tal vez sería preferible abandonar esa denominación: la razón que ofrece Pears es que Wittgenstein nunca habló en esos términos, y añade que si él mismo lo ha hecho es porque se ha convertido en costumbre llamar así al argumento que comienza en la sección 243 de las *Investigaciones*. Sin embargo, la principal razón que parece aducir Pears es que, por muy cuidadosamente que tratemos de aplicar ese título sobre los distintos argumentos de Wittgenstein, la susodicha denominación posee un poder extraordinario para cegarnos e impedirnos ver sus auténticas estructuras e interrelaciones. En una línea muy similar, ter-Hark (1990:73) reconoce que la expresión “argumento del lenguaje privado” procede de la literatura crítica sobre Wittgenstein; y debido precisamente a la extraordinaria diversidad de opiniones sobre el contenido y localización de este supuesto argumento, ter-Hark cree que sería recomendable dejar de hablar en estos términos. También Johnston (1993:ix-x) avisa, ya desde la introducción de su libro, que no va a considerar los párrafos sobre el lenguaje privado como parte de un argumento restringido sobre la posibilidad de un cierto tipo de lenguaje, sino como formando la base de una aproximación radicalmente nueva al ámbito de lo “Interno”. Con todo, la objeción más obvia es la esgrimida por N. Pleasants (1999:25-26), el cual cree que Wittgenstein, lejos de proponer una imagen correcta de la experiencia mental, llevó a cabo una crítica inherente a las nociones cartesiana y empirista de privacidad epistémica: naturalmente, este tipo de “crítica inmanente” de la que habla Pleasants presupone que la forma de contemplar los fenómenos que se cuestiona adolece de contradicciones internas que la hacen insostenible. Es cierto que algunos autores se apoyaron en la preposición “contra” para especificar que se referían al argumento contra (la posibilidad de) un lenguaje privado, pues según López de Santa María (1986:155n), se puede hablar tanto de una crítica como de una argumentación contra el lenguaje privado: así, entre los autores que usaron la preposición “contra” se

cuentan, entre otros muchos, G. P. Baker y P. M. S. Hacker (1976:272), D. Bloor (1992:59), P. Carruthers (1990:160), M. Dummett (1981:638), M. S. Gram (1971:298), A. Kenny (1995:159), S. Kripke (1989:11), S. Priest (1994:79), M. Rodríguez González (2001:88) o B. Gert (1986:417), si bien este último precisa que es más conveniente hablar de un argumento contra las definiciones ostensivas privadas. No obstante, creo que esta ligera matización no impide que, al hablar en términos de “un argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado”, sigamos contemplando las observaciones de Wittgenstein como un argumento que se opone a otro con el fin de refutarlo, cuando la pretensión de Wittgenstein no era decir sino mostrar. Tampoco está de más recordar que, además de N. Pleasants (1999:81), otros autores que hablaron de una “crítica” del lenguaje privado fueron J. V. Arregui (1984:223), F. J. García Selgas (1990:72), J. L. Gil de Pareja (1992:317), M. Micheletti (1967:149), Myung-Hyun Lee (1990:217), J. Sádaba (1980:115) e I. Valent (1989:103).

Otra de las denominaciones más frecuentes es la de “discusión” (*discussion*). En su favor, Hacker (1994:1) señala que el propio Wittgenstein aludió en sus manuscritos (MS, 165, 101) a “la discusión de un lenguaje privado”. Y es cierto que Wittgenstein (Oc F, p. 137) destacó que la discusión resultaba esencial para adquirir “el tipo de pensamiento” que, desde su punto de vista, requería la filosofía. Personalmente, creo que en la elección de este término ha pesado mucho la forma en que están escritas las *Investigaciones*; sin embargo, no debería olvidarse que los diálogos que se adivinan en esta obra se pueden contemplar como un recurso didáctico o meramente expresivo. Ya en su momento Rhees (1998:114-117) dejó entrever que, a diferencia del cálculo, no se puede decir de una discusión que tenga sentido sólo si la conectamos con alguna aplicación en concreto: a juicio de Rhees, la discusión se puede entender como un juego absurdo que, según se va desarrollando, suele hacer que aumente el entendimiento mutuo. Entre los autores que hablaron de una “discusión” del lenguaje privado, encontramos a D. Bakhurst (2001:225), C. Black (1983:373), J. Bogen (1972:133), J. W. Cook (1972:38), V. M. Cooke (1974:25), C. L. Creegan (1989:53), C. Diamond (1989:21; 1991:21), I. Goldstein (2000:91), L. Goldstein (1999:106), L. Hertzberg (1990b:47), D. M. High (1967:62), M. B. y J. Hintikka (1986:244), H. Le Roy Finch (1977:127), P. Martínez Freire (1990:81), M. Mc Ginn (1997:133), R. Monk (1997:464-465), C. Peacocke (1981:76), J. F. Peterman (1992:43), J. T. Price

(1973:16), G. F. Seffler (1974:171), W. Todd (1971:197), C. Travis (1989:81), E. Villanueva (1984:85) o C. Wright (2001:19).

Malcolm (1968a:66), que como es sabido mantuvo una estrecha relación con Wittgenstein, habla de lo que el propio Wittgenstein llama (*calls*) “la idea de un lenguaje privado”; sin embargo, Malcolm no es más preciso en este punto y no deja claro si Wittgenstein se expresó así en alguna conversación privada o en algún otro ámbito, incluso en el escrito. Pero hay que tener en cuenta que, al expresarse Malcolm en presente de indicativo, es posible que Wittgenstein hubiera utilizado la expresión “idea de un lenguaje privado” con cierta regularidad. Además de Malcolm, esta denominación también la usaron J. J. Acero (1994:171), D. Antiseri (1967:267), S. Candlish (2001:169), J. V. Canfield (1991:135), J. W. Cook (1971:240), J. C. Edwards (1985:196), J. Genova (1995:132), A. Janik (1985:145), R. Rorty (1996:61n), L. A. Sass (1994:153n), P. Sherry (1977:8), A. García Suárez (1990:87) y C. J. Patterson (1987:167), si bien los dos últimos se refirieron a “la crítica de la idea de un lenguaje privado”.

Otra de las nociones empleadas ha sido la de “problema” (*problem*). Este es el caso, por ejemplo, de H.-N. Castañeda (1972:458), A. García Suárez (1976), o G. L. Hallett (1977:306). Acerca de esta denominación, sólo quisiera hacer una breve matización. En el *Cuaderno Azul* (C Az, p. 77) Wittgenstein indica que, en su uso correcto y ordinario, el término “problema” se opone a “solución”, por lo que considera que la palabra “problema” no se usa correctamente cuando se quiere designar con ella nuestras dificultades filosóficas: a mi entender, el riesgo que se corre con tal denominación, e incluso con la que hemos venido empleando de “problema filosófico”, es que puede tentarnos a limitar nuestra actividad filosófica a la búsqueda de una solución. En el caso que nos ocupa, la tentación puede empujarnos a reducir nuestra actividad filosófica al mero pronunciamiento a favor o en contra de la posibilidad de un lenguaje privado. Algo que parece atentar más directamente aún si cabe contra el modo de hacer filosofía de Wittgenstein, a mi modo de ver, es hablar de una “teoría” o “tesis” del lenguaje privado. Concretamente, C. Falck (2000:371), L. Linsky (1978:177), R. Rhees (1998:225) y J. Teichman (1974:148) hablaron en términos de “teoría”, mientras que M. A. Bertrán (1972:105), J. Ll. Blasco (1973:92), H.-N. Castañeda (1971:135), M. Lazerowitz y A. Ambrose (1985:144), H. Morick (1967:xxii), J. Mugerza (1986:37n),



C. Peacocke (1981:83), F. A. Siegler (1966:79), W. B. Smerud (1970:7), K. Stern (1963:745) y C. Travis (1989:1) se refieren a una “tesis” del lenguaje privado.

La dificultad para encontrar un término que se adapte, o mejor aún, que no interfiera con la actitud filosófica de Wittgenstein, se plasma en el testimonio de D. G. Stern (1995:175), autor que descartó la denominación habitual “argumento del lenguaje privado” por dos motivos. En primer lugar, quienes así se expresaban han dado por supuesto que Wittgenstein debe estar ofreciendo algún argumento a partir de tesis que, antes de acabar concluyendo que un lenguaje privado es imposible, todos podemos aceptar. Además, esos autores sólo se han mostrado en desacuerdo sobre la forma que deben tomar las premisas, y sobre lo afortunados que resultan los argumentos obtenidos. En vista de semejante panorama, Stern decide adoptar la cauta expresión de “tratamiento” (*treatment*) del lenguaje privado. También M. Black (1979:339n) se inclinó por una denominación un tanto elusiva al referirse a la “polémica” (*polemic*) mantenida por Wittgenstein contra un lenguaje privado; no obstante, A. Janik (1989:107) se refirió al “asalto” (*assault*) wittgensteiniano sobre el lenguaje privado, asalto que bien podría haberse dirigido sobre lo que F. Kerr (1988:84) denominó “fantasía” (*fantasy*) del lenguaje privado.

Para dejar ya a un lado el contraste entre las distintas denominaciones que he citado, y para mostrar la tendencia generalizada a buscar tesis por doquier, me gustaría hacer mención de una breve anécdota. Resulta llamativa la traducción que recibió un artículo de J. W. Cook (1954) titulado originalmente “*Wittgenstein on Privacy*”: E. Villanueva (1979:117), con la colaboración de J. Lascurain, lo presentó como “La tesis de Wittgenstein sobre la privacidad”, cuando el propio Cook (1954:77) destaca desde un principio que achacar a Wittgenstein no haber aclarado suficientemente en qué consiste su idea de un lenguaje privado no es una queja genuina (*genuine complaint*), pues esa idea sólo se puede sugerir y no explicar claramente.

Otro aspecto en que resulta mucho más palpable aún el desacuerdo entre los distintos autores respecto a lo que consideran el ámbito del lenguaje privado es el relacionado con la ubicación, siempre dentro de las *Investigaciones*, de este tema. La ubicación clásica, o más habitual, se sitúa entre las secciones 243 y 315: sirvan de ejemplo los casos de G. P. Baker (1981:31), M. García-Carpintero (1996:378), H.-J.

Glock (1996:309), G. L. Hallett (1977:306), C. L. Hardin (1971:174), H. Le Roy Finch (1977:127), P. López de Santa María (1986:155n), V. A. Munz (2002:179), S. Schroeder (2001:176), M. Williams (1999:15) o P. M. S. Hacker (1996b:87), si bien este último (1994:6) advierte que sólo una tercera parte de esas secciones está directamente relacionada con dicho argumento. Sea como sea, casi todas las ubicaciones que se han ofrecido giran en torno a la sección 243. Así, Pears (1986:420) llegó a hablar de un argumento “pre-243” y de otro “pro-243”. Por otro lado, D. Bolton (1979:180), P. Carruthers (1990:161), S. Cavell (1982:344), B. Gert (1986:409), O. Hanfling (2002:48), P. Johnston (1993:18), J. Koethe (1996:122), G. McCulloch (1995:76n), C. McGinn (1984:92), S. Terwee (1985:411) y C. Travis (1989:337) coinciden al situar en la sección 243 el inicio de los comentarios sobre el lenguaje privado, pero no especifican dónde acaba. Otros autores sí precisaron hasta dónde alcanzaban los comentarios sobre este tema, partiendo siempre de la sección 243. Por ejemplo, M. McGinn (1997:133) sitúa el final en la sección 262; B. W. Brower (1985:508), en la 289; J. Bogen (1972:133), en la 303; D. Bloor (1992:55) y N. Garver (1994:205), en la 317, y A. C. Grayling (1996:85), A. Kenny (1995:159), J. Sádaba (1980:115) y A. García Suárez (1976:18), en la 363. Este último autor extiende la ubicación a los capítulos IV, V, IX, X y XI de la Parte II de las *Investigaciones*, si bien señala que la noción de lenguaje privado aparece en la obra de Wittgenstein posterior a 1935; de todos modos, apunta que el del lenguaje privado “es un problema original de las *Investigaciones*”. Algunos autores que no tienen en cuenta la sección 243, o en su defecto la 242, como principio o final de su ubicación, son H.-N. Castañeda (1971:134), que propone el intervalo 250-270, y A. Stroll (2002:118), que señala el 143-250.

En su momento, ter-Hark (1990a:73) ya hizo referencia a una “tradición temprana”, encabezada por Kenny, que hacía arrancar el argumento desde la sección 243. Respecto a lo que consideró la “tradición tardía”, encabezada por S. Kripke, ter-Hark cree que la ubicación se fija en el intervalo 143-243. De forma similar, García Suárez (1990b:87), al igual que Baker y Hacker (1985:3), ubica la interpretación de Kripke entre las secciones 143 y 242. Efectivamente, Kripke (1989:12) manifestó expresamente que el auténtico argumento del lenguaje privado se halla en las secciones previas a la 243, añadiendo que la conclusión era explícitamente enunciada en la 202. Fogelin (1976:154, 156) y Rivera (1994:123n) son partidarios de la ubicación entre las

secciones 202 y 243, alegando que más allá de esta última no se lleva a cabo un ataque directo sobre la posibilidad de un lenguaje privado sino un ataque contra los malentendidos que hacen que un lenguaje privado parezca una posibilidad viable e incluso natural. Sin embargo, López de Santa María (1986:155n) y Koethe (1996:123) creen que “el argumento de Wittgenstein tal como éste impresionó a Kripke” arranca de la sección 138. Para ello, supongo que habrán tenido en cuenta que el propio Kripke (1989:78) puntualizó que entre las secciones 138 y 242 se trata “del problema escéptico y su solución”; en cambio, las secciones posteriores a la 243 contienen la aplicación, al problema de las sensaciones, de las conclusiones alcanzadas en el intervalo anteriormente reseñado. Como se puede comprobar, ni siquiera existe consenso en torno a la ubicación de este tema en la obra de un comentarista que hace múltiples precisiones al respecto.

M. B. y J. Hintikka (1986:243) también opinan que, de existir en las *Investigaciones* un argumento contra la posibilidad de lenguajes privados, sería la discusión sobre el seguimiento de reglas entre las secciones 143 y 242. Esta ubicación parece muy similar a la que pregonaba Kripke, pero Hintikka y Hintikka no hacen referencia explícita alguna a este autor. Lejos de eso, consideran (ib:260) que asimilar los argumentos de Wittgenstein como si su carácter predominante fuera eminentemente escéptico es un error, con lo que se deja ver su lejanía de la postura de Kripke. Hintikka y Hintikka, en cambio, consideran que el principal interés de Wittgenstein dentro de su discusión de las experiencias privadas es la necesidad de un juego de lenguaje público al hablar de ellas y no su inaccesibilidad.

Dejando a un lado las ubicaciones precisas dentro de las *Investigaciones*, Pears (1986:420, 422) y García Suárez (1976:18) opinan que, de cara a entender el argumento sobre la imposibilidad de un lenguaje privado, hay que remontarse a escritos previos de Wittgenstein: concretamente, a las *Notas para las clases sobre “la experiencia privada”* y “*los datos de los sentidos*” elaboradas entre 1933 y 1936, y sobre todo, al tratamiento del solipsismo en el *Tractatus*. Ciertamente, debo decir que estoy de acuerdo con estos autores al no considerar conveniente circunscribirse al ámbito de las *Investigaciones* para saber qué comentó Wittgenstein sobre el tema que nos ocupa.

Sólo quiero añadir que, siguiendo los pasos de Malcolm (1968a:75), otros autores como J. Ll. Blasco (1973:148), H.-N. Castañeda (1971:216), V. M. Cooke (1974:41), N. Garver (1994:207), C. Gudmunsen (1977:64), T. Nagel (1986:36-37), D. F. Pears (1988:329), N. Pleasants (1999:26) y J. Searle (Magee, 1995:366) coinciden al afirmar que el razonamiento de Wittgenstein sobre el lenguaje privado tiene la forma de *reductio ad absurdum*. *Vale*.

### III.

Entonces intento representar con mímica “Yo tengo tu dolor” y hago como si buscara algo en el bolsillo. La mímica suele darme inmediatamente el gesto en el que he de centrar mi atención, pero mis prisas y mi obsesión por el verbo me han vuelto a confundir. Me quedo con la primera imagen que me sugiere el verbo, no con su uso concreto en la situación correspondiente. Nada me impediría guardar en el bolsillo mi llavero y los llaveros de otras personas, pero que yo pudiera confundir un llavero con otro no es el único problema; además, yo no sería la única persona con acceso a ese bolsillo, pues del mismo modo que es lógicamente posible que yo guardara los llaveros de otros, cualquiera podría tanto meter como sustraer llaveros sin que yo me diera cuenta o lo recordara: entonces tendría sentido decir “No sé si lo tengo”, y cada vez que yo guardara un llavero podría decir “Sé que lo tengo”. Ya que cualquier persona podría registrar mi bolsillo exactamente igual que yo para ver si tengo o no determinado llavero, ese bolsillo sería mío sólo en tanto que es el bolsillo de mi chaqueta. Daría exactamente lo mismo si se tratara de una chaqueta colgada en un perchero al alcance de cualquiera que pasara por allí: el hecho de que lleve bordadas mis iniciales no quiere decir que mi modalidad de acceso a sus bolsillos sea ya no privilegiada sino distinta en algún sentido frente a la forma de acceso de la que gozan otras personas. Desde el mismo momento en que se hacen imprescindibles la verificación y la memoria, mi bolsillo no puede hacer las veces de mi supuesto mundo interno, pues yo ni compruebo ni recuerdo que me duele algo. Pienso en la proposición “Reconozco tu dolor cuando lo siento”. Me sobresalto y me dirijo a un maniquí para consolarle apartando o esquivando otros maniqués que se encontraban en mi camino. Intento afinar más y pruebo con la mímica de “Yo siento tu dolor”. Llevo mi mano a la mejilla del maniquí y dejo que mi rostro adopte una expresión de agudo dolor. Pero el que se queja sigo siendo yo. En este gesto no puedo hallar la multiplicidad que me permita distinguir “Yo siento tu dolor” y “Yo siento mi dolor”, por lo que los posesivos “tu” y “mi” están de más: el dolor que siento no es “mío” porque no podría ser de otra manera. Sin embargo, noto que sólo al tratar de representar sinsentidos es evidente que no me refiero a una representación de dolor ocasional que acaece en un momento dado, pues la inconsistencia gramatical no deja margen alguno para que mis gestos se puedan

interpretar como un caso genuino de dolor. En cuanto dejo el más mínimo margen para que una representación mímica se pueda interpretar como si con ella aludiera a un caso genuino de dolor, mis gestos se toman como la representación de algo meramente empírico. Ver lo empírico no cuesta esfuerzo alguno; de hecho, se puede decir que, en cierto sentido, lo empírico se impone sobre nosotros. Lo que sí exige esfuerzo, y mucho, es fijarse en lo gramatical. En principio, no soy capaz de hallar ninguna resistencia que bloquee mi representación para mostrar así su carácter gramatical cuando le dejo algún resquicio a lo empírico. Si represento que voy con los ojos cerrados y los brazos extendidos tanteando y chocándome con todo lo que encuentro a mi paso, quienes me observen verán un ciego que en un momento dado tiene problemas para desenvolverse, o a lo sumo, verán a alguien que trata de avanzar en la oscuridad: antes que reparar en que trato de escenificar una proposición gramatical como “No puedo ver con los ojos cerrados” o “No tengo la facultad de atravesar los objetos de mi entorno”, verán cualquier hecho empírico que quepa imaginar. De repente busco a alguien, le doy una sonora bofetada e instantáneamente me quejo llevándome las manos a mi mejilla, lo cual podría hacer rugir al herido: “¿¿¿Qué haces??? ¿¿¿Es que encima te va a doler a ti???”. Ése es el carácter grotesco de lo gramatical: a pesar de la evidencia, no puedo representar su inmovilidad. Sólo me queda la grotesca insinuación de lo inviable o de lo que para nosotros simplemente carece de sentido. Mis ojos parecen estar hechos para lo empírico. Lo gramatical, lo que se oculta bajo la apariencia de lo empírico, se muestra evasivo y a veces no me queda otro remedio que tenderle emboscadas para advertir su influencia. Empiezo a improvisar en voz alta una proposición empírica tras otra: basta con que tenga los ojos abiertos y que mire a mi alrededor para que las proposiciones se sucedan hasta atropellarse. Ahora intento improvisar proposiciones gramaticales en alta voz, mas apenas soy capaz de articular palabra y me desconcierto con lo que veo a mi alrededor. En último término, decido refugiarme en proposiciones analíticas, pero esconderme no sirve de nada. Si tuviera que hacer la mímica de “lo empírico” o “lo gramatical” sin más me quedaría inmóvil: naturalmente, huelga decir que una cosa es no hacer nada y otra muy distinta quedarme inmóvil. Necesito ceñirme a algo, a un caso concreto o a un uso determinado del lenguaje. Si represento con mímica “¡Qué dolor!”, puedo simular que me duele cualquier parte del cuerpo, así como también puedo levantar una lona hasta la altura de mi cuello de modo que sólo deje ver mi rostro con expresión de dolor y sufrimiento: puedo indicar dónde me duele o no, pues así como podría tratarse de una zona en

concreto, también podría estar sumergido en una piscina de agua hirviendo. O puede que simplemente me interese la expresión facial. Pero aunque me quite la pintura blanca de la cara, donde la mímica de “¡Qué dolor!” toca fondo es al no poder precisar de quién hablo: al fingir dolor puedo especificar con antelación si finjo mi dolor o el de alguien en concreto, mas en mi representación mímica no hay nada que permita precisar a quién me refiero. En un sentido obvio, debería tratarse de la persona a la que pretenda aludir, pero al no haber hecho matización alguna, el contexto que configura la mímica no me permite hacer otra cosa que representar algunos de los rituales y reacciones que dotan de significado al término “dolor”. Aunque me acercara a una persona expresando socorro y condolencia, y aunque esa persona me siguiera el juego y fingiera dolor, tampoco habría logrado referirme al dolor de una persona en particular. Me resulta incómodo no ser capaz de hacer una profunda referencia a mí mismo. Podría fingir que me clavo un estilete en el muslo para recalcar así que me refiero a mí y no a otra persona, mas sé que si siguiera fingiendo que me apuñalo hasta desangrarme y morir no cambiaría nada: al fin y al cabo, lo único que habría hecho es representar lo que le sucedería a cualquiera que realmente osara apuñalarse repetidas veces sin hacer nada por impedir la hemorragia. Sí, desde luego que me irrita no ser capaz de señalar siquiera ese sentimiento de “yoidad” personal e intransferible que siempre me ha acompañado. Pero ese supuesto sentimiento no se opone a nada: una cosa es que habitualmente pueda hablar en primera persona, en segunda o en tercera, y otra que yo pudiera reconocer en mí mismo a una persona distinta de la que siempre he sido, pues aunque se tratara de una persona distinta, ni siquiera podría darme cuenta de ello. En realidad, temo un peligro donde no puede haberlo, ya que si tratara de reconocerme a mí mismo como otro y efectivamente alguien o algo hubiera ocupado mi lugar, yo ya no estaría allí para poder llevar a cabo dicho reconocimiento. Y mientras yo “siga estando”, no me podré distinguir a mí mismo frente a nada. ¡Pues entonces, ése es el peligro: que me suplanten y que ni siquiera pudiera darme cuenta de ello! Para que no me desborde, enfoco mi ira contra una pared, como si tratara de empujarla mentalmente. Me congelo en una pose mímica para que mi vista se aclare de nuevo. Noto que mientras duraba el acceso de ira tenía cierto control sobre la intensidad, frecuencia y duración de ese empuje, mas soy consciente de que tratar de señalar “internamente” el yo supone llevar el afán ostensivo hasta el absurdo (yo tendría que señalar mi yo a mí mismo). Es cierto que las decenas de miles de espectadores que se hallan en un estadio, y los millones que se encuentran delante del televisor, pueden

tratar de empujar mentalmente un balón, pero no lo señalan. Hablar de “empujar mentalmente” es como decir que me encojo mentalmente cuando trato de disimular mi desolación ante una mala noticia, o como saltar mentalmente por una alegría que quisiera ocultar. Escribo las frases que acabo de emplear: “yo empujo mentalmente”, “yo me encojo por dentro”, “yo salto en mi interior”. Naturalmente, se trata de un uso metafórico, pues si me ciñera a una interpretación literal, no podría plantearme siquiera si en un momento dado estoy interiormente sentado o dando volteretas. Entiendo que el término “yo” no constituye ninguna excepción y que, al igual que cualquier otra palabra, viene dado única y exclusivamente por su uso en los innumerables juegos de lenguaje en que aparece; pero aunque así sea, noto que hoy por hoy sólo “lo entiendo” y que de un modo u otro me gustaría aislar el yo como algo previo a la misma gramática. Con el paso del tiempo, quién sabe qué tipo de variaciones podría sufrir nuestro uso del lenguaje: pues así como es posible que poco a poco fueran desapareciendo múltiples usos del verbo “saber”, también es posible que comenzara a imponerse un lenguaje impersonal de corte lichtenberguiano. Porque hasta las montañas más altas pueden ir desapareciendo de nuestra consideración si en la evolución de los juegos de lenguaje en que nos apoyamos van teniendo cada vez menos importancia las protuberancias del terreno. En realidad, no me angustia tanto el peligro real de que se acabe imponiendo un lenguaje impersonal como resignarme a entender el yo en una relación de estricta dependencia respecto a la gramática: y es que en este caso ni tan siquiera se puede hablar de “dependencia”, pues semejante forma de hablar daría a entender que el yo es un objeto ajeno a la gramática cuyo vínculo con la misma puede, si no romperse totalmente, al menos deteriorarse de un modo u otro. Rigurosamente hablando, el yo no depende de la gramática: el yo es gramática. Además, poner al yo a cubierto de la gramática es un gesto cuyo propósito carece de sentido porque todos los propósitos se juegan única y exclusivamente dentro de la gramática. No obstante, aún siento la tentación de buscar una definición ostensiva del yo, pues me resisto a verlo reducido a algo aparentemente tan superficial como una serie de usos del lenguaje. Al buscar esta definición ostensiva no espero que ninguna autoridad certifique que algo es realmente “yo”: parto de que cuando encuentre lo que busco sentiré algo así como un clic que me satisfaga total y no parcialmente. El problema es que no tengo ningún criterio externo que certifique la veracidad del clic, y si en este caso no puedo hablar de veracidad, ni tan siquiera podré equivocarme. Estoy familiarizado con el clic que se experimenta cuando por fin doy con la palabra que tenía en la punta de la lengua, y supongo que no



diferirá mucho del clic que se experimenta al “reconocer el yo”; pero así como a la hora de intentar reconocer un círculo cuadrado al menos sé que deberé contrastar figuras geométricas, en el caso del yo ni siquiera sé en qué debería fijarme: por tanto, la definición ostensiva resultaría inviable porque ni yo mismo sabría qué quiero señalar. Escenifico lentas y apesadumbradas negaciones con la cabeza hasta que de repente chasco los dedos y salto con los ojos abiertos como platos señalando muy fijamente con el dedo. Me temo que sé más de la satisfacción que espero que de la forma en que espero conseguirla: y es que he introducido el “yo” en un juego de lenguaje que no le corresponde. O dicho de otro modo, esperaba resolver un problema profundo con un hallazgo mágico, es decir, repentino e invulnerable a los vaivenes de la gramática. Mi forma de pensar coincide a menudo con el estilo de pensamiento que Weininger considera como propio del tipo criminal: según Weininger, el criminal se caracteriza por querer librarse instantáneamente de cualquier problema, siendo el único que espera que se produzca un milagro desde el exterior. Y una cosa es que no acepte la caracterología weiningeriana y otra que no valga la pena tener presente el hábito de pensamiento señalado para estar prevenido y evitar así incurrir en él. Llevo un maniquí a una habitación vacía. Tras dejar al maniquí con el brazo alzado, salgo de la habitación, cierro la puerta, y me pongo en guardia. Veo que ésa fue siempre mi actitud. Y veo también cuál era el tesoro que guardaba.

# BIBLIOGRAFÍA

ABRAHAMSEN, D. (1946), *The Mind and Death of a Genius*, New York, Columbia University Press.

ACERO, J. J., (1991), “Significado y necesidad en el Tractatus”, *Daimon*, vol. III, pp. 213-250.

“ (1993), *Lenguaje y filosofía*, Barcelona, Octaedro.

“ (1994), *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Ediciones Pedagógicas.

“ (1999), “Wittgenstein, la definición ostensiva y los límites del lenguaje”, *Teorema*, vol. XVIII, nº 2, pp. 5-17.

ACERO, J. J., BUSTOS, E., QUESADA, D. (2001), *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra.

ACERO, J. J., CAMÓS, F., VILLANUEVA, N. (eds) (2001): *Actas del III Congreso de la Sociedad Española de Filosofía Analítica*, Granada, 13-15 de diciembre de 2001.

ACKERMAN, F. (1992), “Does Philosophy Only State What Everyone Admits? A Discussion of the Method of Wittgenstein’s Philosophical Investigations”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII, pp. 246-254.

ACKERMANN, R. J. (1988), *Wittgenstein’s City*, Amherst, The University of Massachusetts Press.

- ADDIS, M. (2001), "D. Z. Phillips fideism in Wittgenstein's mirror", en Arrington & Addis (eds.) (2001), pp. 85-100.
- AIDUN, D. A. (1980): *Wittgenstein's Conception of Grammar*. Disertación presentada en la Universidad de Washington (Agosto, 1979), Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International.
- ALAI, M. (1979), "Models for Tractatus Metaphysics in Montale's and De Chirico's Art", en Berghel, Hübner & Köhler (eds.) (1979), pp. 85-86.
- ALBRITTON, R. (1968), "On Wittgenstein's Use of the Term "Criterion"", en Pitcher (ed.) (1968), pp. 231-250.
- ALDRICH, V. C. (1955), "Images as Things and Things as Imaged", *Mind*, vol. LXIV, pp. 261-263.
- ALONSO, A. (2002), *El arte de lo indecible (Wittgenstein y los vanguardias)*, Cáceres, Universidad de Extremadura.
- ALSTON, W. (1971), "Varieties of Privileged Access", *American Philosophical Quarterly*, vol. VIII, nº 3, pp. 223-241.
- ALSTON, W., EDWARDS, P., MALCOLM, N., NELSON, J. O. & PRIOR A. N. (1976), *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell, Wittgenstein*, Madrid, Tecnos.
- ÁLVAREZ, LI. (1995), "Arte como supermecanismo. Una aportación desde la ética de Wittgenstein", *Anuario filosófico*, vol. XXVIII, pp. 443-454.
- AMBROSE, A. (1978a), "Wittgenstein on Some Questions in Foundations of Mathematics", en Fann (ed.) (1978), pp. 265-283.
- “ (1978b), "Wittgenstein on Universals", en Fann (ed.) (1978), pp. 336-352.

AMBROSE, A. & LAZEROWITZ, M. (eds.) (1970), *G. E. Moore. Essays in Retrospect*, London, George Allen & Unwin.

“ (eds.) (1972), *Ludwig Wittgenstein: Philosophy and language*, London, G. Allen & Unwin.

AMMERMAN, R. R. (1961), “Wittgenstein’s Later Methods” (abstract), *Journal of Philosophy*, vol. LVIII, n° 22, pp. 707-708.

ANSCOMBE, G. E. M. (1962), “On Sensations of Position”, *Analysis*, vol. XXII, n° 3, pp. 55-58.

“ (1969), “On the Form of Wittgenstein’s Writing”, en Klibansky (ed.), pp. 373-378.

“ (1981), *From Parmenides to Wittgenstein. Collected Philosophical Papers (vol. I)*, Oxford, Blackwell.

“ (1982), “On Private Ostensive Definition”, en Leinfellner, Kraemer & Schank (eds.) (1982), pp. 212-217.

“ (1985), “Wittgenstein on Rules and Private Language”, *Ethics*, vol. XLV, n° 2, pp. 342-352.

“ (1991), “Wittgenstein: Whose Philosopher?”, en Phillips Griffith (ed.) (1991), pp. 1-10.

“ (1996), *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*, Bristol, Thoemmes Press.

ANSCOMBE, G. E. M. & GEACH, P. T. (1961), *Three Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell.

- ANTISERI, D. (1967), *Dopo Wittgenstein: dove va la filosofia analitica*, Roma, Edizioni Abete.
- APEL, K. O. (2000), “Wittgenstein and the Problem of Hermeneutic Understanding”, en Shanker (ed.) (2000) (vol. IV), pp. 70-103.
- ARISO, J. M. (2001), “Wittgenstein y las proposiciones gramaticales individuales”, en Acero, Camós y Villanueva (eds.) (2001), pp. 123-127.
- “ (2002), “Some Reflections about Wittgenstein’s Bezugssystem”, en Kanzian, Quitterer & Runggaldier (eds.) (2002), pp. 14-15.
- “ (en prensa), “Una contribución al debate Shoemaker-Woods sobre autoidentificación”, *Actas de las I Jornadas Hispano-Portuguesas de Filosofía Analítica*, Santiago de Compostela, 20-22 de noviembre de 2002.
- ARMSTRONG, D. M. (1962), *Bodily Sensations*, London, Routledge & Kegan Paul.
- “ (1968), *A Materialist Theory of the Mind*, London, Routledge and Kegan Paul.
- ARREGUI, J. V. (1984), *Acción y sentido en Wittgenstein*, Pamplona, EUNSA.
- “ (1995), “Ética, lógica y filosofía de la psicología en el Tractatus”, *Anuario filosófico*, vol. XXVIII, pp. 243-267.
- ARRINGTON, R. L. (1978), “Ostensive Definition and Private Language”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 372-375.
- “ (1979), “«Mechanism and Calculus»: Wittgenstein on Augustine’s Theory of Ostension”, en Luckhardt (ed.) (1979), pp. 303-338.

- “ (1983), “Representation in Wittgenstein’s Tractatus and Middle Writings”, *Synthese*, vol. LVI, n° 2, pp. 181-198.
- “ (1990), “The grammar of grammar”, en Haller & Brandl (eds.) (1990a), pp. 210-220.
- “ (1991), “Making contact in language: the harmony between thought and reality”, en Arrington & Glock (eds.) (1991), pp. 175-202.

ARRINGTON, R. L. & ADDIS, M. (eds.) (2001), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London and New York, Routledge.

ARRINGTON, R. L. & H.-J. GLOCK (1991), *Wittgenstein’s Philosophical Investigations*, London, Routledge.

ASSOUN, P.-L. (1992), *Freud y Wittgenstein*, Buenos Aires, Nueva Visión.

AYER, A. J. (1954), “Can There Be a Private Language?”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. XXVIII, pp.63-76.

- “ (1974), “Wittgenstein on Certainty”, *Royal Institute of Philosophy Lectures*, vol VII (1972/3), pp. 226-245.

- “ (1976), *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martínez Roca.

- “ (1985), *El problema del conocimiento*, Buenos Aires, EUDEBA.

- “ (1986), *Wittgenstein*, Barcelona, Crítica.

- “ (comp.) (1993), *El positivismo lógico*, México, FCE.

AYUSO, J. M. (1990), “El ahogo del lenguaje. Sobre el carácter místico de la ética del lenguaje”, en Pecellín y Reguera (eds.) (1990), pp. 151-166.

BAKER, G. P. (1981), "Following Wittgenstein: Some Signposts for *Philosophical Investigations* 143-242", en Holtzman & Leich (eds.) (1981), pp. 31-71.

" (1988), *Wittgenstein, Frege, and the Vienna Circle*, Oxford and New York, Basil Blackwell.

" (1991), "Philosophical Investigations section 122: neglected aspects", en Arrington & Glock (eds.) (1991), pp. 35-68.

" (1992), "Some Remarks on "Language" and "Grammar"", en Schulte & Sundholm (eds.) (1992), pp. 107-131.

BAKER, G. P. & HACKER, P. M. S. (1976), "Philosophical Grammar. By Ludwig Wittgenstein" (Critical notice), *Mind*, vol. LXXXV, n° 338, pp. 269-294.

" (1981), *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell.

" (1984a), *Wittgenstein. Meaning and Understanding*, Oxford, Blackwell.

" (1984b), *Scepticism, Rules and Language*, Oxford, Blackwell.

" (1984c), *Frege: Logical Excavations*, New York, Oxford University Press.

" (1985), *Wittgenstein, Rules, Grammar and Necessity*, Oxford, Blackwell.

" (1986), *Language, Sense and Nonsense*, Oxford, Blackwell.

BAKHURST, D. (2001), "Wittgenstein and 'I'", en Glock (ed.) (2001a), pp. 224-245.

BAMBROUGH, R. (1974), "How to read Wittgenstein", *Royal Institute of Philosophy Lectures*, vol. VII (1972/3), pp. 117-132.

- BARNETT, W. E. (1990), "The Rhetoric of Grammar: Understanding Wittgenstein's Method", *Metaphilosophy*, vol. XXI, pp. 43-66.
- BARNOW, D. (1981), "Loos, Kraus, Wittgenstein, and the Problem of Authenticity", en Chapple & Schulte (eds.) (1981), pp. 249-273.
- BARONE, F. (1951), "Il solipsismo linguistico di Ludwig Wittgenstein", *Filosofia*, fasc. IV, pp. 543-570.
- BARRANCO, G. (1989), "Los límites del mundo", en Trapani, Ravera, Barranco y Salvatori (eds.) (1989), pp. 115-125.
- BARRETT, C. (1994), *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza.
- BARTLEY, W. W. (1987), *Wittgenstein*, Madrid, Cátedra.
- BAUM, W. (1988), *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*, Madrid, Alianza.
- “ (1991), "Introducción", en Wittgenstein (DS), pp. 9-34.
- BECKER, E. F., "An Augustinian Conception of Meaning", en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 268-271.
- BELLER, S. (1987), "Class, culture and the Jews of Vienna, 1900", en Oxaal, Pollak & Botz (eds.) (1987), pp. 39-58.
- “ (1995), "Otto Weininger as Liberal?", en Harrowitz & Hyams (eds.) (1995), pp. 91-101.
- BENJAMIN, W. (1998), "Karl Kraus", en Marizzi y Muñoz (eds.) (1998), pp. 75-103.
- BENNETT, P. W. (1980), "Wittgenstein's Theory of Knowledge in *On Certainty*", *Philosophical Investigations*, vol. III, nº 4, pp. 38-46.



- BERCHOLZ, S. & KOHN, S. C. (eds.) (1994), *La senda de Buda*, Barcelona, Planeta.
- BERGGREN, D. (1961), “Language Games and Symbolic Forms” (abstract), *Journal of Philosophy*, vol. LVIII, nº 22, pp. 708-709.
- BERGHEL, H., HÜBNER, A., KÖHLER, E., (eds.) (1979), *Wittgenstein, The Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the 3rd International Wittgenstein Symposium, 13th to 19th August 1978, Kirchberg-am-Wechsel (Austria), Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna.
- BERGMANN, G. (1966), “The Glory and the Misery of Ludwig Wittgenstein”, en Copi & Beard (eds.) (1966), pp. 343-358.
- BERNSTEIN, R. J. (1966), “Wittgenstein’s Three Languages”, en Copi & Beard (1966), pp. 231-247.
- BERTRÁN, M. A. (1972), “Wittgenstein o la naturaleza colectiva del lenguaje”, *Teorema*, vol.VI, pp. 101-111.
- BINKLEY, T. (1973), *Wittgenstein’s Language*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- BIRK, A. (1986), “Regelbegriff und Privatsprachenargument”, en Leinfellner & Wuketits (eds.) (1986), pp. 532-533.
- BLACK, C. (1983), “Obvious Knowledge”, *Synthese*, vol. LVI, nº 3, pp. 373-385.
- BLACK, M. (1949), *Language and Philosophy: Studies in Method*, Ithaca, Cornell University Press.
- “ (1966), *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos.
- “ (1971), *A Companion to Wittgenstein’s Tractatus*, London and New York, Cambridge University Press.

“ (1978), “Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein’s Later Work”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 325-331.

“ (1979), “Wittgenstein’s Language-games”, *Dialectica*, vol. XXXIII, n° 3-4, pp. 337-353.

BLACKBURN, S. (1984), *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*, Oxford, Clarendon Press.

BLACKBURN, S. & CODE, A. (1978), “The Power of Russell’s Criticism of Frege. ‘On Denoting’ pp. 48-50”, *Analysis*, vol. XXXVIII, n° 2, pp. 65-77.

BLACKLOCKS, S. (1986), “Practice and Description in the *Philosophical Investigations*”, en Leinfellner & Wuketits (eds.) (1986), pp. 472-474.

BLACKWELL, K. (1981), “The Early Wittgenstein and the Middle Russell”, en Block (ed.) (1981), pp. 1-30.

BLASCO, J. LI. (1971), “Wittgenstein. Filosofía del lenguaje”, *Convivium*, n° 34, pp. 57-66.

“ (1972), “El lenguaje ordinario en el *Tractatus*”, *Teorema*, n° monogr., pp. 101-112.

“ (1973), *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Barcelona, Ariel.

“ (1993), “La teoría del conocimiento en el *Tractatus*”, en Sanfélix (ed.) (1993a), pp. 21-29.

BLOCK, I. (ed.) (1981), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell.

BLOOR, D. (1992), *Wittgenstein: a Social Theory of Knowledge*, London, Macmillan.

- “ (1996), “The question of linguistic idealism revisited”, en Sluga & Stern (eds.) (1996), pp. 354-382.
- BOCHÉNSKI, J. M. (1965), *The Methods of Contemporary Thought*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.
- BODHI, B. (1994), “La doctrina de Buda”, en Bercholz & Kohn (eds.) (1994), pp. 85-89.
- BOERO, M. (1997), “¡Vive feliz! Inlujo de Williams James en el status de la felicidad wittgensteiniana”, *Studium*, vol. XXXVII, pp. 489-497.
- “ (1998), *Ludwig Wittgenstein. Biografía y mística de un pensador*, Madrid, Skolar.
- BOGEN, J. (1972), *Wittgenstein's Philosophy of Language*, London, Routledge.
- BOLTON, D. E. (1978), “Inner Experience: Wittgenstein's Philosophy Compared with Contemporary Psychology”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 442-444.
- “ (1979), *An Approach to Wittgenstein's Philosophy*, London, The Macmillan Press LTD.
- BOROWITZ, E. B. (2000), “The Autonomous Jewish Self”, en Frank, Leaman & Manekin (eds.) (2000), pp. 481-488.
- BORST, C. V. (1978), “Language Games and Conversational Apropiateness”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 369-371.
- BORUTTI, S. (2001), “Wittgenstein e la filosofia: figure dell'inizio”, *Aut aut*, vol. CCCIV, pp. 26-38.

BOUVERESSE, J. (1971), *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris, Les Éditions de Minuit.

“ (1973), *Wittgenstein: la rime et la raison. Science, éthique, esthétique*, Paris, Les Éditions de Minuit.

“ (1987), *Le mythe de l'interiorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Les Éditions de Minuit.

“ (1991), “The darkness of this Time’: Wittgenstein and the Modern World”, en Phillips Griffiths (ed.) (1991), pp. 11-39.

“ (1993a), “Wittgenstein on Frazer”, en Terricabras (ed.) (1993a), pp. 109-127.

“ (1993b), *Wittgenstein y la estética*, Valencia, Servei de Publicacions de la Universitat de Valencia.

“ (1995), *Wittgenstein Reads Freud. The Myth of the Unconscious*, Princeton, Princeton University Press.

BOUWSMA, O. K. (1978), “The Blue Book”, en Fann (ed.) (1978), pp.148-170.

BOWIE, G. L. (1978), “Wittgenstein’s «Behaviorism» and Psycho-Physical Laws”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 445-448.

BRAITHWAITE, R. B. (1933-4), “Solipsism and the «Common Sense View of the World»”, *Analysis*, vol. I, n° 1, pp. 13-15.

BRAND, G. (1981), *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Alianza.

- BRAUN, K. (1990), “«Impotente en la carne pero libre en el espíritu», El cuerpo en los diarios de guerra de Ludwig Wittgenstein”, en Pecellín y Reguera (eds.) (1990), pp. 37-43.
- BRAZILL, W. J. (1981), “Art and «the Panic Terror»”, en Chapple & Schulte (eds.) (1981), pp. 529-539.
- BRENNER, W. H. (1999), *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, New York, State University of New York Press.
- BRENNER-GOLOMB, N. (1990), “A Comparison of Wittgenstein's Idea of Language Games with the Behaviourist Interpretation of Verbal Behaviour”, en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 231-233.
- BRIAN DAVIES, O. P. (1980), “Wittgenstein on God”. *Philosophy*, vol. LV, nº 211, pp. 105-108.
- BRITTON, K. (1978), “Portrait of a Philosopher”, en Fann (ed.) (1978), pp. 56-63.
- BRONCANO, F. (ed.) (1995), *La mente humana*, Madrid, Trotta.
- BROSE, K. (1985), “The Limits and the Possibilities of the Language-Game”, *Ratio*, vol. XXVII, nº 2, pp. 121-132.
- BROWER, B. W. (1985), “Sensation Discourse and the Correctness Principle”, en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 508-510.
- BRUDE-FIRNAU, G. (1995), “A Scientific Image of Woman? The Influence of Otto Weininger's *Sex and Character* on the German Novel”, en Harrowitz & Hyams (eds.) (1995), pp. 171-182.
- BRUZINA, R. (1978), “Via Negativa/ Via Monstrativa: Thinking Through Language in the *Investigations*”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 287-289.

- BUDD, M. (1991), *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, London, Routledge.
- BÜHLER, A. (1986), "Kripke's Sceptical Argument", en Leinfellner & Wuketits (eds.) (1986), pp. 529-531.
- BULLOCK, D. (1987), "Socializing the Theory of Intellectual Development", en Chapman & Dixon (eds.) (1987), pp. 187-218.
- BURNS, S. (1981), "Was Wittgenstein a Genius?", en Morscher & Stranzinger (eds.) (1981), pp. 515-518.
- “ (2001), "Introduction", en Weininger (OLT), pp. xv-xlii.
- BURR, R. L. (1979), "Something Traditional in Tractatus?", en Berghel, Hübner & Köhler (eds.) (1979), pp. 81-84.
- BURWOOD, P., GILBERT, P. & LENNON, K. (1999), *Philosophy of Mind*, London, UCL Press.
- CABANCHIK, S. M. (1996), "La naturaleza problemática de la filosofía", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 6, n° esp., pp. 39-56.
- CACCIARI, M. (1982), *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, México, Siglo XXI.
- “ (1989), *Hombres póstumos: la cultura vienesa del primer novecientos*, Barcelona, Península.
- CANDLISH, S. (1980), "The Real Private Language Argument", *Philosophy*, vol. LV, n° 211, pp. 85-94.
- “ (1982), "What Makes My Image of Him Into an Image of Him?", en Leinfellner, Kraemer & Schank (eds.) (1982), pp. 222-225.

“ (1991), “Das Wollen ist auch nur eine Erfahrung”, en Arrington & Glock (eds.) (1991), pp. 203-226.

“ (2001), “The Will”, en Glock (ed.) (2001), pp. 156-173.

CANETTI, E. (1985), *El juego de ojos*, Barcelona, Muchnik.

CANFIELD, J. V. (1963), “Is Wittgenstein impaled on Miss Hervey’s dilemma?”, *Philosophy*, vol. XXXVIII, pp. 167-170.

“ (1975), “Wittgenstein and Zen”, *Philosophy*, vol. L, nº 194, pp. 383-408.

“ (1990), “Wittgenstein and «I»”, en Haller & Brandl (eds.) (1990b), pp. 74-85.

“ (1991), “Private language: *Philosophical Investigations* section 258 and environs”, en Arrington & Glock (eds.) (1991), pp. 120-137.

“ (1993), “Wittgenstein’s Intentions”, en Canfield & Shanker (eds.) (1993), pp. 1-37.

CANFIELD, J. V. & SHANKER, S. G. (eds.) (1993), *Wittgenstein’s Intentions*, New York and London, Garland Publishing.

CARMONA, J. (1990), “Los gritos del silencio de Wittgenstein”, en Pecellín y Reguera (eds.) (1990), pp. 53-55.

CARNAP, R. (1963), “Intellectual Autobiography”, en Schilpp (ed.) (1963), pp. 3-84.

“ (1993), “Psicología en lenguaje fisicalista”, en Ayer (comp.) (1993), pp. 171-204.

- CARNEY, J. D. (1960), "Private language: The Logic of Wittgenstein's Argument", *Mind*, vol. LXIX, pp. 560-565.
- CARRUTHERS, P. (1990), *The Metaphysics of the Tractatus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CARTWRIGHT, D. E. (1999), "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality", en Janaway (ed.) (1999), pp. 252-292.
- CASATI, R., SMITH, B. & WHITE, G. (eds.) (1994), *Philosophy and the Cognitive Sciences*, Proceedings of the 16th International Wittgenstein Symposium, 15th to 22nd August 1993, Kirchberg am Wechsel (Austria), Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna.
- CASTAÑEDA, H.-N. (1966a), "The Private-language argument", en Rollins (ed.) (1966), pp. 88-105.
- “ (1966b), "Rejoinders", en Rollins (ed.) (1966), pp. 125-134.
- “ (1972), "Private Language Problem", en Edwards (ed.) (1972), vol. VI, p. 458-464.
- “ (1979a), "El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein, y la naturaleza de las cuestiones filosóficas", en Villanueva (ed.) (1979), pp. 153-176.
- “ (1979b), "Acerca de las reglas que se obedecen cuando uno piensa que las está obedeciendo", en Villanueva (ed.) (1979), pp. 197-204.
- CASTILLA DEL PINO, C. (1985), "Otto Weininger o la imposibilidad de ser", en Weininger (SexC), pp. 5-13.
- “ (comp.) (1992), *El silencio*, Madrid, Alianza.



- CAVALIER, R. J. (1980), *Ludwig Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus: A Transcendental Critique of Ethics*, Washington, University Press of America.
- CAVELL, S. (1968), "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy", en Pitcher (ed.) (1968), pp. 151-185.
- “ (1982), *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press.
- “ (1985), *Must we mean what we say?*, Cambridge, Cambridge University Press.
- “ (1996), "Notes and afterthoughts on the opening of Wittgenstein's *Investigations*", en Sluga & Stern (eds.) (1996), pp. 261-295.
- “ (2000), "Excursus on Wittgenstein's vision of language", en Crary & Read (eds.) (2000), pp. 21-37.
- CERBONE, D. R. (1994), "Don't Look But Think: Imaginary Scenarios in Wittgenstein's Later Philosophy", *Inquiry*, vol. XXXVII, nº 2, pp. 159-183.
- “ (2000), "How to do things with wood: Wittgenstein, Frege and the problem of illogical thought", en Crary & Read (eds.) (2000), pp. 293-314.
- CEREZO, M. (1998), *Lenguaje y lógica en el Tractatus de Wittgenstein*, Pamplona, EUNSA.
- CHACÓN, P. (ed.) (2001), *Filosofía de la psicología*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- CHANDRA, S. (1990), "Does «I» Refer to Something Bodiless?", en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 85-88.

- CHANDRA-PRADHAN, R. (1990), "Semantics, Ineffability and Wittgenstein's Grammar", en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 165-168.
- CHAPMAN, M. (1987), "Inner Processes and Outward Criteria: Wittgenstein's Importance for Psychology", en Chapman & Dixon (eds.) (1987), pp. 103-127.
- CHAPMAN, M. & DIXON, R. A. (eds.) (1987), *Meaning and the Growth of Understanding. Wittgenstein's Significance for Developmental Psychology*, Berlin, Springer-Verlag.
- CHAPPELL, V. C. (1966), "Comments", en Rollins (ed.) (1966), pp. 106-118.
- CHAPPLE, G. & SCHULTE, H. H. (eds.) (1981), *The Turn of the Century. German Literature and Art, 1890-1915*, Bonn, Bouvier.
- CHIHARA, C. S. (1965), "What dreams are made on", *Theoria*, vol. XXXI, part 3, pp. 145-158.
- CHIHARA, C. S. & FODOR, J. A. (1968), "Operationalism and Ordinary Language: A Critique of Wittgenstein", en Pitcher (ed.) (1968), pp. 384-419.
- CHISHOLM, R. M. (1978), "The Self and the World", en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 407-410.
- CHISHOLM, R. M., MAREK, J. C., BLACKMORE, J. T. & HÜBNER, A. (eds.) (1985), *Philosophy of Mind. Philosophy of Psychology*, Proceedings of the 9th International Wittgenstein Symposium, 19th to 26th August 1984, Kirchberg-am-Wechsel (Austria), Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna.
- CHURCHLAND, P. M. (1999), *Materia y conciencia*, Barcelona, Gedisa.

- CLACK, R. J. (1976), *La filosofía del lenguaje de Bertrand Russell*, Valencia, Fernando Torres.
- COHEN, T., GUYER, P. & PUTNAM, H. (eds.) (1993), *Pursuits of Reason*, Lubbock, Texas Tech Press.
- COLLINS, A. W. (1992), "On the Paradox Kripke Finds in Wittgenstein", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII, pp. 109-122.
- CONANT, J. (1991), "Throwing Away the Top of the Ladder", *The Yale Review*, vol. LXXIX, pp. 328-364.
- “ (1993), "Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense", en Cohen, Guyer & Putnam (eds.) (1993), pp. 195-224.
- “ (2000), "Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein", en Crary & Read (eds.) (2000), pp. 174-217.
- CONNOLLY, J. M. (1985), "Frege, Sense, and Privacy", en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 594-596.
- CONROY, G. P. (1985), "The Self, the World and the Metaphysical Subject", en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 189-191.
- CONWAY, G. D. (1989), *Wittgenstein on Foundations*, Atlantic Highlands, Humanities Press.
- COOK, J. W. (1954), "Wittgenstein on Privacy", *Philosophical Review*, vol. XXVIII (1954), pp. 77-94.
- “ (1969), "Human Beings", en Winch (ed.) (1969), pp. 117-151.
- “ (1972), "Solipsism and Language", en Ambrose & Lazerowitz (eds.) (1972), pp. 37-72.

- “ (1994), *Wittgenstein's Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COOKE, V. M. (1974), “Wittgenstein's Use of the Private Language Discussion”, *International Philosophical Quarterly*, vol. XIV, pp. 25-49.
- COOPE, C. (1974), “Wittgenstein's Theory of knowledge”, *Royal Institute of Philosophy Lectures*, vol. VII (1972/3), pp. 246-268.
- COPI, I. M. (1966), “`Tractatus' 5.542”, en Copi & Beard (eds.) (1966), pp. 163-165.
- COPI, I. M. & BEARD, R. W. (1966), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London, Routledge & Kegan Paul.
- COPLESTON, F. (1975), *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*, London, Barnes and Noble.
- CORDUA, C. (1997), *Wittgenstein. Reorientación de la Filosofía*, Santiago de Chile, Dolmen.
- CORNFORTH, M. (1934), “Is Solipsism Compatible with Common Sense?”, *Analysis*, vol. I, nº 2, pp. 21-26.
- CORNISH, K. (1997), *The Jew of Linz: Wittgenstein, Hitler and their Secret Battle for the Mind*, London, Century Books.
- COWAN, J. L. (1978), “Wittgenstein's Philosophy of Logic”, en Fann (ed.) (1978), pp. 284-296.
- “ (1990), “Is Wittgenstein a Skeptic? A Relativist? A Nihilist?”, en Haller & Brandl (eds) (1990c), pp. 288-290.
- CRAFT, J. L. & HUSTWIT, R. E., “Introducción”, en Bouwsma (Bouw), pp. ix-xxxii.

- CRANKSHAW, E. (1976), *Vienna: The Image of A Culture in Decline*, London and Basingstoke, Macmillan.
- “ (1985), *The Fall of the House of Habsburg*, London and Basingstoke, Macmillan.
- CRARY, A. & READ, R. (eds.) (2000), *The new Wittgenstein*, London and New York, Routledge.
- CREEGAN, C. L. (1989), *Wittgenstein and Kierkegaard*, London and New York, Routledge.
- CUYPERS, S. (1995), “La filosofía analítica de lo mental desde Ryle y Wittgenstein”, *Anuario filosófico*, vol. XXVIII, pp. 455-468.
- CZARNECKI, T. (1990), “Criterion and Defeasibility”, en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 116-118.
- DANCY, J. (1993), *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos.
- DANCY, R. M. (1983), “Alien concepts”, *Synthese*, vol. LXVI, nº 3, pp. 283-300.
- DANFORD, J. W. (1978), *Wittgenstein and Political Philosophy. A Reexamination of the Foundations of Social Science*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- DAVIAU, D. G. (1981), “Hermann Bahr and the Secessionist Art Movement in Vienna”, en Chapple & Schulte (eds.) (1981), pp. 433-462.
- DEAÑO, A. (1983), *El resto no es silencio. Escritos filosóficos*, Madrid, Taurus.
- DE LAGUNA, T. (1966), “Review of *Tractatus*”, en Copi & Beard (eds.) (1966), pp. 25-30.

DE LANGE, N. (2000), *El judaísmo*, Madrid, Cambridge University Press.

DEL CASTILLO, R. (1995), *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, Madrid, UNED.

DE MAURO, T. (1967), *Ludwig Wittgenstein: His Place in the Development of Semantics*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company-

DENIS, M. (1984), *Las imágenes mentales*, Madrid, Siglo XXI.

DIAMOND, C. (1981), "What Does a Concept Script Do?", en Block (ed.) (1981), pp. 158-183.

“ (1989), "Rules: Looking in the Right Place", en Phillips & Winch (eds.) (1989), pp. 12-34.

“ (1991), *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge and Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology.

“ (1996), "Wittgenstein, mathematics and ethics: Resisting the attractions of realism", en Sluga & Stern (eds.) (1996), pp. 226-260.

“ (2000a), "Ethics, Imaginatio and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*", en Crary & Read (eds.) (2000), pp. 149-173.

“ (2000b), "Does Bismarck have a beetle in his box? The private language argument in the *Tractatus*", en Crary & Read (eds.) (2000), pp. 262-292

DILMAN, I. (1973), *Induction and Deduction*, Oxford, Blackwell.

“ (1974), "Wittgenstein on the Soul", *Royal Institute of Philosophy Lectures*, vol. VII (1972/3), pp. 162-192.

- “ (2002), *Wittgenstein's Copernican Revolution. The Question of Linguistic Idealism*, Hampshire and New York, Palgrave.
- DINGLE, H. (1955), “Solipsism and Related Matters”, *Mind*, vol. LXIV, nº 256, pp. 433-454.
- DONAGAN, A. (1968), “Wittgenstein on Sensation”, en Pitcher (ed.) (1968), pp. 324-351.
- DONALD OLIVER, W. (1970), “A Sober Look at Solipsism”, en Rescher (ed.) (1970), pp. 30-39.
- DRUDIS, R. (1996), *La noción de Filosofía en Wittgenstein*, Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad Complutense de Madrid.
- DUFFY, B. (1996), *El mundo tal como lo encontré*, Barcelona, Ediciones B.
- DUMMETT, M. (1981a), *Frege. Philosophy of Language*, London, Duckworth.
- “ (1981b), “Frege and Wittgenstein”, en Block (ed.) (1981), pp. 31-42.
- “ (1991), *Frege and Other Philosophers*, Oxford, Clarendon Press.
- “ (1999), “La teoría del significado en la filosofía analítica”, *Cuaderno Gris*, nº 4, pp. 91-101.
- EARLE, W. J.: “Wittgensteinian Criteria”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 303-305.
- EDMONDS, D. J. & EIDINOW, J. A. (2001), *El atizador de Wittgenstein*, Barcelona, Península.

- EDWARDS, J. (1995), “El quietismo de Wittgenstein y seguir una regla como disposiciones”, *Anuario filosófico*, vol. XXVIII, pp. 377-394.
- EDWARDS, J. C. (1985), *Ethics without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life*, Tampa, University Presses of Florida.
- EDWARDS, P. (ed.) (1972), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan Publishing Co. Inc. & The Free Press (6 vols).
- EGIDI, R. (ed.) (1983a), *Wittgenstein. Momenti di una critica del sapere*, Napoli, Guida Editori.
- “ (1983b), “Intenzione e ipotesi in Wittgenstein”, en Egidi (ed.) (1983a), pp. 83-114.
- EINSTEIN, A., GRÜNBAUM, EDDINGTON, A. S. et al. (eds.) (1995), *La teoría de la relatividad: Sus orígenes e impacto sobre el pensamiento moderno*, Madrid, Alianza.
- ELDRIDGE, R. (1997), *Leading a Human Life. Wittgenstein, Intentionality, and Romanticism*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- ELLIS, A. (1978), “Kenny and the Continuity of Wittgenstein’s Philosophy”, *Mind*, vol. LXXXVII, nº 346, pp. 270-275.
- ENGEL, S. M. (1971), *Wittgenstein’s Doctrine of the Tyranny of Language*, The Hague, Martinus Nihoff.
- ENGELMANN, P. (1967), *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, Oxford, Basil Blackwell.
- EVANS, G. (1991), *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press.



- FAGHFOURY, M. (1981), "Running up against the Limits of Language", en Morscher & Stranzinger (eds.) (1981), pp. 352-355.
- FALCK, C. (2000), "Poetry and Wittgenstein", en Shanker (ed.) (2000) (vol. IV), pp. 371-381.
- FANN, K. T. (ed.) (1978), *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*, New Jersey, Humanities Press.
- “ (1992), *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos.
- FAVRHOLDT, D. (1964a), *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, Copenhagen, Munksgaard.
- “ (1964b), "Tractatus 5.542", *Mind*, vol. LXXIII, nº 292, pp. 557-562.
- FEIBLEMAN, J. K. (1958), *Inside the great mirror*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- FENICHEL, H. (1984), *Wittgenstein, el lenguaje, la política y la justicia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- FERRATER, J. (1978), "Wittgenstein, a Symbol of Troubled Times", en Fann (ed.) (1978), pp. 107-115.
- “ (1993), "Deflationary Art", en Terricabras (ed.) (1993a), pp. 129-139.
- “ (1994), *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel.
- FERRATER, J., VON WRIGHT, G. H., MALCOLM, N. & POLE, D. (1966), *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Oikos-Tau.
- FEYERABEND, P. (1968), "Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", en Pitcher (ed.) (1968), pp. 104-150.

- FINDLAY, J. N. (1955), "Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", *Philosophy*, vol. XXX, pp. 201-216.
- FINKELSTEIN, D. H. (2000), "Wittgenstein on rules and Platonism", en Crary & Read (eds.) (2000), pp. 53-73.
- FISCHER, H. R. (1985), "Philosophie der Psychologie im *Tractatus*", en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 423-426.
- " (1990), "Madness and Method", en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 283-287.
- FLORES, L. (1990), "¿Qué es un problema filosófico según Wittgenstein?", *Seminarios de Filosofía*, nº 3, pp. 85-96.
- FLOYD, J. (1995), "On Saying What You Really Want to Say: Wittgenstein, Gödel, and the Trisection of the Angle", en Hintikka (ed.) (1995), pp. 373-425.
- " (1998), "The Uncaptive Eye: Solipsism in Wittgenstein's *Tractatus*", en Rouner (ed.) (1998), pp. 79-108.
- " (2000), "Wittgenstein, Mathematics and Philosophy", en Crary & Read (eds.) (2000), pp. 232-261.
- FOGELIN, R. J. (1980), *Wittgenstein*, Boston, London and Henley, Routledge and Kegan Paul.
- " (1996), "Wittgenstein's critique of philosophy", en Sluga & Stern (eds.) (1996), pp. 34-58.
- FØLLESDAL, D. (1967), "Comments on Stenius's «Mood and Language-Game»", *Synthese*, vol. XVII, pp. 275-280.

- FOSTER, C. (1999), "Ideas and Imagination. Schopenhauer on the Proper Foundation of Art", en Janaway (ed.) (1999), pp. 213-251.
- FOX, M. (ed.) (1980), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Brighton, Harvester Press.
- FRANK, D. H., LEAMAN, O. & MANEKIN, C. H. (eds.) (2000), *The Jewish Philosophy*, London and New York, Routledge.
- FREUD, S. (1996a), *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva (3 vols).
- “ (1996b), *La interpretación de los sueños*, en Freud (1996a) (vol. I), pp. 343-720.
- “ (1996c), *Tres ensayos para una teoría sexual*, en Freud (1996a) (vol. II), pp. 1169-1237.
- FRICKER, E. (2000), "Self Knowledge: Special Access versus Artefact of Grammar – A Dichotomy Rejected", en Wright, Smith & Macdonald (eds.) (2000), pp. 155-206.
- FRIEDLANDER, E. (2001), *Signs of Sense. Reading Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge and London, Harvard University Press.
- FRONGIA, G. (1990), "How Can We Imagine Anything Senseless? (P. I., I. 512)", en Haller & Brandl (eds.) (1990b), pp. 199-207.
- FUJIMOTO, T. (1972), "The notion of *Erklärung*", en Ambrose & Lazerowitz (eds.) (1972), pp. 222-232.
- FU TSENG-LIU (1985), "Two languages in Wittgenstein's *Tractatus*' Theory of Language", en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 462-466.

- GAHRINGER, R. E. (1959), "Can Games Explain Language?", *Journal of Philosophy*, vol. LVI, nº XVI, pp. 661-667.
- GALE, R. M. (1976), "Could Logical Space Be Empty?", *Acta Philosophica Fennica*, vol. XXVIII, pp. 85-104.
- GALLACHER, H. P. (1981), "Schutz's Thesis and its Ethical Implications for the Theory of Action", en Morscher & Stranzinger (eds.) (1981), pp. 236-240.
- GARAVASO, P. (1981), "The Concept of Limit as «Origin» of Wittgenstein's Ethics", en Morscher & Stranzinger (eds.) (1981), pp. 356-358.
- GARCÍA, R. (1990), "La supuesta incoherencia del *Tractatus*", en Pecellín y Reguera (eds.) (1990), pp. 45-52.
- GARCÍA, V. (1988), *La sabiduría oriental: taoísmo, budismo, confucionismo*, Madrid, Cincel.
- GARCÍA-CARPINTERO, M. (1995), "El funcionalismo", en Broncano (ed.) (1995), pp. 43-76.
- “ (1996), *Las palabras, las ideas y las cosas. Una presentación de la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Ariel.
- GARCÍA SELGAS, F. J. (1990), "Wittgenstein y la reconstrucción de la teoría social", en Pecellín y Reguera (eds.) (1990), pp. 69-86.
- “ (1992), "Por un uso constructivo de Wittgenstein en la teorización social", en Serra y García Selgas (1992), pp. 99-124.
- GARCÍA SUÁREZ, A. (1972a), "¿Es el lenguaje del *Tractatus* un lenguaje privado?", *Teorema* (nº monogr.), pp. 117-130.

- “ (1972b), “Cartesianismo fuerte y cartesianismo débil: A propósito de David Pears: Wittgenstein”, *Teorema*, vol. VIII, pp. 99-103.
- “ (1973), “Conocimiento, incorregibilidad y sensaciones”, *Teorema* (nº monogr.), pp. 67-79
- “ (1974), “Solipsismo y «experiencia privada»”, *Teorema*, vol. IV/1, pp. 91-106.
- “ (1976), *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Madrid, Tecnos.
- “ (1990a), “El impacto de Wittgenstein en la filosofía del lenguaje contemporáneo”, en Pecellín y Reguera (eds.) (1990), pp. 135-150.
- “ (1990b), “Wittgenstein y la idea de un lenguaje privado”, *Daimon*, nº 2, pp. 87-98.
- “ (1997), *Modos de significar*, Madrid, Tecnos..

GARDINER, P. (1975), *Schopenhauer*, México, FCE.

GARGANI, A. (1981), “Wittgenstein’s Perspicuous Representation and Musil’s «Illuminations»”, en Morscher & Stranzinger (eds.) (1981), pp. 508-514.

“ (1983), “Wittgenstein e la cultura austriaca”, en Egidi (ed.) (1983), pp. 11-35.

“ (1985), “Language and the Community of Life in Wittgenstein’s Later Philosophy”, en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 477-481.

GARRIDO, M. (1973), “Ego cogito”, *Teorema* (nº monogr.), pp. 57-66.

- “ (1996), “Introducción”, en Lao-tse (TTK), pp. 11-15.
- GARVER, N. (1966a), “Wittgenstein on Criteria”, en Rollins (ed.) (1966), pp. 55-71.
- “ (1966b), “Rejoinders”, en Rollins (ed.) (1966), pp. 86-97.
- “ (1971), “Wittgenstein on Private Language”, en Klemke (ed.) (1971), pp.187-196.
- “ (1994), *This Complicated Form of Life. Essays on Wittgenstein*, Chicago and La Salle, Open Court.
- “ (1996), “Philosophy as Grammar”, en Sluga & Stern (eds.) (1996), pp. 39-170
- GASKING, D. A. T. & JACKSON, A. C. (1978), “Wittgenstein as a Teacher”, en Fann (ed.) (1978), pp. 49-55.
- GEACH, P. (1957), “Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Testo originale, versione italiana a fronte, introduzione critica e note a cura de G. C. M. Colombo, S. J. Fratelli Bocca, Milano-Roma, 1954”, *The Philosophical Review*, vol. LXVI, pp. 556-559.
- “ (1967), *Mental Acts*, London, Routledge and Kegan Paul.
- GELLNER, E. (1968), *Words and things*, Harmondsworth and Ringwood, Penguin Books.
- “ (1998), *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GENOVA, J. (1978), “Philosophy and the Consideration of Other-Worldly Possibilities”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 398-402.

“ (1995), *Wittgenstein: A Way of Seeing*, New York and London, Routledge.

GÉORIS, M. (2000), *Los Habsburgo*, Madrid, Aldebarán.

GERRARD, S. (1990), “Is Wittgenstein a Relativist?”, en Haller & Brandl (eds.) (1990b), pp. 163-173.

GERT, B. (1961), “Wittgenstein and Logical Positivism” (abstract), *Journal of Philosophy*, vol. LVII, nº 22, pp. 707.

“ (1964), “Wittgenstein and Private Language” (abstract), *Journal of Philosophy*, vol. LXI, nº 21, pp. 700.

“ (1986), “Wittgenstein’s Private Language Arguments”, *Synthese*, vol. LXVIII, nº 3, pp. 409-439.

“ (1990), “Criterion and Human Nature”, en Haller & Brandl (eds.) (1990b), pp. 106-113.

GIL DE PAREJA, J. L. (1992), *La Filosofía de la Psicología de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, PPU.

GILBERT, M. (1983), “On the question whether language has a social nature: some aspects of Winch and others on Wittgenstein”, *Synthese*, vol. LXVI, nº 3, pp. 301-318.

GILL, J. H. (1966), “Wittgenstein’s Concept of Truth”, *International Philosophical Quarterly*, vol. VI, nº 1, pp. 71-80.

“ (1979), “Wittgenstein and Metaphor”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XL, nº 2, pp. 272-284.

GILLET, G. (1994), "Wittgenstein on the Mind", *Inquiry*, vol. XXXVII, n° 1, pp. 103-115.

GILMAN, S. L. (1993), *Freud, Race, and Gender*, Princeton, Princeton University Press.

GINET, C. (1966), "Comments", en Rollins (ed.) (1966), pp. 72-76.

" (1968), "How Words Mean Kinds of Sensations", *Philosophical Review*, vol. LXXVII, pp. 3-24.

" (1979), "El argumento de Wittgenstein de que uno no puede obedecer una regla privadamente", en Villanueva (ed.) (1979), pp. 177-196.

" (1992), "The Dispositionalist Solution to Wittgenstein's Problem About Understanding a Rule: Answering Kripke's Objections", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII, pp. 53-73.

GLOCK, H.-J. (1986), "The Bounds of Sense and the Rules of Grammar: On Wittgenstein's Later Conception of Philosophy", en Leinfellner & Wuketits (eds.) (1986), pp. 516-518.

" (1990), "*Philosophical Investigations*: Principles of Investigation", en Haller & Brandl (eds.) (1990b), pp. 152-162.

" (1991), "*Philosophical Investigations* section 128: "theses in philosophy" and undogmatic procedure", en Arrington & Glock (eds.) (1991), pp. 69-88.

" (1992), "Cambridge, Jena or Vienna? The Roots of the *Tractatus*", *Ratio*, vol. V, pp. 1-23.

" (1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Blackwell.



- “ (1999), “Schopenhauer and Wittgenstein”, en Janaway (ed.) (1999), pp. 422-458.
- “ (ed.) (2001a), *Wittgenstein: A Critical Reader*, Malden and Oxford, Blackwell.
- “ (2001b), “Wittgenstein and Reason”, en Klagge (ed.) (2001), pp.195-220.
- GOEHR, L. (1996), “Schopenhauer and the musicians: an inquiry into the sounds of silence and the limits of philosophising about music”, en Jacquette (ed.) (1996), pp. 200-228.
- GOETHE, N. B. (2000), “Putnam y la lectura de los modernos”, en Putnam (2000), pp. 17-44.
- GOLDFARB, W. (1983), “I want you to bring me a slab: remarks on the opening sections of the *Philosophical Investigations*”, *Synthese*, vol. LXVI, nº 3, pp. 265-281.
- “ (1989), “Wittgenstein, Mind and Scienticism”, *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXVI, pp. 635-642.
- “ (1992), “Wittgenstein on Understanding”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII, pp. 109-122.
- GOLDSTEIN, I. (1985), “Talking about Experiences”, en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 496-498.
- “ (1986), “Is a Family Resemblance Word Univocal?”, en Leinfellner & Wuketits (eds.) (1986), pp. 513-515.
- GOLDSTEIN, L. (1999), *Clear and Queer Thinking. Wittgenstein's Development and His Relevance to Modern Thought*, London, Duckworth.

- “ (2000), “Intersubjective Properties by Which We Specify Pain, Pleasure, and Other Kinds of Mental States”, *Philosophy*, vol. LXXV, n° 291, pp. 89-104.
- “ (2002), “How Original a Work is the *Tractatus Logico-Philosophicus*?”, *Philosophy*, vol. LXXVII, pp. 421-446.
- GONZÁLEZ, L. (1990), “El fantasma de Wittgenstein planea sobre la tecnología del coche inteligente”, en Pecellín y Reguera (eds.) (1990), pp. 87-110.
- GOODMAN, N. (1966), *The Structure of Appearance*, New York and Kansas City, The Bobbs-Merrill Company, Inc.
- GOODMAN, R. B. (1979), “Schopenhauer and Wittgenstein on Ethics”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. XVII, n° 4, pp. 437-447.
- GOODSTEIN, R. L. (1972), “Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics”, en Ambrose & Lazerowitz (eds.) (1972), pp. 271-286.
- GOTTLIEB, D. F. (1981), “Aspects of Grammar in the *Philosophical Investigations*”, en Morscher & Stranzinger (eds.) (1981), pp. 501-504.
- GRAF, M. (1945), *Legend of a Musical City*, New York, Philosophical Library.
- GRAM, M. S. (1971), “Privacy and Language”, en Klemke (ed.) (1971), pp. 298-327.
- GRANDY, R. E. (1976), “The Private Language Argument”, *Mind*, vol. LXXXV, n° 338, pp. 246-250.
- GRANGER, G-G. (1969), *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Seghers.
- GRAVAGNUOLO, B. (1988), *Adolf Loos*, Madrid, Nerea.

- GRAYLING, A. C. (1991), "Wittgenstein's Influence: Meaning, Mind and Method", en Phillips Griffith (ed.) (1991), pp. 61-78.
- “ (1996), *Wittgenstein*, Oxford and New York, Oxford University Press.
- GREWENDORF, G. (1978), "Ist Wittgensteins Privatsprachenargument Trivial?", en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 363-365.
- GRIAZNOV, A. F. (1990), "A Reconstruction of Wittgenstein's View on Connexions", en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 106-108.
- GRIFFIN, J. (1965), *Wittgenstein's Logical Atomism*, London, Oxford University Press.
- GRUENDER, D. (1962), "Wittgenstein on Explanation and Description", *The Journal of Philosophy*, vol. LIX, pp. 523-530.
- GUDMUNSEN, C. (1997), *Wittgenstein and Buddhism*, London and Basingstoke, Macmillan.
- GUSTAFSON, D. (1978), "Wittgenstein and Modern Physicalism: A Reconciliation", en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 430-436.
- HABERMAS, J. (1991), *The Theory of Communicative Action (vol. I)*, Cambridge, Polity.
- HACKER, P. M. S. (1979), "Semantic Holism: Frege and Wittgenstein", en Luckhardt (ed.) (1979), pp. 213-242.
- “ (1994), *Wittgenstein. Meaning and Mind. Part I. Essays*, Oxford, Blackwell.
- “ (1996a), *Wittgenstein: Mind and Will*, Oxford, Blackwell.

- “ (1996b), *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*, Oxford and Cambridge, Blackwell.
- “ (1997a), *Wittgenstein. Meaning and Mind. Part II. Exegesis 243-427*, Oxford, Blackwell.
- “ (1997b), *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Bristol and Virginia, Thoemmes Press.
- “ (2001), *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford, Clarendon Press.

HACKSTAFF, L. H. (1966), “A Note on Wittgenstein's Truth-function-generating Operation in *Tractatus* 6”, *Mind*, vol. LXXV, pp. 255-256.

HAECKER, T. (1956), *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Rialp.

HALLER, R. (1988), *Questions on Wittgenstein*, London, Routledge.

- “ (1992), “Wittgenstein In Between – A Fragment”, en Schulte & Sundholm (eds.) (1992), pp. 77-89.

HALLER, R. & BRANDL, J. (eds.) (1990a), *Wittgenstein – Towards a Re-Evaluation (vol. I)*, Proceedings of the 14th International Wittgenstein-Symposium. Centenary Celebration. 13th to 20th August 1989, Kirchberg am Wechsel (Austria) Verlag-Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna.

- “ (eds.) (1990b): *Wittgenstein – Towards a Re-Evaluation (vol. II)*, Proceedings of the 14th International Wittgenstein-Symposium. Centenary Celebration. 13th to 20th August 1989. Kirchberg am Wechsel (Austria), Verlag-Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna.

- “ (eds.) (1990c): *Wittgenstein – Towards a Re-Evaluation (vol. III)*, Proceedings of the 14th International Wittgenstein-Symposium. Centenary Celebration. 13th to 20th August 1989. Kirchberg am Wechsel (Austria), Verlag-Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna.
- HALLETT, G. L. (1967), *Wittgenstein’s Definition of Meaning as Use*, Fordham University Press.
- “ (1977), *A Companion to Wittgenstein’s Philosophical Investigations*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- “ (1991), *Essentialism. A Wittgensteinian Critique*, Albany, State University of New York Press.
- HALLIE, P. P. (1961), “The Privacy of Experience”, *The Journal of Philosophy*, vol. LVIII, pp. 337-346.
- “ (1963), “Wittgenstein’s Grammatical-Empirical Distinction”, *The Journal of Philosophy*, vol. LX, pp. 565-578.
- HALLORAN, S. M. (1970), “Wittgensteinian Grammar”, *The Personalist*, n° LI, pp. 212-221.
- HAMBURG, C. (1953), “Whereof One Cannot Speak”, *The Journal of Philosophy*, vol. L, n° 22, pp. 662-664.
- HAMPSHIRE, S. (1948), “Are all philosophical questions questions of language?”, *Aristotelian Society*, Suppl. Vol. XXII, pp. 31-48.
- “ (ed.) (1966), *Philosophy of Mind*, New York and London, Harper & Row.
- HANFLING, O. (1982), *Filosofía del lenguaje. Significado y uso en Los Cuadernos Azul y Marrón de Wittgenstein*, Valencia, I. C. E.

- “ (1989), *Wittgenstein's Later Philosophy*, London, Macmillan.
- “ (1990), “Questions and Answers in Wittgenstein's Philosophy”, en Haller & Brandl (eds.) (1990b), pp. 122-131.
- “ (2002), *Wittgenstein and the Human Form of Life*, London and New York, Routledge.

HANSON, N. R. (1985), *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press.

HARDIN, C. L. (1971), “Wittgenstein on Private Languages”, en Klemke (ed.) (1971), pp. 173-186.

HARDWICK, C. S. (1971), *Language Learning in Wittgenstein's Late Philosophy*, The Hague and Paris, Mouton.

HARE, R. M. (1957), “Are Discoveries about the Uses of Words Empirical?”, *Journal of Philosophy*, vol. LIV, pp. 741-750.

HARMAN, G. H. (1968), “Three Levels of Meaning”, *The Journal of Philosophy*, vol. LXV, n° 19, pp. 590-602.

HARRIS, N. G. E. (1979), “The Given”, en Berghel, Hübner & Köhler (eds.) (1979), pp. 140-142.

HARRIS, R. (1990), *Language, Saussure and Wittgenstein*, London and New York, Routledge.

HARROWITZ, N. A. & HYAMS, B. (eds.) (1995), *Jews & Gender. Responses to Otto Weininger*, Philadelphia, Temple University Press.

HART, W. D. (1971), “The Whole Sense of the *Tractatus*”, *The Journal of Philosophy*, vol. LVIII, n° 9, pp. 273-288.

- HARTNACK, J. (1972), *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel.
- HARVEY, P. (1998), *El budismo*, Madrid, Cambridge University Press.
- HASKER, W. (1971), "Theories, Analogies, and Criteria", *American Philosophical Quarterly*, vol. VIII, nº 3, pp. 242-256.
- HAWKINS, B. (1966), "Note on a Doctrine of Frege and Wittgenstein", *Mind*, vol. LXXV, pp. 583-585.
- HAYES, J. (1996), "Wittgenstein's 'Pupil': The Writings of Maurice O'Connor Drury", en O'C. Drury (1996), p. ix-xliv.
- HEDENGREN, P. (1985), "An Illustration of Wittgenstein's Method", en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 427-429.
- HELLER, E. (1959), *The Artist's Journey into the Interior*, New York, Random House.
- “ (1978), "Wittgenstein: Unphilosophical Notes", en Fann (ed.) (1978), pp. 89-106.
- HELLER, P. (1981), "A Quarrel over Bisexuality", en Chapple & Schulte (eds.) (1981), pp. 87-115.
- HELSLOOT, N. (1990), "Make-up and alteration", *Daimon*, nº 2, pp. 115-124.
- HENLE, P. (1957), "Do We Discover Our Uses of Words?", *Journal of Philosophy*, vol. LIV, pp. 750-758.
- HERTZBERG, L. (1990), "Wittgenstein and the Sharing of Language", en Haller & Brandl (eds.) (1990b), pp. 47-56.

- “ (1992), “Primitive Reactions –Logic or Anthropology?”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII, pp. 24-39.
- HERVEY, H. (1961), “The Problem of the Model Language-game in Wittgenstein’s Later Philosophy”, *Philosophy*, vol. XXXVI, pp. 333-351.
- “ (1963), “A Reply to Dr Carney’s Challenge”, *Philosophy*, vol. XXXVIII, pp. 170-175
- HIERRO, J. (1966), “La ética en Wittgenstein”, *Aporía*, vol. II, nº 7-8, pp. 251-263.
- HIGH, D. M. (1967), *Language, Persons and Belief. Studies in Wittgenstein’s Philosophical Investigations and Religious Uses of Language*, New York, Oxford University Press.
- HIJAB, W. A. (2002), “The Vienna School for Truth Exploration”, en Kanzian, Quitterer & Runggaldier (eds.) (2002), pp. 84-86.
- HILMY, S. S. (1987), *The Later Wittgenstein*, Oxford, Blackwell.
- “ (1991), “Tormenting questions in *Philosophical Investigations* section 133”, en Arrington & Glock (eds.) (1991), pp. 89-104.
- HINMAN, L. M. (1983), “Can a Form of Life be Wrong?”, *Philosophy*, vol. LVIII, pp. 339-351.
- HINTIKKA, J. (1958), “On Wittgenstein’s Solipsism”, *Mind*, vol. LXVII, pp. 88-91.
- “ (1969), “Wittgenstein on Private Language: Some Sources of Misunderstanding”, *Mind*, vol. LXXVIII, pp. 423-425.
- “ (1976), “Language-Games”, *Acta Philosophica Fennica*, vol. XXVIII, pp. 105-125.



“ (ed.) (1995), *From Dedekind to Gödel*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

“ (2002), “Wittgenstein and the problem of phenomenology”, en Shanker & Kilfoyle (eds.) (2002); (vol. I), pp. 235-261.

HINTIKKA, J. & HINTIKKA, M. B. (1983), “Some Remarks on «Wittgensteinian» Logical Form”, *Synthese*, vol. LVI, n° 2, pp. 155-170.

“ (1986), *Investigating Wittgenstein*, Oxford, Blackwell.

HINTIKKA, J. & PROVENCE, M. (1978), “Wittgenstein on Privacy and Publicity”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds) (1978), pp. 353-362.

HITLER, A. (1984), *Mi lucha*, Barcelona, Editors.

HODGES, M. P. & LACHS, J. (2000), *Thinking in the Ruins. Wittgenstein and Santayana on Contingency*, Nashville, Vanderbilt University Press.

HOFSTADTER, D. R. (1951), “Professor Ryle’s Category-Mistake”, *Journal of Philosophy*, vol. XLVIII, n° 9, pp. 257-270.

HOFSTADTER, D. R. & DENNETT, D. C. (eds.) (1981): *The Mind’s I. Fantasies and Reflections on Self and Soul*, Harmondsworth, Penguin Books.

HOLTZMANN, S. & LEICH, C. (eds.) (1981): *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London, Routledge and Kegan Paul.

HOODWAY, C. (1993), “Wittgenstein y el conocimiento: más allá de la forma y el contenido”, en Sanfélix (ed.) (1993a), pp. 137-148.

HÜBSCHER, A. (1989), *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, New York, Edwin Mellen Press.

- HUDSON, W. D. (1975), *Wittgenstein and Religious Belief*, London and Basingstoke, The Macmillan Press Ltd.
- HUNNINGS, G. (1998), *The Word and Language in Wittgenstein's Philosophy*, Albany, State University of New York Press.
- HUNGERLAND, I. C. (1967), "My Pains and Yours", en A. Stroll (ed.) (1967), pp. 107-128.
- HUNTER, J. M. F. H.(1971), "Forms of Life in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", en Klemke (ed.) (1971), pp.273-297.
- “ (1985), *Understanding Wittgenstein*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- HYAMS, B. (1995), "Weininger and Nazi Ideology", en Harrowitz & Hyams (eds.) (1995), pp. 155-168.
- HYMAN, J. (ed.) (1991), *Investigating Psychology. Sciences of the Mind after Wittgenstein*, London and New York, Routledge.
- “ (2001), "The gospel according to Wittgenstein", en Arrington & Addis (eds.) (2001), pp. 1-11.
- IRANZO, V. (1993), "Extensionalidad y proposiciones elementales en el *Tractatus*", en Sanf elix (ed.) (1993a), pp. 31-42.
- ISHIGURO, H. (1969), "Use and Reference of Names", en Winch (ed.) (1969), pp. 20-50.
- “ (1981), "Thought and Will in Wittgenstein's *Tractatus*", en Morscher & Stranzinger (eds.) (1981), pp. 455-463.

JACQUETTE, D. (1994), "Wittgenstein's Private Language Argument and Reductivism in the Cognitive Sciences", en Casati, Smith & White (eds.) (1994), pp. 89-99.

" (1996), *Schopenhauer, Philosophy, and the Arts*, Cambridge, Cambridge University Press.

" (1998), *Wittgenstein's Thought in Transition*, Indiana, Purdue University Press.

JANAWAY, C. (1989), *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.

" (1999), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press.

JANIK, A. (1979), "Wittgenstein, Ficker and *Der Brenner*", en Luckhardt (ed.) (1979), pp. 161-189.

" (1981), "Therapeutic Nihilism: How Not to Write about Otto Weininger", en Smith (ed.) (1981a), pp. 263-292.

" (1985), *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Amsterdam, Rodopi.

" (1987), "Viennese culture and the Jewish self-hatred hypothesis: A critique", en Oxaal, Pollak & Botz (eds.) (1987), pp. 75-88.

" (1989), *Style, Politics and the Future of Philosophy*, Dordrecht, Boston and London, Kluwer Academic Publishers.

" (1990), "Why Is Wittgenstein Important?", en Haller & Brandl (eds.) (1990b), pp. 240-246.

“ (1995), “How did Weininger Influence Wittgenstein?”, en Harrowitz & Hyams (eds.) (1995), pp. 61-71.

“ (2001), *Wittgenstein's Vienna Revisited*, New Brunswick & London, Transaction Publishers.

JANIK, A. y TOULMIN, S. (1998), *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus.

JAREÑO, J. (2001), *Religión y Relativismo en Wittgenstein*, Barcelona, Ariel.

JOHNSEN, B. J. (1975), “Private practices and practice rules”, *Philosophical Studies*, vol. XXVIII, nº 3, pp. 219-221.

JOHNSON, P. (1998), *La historia de los judíos*, Buenos Aires, Grupo Z.

JOHNSTON, P. (1989), *Wittgenstein and Moral Philosophy*, London and New York, Routledge.

“ (1993), *Wittgenstein: Rethinking the Inner*, London and New York, Routledge.

JOHNSTON, W. M. (1981), “The Vienna School of Aphorists 1880-1930. Reflections on a Neglected Genre”, en Chapple & Schulte (eds.) (1981), pp. 275-290.

“ (1983), *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History 1848-1938*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

JONES, K. (1985), “The Tractatus Solution to the Problem of Consciousness”, en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 420-422.

JONES, O. R., (ed.) (1971), *The Private Language Argument*, London and Basingstoke, Macmillan.

- KAAL, H. & Mc KINNON, A. (1975), *Concordance to Wittgenstein's Philosophische Untersuchungen*, Leiden/Köln, E. J. Brill Verlag.
- KAHL, S. A. (1986), "Wittgenstein, Ordinary Language, and the Critique of Metaphysics", en Leinfellner & Wuketits (eds.) (1986), pp. 297-300.
- KANDINSKY, W. (1991), *Cursos de la Bauhaus*, Madrid, Alianza.
- “ (1995a), *Punto y línea sobre el plano*, Barcelona, Labor.
- “ (1995b), *De lo espiritual en el arte*, Barcelona, Labor.
- “ (1996), *La gramática de la creación*, Barcelona, Paidós.
- KANDINSKY, W. y MARC, F. (1989), *El jinete azul*, Barcelona, Paidós.
- KANZIAN, C., QUITTERER, J. & RUNGGALDIER, E. (eds.) (2002), *Persons. An Interdisciplinary Approach*, Papers of the 25th International Wittgenstein Symposium. 11th to 17th August 2002, Kirchberg am Wechsel (Austria), Austrian Ludwig Wittgenstein Society.
- KEIGHTLEY, A. (1976), *Wittgenstein, Grammar, and God*, London, Epworth Press.
- KEMMERLING, A. (1991), "The visual room", en Arrington & Glock (eds.) (1991), pp.150-174.
- KENNICK, W.E. (1972), "Philosophy as Grammar and the Reality of Universals", en Ambrose & Lazerowitz (eds.) (1972), pp. 140-185.
- KENNY, A. (1968), "Cartesian Privacy", en Pitcher (ed.) (1968), pp. 352-370.
- “ (1971), "Verification Principle and the Private Language Argument", en Jones (ed.) (1971), pp. 204-228.

- “ (1972), “Criterion”, en Edwards (ed.) (1972), vol. II, pp. 258-261.
- “ (1982), “Wittgenstein on the Nature of Philosophy”, en McGuinness (ed.) (1982), pp. 1-26.
- “ (1989), *The Metaphysics of Mind*, Oxford, Clarendon Press.
- “ (1990), *El legado de Wittgenstein*, Madrid, Siglo XXI.
- “ (1995), *Wittgenstein*, Madrid, Alianza.
- “ (1997), *Introducción a Frege*, Madrid, Cátedra.

KERR, F. (1988), *Theology after Wittgenstein*, Oxford and New York, Basil Blackwell.

KEYT, D. (1966), “Wittgenstein’s Notion of an Object”, en Copi & Beard (eds.) (1966), pp. 289-303.

KILMISTER, C. W. (1992), *Russell*, México, FCE.

KING, H. R. (1951), “Professor Ryle and the Concept of Mind”, *Journal of Philosophy*, vol. XLVIII, n° 9, pp. 280-296.

KING, J. (1989), “Mis recuerdos sobre Wittgenstein”, en Rhees (comp.) (1989), pp. 128-139.

KISHAN, B. V. (1980), “Schopenhauer and Buddhism”, en Fox (ed.) (1980), pp. 255-261.

KLAGGE, J. C. (1989), “Wittgenstein and Neuroscience”, *Synthese*, vol. LXXVIII, n° 3, pp. 319-343.

- “ (ed.) (2001), *Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press.

- KLEMKE, E.D. (ed.) (1971), *Essays on Wittgenstein*, Urbana, Chicago and London, University of Illinois Press.
- KLIBANSKY, R. (ed.) (1969), *Contemporary Philosophy (vol. III)*, Firenze, La Nuova Italia Editrice.
- KNEALE, W. & KNEALE, M. (1964), *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press.
- KOBER, M. (ed.) (1996), "Certainties of a world-picture: The epistemological investigations of *On Certainty*", en Sluga & Stern (eds.) (1996), pp. 411-441.
- KOETHE, J. (1996), *The Continuity of Wittgenstein's Thought*, Ithaca, Cornell University Press.
- KOKOSCHA, O. (1988), *Mi vida*, Barcelona, Tusquets.
- KOMLOS, J. (1983), *The Habsburg Monarchy as a Customs Union. Economic Development in Austria-Hungary in the Nineteenth Century*, Princeton, Princeton University Press.
- KOVACIS, A. (1998), "Karl Kraus y el teatro", en Marizzi y Muñoz (eds.) (1998), pp. 131-143.
- KOWÄOS, K. M. (1990), "Wittgenstein's Later Style; Was it Linearity he was Craving for?", en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 277-279.
- KREBS, V. J. (2001), "'Around the axis of our real need': On the Ethical Point of Wittgenstein's Philosophy", *European Journal of Philosophy*, vol. IX, n° 3, pp. 344-374.
- KRIEGHOFER, G. (1998), "Karl Kraus, luchador y poeta", en Marizzi y Muñoz (eds.) (1998), pp. 63-74.

- KRIPKE, S. (1989), *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, México, UNAM.
- KULTGEN, J. H. (1966), “Can There Be a Public Language?” (abstract), *Journal of Philosophy*, vol. LXIII, nº 19, pp. 582.
- LAMB, D. (1979), *Language and perception in Hegel and Wittgenstein*, Amersham, Avebury.
- LANGER, S. K. (1951), *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, New York, The New American Library of World Literature.
- LAPUERTA, F. (1997), *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*, Barcelona, CIMS.
- LAZEROWITZ, M. (1970), “Moore’s Commonplace Book”, en Ambrose & Lazerowitz (eds.) (1970), pp. 53-63.
- “ (1972), “Necessity and Language”, en Ambrose & Lazerowitz (eds.) (1972), pp. 233-270.
- “ (1977), *The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein*, Dordrecht, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. LV, D. Reidel Publishing Company.
- “ (1984), “Wittgenstein’s Iconoclastic Breakthrough”, en Lazerowitz & Ambrose (1984), pp. 11-14.
- LAZEROWITZ, M. & AMBROSE, A. (1984), *Essays In the Unknown Wittgenstein*, New York, Prometheus Books.
- “ (1985), *Necesidad y filosofía*, México, UNAM.



- LEAR, J. (1982), "Leaving the World Alone", *The Journal of Philosophy*, vol. LXXIX, n° 7, pp. 382-403.
- “ (1984), "The Dissappearing «We»", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol. LVIII, pp. 219-242.
- LECOURT, D. (1984), *El orden y los juegos. El positivismo lógico cuestionado*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- LEE, M.-H. (1990), "On Rule Following", en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 215-218.
- LEINFELLNER, E., LEINFELLNER, W., BERGHEL, H. & HÜBNER, A. (eds.) (1978), *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, 29th August to 4th September 1977, Kirchberg/Wechsel (Austria), Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky.
- LEINFELLNER, W., KRAEMER, E. & SCHANK, J. (eds.) (1982), *Language and Ontology*, Proceedings of the Sixth International Wittgenstein Symposium, 23th to 30th August 1981. Kirchberg am Wechsel (Austria), Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky.
- LEINFELLNER, W. & WUKETITS, F. M. (eds.) (1986), *The Tasks of Contemporary Philosophy*, Proceedings of the 10th International Wittgenstein Symposium. 18th to 25th August 1985, Kirchberg am Wechsel (Austria), Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky.
- LEMMENS, J. (1986), "A Note on Two Straightforward Solutions to Kripke's Sceptical Paradox", en Leinfellner & Wuketits (eds.) (1986), pp. 534-536.
- LE RIDER, J. (1995), "«The Otto Weininger Case» Revisited", en Harrowitz & Hyams (eds.) (1995), pp. 21-33.

LE ROY FINCH, H. (1971), *Wittgenstein – The Early Philosophy*, New York, Humanities Press.

“ (1977), *Wittgenstein - The Later Philosophy*, New Jersey, Humanities Press.

LESCOURRET, M.-A. (1978), “Wittgenstein`s Philosophical Grammar”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 318-321.

LEVI, A. W. (1978), “Wittgenstein as Dialectician”, en Fann (ed.) (1978), pp. 366-379.

LEVISON, A. (1978), “Wittgenstein and Logical Laws”, en Fann (ed.) (1978), pp. 297-314.

LEWY, C. (1967), “A Note on the Text of the Tractatus”, *Mind*, vol. LXXVI, pp. 416-423.

LIBERMAN, A. (1986), *Gustav Mahler o el corazón abrumado*, Madrid, Altalena.

LINSKY, L. (1978), “Wittgenstein on Language and some Problems of Philosophy”, en Fann (ed.) (1978), pp. 171-180.

LLEDÓ, E. (1995), *Filosofía y lenguaje*, Barcelona, Ariel.

LO CASCIO, V. (1998), *Gramática de la argumentación. Estrategias y estructuras*, Madrid, Alianza.

LOCKE, D. (1964), “The Privacy of Pains”, *Analysis*, vol. XXIV, nº 4, pp. 147-152.

“ (1967), *Perception and Our Knowledge of the External World*, London, G. Allen and Unwin.

“ (1968), *Myself and Others*, Oxford, Clarendon Press.

- LOOS, A. (1972), *Ornamento y delito y otros escritos*, Barcelona, Gustavo Gili.
- LÓPEZ BAEZA, C. (1993), “El análisis de las formas proposicionales de la psicología y la crítica del sujeto en el Tractatus”, en Sanfélix (ed.) (1993a), pp. 43-68.
- LÓPEZ DE SANTA MARÍA, P. (1986), *Introducción a Wittgenstein*, Barcelona, Herder.
- “ (1998), “Wittgenstein: el mundo como voluntad y representación”, en Padilla y Drudis (coords.) (1998), pp. 153-164.
- LUCKHARDT, C. G. (ed.) (1979), *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, Sussex, The Harvester Press, Ltd.
- “ (1993), “Wittgenstein and Behaviorism”, *Synthese*, vol. LVI, nº 3, pp. 319-337.
- LUGG, A. (1990), “The Private Language Argument and its Importance”, en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 22-24.
- LURIE, Y. (1989a), “Wittgenstein on Culture and Civilization”, *Inquiry*, vol. XXXII, nº 4, pp. 375-397.
- “ (1989b), “Jews as a Metaphysical Species”, *Philosophy*, vol. LXIV, pp. 323-347.
- “ (1992), “Culture as a Human Form of Life: A Romantic Reading of Wittgenstein”, *International Philosophical Quarterly*, vol. XXXII, nº 2, pp. 193-204.
- LYNCH, M. (1992), “Extending Wittgenstein: The Pivotal Move from Epistemology to the Sociology of Science”, en Pickering (ed.) (1992), pp. 215-265.

LYONS, W. (1986), *The Disappearance of Introspection*, Cambridge (Ma.), The MIT Press.

MACARTNEY, C. A. (1978), *The House of Austria. The Later Phase 1790-1918*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

MACINTYRE, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

“ (1992), “Colors, Culture, and Practices”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII, pp. 1-23.

MACMILLAN, C. J. B. (1982), “Wittgenstein and the Problems of Teaching and Learning”, en Leinfellner, Kraemer & Schank (eds.) (1982), pp. 483-486.

“ (1990), “Wittgenstein on Not Learning”, en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 280-282.

MADRIGAL, P. (1988), *Robert Musil y la crisis del arte*, Madrid, Tecnos.

MAGEE, B. (1971), *Modern British Philosophy*, London, Secker and Warburg.

“ (1991), *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra.

“ (1995), *Los grandes filósofos*, Madrid, Cátedra.

MALCOLM, N. (1967), “The Privacy of Experience”, en A. Stroll (ed.) (1967), pp. 159-168.

“ (1968a), “Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*”, en Pitcher (ed.) (1968), pp. 65-103.

- “ (1968b), “Knowledge of Other Minds”, en Pitcher (ed.) (1968), pp. 371-383.
- “ (1970), “Wittgenstein on the Nature of Mind”, en Rescher (ed.) (1970), pp. 9-29.
- “ (1972a), *Problems of Mind : Descartes to Wittgenstein*, London, G. Allen and Unwin.
- “ (1972b), “Ludwig Josef Johann Wittgenstein”, en Edwards (ed.) (1972), vol. VIII, pp.327-340.
- “ (1975), *Knowledge and Certainty*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- “ (1976), “Ludwig Wittgenstein”, en Alston, Edwards, Malcolm, Nelson & Prior (1976), pp. 127-173.
- “ (1977), *Memory and Mind*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- “ (1978a), “Thinking”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 411-419.
- “ (1978b), “A Symposium: Assessments of the Man and the Philosopher”, en Fann (ed.) (1978), pp. 67-71.
- “ (1986), *Nothing Is Hidden. Wittgenstein's Criticism of his Early Thought*, Oxford and New York, Blackwell.
- “ (1989a), “Introducción”, en Rhees (comp.) (1989), pp. 15-25.
- “ (1989b), “Language Games (2)”, en Phillips & Winch (eds.) (1989), pp. 35-44.

- “ (1990), *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Mondadori.
- “ (1993a), *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, London, Routledge.
- “ (1993b), “The Mystery of Thought”, en Terricabras (ed.) (1993a), pp. 53-66.
- MALONE, M. E. (2002), “There is in Wittgenstein’s work no argument and no conclusion”, en Shanker & Kilfoyle (eds.) (2002) (vol. II), pp. 26-38.
- MANSER, A. (1967), “Games and Family Resemblances”, *Philosophy*, vol. XLII, nº 161, pp. 210-225.
- “ (1969), “Pain and private Language”, en Winch (ed.) (1969), pp. 166-183.
- MARCONI, D. (1971), *Il mito del linguaggio scientifico. Studio su Wittgenstein*, Milano, U. Mursia & C.
- “ (1990), “Is Understanding a Mental Process?”, en Haller & Brandl (eds.) (1990b), pp. 86-93.
- MARGOLIS, J. (1987), “Wittgenstein’s «Forms of Life»: A Cultural Template for Psychology”, en Chapman & Dixon (eds.) (1987), pp. 129-149.
- MARIZZI, B. y MUÑOZ, J. (eds.) (1998), *Karl Kraus y su época*, Madrid, Trotta.
- MARKS, C. E. (1974), “Ginet on Wittgenstein’s argument against private rules”, *Philosophical Studies*, vol. XXV, nº4, pp. 261-271.
- “ (1975), “Verificationism, scepticism, and the private language argument”, *Philosophical Studies*, vol. XXVIII, nº 3, pp. 151-171.

- MARRADES, J. (1993), "Gramática y naturaleza humana", en Sanfélix (ed.) (1993a), pp. 97-111.
- MARTÍNEZ FREIRE, P. (1988), "Filosofía y lógica en el segundo Wittgenstein", *Diálogo filosófico*, nº 12, pp.294-310.
- “ (1989), "Filosofía y lógica en el primer Wittgenstein", *Philosophica Malacitana*, vol. II, pp. 153-167.
- “ (1990), "Antimentalismo y mentalismo en las investigaciones filosóficas de Wittgenstein", *Arbor*, nº 532, tomo CXXXV, pp. 79-90.
- “ (1995a), *La nueva filosofía de la mente*, Barcelona, Gedisa.
- “ (1995b), "Wittgenstein y Fodor sobre el lenguaje privado", *Anuario filosófico*, vol. XXVIII, pp. 357-376.
- MARZAL, J. J. Y RUBIO, S. (1993), "Introducción", en Bouveresse (1993b), pp. 11-28.
- MASON, H. E. (1978), "On the Multiplicity of Language Games", en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 332-335.
- MAURY, A. (1983), "Reality and Logical Form", *Synthese*, vol. LVI, nº 2, pp. 171-180.
- “ (1990), "The Structure of Visual Field - Wittgenstein's Discussion in the Philosophical Remarks", en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 93-96.
- MAY, A. J. (1966), *Vienna in the Age of Franz Josef*, Norman, University of Oklahoma Press.
- MAYER, V. (1993), "The Numbering System of the Tractatus", *Ratio*, vol. VI, pp. 108-120.

- MAYS, W. (1978), "Recollections of Wittgenstein", en Fann (ed.) (1978), pp. 79-88.
- Mc CULLOCH, G. (1995), *The Mind and Its World*, London, Routledge.
- McDONOUGH, R. M. (1986), *The Argument of the "Tractatus"*, Albany, State University of New York Press.
- McDOWELL, J. (1989), "Wittgenstein and the Inner World", *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXVI, pp. 643-644.
- “ (2000), "Response to Crispin Wright", en Wright, Smith & Macdonald (eds.) (2000), pp. 47-62.
- McGILL, V. J. (1971), *Schopenhauer: Pessimist and Pagan*, New York, Haskell House Publishers.
- McGINN, C. (1984), *Wittgenstein on Meaning*, Oxford, Blackwell.
- McGINN, M. (1997), *Wittgenstein*, London, Routledge.
- McGUIGAN, D. G. (1984), *Los Habsburgo*, Barcelona, Grijalbo.
- McGUINNESS, B. F. (1966), "Pictures and Form in Wittgenstein's `Tractatus'", en Copi & Beard (eds.) (1966), pp. 137-156.
- “ (1979), "Wittgenstein's «Intellectual Nursery-Training»", en Berghel, Hübner & Köhler (eds.) (1979), pp. 33-40.
- “ (ed.) (1982), *Wittgenstein and his times*, Oxford, Basil Blackwell.
- “ (1991), *Wittgenstein. El joven Ludwig (1899-1921)*, Madrid, Alianza.



- “ (1993), “Wittgenstein after 100 years”, en Terricabras (ed.) (1993a), pp. 1-8.
- “ (2001), “Wittgenstein and Jewishness”, en Klagge (ed.) (2001), pp. 221-236.
- “ (2002), *Approaches to Wittgenstein. Collected papers*, London and New York, Routledge.

McGUINNESS, B. F. & HALLER, R. (eds.) (1989), *Wittgenstein in Focus*, Amsterdam, Rodopi.

MEHTA, V. (1976), *La mosca y el frasco*, México, FCE.

MICHELETTI, M. (1967), *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*, Bologna, Zanichelli.

MILLER, D. S. (1951), “Descartes’ Myth and Professor Ryle’s Fallacy”, *Journal of Philosophy*, vol. LXVIII, n° 9, pp. 270-280.

MILLIKAN, R. G. (1984), *Language, Thought, and Other Biological Categories*, Cambridge (Ma.), The MIT Press.

MILLS, S. (1995), “Los pensamientos en el Tractatus: la teoría psicológica y la carta de Wittgenstein a Russell de 1919”, *Anuario filosófico*, vol. XXVIII, pp. 229-241.

MIYASHITA, H. (1978), “Wittgenstein on Emotion”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 449-452.

MOLLÁ, A. (ed.) (1992), *Conmutaciones. Estética y ética en la modernidad*, Barcelona, Laertes.

MOM, K. (2002), “Is the Private Language Argument a Transcendental Argument?”, en Kanzian, Quitterer & Runggaldier (eds.) (2002), pp. 165-167.

MONK, R. (1997), *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Anagrama.

“ (2001), “Philosophical Biography: The Very Idea”, en Klagge (ed.) (2001), pp. 3-15.

MONTOYA, J. (1969), “La filosofía de «lo místico» en el *Tractatus* de Wittgenstein”, *Anales del Seminario de Metafísica*, pp. 59-74.

MOODY, T. C. (1988), “El progreso en filosofía”, *Diálogo filosófico*, nº 12, pp. 273-293.

MORAWETZ, T. (1978), *Wittgenstein and Knowledge*, New Jersey, Humanities Press.

MORENO, X. (1978), *Zen, la conquista de la realidad*, Barcelona, Barral.

MORICK, H. (1966), “Logically Private Ownership and Epistemic Privilege. A Critique of Wittgenstein” (abstract), *Journal of Philosophy*, vol. LXIII, nº 19, pp. 583.

“ (ed.) (1967), *Wittgenstein and the Problem of Other Minds*, New York, Mc Graw- Hill.

“ (1971), “Is Ultimate Epistemic Authority a Distinguishing Characteristic of the Psychological?”, *American Philosophical Quarterly*, vol. VIII, nº 3, pp. 292-295.

“ (1978), “Wittgenstein and Privileged Access”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 366-368.

MORRISON, J. C. (1968), *Meaning and Truth in Wittgenstein's Tractatus*, The Hague and Paris, Mouton.

- MORSCHER, E. & STRANZINGER, R. (eds.) (1981), *Ethics. Foundations, Problems, and Applications*, Proceedings of the 5th International Wittgenstein Symposium, 25th to 31st August 1980, Kirchberg am Wechsel (Austria), Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky.
- MOSEDALE, F. (1978), “Wittgenstein’s Builders Revisited”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 340-343.
- MOSTERÍN, J. (1990), “La filosofía de la matemática en Wittgenstein”, en Pecellín y Reguera (eds.) (1990), pp. 111-121.
- MOUNCE, H. O. (1993), *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos,
- “ (2001), “The Logical System of the *Tractatus*”, en Glock (ed.) (2001a), pp. 47-58.
- MOYA, C. (1993), “Mente, substancia y contexto”, en Sanfélix (ed.) (1993a), pp. 123-135.
- MUGUERZA, J. (1986), *La concepción analítica de la Filosofía*, Madrid, Alianza.
- “ (1992), “Las voces éticas del silencio”, en Castilla del Pino (comp.) (1992), pp. 125-163.
- MULHALL, S. (1990), *On Being in the World*, London and New York, Routledge.
- MÜLLER, A. W. (1978), “No Need for Criteria?”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 306-309.
- MÜLLER, M. & HALDER, A. (1976), *Breve diccionario de filosofía*, Barcelona, Herder.
- MULLIGAN, K. (1981), “Philosophy, Animality and Justice: Kleist, Kafka, Weininger and Wittgenstein”, en Smith (ed.) (1981a), pp. 293-311.

- “ (1990), “Criteria and Indication”, en Haller & Brandl (eds.) (1990b), pp. 94-105.
- MUNZ, P. (1985), *Our Knowledge of the Growth of Knowledge. Popper or Wittgenstein?*, London, Routledge & Kegan Paul.
- MUNZ, V. A. (2002), “«I can't have your pains» First Person Statements and the Ambiguity of Meaning”, en Kanzian, Quitterer & Runggaldier (eds.) (2002), pp. 179-181.
- MUÑOZ, J. (1972a), “Después de Wittgenstein”, en Hartnack (1972), pp. 5-25.
- “ (1972b), “Lenguaje y filosofía”, *Revista de Occidente*, nº 109, pp. 76-89.
- “ (1998), “*Finis Austriae: Kraus y Musil en la cultura postnietzscheana*”, en Marizzi y Muñoz (eds.) (1998), pp. 53-62.
- MUÑOZ, J. y REGUERA, I. (1994), “Introducción”, en Wittgenstein (T), pp. i-xxxii.
- MUSIL, R. (1973), *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral.
- NAESS, A. (1968), *Four Modern Philosophers. Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre*, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- NAGEL, T. (1986), *The View from Nowhere*, New York and Oxford, Oxford University Press.
- “ (1981), “What Is It Like To Be a Bat?”, en Hofstadter & Dennett (eds.) (1981), pp. 391-403.
- “ (1995), *Other Minds. Critical Essays 1969-1994*, New York and Oxford, Oxford University Press.

- NELSON, J. A. (1979), "Wittgenstein's Grammatical Turn", en Berghel, Hübner & Köhler (eds.) (1979), pp. 111-113.
- NESHER, D. (1979), "Remarks on Language and Science in Wittgenstein's *Tractatus*", en Berghel, Hübner & Köhler (eds.) (1979), pp. 87-93.
- NEURATH, O. (1993), "Proposiciones protocolares", en Ayer (comp.), pp. 205-214.
- NEVO, I. (1987-8), "Religious Belief and Jewish Identity in Wittgenstein's Philosophy", *Philosophy Research Archives*, vol. XIII, pp. 225-243.
- NIDDITCH, P. H. (1963), "Peano and the Recognition of Frege", *Mind*, vol. LXXII, pp. 103-110.
- “ (1987), *El desarrollo de la lógica matemática*, Madrid, Cátedra.
- NIELI, R. (1987), *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language. A Study of Viennese Positivism and the Thought of Ludwig Wittgenstein*, Albany, State University of New York Press.
- NIELSEN, H. A. (1958), "Wittgenstein on Language", *Philosophical Studies*, vol. VIII, pp. 115-121.
- NOË, R. A. (1994), "Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LIV, nº 1, pp. 1-42.
- NOLL, J. (2000), *Ludwig Wittgenstein y David Pinsent*, Barcelona, Muchnik.
- NUDLER, O. (1996), "Problemas filosóficos y filosofías del límite", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. VI, nº Esp., pp. 85-96.
- NYÍRI, J. C. (1981), "Philosophy and National Consciousness in Austria and Hungary, 1848-1918: A Comparative Socio-Psychological Sketch", en Smith (ed.) (1981a), pp. 235-262.

- “ (1998), “Wittgenstein as a Philosopher of Secondary Orality”, en Padilla y Drudis (coords.) (1998), pp. 195-202.
- NYSTRAND, S. (1985), “Private Experience and Public Communication”, en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 499-504.
- O’BRIEN, D. (1978), “The Unity of Wittgenstein’s Thought”, en Fann (ed.) (1978), pp. 380-404.
- O’C. DRURY, M. (1978), “A Symposium: Assessments on the Man and the Philosopher (II)”, en Fann (ed.) (1978), pp. 67-71.
- “ (1989a), “Algunas notas sobre conversaciones con Wittgenstein”, en Rhees (comp.) (1989), pp. 140-168.
- “ (1989b), “Conversaciones con Wittgenstein”, en Rhees (comp.) (1989), pp. 169-270.
- “ (1996), *The Danger of Words and writings on Wittgenstein*, Bristol, Thoemmes Press.
- O’HEAR, A. (1991), “Wittgenstein and the Transmission of Traditions”, en Phillips Griffith (ed.) (1991), pp. 41-60.
- OKU, M. (1985), “In what Sense did Wittgenstein Reject the Mind-Body Problem?”, en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 394-398.
- OLDENQUIST, A. (1971), “Wittgenstein on Phenomenalism, Skepticism, and Criteria”, en Klemke (ed.) (1971), pp. 394-422.
- OLIVERI, G. (1986), “«Following a Rule» and the Conception of Science in *Philosophical Investigations*”, en Leinfellner & Wuketits (eds.) (1986), pp. 519-522.

- ORDÓÑEZ, F.-J.-O. (1986), "Introducción", en Boltzmann (EMT), pp. 7-44.
- ORTEGA y GASSET, J. (1995), "El sentido histórico de la teoría de Einstein", en Einstein, Grünbaum y Eddington et al. (1995), pp. 164-172.
- O'SHAUGHNESSY (1966), "Observation and the Will", en Hampshire (ed.) (1966), pp. 169-201.
- OSTROW, M. B. (2002), *Wittgenstein's Tractatus. A Dialectical Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OXAAL, I., POLLAK, M. & BOTZ, G. (eds.) (1987), *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*, London & New York, Routledge & Kegan Paul.
- PADILLA, J. y DRUDIS, R. (coords.) (1998), *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- PARENT, W. A. (1983), "Recent Work on the Concept of Privacy", *American Philosophical Quarterly*, vol. XX, nº 4, pp. 341-355.
- PASCAL, F. (1989), "Wittgenstein: un recuerdo personal", en Rhees (comp.) (1989), pp. 43-100.
- PASSMORE, J. (1978), *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth, Penguin Books.
- PATTERSON, C. J. (1987), "Wittgenstein, Psychology, and the Problem of Individuality", en Chapman & Dixon (eds.) (1987), pp. 167-185.
- PAUL, G. A. (1978), "Ludwig Wittgenstein", en Fann (ed.) (1978), pp. 125-130.
- PEACOCKE, C. (1981), "Reply: Rule-Following: The Nature of Wittgenstein's Arguments", en Holtzman & Leich (eds.) (1981), pp. 72-95.

PEARS, D. (1966), "Wittgenstein and Austin", en Williams & Montefiore (eds.), pp. 17-39.

" (1973), *Wittgenstein*, Barcelona, Grijalbo.

" (ed.) (1975a), *Questions in the Philosophy of Mind*, London, Duckworth.

" (1975b), "Wittgenstein's Treatment of Solipsism in the Tractatus", en Pears (ed.) (1975a), pp. 272-292.

" (1979a), "The Relation between Wittgenstein's Picture Theory of Propositions and Russell's Theories of Judgement", en Luckhardt (ed.) (1979), pp. 190-212.

" (1979b), "Wittgenstein's Picture Theory and Russell's Theory of Knowledge", en Berghel, Hübner & Köhler (eds.) (1979), pp. 101-107.

" (1981), "The Emergence of Wittgenstein's Logical Atomism", en Morscher & Stranzinger (eds.) (1981), pp. 448-454.

" (1986), "The Origin and Development of Wittgenstein's Treatment of Rule-Following", en Leinfellner & Wuketits (eds.) (1986), pp. 420-425.

" (1987), *The False Prison (vol. I)*, Oxford, Oxford University Press.

" (1988), *The False Prison (vol. II)*, Oxford, Oxford University Press.

" (1993), "Connections Between Wittgenstein's Treatment of Solipsism and the Private Language Argument", en Terricabras (ed.) (1993a), pp. 79-91.

PECELLÍN, M. y REGUERA, I. (eds.) (1990), *Wittgenstein-Heidegger*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz.



- PÉREZ MASEDA, E. (1993), *Música como idea, música como destino: Wagner-Nietzsche*, Madrid, Tecnos.
- PERISSINOTTO, L. (1985), *Wittgenstein. Linguaggio soggetto mondo*, Padova, Francisci Editore.
- (1990), “Wittgenstein on Socrates and Philosophy”, en Haller & Brandl (eds.) (1990b), pp. 228-239.
- “ (1991), *Logica e immagine del mondo. Studio su Über Gewißheit di Ludwig Wittgenstein*, Milano, Guerini.
- “ (2001), “Wittgenstein e il problema degli altri”, *Aut aut*, vol. CCCIV, pp. 16-25.
- PERKINS, M. (1967), “Two Arguments Against a Private Language”, en Morick (ed.) (1967), pp. 97-118.
- PÉTER, L. & PYNSENT, R. B. (eds.) (1988), *Intellectuals and the Future in the Habsburg Monarchy 1890-1914*, Basingstoke and London, Macmillan.
- PETERMAN, J. F. (1992), *Philosophy as Therapy. An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*, Albany, State University of New York Press.
- PHILONENKO, A. (1989), *Schopenhauer. Una filosofia de la tragedia*, Barcelona, Anthropos.
- PHILLIPS, D. L. (1977), *Wittgenstein and Scientific Knowledge. A Sociological Perspective*, London and Basingstoke, The Macmillan Press LTD.
- PHILLIPS, D. Z. (1992), “Authorship and Authenticity: Kierkegaard and Wittgenstein”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVIII, pp. 177-192.

- “ (1998), “Introduction”, en Rhees (1998), pp. 1-20.
- PHILLIPS, D. Z. & WINCH, P. (eds.) (1989), *Wittgenstein: Attention to Particulars*, London, Macmillan.
- PHILLIPS GRIFFITHS, A. (1974), “Wittgenstein, Schopenhauer, and Ethics”, *Royal Institute of Philosophy Lectures*, vol. VII (1972/3), pp. 96-116.
- “ (ed.) (1991), *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PICKERING, A. (ed.) (1992), *Science as Practice and Culture*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- PITCHER, G. (1964), *The Philosophy of Wittgenstein*, New Jersey, Prentice-Hall.
- “ (ed.) (1968), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, Indiana, University of Notre Dame Press.
- “ (1978), “Wittgenstein, Nonsense, and Lewis Carroll”, en Fann (ed.) (1978), pp. 315-335.
- PLEASANTS, N. (1999), *Wittgenstein and the idea of a critical social theory*, London and New York, Routledge.
- POLE, D. (1966), “La última filosofía de Wittgenstein”, en Ferrater, von Wright, Malcolm y Pole (1966), pp. 99-198.
- “ (1967), “Cook on Wittgenstein’s Account of Privacy”, *Philosophy*, vol. XLII, n° 161, pp. 277-279.
- POLLAK, M. (1987), “Cultural innovation and social identity in *fin-de-siècle* Vienna”, en Oxaal, Pollak & Botz (eds.) (1987), pp. 59-74.

- PORCHAT PEREIRA, O. (1996), "O Ceticismo Pirrônico e os Problemas Filosóficos", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. VI, nº Esp., pp. 97-157.
- PRADES, J. L. y SANFÉLIX, V. (1992), *Wittgenstein: mundo y lenguaje*, Madrid, Cincel.
- PRICE, J. T. (1973), *Language and Being in Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, The Hague and Paris, Mouton.
- PRIEST, S. (1994), *Teorías y filosofías de la mente*, Madrid, Cátedra.
- PULZER, P. G. J. (1964), *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*, New York, Wiley.
- PUTNAM, H. (1988), *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos.
- “ (1994a), *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- “ (1994b), *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós I. C. E. / U. A. B.
- “ (1997), *La herencia del pragmatismo*, Barcelona, Paidós.
- “ (1998), "Floyd, Wittgenstein, and Loneliness", en Rouner (ed.) (1998), pp. 109-114.
- “ (1999), *El pragmatismo*, Barcelona, Gedisa.
- “ (2000a), *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Barcelona, Paidós.
- “ (2000b), *Representación y realidad*, Barcelona, Gedisa.

- QUINTANILLA, M. A. (1991), *Breve diccionario filosófico*, Navarra, Editorial Verbo Divino.
- QUINTON, A. (1966), “The Foundations of Knowledge”, en Williams & Montefiore (eds.) (1966), pp. 55-86.
- RÁBADE, A. I. (1995), *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, Madrid, Trotta.
- RADFORD, C., (1989), “Wittgenstein on Ethics”, en McGuinness & Haller (eds.) (1989), pp. 85-114.
- “ (1990), “Wittgenstein and Philosophy”, en Haller & Brandl (eds.) (1990a), pp. 253-260.
- RAVERA, R. M. (1989), “Lo estético: en el cruce y en el límite”, en Trapani, Ravera, Barranco y Salvatori (1989), pp. 73-88.
- RAY, R. A. (1994), “La reencarnación en la tradición budista”, en Bercholz y Köhn (1994), pp. 335-346.
- RECK, E. (1997), “Frege’s Influence on Wittgenstein: Reversing Metaphysics via the Context Principle”, en Tait (ed.) (1997), pp. 123-185.
- REDPATH, T. (1972), “Wittgenstein and Ethics”, en Ambrose & Lazerowitz (eds.) (1972), pp. 95-119.
- “ (1990), *Ludwig Wittgenstein. A Student’s Memoir*, London, Duckworth.
- REGUERA, I. (1980), *La miseria de la razón*, Madrid, Taurus.
- “ (1981a), “Wittgenstein 1: La filosofía y la vida”, *Teorema*, vol. XI, nº 1 (1981), pp. 57-77.

- “ (1981b), “Wittgenstein 1: La filosofía y la vida. Segunda parte. La felicidad y el arte. La estrategia diaria entre la lógica y la mística: la VIDA (o la ética)”, *Teorema*, vol. XI, nº 4 (1981), pp. 279-314.
- “ (1990), “Wittgenstein y los wittgensteinianos”, en Pecellín y Reguera (eds.) (1990), pp. 9-23.
- “ (1991), “Cuadernos de guerra”, en Wittgenstein (DS), pp. 159-231.
- “ (1992), “Wittgenstein: La estética y la ética identificadas en lo místico”, en Mollá (ed.) (1992), pp. 77-93.
- “ (1994a), *El feliz absurdo de la ética*, Madrid, Tecnos.
- “ (1994b), “Introducción”, en Wittgenstein (Ob Col), pp. i-xxii.
- “ (1996), “Introducción”, en Wittgenstein (EPR), pp. 9-56.
- “ (2001), “Lógica y religión”, en Jareño (2001), pp. 11-17.
- “ (2002a), *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, Madrid, Edaf.
- “ (2002b), “El juego de lo inefable”, en Alonso (2002), pp. 11-19.

REINHARDT, L. R. (1969), “Wittgenstein and Strawson on Others Minds”, en Winch (ed.) (1969), pp. 152-165.

REMBERT, A. (1978), “Does Wittgenstein Prove No New Discoveries Are Needed in Philosophy?: Intending as a Test Case”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 425-429.

RENAN, E. (1985), *Historia del pueblo de Israel*, Barcelona, Orbis. (2 vols.).

- RESCHER, N. (ed.) (1970), *Studies in the Theory of Knowledge*, Oxford, American Philosophical Quarterly (Monograph No. 4).
- RESNICK, L. (1990), "Private Objects and Necessary Objects", en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 97-99.
- RHEES, R. (1970), *Discussions of Wittgenstein*, London, Routledge and Kegan Paul.
- “ (comp.) (1989), *Recuerdos de Wittgenstein*, México, F.C.E.
- “ (1993), "Prefacio", en Wittgenstein (CAM), pp. 13-23.
- “ (1998), *Wittgenstein and the possibility of discourse*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RICHARDSON, J. T. E. (1976), *The Grammar of Justification. An Interpretation of Wittgenstein's Philosophy of Language*, London and Toronto, Sussex University Press.
- RICKETTS, T. (1996), "Pictures, logic, and the limits of sense in Wittgenstein's *Tractatus*", en Sluga & Stern (eds.) (1996), pp. 59-99.
- RIVERA, S. (1994), *Ludwig Wittgenstein. Entre paradojas y aporías*, Buenos Aires, Almagesto.
- RODLAUER, H. (1995), "Fragments from Weininger's Education (1895-1902)", en Harrowitz & Hyams (eds.) (1995), pp. 35-58.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. (2001), "El conductismo filosófico", en Chacón (ed.) (2001), pp. 83-95.
- RODRÍGUEZ LLUESMA, C. (1995), "Seguir una regla y conocimiento práctico", *Anuario filosófico*, vol. XXVIII, pp. 395-409.

- RODRÍGUEZ SUTIL, C. (1998), *El cuerpo y la mente. Una antropología wittgensteiniana*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- ROLLINS, C. D. (1961), “Contingent Privacy That Is Complete”, *Journal of Philosophy*, vol. LVIII, nº 22, pp. 684-685.
- “ (ed.) (1966), *Knowledge and Experience. Proceedings of the 1962 Oberlin Colloquium in Philosophy*, University of Pittsburgh Press.
- RORTY, R. (1966), “Mind-Body Identity, Privacy, and Categories”, en Hampshire (ed.) (1966), pp. 30-63.
- “ (1970), “Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability”, *American Philosophical Quarterly*, vol. VII, nº 3, pp. 192-205.
- “ (1996), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- ROSENBLUTH, R. (1982), “Learning to Speak and Learning to Think”, en Leinfellner, Kraemer & Schank (eds.) (1982), pp. 408-411.
- ROSS, J. J. (1978), “Ludwig Wittgenstein on the Learning of a Language”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 458-461.
- ROSSI, Aldo (1988), “Prólogo”, en Gravagnuolo (1988), pp. 11-15.
- ROSSI, Alejandro (1974), *Lenguaje y significado*, México, Siglo XXI.
- ROSSI-LANDI, F. (1968), *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani.
- ROTENSTREICH, N. (1976), “Between Persuasion and Deeds”, *Acta Philosophica Fennica*, vol. XXVIII, pp. 485-502.

- ROUNER, L. S. (ed.) (1998), *Loneliness*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- ROWE, M. (1991), “Goethe and Wittgenstein”, *Philosophy*, vol. LXVI, n° 257, pp. 283-303.
- “ (1994), “Wittgenstein’s Romantic Inheritance”, *Philosophy*, vol. LXIX, pp. 327-351.
- ROZENBLIT, M. L. (1983), *The Jews of Vienna 1867-1914: Assimilation and Identity*, Albany, State University of New York Press.
- RUBENSTEIN, R. (2000), “Meaning of *Torah* in Contemporary Jewish Theology”, en Frank, Leaman & Manekin (eds.) (2000), pp. 440-441.
- RUBINSTEIN, D. (1981), *Marx and Wittgenstein. Social Praxis and Social Explanation*, London, Routledge and Kegan Paul.
- RUNDLE, B. (1979), *Grammar in Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- RYLE, G. (1978), “Ludwig Wittgenstein”, en Fann (ed.) (1978), pp. 116-124.
- “ (1984), *The Concept of Mind*, Chicago, University of Chicago Press.
- SAAB, S. (1985), “Sceptical Arguments and Psychological Concepts”, en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 486-490.
- SÁDABA, J. (1977), *Lenguaje religioso y filosofía analítica. Del sinsentido a una teoría de la sociedad*, Barcelona, Ariel.
- “ (1978a), *Filosofía, lógica, religión*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- “ (1978b), “A vueltas con Wittgenstein. Lógica, Viena y Gay Power”, *El Basilisco*, n° 2 (1978), pp. 103-106.



- “ (1980), *Conocer Wittgenstein y su obra*, Barcelona, Dopesa.
- “ (1984), *Lenguaje, Magia y Metafísica (El otro Wittgenstein)*, Madrid, Libertarias.
- “ (1989a), *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat*, Madrid, Mondadori.
- “ (1989b), *Lecciones de filosofía de la religión*, Madrid, Mondadori.
- “ (1990), “«Bueno es lo que Dios manda»”, en Pecellín y Reguera (eds.) (1990), pp. 171-182.
- “ (1991), *¿Qué es un sistema de creencias?*, Madrid, Libertarias.
- “ (1996a), “Prólogo”, en Wittgenstein (CV), pp. 9-23.
- “ (1996b), “Introducción”, en Wittgenstein (ORDF), pp. 9-26.

SAFRANSKI, R. (1998), *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza.

SALVO, S. (1989), *De la pintura. En el estilo de Wittgenstein*, Valencia, Pre-Textos.

SÁNCHEZ DURÁ, N. (1993), “Una explicación no tranquilizará al enamorado”, en Sanfélix (ed.) (1993a), pp. 181-197.

SANFÉLIX, V. (1984), “Sujeto empírico e intensión en el *Tractatus*”, *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, nº 5/6, pp. 115-129.

“ (ed.) (1993a), *Acerca de Wittgenstein*, Valencia, Pre-textos.

“ (1993b), “Los límites de la lógica”, en Sanfélix (ed.) (1993a), pp. 9-19.

- “ (1995), “*Reductio ad vacuum*. La crítica del primer Wittgenstein al cartesianismo”, *Anuario filosófico*, vol. XXVIII, pp. 311-333.
- SANKOWSKI, E. (1978), “Wittgenstein on Self-knowledge”, *Mind*, vol. LXXXVII, nº 346, pp. 256-261.
- SANTIAGO, M. F. (1998), “Los últimos días de la humanidad: (casi) diario de dirección”, en Marizzi y Muñoz (eds.) (1998), pp. 145-156.
- SARKAR, P. (1986), “Wittgenstein on Solipsism”, en Leinfellner & Wuketits (eds.) (1986), pp. 451-454.
- SASS, L. A. (1994), *The Paradoxes of Delusion. Wittgenstein, Schreber, and the Schizophrenic Mind*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- “ (2001), “Deep Disquietudes: Reflections on Wittgenstein as Antiphilosopher”, en Klagge (ed.) (2001), pp. 98-155.
- SAUNDERS, J. T. & HENZE, D. F. (1967), *The Private Language Problem: A Philosophical Dialogue*, New York, Random House.
- SAUVE (1985), “L’argument du langage privé”, *Dialogue*, vol. XXIV, nº 1, pp. 3-31.
- SAVICKEY, B. (1999), *Wittgenstein’s Art of Investigation*, London and New York, Routledge.
- SCHAEFFER, F. (1990), “Imagination, Understanding and Rules”, en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 25-27.
- SCHARFSTEIN, B.-A. (1996), *Los filósofos y sus vidas*, Madrid, Cátedra.
- SCHATZKI, T. R. (1996), *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge, Cambridge University Press.

SCHEMAN, N. (1978), "Individualism and the Philosophy of Mind", en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 437-441.

" (1996), "Forms of life: Mapping the rough ground", en Sluga & Stern (eds.) (1996), pp. 383-410.

SCHILPP, P. A. (ed.) (1963), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, London, Cambridge University Press.

" (ed.) (1971), *The Philosophy of Bertrand Russell*, La Salle, Open Court.

SCHLOSSBERGER, E. (1978), "The Self in Wittgenstein's *Tractatus*", en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 147-150.

SCHOENBERG, A. y KANDINSKY, W. (1993), *Cartas, cuadros y documentos de un encuentro extraordinario*, Madrid, Alianza.

SCHORSKE, C. E. (1985), *Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

SCHROEDER, S. (1988), *Das Privatsprachenargument*, Paderborn, Schöningh.

" (2001), "Private Language and Private Experience", en Glock (ed.) (2001a), pp. 174-198.

SCHULTE, J. (1992), *Wittgenstein: An Introduction*, Albany, SUNY Press.

" (1993), *Experience and Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Oxford, Clarendon Press.

SCHULTE, J. & SUNDHOLM, G. (eds.) (1992), *Criss-crossing a Philosophical Landscape*, Amsterdam, Rodopi.

- SCHULZ, W. (1970), *Wittgenstein. La negación de la Filosofía*, Madrid, G. Del Toro.
- SCHWEIDLER, W. (1990), “Wittgenstein’s Anti-Cartesianism”, en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 226-230.
- SCOTTO, C. (1996), “¿Hay problemas filosóficos? Reflexiones metafísicas sobre algunas ideas wittgensteinianas”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, vol. VI, nº Esp., pp. 179-199.
- SCRUTON, R. (1981), *From Descartes to Wittgenstein. A short history of modern philosophy*, London, Routledge & Kegan Paul.
- SEBESTIK, J. (2002), “Appendix”, en Goldstein (2002), pp. 442-446.
- SEFLER, G. F. (1974), *Language and the World. A Methodological Synthesis Within the Writings of Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein*, Atlantic Highlands (N. J.), Humanities Press.
- SELLARS, W. (1954), “Some Reflections on Language Games”, *Philosophy of Science*, vol. XXI, nº 3, pp. 204-228.
- SENGOOPTA, C. (2000), *Otto Weininger: Sex, Science, and Self in Imperial Vienna*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SERRA, F. y GARCÍA SELGAS, F. (1992), *Ensayos de filosofía social*, Madrid, Libertarias/Prodhufi.
- SHANKER, S. (ed.) (2000), *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments (vols. III y IV)*, London, Routledge.
- SHANKER, S. & KILFOYLE, D. (eds.) (2002), *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments of Leading Philosophers (vols. I y II)*, London and New York, Routledge.

- SHERRY, P. (1977), *Religion, Truth and Language-Games*, London, Macmillan.
- SHIBLES, W. (1972), "La originalidad de Wittgenstein", *Studium*, vol. XII, fasc. 2, pp. 349-357.
- “ (1974), *Wittgenstein, Language and Philosophy*, Wisconsin, The Language Press.
- SHIELDS, P. R. (1993), *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SHIRLEY, E. S. (1990), "Wittgenstein's Private Objects: Investigations 277 and 304", *Daimon*, n° 2, pp. 175-183.
- SHOEMAKER, S. S. (1964), *Self-Knowledge and Self-Identity*, New York, Cornell University Press.
- “ (1968), "Self-reference and Self-awareness", *The Journal of Philosophy*, vol. LXV, n° 19, pp. 555-567.
- SHOTTER, J. (1991), "Wittgenstein and Psychology", en Phillips Griffith (ed.) (1991), pp. 193-208.
- SIEGLER, F. A. (1966), "Comments", en Rollins (ed.) (1966), pp. 77-80.
- SINGH, C. (1981), "Can Wittgenstein's Philosophy yield a Theory of Justice?", en Morscher & Stranzinger (eds.) (1981), pp. 365-367.
- SINGH, J. (1987), *Madhyamaka Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- SKED, A. (1989), *The Decline and Fall of the Habsburg Empire 1815-1918*, London, Longman.

SLATER, H. (1983), "Wittgenstein's Aesthetics", *British Journal of Aesthetics*, vol. XXIII, n° 1, pp. 34-37.

SLUGA, H. (1980), *Gottlob Frege*, London, Routledge & Kegan Paul.

“ (1983), "Subjectivity in the *Tractatus*", *Synthese*, vol. LVI, n° 2, pp. 123-139.

“ (1996a), "Ludwig Wittgenstein: Life and work. An Introduction", en Sluga & Stern (eds.) (1996), pp. 1-33.

“ (1996b), "Whose house is that?. Wittgenstein on the self", en Sluga & Stern (eds.) (1996), pp. 320-353.

SLUGA, H. & STERN, D. G. (eds.) (1996), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press.

SMERUD, W. B. (1970), *Can There Be a Private Language?*, The Hague and Paris, Mouton.

SMITH, B. (ed.) (1981a), *Structure and Gestalt: Philosophy and Literature in Austria-Hungary and her successor states*, Amsterdam, John Benjamins B. V.

“ (1981b), "The Production of Ideas. Notes on Austrian Intellectual History from Bolzano to Wittgenstein", en Smith (ed.) (1981a), pp. 211-233.

SOUSA RIBEIRO, A. (1998), "Karl Kraus y la modernidad", en Marizzi y Muñoz (eds.) (1998), pp. 105-119.

SPECHT, E. K. (1969), *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*, New York, Manchester University Press.

- SPIEGELBERG, H. (1978), "The Significance of Mottoes in Wittgenstein's Major Works", en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 54-57.
- SPITZER, M. (1987), "Symptom and Criterion in Medicine and Psychiatry", en Weingartner & Schurz (eds.) (1987), pp. 315-317.
- SPRIGGE, T. L. S. (1969), "The Privacy of Experience", *Mind*, vol. LXXVIII, pp. 512-521.
- SQUIRES, R. (1974), "Silent Soliloquy", *Royal Institute of Philosophy Lectures*, vol. VII (1972/3), pp. 208-225.
- STATEN, H. (1986), *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- STEBBING, L. S. (1934), "Concerning Solipsism: Reply to R. B. Braithwaite", *Analysis*, vol. I, n° 2, pp. 26-28.
- STEINVORTH, U. (1985), "How do Words Refer to Sensations?", en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 583-585.
- STENIUS, E. (1967), "Mood and Language-Game", *Synthese*, vol. XVII, pp. 254-274.
- “ (1996), *Wittgenstein's Tractatus*, Bristol, Thoemmes Press.
- STERN, D. G. (1995), *Wittgenstein on Mind and Language*, New York and Oxford, Oxford University Press.
- “ (1996), "The availability of Wittgenstein's Philosophy", en Sluga & Stern (eds.) (1996), pp. 442-476.
- “ (2000), "The Significance of Jewishness for Wittgenstein's Philosophy", *Inquiry*, vol. XLIII, pp. 383-401.

- “ (2001), “Was Wittgenstein a Jew?”, en Klagge (ed.) (2001), pp. 237-272.
- STERN, K. (1963), “Private Language and Skepticism”, *The Journal of Philosophy*, vol. LX, n° 24, pp. 745-759.
- STITH, R. (1978), “Wittgenstein’s Concern for “Phenomena” in His Later Works”, en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 284-286.
- STONE, M. (2000), “Wittgenstein on deconstruction”, en Crary & Read (eds.) (2000), pp. 83-117.
- STOOTHOFF, R. H. (1963), “Note on a Doctrine of Frege”, *Mind*, vol. LXXII, pp. 406-408.
- STRATHERN, P. (1998), *Wittgenstein*, Madrid, Siglo XXI.
- STRAWSON, P. F. (1967), “Persons”, en Morick (ed.) (1967), pp. 127-153.
- “ (1968), “Review of Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*”, en Pitcher (ed.) (1968), pp. 22-64.
- “ (1971), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, University Paperbacks.
- STROLL, A. (ed.) (1967), *Epistemology. New Essays in the Theory of Knowledge*, Evanston and London, Harper and Row Publishers.
- “ (1994), *Moore and Wittgenstein on Certainty*, New York and Oxford, Oxford University Press.
- “ (2002), *Wittgenstein*, Oxford, Oneworld.



STROUD, B. (1968), "Wittgenstein and Logical Necessity", en Pitcher (ed.) (1968), pp. 477-496.

“ (1984), "The Disappearing We", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol. LVIII, pp. 243-258.

“ (1996), "Mind, meaning and practice", en Sluga & Stern (eds.) (1996), pp. 296-319.

STUCKENSCHMIDT, H. H. (1991), *Schönberg. Vida, contexto, obra*, Madrid, Alianza.

SUANCES, M. (1989), *Arthur Schopenhauer*, Barcelona, Herder.

SUMMERFIELD, D. M. (1996), "Fitting versus Tracking: Wittgenstein on representation", en Sluga & Stern (eds.) (1996), pp. 100-138.

SUTER, R. (1978), "Saul Wittgenstein's Skeptical Paradox", en Leinfellner, Leinfellner, Berghel & Hübner (eds.) (1978), pp. 272-274.

“ (1989), *Interpreting Wittgenstein: A Cloud of Philosophy, a Drop of Grammar*, Philadelphia, Temple University Press.

“ (1990), "Characteristics of Criteria", *Daimon*, nº 2, pp. 195-202.

SUZUKI, D. T. (1995), *Vivir el Zen*, Barcelona, Kairós.

SUZUKI, D. T. y FROMM, E. (1992), *Budismo Zen y Psicoanálisis*, México, FCE.

SWALES, M. (1988), "Liberalism or Hedonism? Arthur Schnitzler's Diagnosis of the Viennese Bourgeoisie", en Péter & Pynsent (eds.) (1988), pp. 13-28.

- SZABADOS, B. (1997), "Wittgenstein's Women: the Philosophical Significance of Wittgenstein's Misogyny", *Journal of Philosophical Research*, vol. XXII, pp. 483-508.
- “ (1999), "Was Wittgenstein An Anti-Semite? The Significance of Anti-Semitism for Wittgenstein's Philosophy", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. XXIX, n° 1, pp. 1-28.
- TAIT, W. W. (ed.) (1997), *Early Analytic Philosophy. Frege, Russell, Wittgenstein*, Chicago and La Salle, Open Court.
- TANBURN, N. P. (1963), "Private Languages Again", *Mind*, vol. LXXII, pp. 88-102.
- TARCA, L. (1986), *Il linguaggio sub specie aeterni. La filosofia di Ludwig Wittgenstein come attività razionale ed esperienza mistica*, Padova, Francisci Editore.
- “ (1990), "Silence in Wittgenstein's Later Philosophy: An Enigma", en Haller & Brandl (eds.) (1990a), pp. 303-311.
- TAYLOR, A. J. P. (1981), *The Habsburg Monarchy 1809-1918. A History of the Austrian Empire and Austria-Hungary*, New York, Penguin Books.
- TAYLOR, D. M. (1966), "The Incommunicability of Content", *Mind*, vol. LXXV, pp. 527-541.
- TEICHMAN, J. (1974), "Wittgenstein on Persons and Human Beings", *Royal Institute of Philosophy Lectures*, vol. VII (1972/3), pp. 133-148.
- TER-HARK, M. (1985), "Mind as Expression", en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 391-393.
- “ (1990a), *Beyond the Inner and the Outer*, Dordrecht, Kluwer Academic.

“ (1990b), “Wittgenstein’s metaphysics of the inner and the outer”, *Daimon*, nº 2 (1990), pp. 139-150.

“ (1990c), “The Eye and the Ego”, en Haller & Brandl (eds.) (1990c), pp. 89-92.

TERRICABRAS, J.-M. (1990), “Del problema al método”, en Pecellín y Reguera (eds.) (1990), pp. 57-67.

“ (ed.) (1993a), *A Wittgenstein Symposium. Girona, 1989*, Amsterdam-Atlanta (GA), Rodopi.

“ (1993b), “Some Risks of Wittgenstein’s Method”, en Terricabras (ed.)(1993a), pp. 15-26.

TERWEE, S. (1985), “Malcolm’s *Dreaming* and Wittgenstein’s Philosophy of Mind”, en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 409-413.

THEMUDO, M. R. (1989), *Ética e sentido. Ensaio de reinterpretação do Tractatus Logico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein*, Coimbra, Livraria Almedina.

THOMPSON, J. M. (2002), “Wittgenstein’s Contributions to Philosophy”, en Kanzian, Quitterer & Runggaldier (eds.) (2002), pp. 267-269.

THOMSON, J. F. (1966), “Comments”, en Rollins (ed.) (1966), pp. 119-124.

THOMSON, J. J. (1979), “Lenguajes privados”, en Villanueva (1979), pp. 205-232.

TILGHMAN, B. R. (1991), *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics. The View from Eternity*, Basingstoke and London, The Macmillan Press LTD.

TIMMS, E. (1990), *Karl Kraus, satírico apocalíptico. Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo*, Madrid, Visor.

TIRADO, A. R. (1987), *La Identidad Personal y el Pensamiento Auto-Consciente*, México, UNAM.

TODD, W. (1968), *Analytical Solipsism*, The Hague, Martinus Nijhoff.

“ (1971), “Wittgenstein and Private Languages”, en Klemke (ed.) (1971), pp. 197-213.

TOMASINI, A. (1988), *El pensamiento del último Wittgenstein*, México, Trillas.

“ (1994), *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, México, UNAM.

TOULMIN, S. & BAIER, K. (1952), “On Describing”, *Mind*, vol. LXI, pp. 13-38.

TRAPANI, D. (1989), “Notas para una ética diversa”, en Trapani, Ravera, Barranco y Salvatori (1989), pp. 39-70.

TRAPANI, D., RAVERA, R. M., BARRANCO, G. y SALVATORI, M. (1989), *Wittgenstein. Decir y mostrar*, Rosario.

TRAVIS, C. (1989), *The Uses of Sense. Wittgenstein's Philosophy of Language*, Oxford, Clarendon Press.

TRIGG, R. (1973), *Reason and Commitment*, Cambridge, Cambridge University Press.

“ (1991), “Wittgenstein and Social Science”, en Phillips Griffith (ed.) (1991), pp. 209-222.

TUGENDHAT, E. (1993), “Topic and Method of Philosophy in Wittgenstein”, en Terricabras (ed.) (1993a), pp. 9-14.

- URMSON, J. O. (1969), *Philosophical Analysis: Its development between the two World wars*, London, Oxford University Press.
- VALCÁRCEL, A. (1998), *Ética contra estética*, Barcelona, Crítica.
- VALDÉS, L. M. (1996), “Estudio preliminar”, en Wittgenstein (UEFPs II), pp. IX-XXXIV.
- VALENT, I. (1983), *La forma del linguaggio. Studio sul Tractatus logico-philosophicus*, Padova, Francisci Editore.
- “ (1984), *Invito al pensiero di Ludwig Wittgenstein*, Milano, Mursia.
- “ (1990), “The Speculative Style of Wittgenstein’s Thought”, en Haller & Brandl (eds.) (1990a), pp. 247-252.
- VALVERDE, J. M. (1990), *Viena, fin del imperio*, Barcelona, Planeta.
- VAN GOGH, V. (1997), *Cartas a Théo*, Barcelona, Idea Books.
- VAN HEIJENOORT, J. (1967), “Logic as Calculus and Logic as Language”, *Synthese*, vol. XVII, pp. 324-330.
- VAN PEURSEN, C. A. (1973), *Ludwig Wittgenstein. Introducción a su filosofía*, Buenos Aires y México, Carlos Lohlé.
- VASILIOU, I. (2001), “Wittgenstein, religious belief, and *On Certainty*”, en Arrington & Addis (eds.) (2001), pp. 29-50.
- VELÁZQUEZ, J. L. (1990), *Ética y religión en Wittgenstein*, Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad Autónoma de Madrid.
- VERGO, P. (1981), *Art in Viena 1898-1918. Klimt, Kokoschka, Schiele, and their contemporaries*, Oxford, Phaidon.

- VESEY, G. N. A. (1968), "Wittgenstein on the Myth of Mental Processes", *Philosophical Review*, vol. LXXVII, pp. 350-355.
- “ (1974), "Other Minds", Royal Institute of Philosophy Lectures, Vol. VII (1972/3), pp. 149-161.
- VILLANUEVA, E. (1979), *El argumento del lenguaje privado*, México, UNAM.
- “ (1984), *Lenguaje y privacidad*, México, UNAM.
- VISSER, H. (1982), "Wittgenstein's Debt to Mach's Popular Scientific Lectures", *Mind*, vol. XCI, n° 361, pp. 102-105.
- “ (1990), "The Art of Philosophical Discovery", en Haller & Brandl (eds.) (1990a), pp. 261-267.
- VOHRA, A. (1986), *Wittgenstein's Philosophy of Mind*, London and Sidney, Croom Helm.
- “ (1990), "Rules and Rule-Following", en Haller & Brandl (eds.) (1990b), pp. 57-61.
- VON SAVIGNY, E. (1990), "The Self-Sufficiency of the *Philosophical Investigations*", en Haller & Brandl (eds.) (1990b), pp. 142-151.
- “ (1991), "Common behaviour of many a kind: *Philosophical Investigations* section 206", en Arrington & Glock (eds.) (1991), pp. 105-119.
- “ (1993), "Why Can't a Baby Pretend to Smile? (PI 249 and Something Else)", en Canfield & Shanker (eds.), pp. 104-118.

“ (2002), “No chapter ‘on philosophy’ in the *Philosophical Investigations*”, en Shanker & Kilfoyle (eds.) (2002) (vol. II), pp. 39-51.

VON WRIGHT, G. H. (1982), *Wittgenstein*, Oxford, Blackwell.

WADDINGTON, C. H. (1960), *The Ethical Animal*, London, George Allen & Unwin.

WAISMANN, F. (1970), *Los principios de la filosofía lingüística*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

WARNOCK, G. J. (1969), *English Philosophy Since 1900*, London, Oxford University Press.

WASSERMANN, G. D. (1990), “Wittgenstein on Jews: Some Counter-Examples”, *Philosophy*, vol. LXV, pp. 355-365.

WAVELL, B. B. (1983), “Wittgenstein’s Doctrine of Use”, *Synthese*, vol. LXVI, nº 3, pp. 253-264.

WEILER, G. (1970), *Mauthner’s Critique of Language*, London, Cambridge University Press.

“ (1979), “Sprachkritik and Metaphysics”, en Berghel, Hübner & Köhler (eds.) (1979), pp. 114-117.

WEINER, D. A. (1992), *Genius and Talent: Schopenhauer’s Influence on Wittgenstein’s Early Philosophy*, London and Toronto, Associated University Presses.

WEINGARTNER, P. & SCHURZ, G. (eds.) (1987), *Logic, Philosophy of Science and Epistemology*, Proceedings of the 11th International Wittgenstein Symposium, 4th to 13th August 1986, Kirchberg am Wechsel (Austria), Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky.

- WEITZ, M. (1951), "Professor Ryle's Logical Behaviorism", *Journal of Philosophy*, vol. XLVIII, n° 9, pp. 297-301.
- WELLMAN, C. (1959), "Wittgenstein and the Egocentric Predicament", *Mind*, vol. LXVIII, pp. 223-233.
- “ (1961), "Our Criteria for Third-Person Psychological Sentences", *Journal of Philosophy*, vol. LVIII, n° 11, pp. 281-293.
- “ (1967), "Wittgenstein's Conception of a Criterion", en Morick (ed.) (1967), pp. 154-169.
- WHITE, R. M. (1974), "Can whether one proposition makes sense depend of the truth of another? (*Tractatus* 2.0211-2)", *Royal Institute of Philosophy Lectures*, vol. VII (1972/3), pp. 14-29.
- WIESENTHAL, L. (1983), "Visual Space From the Perspective of Possible-Worlds Semantics", *Synthese*, vol. LVI, n° 2, pp. 199-238.
- WILES, A. M. (1985), "Theory and Phenomena. Plato and the Later Wittgenstein", en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 511-513.
- WILLIAMS, B. (1974), "Wittgenstein and Idealism", *Royal Institute of Philosophy Lecture*, vol. VII (1972/3), pp.76-95.
- WILLIAMS, B. & MONTEFIORE, A. (eds.) (1966), *British Analytical Philosophy*, London, Routledge & Kegan Paul.
- WILLIAMS, M. (1999), *Wittgenstein, Mind and Meaning. Toward a Social Conception of Mind*, London and New York, Routledge.
- WILMET, R. (1990), "Pictures, language and reality", *Daimon*, n° 2, pp. 203-215.
- WINCH, P. (1958), *The Idea of a Social Science*, New York, Humanities Press.



- “ (ed.) (1969), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, London, Routledge and Kegan Paul.
- “ (1987), *Trying to Make Sense*, Oxford and New York, Blackwell.
- “ (1992), “Persuasion”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII, pp. 123-137.
- “ (1993), “Discussion of Malcolm’s Essay”, en Malcolm (1993a), p. 95-135.
- “ (1994), *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós.

WISAN, R. N. (1956), “A Note on Silence”, *The Journal of Philosophy*, vol. LIII, nº 14, pp. 448-450.

WISDOM, J. (1934), “Solipsism”, *Analysis*, vol. I, nº 2, pp. 17-21.

- “ (1965), *Other Minds*, Oxford, Blackwell.
- “ (1972), “Wittgenstein on “Private Language”, en Ambrose & Lazerowitz (eds.) (1972), pp. 26-36.

WITTENBERG, S. (1998), “Fin de siglo en la Viena de Karl Kraus: fachada, ornamento y máscara en el arte”, en Marizzi y Muñoz (eds.) (1998), pp. 29-40.

WITTGENSTEIN, H. (1989), “Mi hermano Ludwig”, en Rhees (comp.) (1989), pp. 27-42.

WOLGAST, E. H. (1985), “Certainty as a Form of Life”, en Chisholm, Marek, Blackmore & Hübner (eds.) (1985), pp. 515-518.

- WOODS, M. (1968), "Reference and Self-identification", *The Journal of Philosophy*, vol. LXV, n° 19, pp. 568-578.
- WORTH, S. E. (1997), "Wittgenstein's Musical Understanding", *The British Journal of Aesthetics*, vol. XXXVII, n° 2, pp. 158-167.
- WORTHINGTON, B. A. (1981), "Ethics and the Limits of Language in Wittgenstein's Tractatus", *Journal of the History of Philosophy*, vol. XIX, n° 4, pp. 481-496.
- “ (1988), *Selfconsciousness and Selfreference: An Interpretation of Wittgenstein's Tractatus*, Aldershot, Avebury.
- WRIGHT, C. (ed.) (1984), *Frege: Tradition and Influence*, Oxford and New York, Basil Blackwell.
- “ (1989a), "Wittgenstein's Later Philosophy of Mind: Sensation, Privacy, and Intention", *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXVI (1989), pp. 622-634.
- “ (1989b), "Wittgenstein on Meaning. By Colin Mc Guinn" (Critical Notice), *Mind*, vol. XCVIII, n° 390 (1989), pp. 289-305.
- “ (2000), "Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy", en Wright, Smith & Macdonald (eds.) (2000), pp. 13-45.
- “ (2001), *Rails to Infinity. Essays on themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Cambridge (Ma.) and London, Harvard University Press.
- WRIGHT, C., SMITH, B. C. & MACDONALD, C. (eds.) (2000), *Knowing Our Own Minds*, Oxford, Clarendon Press.

- YOUNG, G. (1972), "Castañeda on Other Minds", *Philosophical Studies*, vol. XXIII, pp. 58-67.
- ZABEEH, F. (1971), "On Language Games and Forms of Life", en Klemke (ed.) (1971), pp. 328-373.
- ZEMACH, E. M. (1972), "The Reference of «I»", *Philosophical Studies*, vol. XXIII, pp. 68-75.
- “ (1989a), "La filosofía de lo místico en Wittgenstein", en Trapani, Ravera, Barranco y Salvatori (1989), pp. 91-111.
- “ (1989b), "Wittgenstein on Meaning", en McGuinness & Haller (eds.) (1989), pp. 415-435.
- ZIEDINS, R. (1956), "Conditions of Observation and States of Observers", *Philosophical Review*, vol. LXV, pp. 299-323.
- ZIFF, P. (1966), "Comments", en Rollins (ed.) (1966), pp. 81-85.
- ZILHÃO, A. (1998), "A sort of philosophy worth only of Sancho Panza, who had the faculty to see Dulcinea by Hearsay", en Padilla y Drudis (coords.) (1998), pp. 203-211.
- ZINKERNAGEL, P. (1962), *Conditions for Description*, London, Routledge and Kegan Paul.
- ZWEIG, S. (2001), *El mundo de ayer*, Barcelona, El Acantilado.