José María Ariso (Ed.)

El yo amenazado

Ensayos sobre Wittgenstein y el sinsentido



Biblioteca Nueva

RS


José María Ariso (Ed.)
El yo amenazado
Ensayos sobre Wittgenstein
y el sinsentido
Biblioteca Nueva
RS

EL YO AMENAZADO

Ensayos sobre Wittgenstein y el sinsentido

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

JOSÉ MARÍA ARISO (Ed.)

EL YO AMENAZADO

Ensayos sobre Wittgenstein y el sinsentido

BIBLIOTECA NUEVA

grupo editorial siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.
CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, **MÉXICO**, DF
www sigloxxieditores com mx

siglo xxi editores, s. a.
GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, **BUENOS AIRES**, ARGENTINA
www sigloxxieditores com ar

salto de página, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www saltodepagina com

biblioteca nueva, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www bibliotecanueva es

editorial anthropos / nariño, s. l.
DIPUTACIÓ, 266,
08007, **BARCELONA**, ESPAÑA
www anthropos editorial com

Cubierta: J. M.ª Cerezo

La presente obra ha sido editada con la ayuda de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Traducción de los artículos de Joachim Schulte, Stefan Majetschak, Pirmin Stekeler-Weithofer, Richard Raatzsch y Hans Rudi Fischer a cargo de José María Ariso Salgado.
Traducción del artículo de Luigi Perissinotto a cargo de Vicente Sanfélix Vidarte.

© Los autores, 2013
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2013
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-922-1

Edición en formato digital: mayo 2013
Conversión a formato digital: Disegraf Soluciones Gráficas, S. L.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

INTRODUCCIÓN

ABREVIATURAS

INFLUENCIAS VIENESAS

Wittgenstein y Weininger: Tiempo, vida, mundo, Joachim Schulte

De espíritus libres y máquinas muertas: Freud y Wittgenstein ante la cuestión del determinismo, Mariano Rodríguez González y José María Ariso

Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la obra de Freud, Stefan Majetschak

USOS Y MATICES DEL TÉRMINO «YO» EN WITTGENSTEIN

¿De qué sujeto trata la filosofía del segundo Wittgenstein? Antoni Defez i Martín

Ética, método filosófico y sin sentido en el «Tractatus logicophilosophicus» de Ludwig Wittgenstein, Luigi Perissinotto

No digo yo que p, sino que «p» dice p. Wittgenstein y Hegel sobre la identidad de `la Noción' y el yo', Pirmin StekelerWeithofer

Más allá de la distinción categorial entre conocimiento y certeza objetiva, José María Ariso

EL YO COMO CUESTIÓN SOCIAL Y POLÍTICA

La locura de(l rey) Lear, Richard Raatzsch

Otredad, confusión y locura: la aportación de Wittgenstein a la filosofía y la antropología de la locura, Witold Jacorzynski

Racionalidad y locura: Wittgenstein sobre la lógica y la evolución de nuevos juegos de lenguaje, Hans Rudi Fischer

Cambio en las formas de vida, crítica y política, Ángeles J. Perona

NOTA DE AUTORES

Introducción

Las dos últimas décadas del siglo xix y las dos primeras del siglo xx fueron especialmente convulsas para Viena, la capital del por entonces decadente Imperio Austro-húngaro. Efectivamente, la larga hegemonía de los Habsburgo no supuso sino un lento pero inexorable proceso de desgaste y decadencia que ya había hallado una de sus múltiples expresiones en la lectura de las siglas que Federico III hizo grabar en todas sus pertenencias. Si bien el propio Federico III consideró las siglas AEIOU como expresión de la divisa Austria Est Imperare Orbi Universo, el pesimismo realista de sus súbditos les llevó, con el paso del tiempo, a leer en estas siglas el funesto lema Aller Erst ist Osterreich Verloren. De hecho, el Imperio que heredó el emperador Francisco José no era más que un archiducado a punto de desintegrarse. En aquel Imperio no sólo comenzaron a proliferar múltiples tendencias nacionalistas de carácter centrífugo; además, sus habitantes vivían inmersos en una profunda desorientación ideológica. No en vano se había pasado en sólo cuarenta años de una sociedad medieval a una de corte moderno, por lo que dicha transición no se pudo desarrollar gradualmente. La colisión frontal entre el viejo y el nuevo orden fue inevitable, a pesar de que la severa represión impuesta por el orden establecido - cuya cabeza visible era el propio emperador Francisco José - trató de ocultar y mitigar dicha colisión fomentando la sensación de inalterable con tinuidad a través del culto incondicional de lo clásico y las buenas maneras. Esta sensación de imperturbable continuidad resultaba cómoda a muchos vieneses, sobre todo a los burgueses: prueba de ello es que aun cuando la Primera Guerra Mundial estaba ya muy avanzada y la derrota era inminente, los merenderos seguían llenos y los conciertos al aire libre continuaban haciendo furor, como si los vieneses fueran ajenos al cambio de orden que se avecinaba. Pero afortunadamente, en Viena no sólo se respiraba represión y complacencia. De hecho, en aquel mismo ambiente de decadencia se gestó una revolución cultural de extraordinaria magnitud. Aquella sociedad represora empeñada en disfrazar la realidad con un amplio abanico de apariencias constituyó también un campo de cultivo óptimo para el surgimiento de un auténtico aluvión cultural que pretendía sacudirse una monotonía de siglos.

Tal y como cabía esperar, aquella revolución cultural también tuvo una marcada repercusión en el ámbito filosófico. Y si tenemos en cuenta que uno de los ingredientes del caldo de cultivo en que se gestó la revolución de los genios vieneses era una profundísima crisis de identidad, no debería extrañarnos que aquellos fueran también tiempos convulsos para el yo. Sin ir más lejos, en 1855 Ernst Mach sentenciaba sin paliativos que el yo era insalvable. Como precursor del positivismo lógico, mantenía que la ciencia debería limitarse a la exposición compendiada de hechos, prescindiendo de toda afirmación superflua no comprobada empíricamente. Partiendo de aquí, Mach reducía todo conocimiento a las sensaciones, en las cuales reconocía «elementos» comunes a todos los hechos físicos y psicológicos posibles. El intento de describir de la forma más económica posible los datos sensoriales llevó a Mach a postular que los elementos forman el yo, por lo que son aquellos y no éste lo

prioritario. En su opinión, el yo resulta insostenible, pues no es una unidad inmutable, determinada y limitada con precisión, sino una idea forjada para un fin práctico: una idea de la que nada quedaría si no fuera por el lenguaje. En otras palabras, Mach va a disolver el yo en las múltiples y variadas percepciones del hombre: el de Mach es un mundo efímero y sin sustancia que sólo está constituido por colores, contornos y sonidos que varían sin cesar desde el momento de nuestro nacimiento hasta nuestra muerte. Dieciocho años más tarde, el joven Otto Weininger iba a criticar agriamente la reducción que Mach hacía del yo a una especie de sala de espera de las sensaciones. Partiendo de que el principio de identidad A=A constituye la norma del pensamiento y la medida fundamental de verdad para el resto de las proposiciones, Weininger advierte que si bien el juicio de identidad es independiente de que exista una A, no lo es de que el principio A=A tenga que ser pensado por un ser realmente existente. Sólo se puede afirmar A=A si existe un yo invariable frente a los mutables hechos de la experiencia: sólo así se podrá afirmar como norma la invariabilidad del concepto. Según Weininger, Fichte estaba en lo cierto cuando creyó ver en la lógica pura una prueba de la existencia del yo, en tanto que éste coincide con el ser inteligible. A partir de aquí, Weininger identificará la lógica y la ética como la misma cosa: el deber para uno mismo, es decir, el cúmulo de obligaciones que el yo empírico tiene respecto al yo inteligible. La desmesurada radicalización del imperativo categórico kantiano llevará a Weininger a plantear la existencia como un continuo devenir entre el yo inteligible y el empírico, entre el Todo y la Nada, sin que haya margen para grados, grises o medias tintas: sólo la posesión de un yo o una personalidad conferirá valor a una persona. Puede que fuera la incapacidad de alcanzar la apercepción universal - que permitía al hombre tener en sí el mundo entero y transformarse en un microcosmos viviente-, el mero advenimiento del yo - experiencia que genera el convencimiento de que existe un yo o alma solitaria en el universo, a la que se opone todo el universo y que contempla todo el mundo - o, en último término, la incapacidad de alcanzar la moralidad máxima, lo que llevó a algunos jóvenes vieneses a seguir el ejemplo de Weininger y quitarse la vida. En aquel tiempo de profunda desorientación ideológica y crisis de identidad, el ejemplo de Weininger representó para muchos la máxima expresión de la decencia y la autenticidad. De hecho, el suicidio se consideraba como una opción digna e incluso como un alarde de elegancia: eso sí, siempre en función de la pose que mantuviera el cadáver, por lo que la juventud del suicida era siempre un valor añadido.

Fiel al espíritu de la época, Weininger pretendía presentar sus tesis bajo el aura del rigor científico, para lo cual citaba numerosos estudios con el fin de que avalaran sus ideas; pero también se apoyaba en fragmentos de obras literarias e incluso en su propia intuición y capacidad de introspección. Por aquel entonces, los escritores y artistas austriacos conferían una gran importancia a la introspección: no en vano sus obras giraban a menudo en torno a las diversas modalidades de proyección de sus propias experiencias. Tal y como muestran las pinturas de Klimt, había un gran interés por lo onírico, por la difusa distinción entre lo racional y lo patológico: en resumidas cuentas, subyugaba la facilidad con que el yo se podía diluir en la más disoluta irracionalidad. De ahí el interés de los escritores y artistas del momento por hallar áreas, aristas y recovecos del yo que hasta entonces resultaban totalmente

desconocidos. Y cuanto más se profundizaba, mayor era la conciencia del desconocimiento del yo y de la propia interioridad. El vértigo generado por este desconocimiento y falta de control produjo reacciones muy diversas. Mientras que Alfred Kubin se horrorizaba al reconocer que su yo estaba compuesto por una serie infinita de yoes, el Lord Chandos de Hofmannsthal parecía gozar con la desintegración. Esta misma ambigüedad, esta combinación de horror y fascinación, caracterizó también la recepción de la obra de Sigmund Freud en Viena. El grueso de la población contempló al padre del psicoanálisis como otro excéntrico judío obsesionado con el sexo, de ahí que su obra fuera recibida con una tensa conspiración de silencio. Ciertamente, 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. ¿Pues cómo podía Freud desobedecer la incontestable soberanía del yo, el garante de la racionalidad y el principal distintivo del ser humano frente a las bestias del campo, en favor de una compleja matriz de fuerzas libidinales, ciegas e incontroladas? Efectivamente, en su segunda tópica Freud iba a ubicar al yo en una relación de dependencia, aprisionado entre las demandas del ello, los imperativos del superyo y las exigencias de la realidad. No en vano comparará Freud la relación existente entre el yo y el ello con la relación que mantiene un jinete con su caballo: si el jinete no guía y supervisa la fuerza bruta del animal, éste puede desbocarse y acabar derribando al jinete. Esta dependencia del yo respecto al ello también se plasma en las dos explicaciones que Freud manejó para dar cuenta de la génesis del yo. Por un lado, Freud señala que al comienzo sólo existe un ello en el que, debido a la influencia del mundo exterior, se va diferenciando poco a poco un yo a modo de aparato adaptativo; y por otro lado, Freud describe la génesis del yo como el resultado de identificaciones que conducen a la formación de un objeto de amor catectizado por el ello. Por si fuera poco, el yo postulado por Freud no es totalmente consciente, sino que contiene también una parte inconsciente que desde el punto de vista dinámico se comporta como lo inconsciente reprimido.

Por su parte, Ludwig Wittgenstein comenzó centrando su atención en el «yo del solipsismo» que queda reducido a un punto sin extensión en el límite del mundo, de modo que la realidad queda coordinada con dicho yo. Este yo del solipsismo se podía entender también como el sujeto metafísico que además de delimitar y constituir el mundo, resulta indecible al no poder ser confrontable a través de la experiencia. Posteriormente, Wittgenstein iba a dedicar su quehacer filosófico a la paciente y habilidosa descripción de nuestros usos del lenguaje de tal manera que puedan aclararse los enredos conceptuales que constituyen nuestros problemas filosóficos. Esta forma de proceder le va a llevar, por ejemplo, a distinguir los usos del término «yo» como sujeto y como objeto, distinción que al ser pasada por alto por el solipsista le lleva a caer en la ilusión de que con la palabra «yo» se refiere a un supuesto yo real como si éste fuera algo incorpóreo cuya sede se halla en nuestro cuerpo. En relación con lo dicho, Wittgenstein va a criticar la drástica disociación que el dualismo establece entre un cuerpo material y una mente inmaterial, como si se tratara de distintas entidades a las que cabe atribuir distintos tipos de operaciones. Semejante disociación no hace sino revelar que el dualista ha olvidado que el concepto de «ser

humano» es más primitivo que los de «mente» y «cuerpo», ya que éstos se derivan de aquél: al fin y al cabo, es de las personas o seres hu manos y no de los cuerpos o mentes de quienes decimos que van y vienen o que gozan y sufren. Sin embargo, las cavilaciones de Wittgenstein en torno al yo también van a alcanzar, y de forma muy directa, a su esfera más íntima, a su afán por vivir de la manera más decente posible. A modo de ejemplo, el 9 de noviembre de 1914 escribe en su diario que se ve a sí mismo, al yo en el que quería reposar, como un islote añorado que se ha alejado de él, de ahí que durante los días anteriores y sucesivos insista en la necesidad de recogerse en sí mismo. La necesidad que Wittgenstein expresó tanto de profundizar en sí mismo como de reconocer y aceptar su propia naturaleza no eran en absoluto aspectos baladíes para el filósofo austriaco. Así se entiende que se sintiera mucho más próximo a Weininger que a Freud, pues a pesar de las profundas equivocaciones en que estuviera sumido Weininger, éste al menos escribía sobre sus propios problemas.

El presente volumen contiene una serie de artículos relacionados con el yo y la obra de Wittgenstein. Esta vaga presentación deja margen para albergar múltiples problemas desde diversas perspectivas. En algunos artículos se arroja luz sobre observaciones que el propio Wittgenstein formula sobre el yo, mientras que en otros trabajos se usa la obra de Wittgenstein como instrumento de análisis: por ejemplo, para profundizar en el análisis que del yo se hace en algunas de las grandes obras de la literatura universal. En tanto que algunos de los ensayos que aquí se presentan constituyen metódicos análisis de la evolución de diversos aspectos relacionados de un modo u otro con el yo dentro de la obra de Wittgenstein, otras contribuciones se centran en meditaciones del filósofo austriaco marcadas por su carácter personal - pero no por ello carentes de interés filosófico-. Además, buena parte de estos artículos ilustran un amplio abanico de peligros y amenazas que se ciernen sobre el yo: ya sea porque algunos filósofos - incluyendo a Wittgenstein, naturalmente - decidan prescindir en algún momento de él, o porque el yo que se nos presenta está constitutivamente expuesto a diversos riesgos y peligros cuya consideración tiene como principal virtud la de ayudarnos a tener una visión más amplia y clara del propio yo. En otros casos, estos peligros y amenazas atañen no sólo al yo, sino hablando en un sentido mucho más amplio, al conjunto de la persona, al ser humano: sirvan de ejemplo la misma esquizofrenia o el desencuentro con otras personas de la propia comunidad lingüística - u otra comunidad distinta - respecto a cuestiones que en esa comunidad se toman habitualmente como certezas objetivas.

Con el fin de imponer cierto orden en la presentación de los artículos que componen este volumen, los he clasificado en tres apartados. El primero de ellos está dedicado a considerar la influencia que Wittgenstein recibió de Weininger y Freud, dos de las grandes figuras de aquella revolución vienesa que contempló la llegada de Wittgenstein al mundo y que tan profundamente le marcó tanto en su sensibilidad como en su forma de entender la vida. Además, este contexto intelectual de la Viena finisecular constituyó el trasfondo desde el cual hay que contemplar la obra de Wittgenstein si realmente se quiere profundizar en su estudio. De hecho, Joachim Schulte va aún más lejos si cabe al advertir que no tener en cuenta el contexto cultural -ya perdido para siempre - de aquella Viena de genios nos llevará necesariamente a

malinterpretar la obra de Wittgenstein. Aquellos legendarios vieneses nunca serán contemporáneos nuestros, de modo que si queremos estudiar su obra no podemos hacer otra cosa que hacer un esfuerzo para comprender mejor su contexto cultural. Joachim Schulte contribuye a esta tarea insistiendo en las enormes diferencias que nos separan de la mentalidad y la sensibilidad característica de aquella Viena de genios y advirtiendo que las dos Guerras Mundiales y el Holocausto nos han hecho perder una inocencia de la que aquellos vieneses hacían gala, pues hasta el mismo uso de muchas palabras como «antisemitismo» o incluso «judío» han variado de forma radical. Tomando estas advertencias como base, Schulte nos acerca a la obra de Weininger con el fin de explicarnos qué pudo haber encontrado Wittgenstein en ella para que le resultara tan atractiva. Según Joachim Schulte, Wittgenstein pudo haber hallado aquí un doble movimiento de pensamiento que le sirvió de inspiración: la primera parte de este movimiento implicaría la aceptación de los límites y el significado de la vida y el mundo, mientras que la segunda parte se basaría en el precepto de derrotar al tiempo para alcanzar la eternidad.

Sin perder de vista el contexto intelectual de la Viena fin-desiécle, Mariano Rodríguez González y José María Ariso se preguntan por qué afirmó Wittgenstein que el psicoanálisis es irreligioso. Para responder a esta cuestión, se proponen dos líneas de investigación que en última instancia aparecen estrechamente conectadas entre sí, pues coinciden al presentar el espíritu como algo inalcanzable para la imagen del mundo mecanicista que encarna el psicoanálisis freudiano. Por un lado, se considera la posibilidad de contemplar el psicoanálisis como una «terapia moral» que protegería al genio, el máximo exponente de la moralidad dentro de la caracterología weiningeriana, de sus dos grandes peligros: la locura y la criminalidad. Por otro lado, se hace referencia a la crítica de Wittgenstein al psicoanálisis, crítica en la que se denuncia el peligro que supone aplicar a la vida psíquica, sin reserva alguna, el principio determinista que conlleva un modelo mecánico de lo mental del que queda excluido el sinsentido. Mientras que en el primer caso la caída del ser humano se revela en la pérdida del yo trascendental - lo que supone caer en la locura o la criminalidad-, en el segundo caso lo que se pierde es el alma - es decir, aquello que diferencia al hombre del autómata.

Sabido es que las observaciones de Wittgenstein sobre Freud y el psicoanálisis muestran una fuerte ambivalencia. Si bien es cierto que Wittgenstein no sólo denominó su forma de hacer filosofia «psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales», sino que además llegó a declararse discípulo y seguidor de Freud, también es cierto que hizo una corrosiva crítica de diversos presupuestos elementales del psicoanálisis. Stefan Majetschak hace un breve pero revelador resumen de esa crítica comentando el carácter especulativo y pseudocientífico de las investigaciones freudianas; la confusión entre causas y razones; la falta de un criterio para determinar cuándo es correcta una interpretación psicoanalítica; la misma ontología del inconsciente - que en realidad se reduce a un mero «medio de representación» - y, en resumidas cuentas, el hecho de que Freud haya propuesto un nuevo mito al que sólo se puede hacer frente desarrollando una actitud sumamente crí tica. Sin embargo, Wittgenstein reconoce en los años treinta que la terapia psicoanalítica presenta ciertos

puntos de conexión con su propia comprensión de la terapia filosófica. Stefan Majetschak expone cuáles son dichos puntos de conexión y nos recuerda que así como el psicoanalista trata de eliminar síntomas neuróticos a través del descubrimiento y la toma de conciencia de lo reprimido, el método terapéutico que Wittgenstein aplica a la filosofía pasa por intentar disolver problemas filosóficos facilitando la toma de conciencia de las falsas analogías que se hallan en la base de dichos problemas. Asimismo, la terapia filosófica se encuentra también con resistencias de la voluntad que se oponen al hallazgo de la verdad: de hecho, Wittgenstein tomará la superación de estas resistencias como la principal dificultad de la filosofía.

En el segundo bloque de artículos se analiza el papel que juega el yo en diversas fases de la obra de Wittgenstein. Si bien la principal inquietud que en su artículo muestra Antoni Defez i Martín es preguntarse por la antropología filosófica del segundo Wittgenstein, este ensayo comienza refiriéndose al sujeto del que habla el primer Wittgenstein, es decir, el sujeto trascendental del Tractatus que aparece como una condición a priori de la conciencia lingüística del mundo. Pero en las obras posteriores del filósofo vienés desaparecen las referencias a este sujeto metafísico, ya que la existencia del lenguaje en su filosofía tardía no se basa en algo trascendental, sino en usos empíricos del lenguaje que surgen de las reacciones naturales de los hombres y se solapan con dichas acciones. Pero esto no quiere decir que la filosofía del segundo Wittgenstein sea una filosofía sin sujeto. De hecho, en esta nueva filosofía no habrá uno sino muchos sujetos: concretamente, todos aquellos usuarios del lenguaje que comparten maneras naturales de reaccionar y actuar. Desde esta perspectiva, los seres humanos aparecen como animales expresivos, simbólicos, intencionales, creativos y rituales que, a partir de su naturaleza común pero a través de socializaciones divergentes, crean significaciones, instituciones y reglas, es decir, mundos y realidades intensionales. Tras comentar la conocida interpretación que Kripke hace del argumento del lenguaje privado, Antoni Defez i Martín se reafirma en la importancia que para el segundo Wittgenstein posee la antropología filosófica, es decir, la prioridad de los seres humanos y sus conductas sobre aspectos accesorios como, por ejemplo, la identidad en la estimulación sensorial que tan importante era para Quine.

Luigi Perissinotto nos ofrece una original interpretación del Tractatus al plantear que, en último término, esta obra se podría contemplar como «gramatical»: pues sus proposiciones pueden ser contempladas, siguiendo la terminología del Wittgenstein tardío, como «gramaticales». Así se entendería por qué mantenía Wittgenstein que las proposiciones del Tractatus debían ser superadas o tomadas como insensatas. Dejar de confundir estas proposiciones con proposiciones de la ciencia natural - o proposiciones dotadas de contenido - supondría una labor destructiva, de desescombraje o de dejar libre la base del lenguaje sobre la que se asientan: pero como el propio Wittgenstein reconoce en las Investigaciones filosóficas, lo que se destruye son meros castillos en el aire, con lo que al final, y hablando en rigor, no se destruye nada. Sin embargo, matiza Luigi Perissinotto, esta maniobra permite «ver rectamente», al igual que se ve rectamente el mundo al desechar la escalera

tractariana. Partiendo de aquí, Luigi Perissinotto revela las dificultades que conlleva explicar en qué consiste el sentido del mundo, ya que ver rectamente el mundo pasa por no identificar el sentido del mundo con una parte suya - entiéndase el sujeto metafísico.

Partiendo de los comentarios del Tractatus sobre actitudes proposicionales, Pirmin Stekeler-Weithofer apunta que de dichos comentarios parece desprenderse que Wittgenstein no estaría de acuerdo con Hegel en que la Noción y el yo son idénticos: lejos de tal cosa, para el pensador vienés la Noción y el yo serían esencialmente distintos. Cuando Hegel analiza la identidad del yo consigo mismo, tiene en mente la fórmula de Fichte yo=yo: de hecho, ambos filósofos leen esta fórmula como una representación de actitudes proposicionales. Ahora bien, Fichte otorga la primacía al actor o hablante sobre cualquier objeto de juicio y conocimiento, ya que ningún juicio o acción puede ser ejecutado sin presuponer un hablante como actor. Y aunque Hegel no esté conforme con la fórmula de Fichte, mantiene que toda referencia a objetos presupone un hablante. Llegados a este punto, cabe distinguir entre el hablante y el rol genérico, o sea, entre el Nosotros formal y la Noción o entendimiento conceptual conjunto. Según Pirmin Stekeler-Weithofer, Hegel coincide con Wittgenstein al afirmar la posibilidad de suprimir el yo y mantener el pensamiento o Noción, lo cual supone una vuelta al «ello piensa» lichtenberguiano en el que el «ello» no es sino el ámbito conceptual constituyente de lo mental.

José María Ariso se ocupa del papel del sujeto en los escritos postreros de Wittgenstein: concretamente, en sus notas sobre la certeza. Tras analizar los artículos de Moore que sirvieron de inspiración a Wittgenstein para dichas notas, se muestra que Wittgenstein reduce las proposiciones mooreanas del tipo «Yo sé con certeza que p» a «p», ya que la expresión «Yo sé con certeza» no añade a «p» nada más que mera certeza subjetiva o un simple sentimiento de seguridad que en absoluto garantiza la exclusión lógica del error exigida, desde el punto de vista de Wittgenstein, por la certeza objetiva. Esta reducción no sólo afecta al verbo «saber», sino también al pronombre personal «yo». Pues las proposiciones gramaticales - que constituyen formulaciones de certezas objetivas - no se derivan de nuestra capacidad de introspección: lo relevante para desarrollar una certeza es que un colectivo tome una creencia como cierta e indudable al hablar y actuar. Pero nuestras certezas no constituyen un fondo inalterable sobre el que reposamos plácidamente, sino que pueden ser perdidas en cualquier momento. Nada garantiza al sujeto que pueda ser partícipe de las certezas comunitarias de forma indefinida. Y eso le coloca en una situación de continua vulnerabilidad, si bien dicha situación de riesgo potencial no afecta en modo alguno a la seguridad de la que hace gala al ser partícipe de sus innumerables certezas.

La última sección de este volumen agrupa una serie de ensayos en los que se contempla la vulnerabilidad del yo desde perspectivas centradas en lo social e incluso en lo político. En el primero de estos ensayos, Richard Raatzsch mantiene que el rey Lear de Shakespeare experimenta una metamorfosis en la que la locura constituye la fase de transición entre dos Lears que no son los mismos aunque se siga tratando de

la misma persona: pues no en vano usamos siempre el nombre «Lean» para referirnos a este personaje. Según Stanley Cavell, Lear vuelve a nacer en su propio yo. Pero en opinión de Richard Raatzsch, semejante afirmación oculta que el yo de un hombre es siempre el mismo o «el que es», aspecto que se torna evidente cuando se contempla el caso de Lear como una metamorfosis. Esta metamorfosis afecta a la identidad de Lear; pues al principio de la obra es el «rey Lear», pero al final de la obra, al ser apartado de sus funciones, es simplemente «Lear». Así como el Dr. Jekyll y Mr. Hyde constituyen yoes o identidades distintas, Lear revela la variedad latente en una misma persona. De hecho, cuando Richard Raatzsch se pregunta si tenemos un verdadero yo más allá de nuestros roles o máscaras, va a acabar hablando de «formas posibles de nuestro yo», es decir, formas que le constituyen pero que no pueden coexistir.

El análisis de la conocida historia del yelmo de Mambrino lleva a Witold Jacorzynski a contemplar a Wittgenstein como uno de los padres del movimiento antipsiquiátrico junto a Szasz, Laing y Foucault. Pues a juicio de Witold Jacorzynski, Wittgenstein concibe la locura en sus escritos tardíos como un producto social: concretamente, la locura remitiría al caso de un sujeto que se desvía de las reglas convencionales de modo que, según sea respaldado socialmente o no, será tratado respectivamente como un visionario o un perturbado. Hitler y don Quijote ilustran con claridad ambas posibilidades. La adopción de esta perspectiva supone trasladar la locura del ámbito de las ciencias médicas al de las ciencias sociales. De hecho, Witold Jacorzynski proyecta este tratamiento social de la locura en las sociedades multiculturales en cuyo seno se puede tratar una misma manifestación como coherente o incluso como un síntoma patológico en función de cuál sea el grupo social que juzga la manifestación en cuestión. En último término, Witold Jacorzynski ofrece un meticuloso y revelador estudio de las posibles combinaciones de apoyo y rechazo social que puede experimentar el sujeto desorientado en función de su afiliación a un grupo u otro.

Por su parte, Hans Rudi Fischer pretende desarrollar una lógica hermenéutica en la que el pensamiento y la acción que habitualmente se califican como «perturbados» se consideren como una forma de comunicación comprensible. Con ese fin, Hans Rudi Fischer se apoya en la obra de Wittgenstein para comenzar mostrando cómo ésta evoluciona desde el rígido fundamentalismo lógico del Tractatus al desarrollo de una filosofía de la gramática en la que se contemplan múltiples juegos de lenguaje basados en reglas susceptibles de variación. Pero también destaca una diferencia fundamental entre Wittgenstein y Frege: mientras que Frege tomaba cualquier desviación de las leyes de la lógica clásica como una desviación patológica e inadmisible, el filósofo vienés deja margen para el desarrollo de lógicas alternativas. En sintonía con la postura de Wittgenstein, Hans Rudi Fischer denuncia que el pensamiento lógico de los esquizofrénicos ha sido tradicionalmente calificado como deficiente, cuando el sistema cognitivo de los esquizofrénicos es simplemente distinto. Si imagináramos una sociedad de esquizofrénicos, los correspondientes juegos de lenguaje tendrían una función y, por tanto, también significado: así que no constituirían una excepción sino una regla, ya que se asentarían sobre una forma de

vida esquizofrénica. De estos sujetos no podríamos decir que cometen errores mientras nos ciñéramos a nuestros propios juegos de lenguaje, ya que ellos juegan otros juegos distintos. De ahí que Hans Rudi Fischer acabe invitándonos a considerar múltiples gramáticas entre las cuales la esquizofrénica es sólo una más.

Mientras que Hans Rudi Fischer llama la atención sobre la variedad de formas de vida existentes y que nos encontramos como «dadas» - sirva de ejemplo la forma de vida esquizofrénica-, Ángeles J.Perona analiza la posibilidad de influir en el cambio de forma de vida, ya se trate de la propia u otras ajenas. Concretamente, son tres los tipos de cambio que pueden afectar a la forma de vida: el cambio meramente orgánico que no entraña variación radical alguna, la sustitución de una forma de vida por otra, y el cambio que introduce algún elemento novedoso en lo profundo de determinada forma de vida. Para llevar a cabo su pormenorizado análisis de estos tipos de cambio, Ángeles J.Perona se sirve no sólo del aparato conceptual de Wittgenstein, sino también de la noción de «crítica» que necesariamente entraña la existencia de un yo no resignado, sino creativo y con iniciativa propia. Se trata de una crítica ejercida desde el seno de un juego de lenguaje y una forma de vida, no desde una óptica externa a todo juego de lenguaje. El hecho de que sea posible ejercer la crítica racional desde una forma de vida hacia otra distinta ilustra una conmensurabilidad parcial entre formas de vida, de modo que la crítica aparece como una de las posibles relaciones existentes entre distintas formas de vida. Además, la posibilidad de ejercer la crítica desde un juego de lenguaje - o lo que es lo mismo, dentro de un marco en el que puede ser sometida a examen y revisión - permite contemplarla como una condición básica para todo cambio de forma de vida que no sea ciego, sino mínimamente racional.

La versión original del artículo de Joachim Schulte apareció con el título «Witgenstein and Weininiger: Time, Life, World» en el volumen editado por David G.Stern y Béla Szabados Wittgenstein Reads Weininger (Cambridge University Press, Cambridge, 2004), págs. 112-137. En cuanto a la versión original del artículo de Stefan Majetschak, fue publicada con el título «Psychoanalyse der grammatischen Mif deutungen: Über die Beziehung Ludwig Wittgensteins zum Werk Sigmund Freuds» en los Proceedings of the 30. International Ludwig Wittgenstein Symposium que tuvo lugar en Kirchberg am Wechsel (Austria) el año 2007. Dicho volumen fue editado por Alois Pichler y Herbert Hrachovec con el título Wittgenstein and the Philosophy of Information (Ontos Verlag, Frankfurt, 2008), págs. 37-59.

El presente volumen ha contado con la siguiente ayuda del Ministerio de Educación y Ciencia: Acción complementaria «Tradición e innovación en Wittgenstein» (HUM 2007-31146-E), cuya investigadora principal es Ángeles Jiménez Perona.

Abreviaturas de las obras de Wittgenstein

BLvF	*Briefe an Ludwig von Ficker*, G.H. von Wright y W. Methlagl (eds.), Otto Müller, Salzburg, 1969.
DF	*Diario filosófico 1914-1916*, Ariel, Barcelona, 1982.
NL	«Notas sobre Lógica», en: *Diario Filosófico 1914-1916*, Ariel, Barcelona, 1982, págs. 157-185.
RKM	*Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Taurus, Madrid, 1979.
CV	*Cultura y valor. Aforismos*, Austral, Madrid, 1996.
TLP	*Tractatus logico-philosophicus*, Altaya, Barcelona, 1994.
IF	*Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.
SC	*Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1997.
MS, TS	*Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition. Text and Facsimile Edition*, Oxford University Press, Oxford, 2000. [MS (=Manuscript), TS (=Typescript)].
EPR	*Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1996.
MP	*Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, Pre-textos, Valencia, 2000.
D	«Diktat für Schlick», en: *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle*, G. Baker (ed.), Routledge, London and New York, 2003, págs. 2-83.
BT	*The Big Typescript: TS 213*, G. Luckhardt & M. Aue (eds.), Blackwell, Malden and Oxford, 2005.
OFM	*Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Alianza, Madrid, 1987.
V	*Vorlesungen 1930-1935*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.
L1	*Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1930-32*, Basil Backwell, Oxford, 1980.

L2	*Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-35*, Basil Backwell, Oxford, 1979.
LFM	*Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics: Cambridge, 1939*, Basil Blackwell, Oxford, 1974.
CAM	*Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1993.
DS	*Diarios secretos*, Alianza, Madrid, 1991.
EPDS	«Notas para las clases sobre «la experiencia privada» y «los datos de los sentidos»», en: *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, J. C. Klagge u A. Nordmann (eds.), Cátedra, Madrid, 1997, págs. 191-278.
ConfE	«Conferencia de ética», en: *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, J. C. Klagge u A. Nordmann (eds.), Cátedra, Madrid, 1997, págs. 55-65.

INFLUENCIAS VIENESAS

Wittgenstein y Weininger: tiempo, vida, mundo

JOACHIM SCHULTE

Sabemos que Wittgenstein tenía una opinión muy elevada de Weininger. Lo que no sabemos es en qué se basaba su opinión. Es extremadamente difícil identificar pasajes en sus escritos en los que se discuta un pensamiento claramente weiningeriano; pero eso puede deberse a la razón de que no hay tal cosa como un pensamiento claramente weiningeriano'. Todos los intentos de aclarar la relación entre Weininger y Wittgenstein se enfrentan a varias dificultades. Por regla general la filosofía de Wittgenstein se considera firmemente anclada en o formando parte de los fundamentos de la tradición analítica, y el nombre de Weininger - un pensador que evidentemente se halla lejos de esta tradición - es poco probable que surja en este contexto. Si, por otro lado, da la casualidad de que un lector encuentra a Weininger en estrecha relación con otras figuras asociadas a la Viena fin-de-siécle2, es im probable que sepa lo bastante sobre la filosofía de Wittgenstein como para dar importancia al hecho de que Wittgenstein tenía un concepto muy elevado de Weininger.

El mundo de Weininger, la Viena en la que vivieron tanto él como el joven Wittgenstein, poco tiene que ver con nosotros y los estilos de pensamiento con los que estamos familiarizados. Naturalmente, se nos dice a menudo que muchas producciones de aquel tiempo se han convertido en partes esenciales de lo que aún tendemos a considerar como nuestra cultura: ahí están la música de Gustav Mahler y la segunda escuela vienesa - Schónberg, Berg, Webern-; las frecuentemente exhibidas y reproducidas pinturas de Klimt, Schiele y Kokoschka, los admirados edificios y diseños arquitectónicos de Otto Wagner y Adolf Loos; los escritos altamente recomendables y frecuentemente publicados en antologías de Hugo ven Hofmannsthal, Arthur Schnitzler y Stefan Zweig; Karl Kraus, que leyó y defendió a Weininger; y ahí está Freud, el cual se sintió obligado a distanciarse de Weininger y sus ideas. Estos son sólo algunos de los nombres que generalmente se asocian al tiempo y el lugar en el que vivió Weininger, y para muchos de nosotros son nombres familiares. Las personas y las obras a las que se refieren estos nombres parecen pertenecer a una especie de panteón de la modernidad: aparecen eternamente jóvenes, radicales, prácticamente como nuestros contemporáneos.

Lo mismo ocurre en el caso de Wittgenstein: él también aparece eternamente joven, radical, prácticamente como nuestro contemporáneo. Pero si te dicen que Weininger, que nació en 1880 - es decir, nueve años antes que Wittgenstein - fue uno de los héroes de éste y por esa razón abres un ejemplar que huele a húmedo de Geschlecht und Charakter o un andrajoso libro en rústica llamado Über die letzten Dinge, te darás cuenta de repente de lo lejos que se halla de nosotros todo esto y de que la apariencia de eterna juventud es en gran medida imaginaria. Te darás cuenta de

que lo mejor que puedes hacer es aproximarte a estas personas y sus obras; ellos jamás serán contemporáneos nuestros. Nuestros intentos de traducir sus pensamientos en palabras familiares para nosotros serán con toda probabilidad vacilantes, y la exactitud de tales traducciones no se podrá establecer con precisión.

Sólo si se desarrolla cierta sensibilidad hacia la remota cultura y el contexto de los que surgieron la personalidad y las obras de Wittgenstein (y también de Schónberg, Freud, etc.) se tendrá alguna posibilidad de entender a qué puede deberse su aparente contemporaneidad. Y para desarrollar esa clase de sensibilidad habrá que ser capaz de contemplar las producciones de aquellos años con cierto grado de entendimiento tolerante. Esto no significa que haya que identificarse totalmente con la vida de aquel tiempo y lugar, pero las obras de Wittgenstein (o sus contemporáneos) serán constantemente malentendidas a menos que uno esté seriamente preparado para preguntarse cómo pudo haber sido el desarrollo de la Viena fin-de-siécle y para preguntarse qué se tomaba en aquel contexto como una costumbre y qué se tomaba como algo evidentemente absurdo.

Podemos estar seguros de que, aún en el mejor de los casos, lo más que conseguiremos será acercarnos a aquel tipo de entendimiento. Creo que cuando nos las habemos con las épocas de Locke o Goethe, de Giordano Bruno o Couperin, no es necesario tomar este tipo de precauciones. Pero por extraño que parezca, tan pronto como nos dirigimos a esos tiempos y lugares que todavía - después de cien años de rápidos avances - se caracterizan como semilleros de la modernidad, tendemos a suponer que podemos juzgar a las personas y sus obras sin tener en cuenta la enorme distancia que existe entre ellos y nosotros. Esta actitud se revela especialmente extraña si se recuerda que al menos en dos sentidos hemos perdido irremediablemente nuestra inocencia; hemos perdido una inocencia que fue la suya. El primer sentido en que ese mundo era inocente es que no había visto una guerra mundial. Una de las lecciones que aprendes al leer obras de personas que, en su edad adulta, vivieron los días de o lucharon en la que se dio en llamar la Gran Guerra es que después de 1918 nada era ya lo mismo que antes. Y la Segunda Guerra Mundial confirmó que ningún puente conducía de vuelta a la edad de la inocencia ante rior a 1914. El segundo sentido en que esta época se podía considerar inocente es que no conoció el holocausto, y probablemente no sospechó siquiera la posibilidad del mismo. Esto afecta al uso mismo de nuestras palabras. Hoy en día expresiones como «antisemitismo» o incluso «judío» carecen de muchos de los matices que tuvieron en su momento. Estos matices se han perdido de forma irrevocable porque los correspondientes usos de estas palabras resultan inimaginables. Hubo significados, connotaciones y posibles alusiones que no pueden ser recuperados. Esto es un hecho, un hecho que concierne no sólo a lo que se puede desear llamar Geistesgeschichte o historia de las ideas, sino también a la posibilidad de entender aquel período lejano en que Weininger escribió Geschlecht und Charakter y en el cual Wittgenstein creció para acabar convirtiéndose en un icono de la filosofía de Cambridge.

En mi opinión, estas observaciones son truismos. Pero cuando después de releer a Weininger revisé parte de la literatura escrita sobre él y la actitud de Wittgenstein

hacia Weininger, me di cuenta del hecho de que no todos parecen compartir mi sensación de que estas observaciones expresan truismos. Por el contrario, parece haber mucha gente que cree que hay ciertas doctrinas más o menos claramente definidas llamadas «antifeminismo» y «antisemitismo», que estas doctrinas tienen hoy en día tanto defensores como adversarios, y que estas mismas doctrinas tuvieron tanto defensores como adversarios en 1983, 1963, 1943, 1923 y así sucesivamente hasta Weininger e incluso más allá. Aquellos que contemplan la cuestión de este modo no pueden evitar ver a Weininger como un partidario especialmente feroz de ambas causas; a sus ojos él es sobre todo un colaborador o un cofundador de dos ideologías terribles. La atención que a su obra prestaron personalidades más nobles, como Karl Kraus, Arnold Schónberg y otros representantes de la cultura moderna se puede citar entonces como una causa de sus defectos morales. Así que Weininger es doblemente culpable - primero por diseminar aquellas repugnantes ideas, y segundo por corromper las mentes de nuestros modelos culturales-. Estos modelos culturales, por otro lado, pueden ser entonces parcialmente encubiertos - en realidad no fue culpa suya que mantuvieran opiniones odiosas sobre las mujeres o que expresaran algunas de sus ideas en términos racistas-. Weininger fue el culpable. Algo similar ocurre con Wittgenstein: se dice que sus prejuicios contra las mujeres procedían de Weininger, el cual, y de acuerdo con esta opinión, también es culpable de los comentarios un tanto opacos pero con toda seguridad desagradables que Wittgenstein hizo sobre los judíos3.

No hace falta decir que no simpatizo con esta actitud y que deploro esta manera de contemplar tanto a Wittgenstein y su tiempo como los avances de la historia de las ideas en general. Creo que la idea de que las personas que vivieron por aquel entonces eran ipso facto mucho más estúpidas y probablemente más deficientes desde el punto de vista moral que nosotros es anticuada y no se debería permitir nunca que marque nuestras descripciones del pasado o nuestros juicios sobre el mismo. La tendencia a la que me opongo aparece expresada en la explicación que Ray Monk, el cual ha escrito una biografía de Wittgenstein, ofrece de Weininger y su influencia sobre Wittgenstein. Monk se pregunta a sí mismo y a sus lectores:

> Pero ¿por qué Wittgenstein admiraba tanto el libro? ¿Qué aprendió de él? De hecho, dado que sus pretensiones de biología científica son claramente falsas, que su epistemología es obviamente absurda, su psicología primitiva y sus prescripciones éticas detestables, ¿qué pudo tal vez aprender de esa obra?4

Monk da una respuesta a esta última cuestión, respuesta que se basa en su decisión de rechazar la psicología de la Mujer de Weininger para centrarse en su lugar en la psicología del Hombre, donde puede desenterrar unas cuantas ideas (sobre todo aquellas conectadas con la idea weiningeriana del genio) que parecen armonizar con la perspectiva que de la vida tiene Wittgenstein. El lector incauto, no obstante, encontrará estas ideas como máximo excéntricas. En el resumen de Monk, Weininger da la impresión de ser un idiota presumido y un malvado farsante que (como Monk está a punto de sugerir) se suicidó para promocionar la venta de su libro. Por tanto, el

propio Wittgenstein aparece hasta cierto punto como un idiota y hasta cierto punto como un farsante por haber encontrado algo positivo que decir sobre Weininger. Naturalmente, un vistazo a su propio resumen debería haber mostrado a Monk que se le escapaba algo: o había algo incorrecto en este modo de resumir el libro de Weininger, o la mera posibilidad de ofrecer este tipo de resumen debería servir para indicar que puede haber otras maneras, y muy diferentes, de leer el libro.

Volveré sobre este punto. Pero primero quiero analizar algunas de las pruebas que permiten decir que Wittgenstein «admiraba» Geschlecht und Charakter. En la literatura dedicada a este tema, todos los pasajes relevantes se han discutido con detalle. Pero noto que mi forma de leer o contextualizar estos pasajes es lo suficientemente distinta de otras interpretaciones como para justificar que yo cite y examine de nuevo algunos de ellos. Es probable que el más conocido de estos pasajes sea un comentario de un cuaderno escrito en 1931. Wittgenstein ofrece aquí una lista de diez personas que en su opinión han influido sobre él. Estas diez personas son Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler y Sraffa. En un principio la lista había sido mucho más corta y sólo incluía los nombres de Frege, Russell, Spengler y Sraffa. Los otros seis nombres fueron añadidos encima del renglón, y está claro que Wittgenstein trató de poner esos nombres en orden cronológico, es decir, en primer lugar la primera influencia, en segundo lugar la segunda, etcétera. Evidentemente, la influencia de Spengler tuvo lugar después de 19185, y Sraffa pertenece ala época posterior al regreso de Wittgenstein a Cambridge en 1929. La influencia ejercida por Frege y Russell data de 1911 y los años inmediatamente posteriores. Con toda seguridad se les puede asignar a Boltzmann, Hertz y Schopenhauer lugares en la vida intelectual del Wittgenstein escolar y probablemente del joven estudiante universitario, mientras que la influencia de Kraus, Loos y Weininger parece ser atribuida a los años posteriores al primer impacto de Frege y Russell. Al mismo tiempo podemos suponer que los nombres -y probablemente algo más que los nombres - de Kraus, Loos y Weininger habían sido bien conocidos para Wittgenstein antes de que conociera a Frege y Russell6.

Está claro que el concepto «influencia» era problemático para Wittgenstein. En una observación escrita en 1929 afirma que es bueno no dejarse influir7. En otro cuaderno de comienzos de los años treinta habla del modo en que los artistas pueden ser influidos por otros y dice que este tipo de influencia a menudo no es más que una cáscara de huevo que «no será nuestro alimento espiritual»8. En un comentario hecho mucho más tarde (el 30 de marzo de 1950) menciona a Weininger y habla sobre el modo en que el carácter de una persona puede ser influido por su entorno. Mas salta a la vista que el pasaje en el que menciona a los diez autores que le influyen, desde Boltzmann a Sraffa, es el más interesante de todos. Fue escrito con un espíritu de autorreflexión y autocrítica, y es el segundo de una serie de comentarios. La primera de estas observaciones usa conceptos que recuerdan a Weininger. La palabra «genio» (en la frase «'genio' judío») se pone entre comillas -y naturalmente la idea de un genio es una de las nociones básicas discutidas por Weininger-. Wittgenstein dice a continuación que incluso el más grande pensador judío no es más que un talento. Y el de «talento» es también uno de esos conceptos weiningerianos. En Geschlecht und

Charakter es contrastado con «don» (Begabung) y se dice que es una de esas virtudes Femenino/Judías que cuentan incomparablemente menos que el logro Masculino/no-Judío (Ario)1° de Begabung.

Tras esta introducción, Wittgenstein dice que hay «algo de verdad» en su idea de que en realidad él es sólo reproductivo en su pensamiento. Dice que él «nunca ha inventado una línea de pensamiento» (Gedankenbewegung - tal vez, un «movimiento-del-pensamiento» o un «gesto-del-pensamiento»). Él supone que todo lo que ha hecho es asimilar dichos movimientos-del-pensamiento y apresarlos «apasionadamente»ii para su «labor de clarificación». Los diez autores mencionados son ejemplos de personas que han dado a Wittgenstein la oportunidad de apresar dichos Gedankenbewegungen y llevar a cabo su labor de clarificación sobre ellos. (En este punto vale la pena recordar que algunas de las influencias mencionadas por Wittgenstein, y en particular Weininger, eran judíos). Además, se atribuye a sí mismo el poder de inventar algo, como es el poder de inventar símiles (o comparaciones - Gleichnisse). Las observaciones que siguen a ésta también son interesantes pero una discusión de todas ellas12 nos apartaría de lo importante. Lo que habría que tener en cuenta, no obstante, es que la última observación parece contener una negación (parcial) de lo dicho con anterioridad. Wittgenstein apunta aquí: «durante mi estancia en Noruega, de 1913 a 1914, tuve pensamientos propios, cuando menos así me lo parece ahora. Lo que quiero decir es que creo que por entonces surgieron en mí nuevos pensamientos». Y luego retira (parcialmente) este comentario añadiendo entre paréntesis las palabras «aunque quizá me equivoque». Por ahora me doy por satisfecho con mencionar esta sucesión de negaciones (parciales).

En cierto sentido, los diez autores13 de la lista son ejemplos que apoyan la autocrítica global de ser un pensador meramente reproductivo. En otro sentido, sin embargo, el objetivo de citar estos nombres parece ir más allá de eso, pues parece que el comentario fuera uno de los intentos de Wittgenstein de ajustar cuentas consigo mismo. Él quiere hacer las cosas con el máximo rigor, y es extremadamente escrupuloso cuando empieza a mencionar nombres y colocarlos en cierto orden. Podemos estar seguros de que las influencias mencionadas no son ni «meramente teóricas» ni Bildungseinflüsse generales. No nombra ni a Goethe ni a Gottfried Keller, ni a Dostoevsky ni a Tolstoy, ni a Nestroy ni a Kürnberger. Es comprensible pero digno de ser mencionado que no cita a ningún compositor: ni los «auténticos hijos de Dios», Mozart y Beethoven14, ni su héroe Brahms son nombrados. Así que es razonable suponer que con cada una de estas diez referencias pretende señalar un rasgo relativamente específicols de su propia personalidad o de su obra (si es que se puede establecer tal distinción en el caso de Wittgenstein). En alguno de estos diez casos no resulta particularmente difícil pensar en rasgos específicos que Wittgenstein pudo haber tenido en mente al escribir su lista. Hay dos o tres casos que pueden resultar más complejos. En cierto modo puede que el de Weininger sea el caso más controvertido de todos. Cuando menos, el intento de descubrir por qué aparece su nombre en la lista constituye una tarea sumamente interesante. Veamos qué podemos hacer.

En el año 1931 (cuando fue escrita la lista) encontramos otras dos importantes referencias a Weininger: una de ellas procede de una carta escrita a Moore, y la otra de una conversación con el que por aquel entonces era alumno y posteriormente sería amigo suyo Drury. Ambos pasajes son dignos de ser citados. Drury cuenta lo siguiente:

> Wittgenstein me aconsejó que leyera el libro de Weininger Sex and Character, con el comentario de que se trataba de la obra de un genio notable. Señaló que a los veintiún años Weininger había reconocido, antes de que alguien más siquiera lo notara, la futura importancia de las ideas que Freud proponía en su primer libro, Estudios sobre la histeria, en el que colaboró con Breuer. Cuando lo hube leído hablé con Wittgenstein.
>
> DRURY: Me parece que Weininger está lleno de prejuicios; por ejemplo, su exagerada adulación a Wagner.
>
> WITTGENSTEIN: Sí, está lleno de prejuicios, sólo un joven puede estar tan lleno de ellos.
>
> Y luego, en relación con el tema de Weininger acerca de que las mujeres y el elemento femenino en el hombre eran la fuente de todo mal, exclamó: «Cuán equivocado estaba, Dios mío, cuán equivocado!»16

Naturalmente, el lector debe tener en cuenta que estas notas fueron redactadas de memoria - notas tomadas por un hombre joven que probablemente estaba «lleno de prejuicios» propios-. El auténtico intercambio entre esos dos hombres debe haber sido mucho más rico que el breve fragmento citado. No obstante, el pasaje contiene varios elementos que vale la pena tener presentes.

En primer lugar, está el hecho de que Wittgenstein recomendó explícitamente la lectura del libro de Weininger, y ello precisando que en su opinión se trataba de la «obra de un genio notable». Partiendo del relato de Drury y de los testimonios ofrecidos por otros estudiantes y amigos está claro que, para Wittgenstein, recomendar libros era una señal de buena voluntad y una forma de revelar rasgos de su propia personalidad. Aconsejar a otra persona que leyera cierto libro era más o menos equivalente a decir: «Si lees esto, puede hacerte bien y me conocerás mejor». Así que es probable que, al aconsejar a la gente que lea a Weininger, Wittgenstein deseara poner al descubierto lo que él mismo percibía como una parte importante de su propio carácter. Que recomendara no Über die letzten Dinge, sino Geschlecht und Charakter, sólo significa que este último libro estaba disponible en versión inglesa. Pero es probable que Wittgenstein no hubiera sugerido la lectura del libro si hubiera pensado que el valor de éste era muy inferior al de la otra obra. No obstante, la relación con Breuer y Freud debe ser tomada con precaución. De todas formas, en 1931 Wittgenstein tenía presente el valor relativo de sus aportaciones a Estudios sobre la histerial7. Pero a juzgar por el modo en que Drury cuenta lo que le dijo Wittgenstein, da la sensación de que Wittgenstein quería alabar la profundidad de la

perspicacia psicológica de Weininger. Sin embargo, dicha impresión sería engañosa. La perspicacia psicológica del tipo mostrado por Freud y Breuer no le había impresionado lo suficiente como para hablar de una «influencia». Al fin y al cabo, Freud (con cuya obra Wittgenstein estaba familiarizado) no aparece en la lista.

En segundo lugar, Wittgenstein reacciona a la queja de Drury sobre los prejuicios de Weininger reconociendo que, efectivamente, Weininger estaba prejuiciado y añadiendo que su forma de estar prejuiciado era la típica de un hombre joven. Cabe suponer que Wittgenstein reconoció en esta actitud de Weininger algo que había descubierto sobre su joven yo y que había diagnosticado como el defecto del «dogmatismo» 18. Eso no quiere decir que el dogmatismo de Weininger fuera del mismo tipo que el de Wittgenstein. Lo que significa es que es característico de los jóvenes aferrarse de cierta manera a sus propios principios - al menos de los jóvenes que intentan producir obras ambiciosas-. También se puede dar a entender la idea de que tales obras sólo pueden tener éxito si se producen desde una perspectiva prejuiciada o dogmática (pero eso sería una cuestión secundaria).

En tercer lugar hay que destacar que, por lo que sabemos, Wittgenstein no responde a la queja de Drury sobre la adulación que de Wagner hace Weininger. Es posible que no responda porque no está de acuerdo con la crítica de Drury. La actitud expresada por Weininger hacia Wagner es parte inherente del libro: Geschlecht und Charakter no sería el tipo de libro que es a menos que fuera una especie de rapsodia wagneriana. Volveré sobre este punto en un momento.

En cuarto lugar, aunque Wittgenstein está de acuerdo en que la afirmación de Weininger sobre la influencia generalmente siniestra del elemento femenino es errónea, aparentemente no considera esto como una razón para tener una opinión desfavorable de la obra de Weininger. Es evidente que Wittgenstein no necesitaba el comentario de Drury para darse cuenta de lo «equivocado» de esa afirmación. Él recomendó el libro a pesar de su juicio de que la que parecía ser una de las principales tesis de la obra era errónea. No lo habría hecho si hubiera pensado que el principal objetivo, o uno de los principales objetivos de ese tipo de libro era ilustrar lo correcto.

Particularmente los puntos tercero y cuarto suscitan la cuestión de qué tipo de obra era el libro de Weininger a juicio de Wittgenstein. Está claro que no lo consideraba un tratado científico de psicología, de caracterología, un estudio racial o feminista, etc. Si lo hubiera visto como un tratado de ese tipo, le hubiera importado hacer las cosas bien.

Normalmente, es en el título de un libro donde uno espera hallar información sobre el tipo de obra que tiene delante. El título principal de la obra de Weininger - Geschlecht und Charakter - parece bastante instructivo. Indica que trata sobre el sexo, la masculinidad y la feminidad, así como también versa sobre ciertos aspectos de la relación entre sexos; y también sugiere que el carácter de las personas, en particular su carácter como hombres o como mujeres, es otra cuestión principal. Hasta ahora

todo va bien. ¿Pero qué pasa con el subtítulo de la obra - Eine prinzipielle Untersuchung-? ¿Qué tipo de (sub)título se supone que es? «Una investigación filosófica» o «Un examen psicológico»: éstos habrían sido subtítulos del tipo habitual, más o menos informativo, que cuenta a los posibles lectores (o bibliotecarios) qué tipo de interés pretende satisfacer el autor. Resulta difícil expresar en español el particular significado de «Eine prinzipielle Untersuchung>. Estoy completamente seguro de que «Una investigación principal» no es adecuado. Se podría probar con «Un asunto de principio» o «Una cuestión de principio», pero estas propuestas son equívocas en tanto que carecen del peculiar aroma de intencionada falta de información que caracteriza al título alemán. En cierto sentido, el subtítulo en alemán equivale a decir «Éste es un libro general» o «Un libro». En otro sentido, resulta muy adecuado para dar una idea del tono característico del libro. El paralelismo más instructivo se puede establecer con títulos musicales semiprogramáticos que describen el tono supuestamente expresado o captado por una pieza, como «Lyrische Suite», «Rhapsody in Blue», o «Mood Indigo». Pero lo que no destaca este paralelismo es el carácter peculiarmente burlesco del subtítulo de Weininger: provoca ciertas expectativas, las frustra, pero al mismo tiempo logra hacer entender algo inesperado. Exagerando un tanto, se podría afirmar que el subtítulo dice «Éste es un libro prejuiciado, dogmático», y al mismo tiempo expresa que el libro va a tratar de prejuicios y dogmas.

Lo que constituye un auténtico logro es el-modo que tiene Weininger de referirse a la presunción inherente al subtítulo del libro ocultando astutamente sus intenciones irónicas a través de la supuesta explicación de ese subtítulo:

> Nuestra investigación no se refiere a temas especiales, sino que es conducida más bien por los principios [prinzipielle]; no desdeña el laboratorio, aun cuando la ayuda que éste puede prestar es muy limitada [beschriznkt] frente al profundo problema del autoanálisis.
>
> También el artista, cuando representa a un ser femenino, puede expresar las cualidades típicas de éste sin que previamente hayan sido legitimadas sus aptitudes por un tribunal de especialistas [von einer experimentellen Merkergilde]'9.

Este pasaje no sólo contiene el primer eslabón de una larga cadena de alusiones a las obras de Wagner - la expresión «Merkergilde», traducida aquí como «tribunal de especialistas» [o «guild of Beckmessers» en la versión inglesa], se refiere con toda claridad a Meistersinger, donde la figura de Beckmesser desempeña el papel de Merker, el estrecho de miras que tanto insiste en los principios tradicionales-; también logra explicar el uso que se hace en el subtítulo de «prinzipiell» estableciendo los supuestos principios del libro en oposición al defensor por antonomasia del principio - Beckmesser, una figura cómica y al mismo tiempo un tanto trágica-. Y naturalmente no hay ningún autor de una obra teórica cuyo carácter esté completamente libre de todos los rasgos beckmesserianos.

Hay varias razones por las que me he detenido en el irónico juego de Weininger con la palabra «prinzipiell». En primer lugar, es un excelente ejemplo de un rasgo general: a Weininger le gusta burlarse de sus lectores y transmitir un mensaje oculto a través de una sutil estrategia consistente en decir y aparentemente no decir cosas al mismo tiempo. En segundo lugar, merece la pena recordar a los lectores la existencia de esta ironía relativamente obvia que es mirar a la gente a la cara desde la misma página del título, y hace difícil entender por qué no se suele tomar a Weininger como otra cosa que un solemne, celoso, fanático y quisquilloso defensor de antipáticos y estúpidos principios. En tercer lugar, el carácter burlesco del modo de escribir de Weininger es una de las varias características de la obra de Weininger que puede servir para explicar el gusto que por ella sentía Wittgenstein. A mi modo de ver, no es descabellado suponer que al autor de una obra tan profundamente irónica y a menudo paradójica como el Logisch philosophische Abhan dlung (otro título burlesco, si es que buscas más ejemplos) le podrían gustar las obras de otro escritor al que le encantan la ironía y la paradoja (generalmente no evidentes).

Las numerosas alusiones wagnerianas que se hallan en el libro de Weininger pueden servir para destacar otro aspecto de la cuestión «¿Con qué tipo de libro estamos tratando cuando leemos Geschlecht und Charakter?». Si miras el apéndice «Zusütze und Nachweise» con sus más de 130 páginas, puede sorprenderte la multitud de autores mencionados. Hay nombres de filósofos clásicos y modernos como Platón y Aristóteles, Spinoza y Hume, Kant y Schelling, Mill y Dilthey, Pascal y Schopenhauer; de científicos o filósofoscientíficos bien conocidos como Mach y Boltzmann, Darwin y Kraffr-Ebing, Johannes Müller y Claude Bernard, Wilhelm Wundt y Richard Avenarius, Lombroso y Havelock Ellis; un gran número de fisiólogos, psicólogos, frenólogos, biólogos y demás de la época de Weininger20, y junto a o entremezclados en esta amalgama de autoridades descubrirás los nombres de escritores, poetas y músicos como Goethe y Hebbel, Ibsen y Zola, Schiller y - naturalmente - Wagner. El tono de las notas de Weininger varía en gran medida. Algunas de ellas son meras referencias; otras contienen breves ensayos sobre caracterología o morfología, sobre el culto al héroe o la psicología de los criminales; un tercer tipo consiste en disquisiciones simuladamente serias sobre un tema aparentemente empírico que culminan en una cita de Ibsen o Wagner con las que se supone que la cuestión de turno queda definitivamente solventada. Ningún resumen es suficiente para dar una idea del sabor de ese tipo de cosa. Pero en el texto principal abundan pasajes simila res cuya esporádica profusión puede causar en algunos lectores una sensación de mareo y, a la vez, el deseo de hallar más de lo mismo. El siguiente pasaje constituye un breve ejemplo:

> Existe, pues, el amor «platónico», aun cuando lo nieguen los profesores de psiquiatría. Podría decir incluso que sólo existe el amor «platónico». Lo que también se suele llamar amor pertenece al reino de lo inmundo. Únicamente hay un amor: el amor por Beatriz, la adoración a la Madonna. Para el coito está destinada la prostituta babilónica.
>
> Cuando esto sea reconocido habrá que ampliar las ideas trascendentales

> enumeradas por Kant. También el amor puro, elevado, carente de deseo, el amor de Platón y de Bruno sería una idea trascendental, cuya importancia como idea no se rebaja por el hecho de que jamás se haya visto cumplida totalmente.
>
> Éste es el problema de «Tannhüuser». De una parte Tannháuser, de otra Wolfram; de una parte Venus, de otra María. El hecho de que una pareja de amantes - Tristán e Isolda-, que se han encontrado para siempre, mueran en lugar de llegar al lecho conyugal, es también una absoluta demostración de que en el ser humano hay algo más elevado, que quizá por ello sea metafísico, como en el martirio de un Giordano Bruno21.

No hay duda de que esto es muy embrollado, pero a menudo este tipo de pasaje presenta una asombrosa lógica interna; la narración conduce con soltura de un monumento de la cultura occidental a otro y frecuentemente logra sorprender a los lectores con lo inesperado de sus yuxtaposiciones y comparaciones. Lo que resulta absolutamente contundente es el audaz uso que Weininger hace de todo tipo de lugares comunes y clichés. Pero como estos lugares comunes y clichés suelen ser presentados como los mejores productos de las mentes más importantes (en lo científico y lo filosófico así como en lo artístico), el lector está cons tantemente atrapado entre su deseo de despreciar o condenar las ideas y su deseo de aferrarse a su admiración por las grandes mentes: parece imposible criticar los clichés sin salpicar a sus autores. En resumidas cuentas, el tour de force de Weininger es, entre otras cosas, un eficaz ejercicio de crítica cultural. Hasta qué extremo estaba planeada dicha crítica, qué pretendía enseñarnos esta crítica, o qué sentimientos intentaba provocar - éstas son cuestiones totalmente distintas que no pueden ser discutidas aquí.

Otro contexto en el que Weininger demuestra ser un maestro en el uso de clichés es el que aparentemente constituye el tema principal del libro - la relación entre Hombre y Mujer (desgraciadamente, no parece posible hallar una adecuada traducción del uso un tanto arcaico, pseudo-científico o simuladamente científico, y vulgar del término alemán «Weib»)-. Aquí me gustaría citar sólo un ejemplo. En uno de sus dos capítulos sobre lógica (o «lógica»), Weininger no para de hablar sobre lo que él (por lo que sospecho) no es el único en denominar «lógica femenina», lo cual es un eufemismo referente a la incapacidad para pensar adecuadamente. De este modo, contempla la tendencia a cometer la falacia de quaternio terminorum y la completa falta de cualquier entendimiento del principio de identidad como características esencialmente femeninas22. Al mismo tiempo, nunca se cansa de recordarnos que la distinción masculino/femenino no es una distinción entre hombres y mujeres empíricos sino una distinción científica y filosófica entre elementos presentes en el carácter de todo individuo, sin importar que sea empíricamente masculino o femenino. Pero sus relatos de falacias y la incapacidad para construir algo que se asemeje a un argumento convincente parecen estar tomadas de las viñetas de la prensa diaria o las comedias llenas de clichés, en las que esos errores son (¿eran?) - naturalmente - cometidos generalmente por mujeres. Así que, por un lado, sus descripciones gráficas sugieren situaciones y personajes familiares en los que se

suele mostrar que las mujeres constituyen el sexo intelectualmente inferior, mientras que por otro lado, sus intervenciones en su rol de concienzudo científico nos sigue informando de que las «mujeres» que describe no son realmente, o no necesariamente, femeninas - en un 80 o un 90 por ciento son M pero no mujeres-. En estas páginas, sin embargo, Weininger es exaltado por su propia narración: algunas de sus descripciones son tan divertidas y una parte de su cuasicientífico parloteo es tan fingidamente solemne, que la carcajada parece ser la única reacción adecuada. Esto es comedia de alto nivel. Y estoy seguro de que Wittgenstein rió entre dientes más de una vez al repasar este material. Debe haber sido decepcionante para él que los amigos de Cambridge a los que recomendó leer a Weininger lo encontraran tan poco divertido.

G.E.Moore era otro amigo de Cambridge al que Wittgenstein recomendó que leyera Sexo y carácter, de Weininger. Resulta evidente, por una carta que Wittgenstein escribió en agosto de 1931, que Moore no estaba muy satisfecho con la recomendación de Wittgenstein. Ante la queja de Moore, Wittgenstein replicó como sigue:

> Comprendo que usted no admire mucho a Weininger, a causa de esa abominable traducción y el hecho de que W[eininger] debe de serle muy extraño. Es verdad que es fantástico, pero es grande y fantástico. No es necesario estar de acuerdo con él, o mejor dicho no es posible, pero su grandeza reside en aquello con lo que discrepamos. Es su enorme error lo que es grande. Esto es, hablando rápidamente, si usted agrega un «-» a todo lo del libro, dice una verdad importante23.

Las palabras de Wittgenstein son desconcertantes. Parece estar diciendo que el contenido del libro es importante pero erróneo y que, si el contenido de Sexo y carácter fuera representado como «p & q & r», entonces afirmar «-(p & q & r)» expresaría una verdad y una importante afirmación. No creo que sea esto lo que Wittgenstein tiene en mente. Hay varias razones para ello, y una razón importante se sigue de lo que ya he dicho: un libro que se retracta a menudo de cosas que aparentemente fueron dichas en él con antelación, un libro que emplea con descaro vastos dualismos para desmantelarlos a continuación, no es el tipo de texto que gana mucho con una sencilla negación. Creo que lo que Wittgenstein está haciendo aquí es lo siguiente: le está diciendo a Moore cómo debería leer el libro para sacar algo de él. La frase clave es que hay que añadir una tilde [o signo de negación] al libro entero para que produzca una importante verdad. La tilde no significa la negación de la lógica proposicional estándar; significa desacuerdo, y no se trata del desacuerdo respecto a una compleja declaración sobre cuestiones empíricas, sino del desacuerdo con toda una forma de contemplar el mundo24. Un libro que consiste en un conjunto de declaraciones que en tu opinión son falsas no es el tipo de cosa que admirarías en gran medida. Pero un libro que expresa una idea con la que casualmente discrepas o no puedes evitar discrepar puede ser perfectamente un objeto de admiración.

Un corolario de esta forma de leer a Weininger (y del comentario que sobre ella

hace Wittgenstein) es que, desde un punto de vista según el cual la visión expuesta en el libro es una con la cual discrepas, esta visión y también el libro mismo es inmodificable independientemente de lo mucho que la admires (y por tanto no resultaría de ayuda afirmar lo contrario, fuera ello lo que fuera). Esta consecuencia surge de percibir el libro como un todo, como algo completo en sí mismo. En pocas palabras, Wittgenstein le está diciendo a Moore que lea el libro del mismo modo que leería una novela o un poema excelentes, o una gran obra de filosofía. Puedes admirar a Shakespeare aunque todavía discrepes con su perspectiva (éste era el caso de Wittgenstein). Puedes admirar Obermann Once More y todavía discrepar con la visión que se halla tras él. Puedes admirar la Crítica del juicio pero discrepar con la visión del mundo comunicada por ella. Lo que no harías es modificar las obras de Shakespeare, el poema de Arnold o la filosofía de Kant y proceder a presentar el resultado como una versión mejorada del original. Si intentaras eso, sería evidente que realmente no habías entendido lo que es un (gran) drama, poema u obra filosófica. Estas cosas son completas en sí mismas, y son inmodificables. Puedes tomarlas o dejarlas, puedes amarlas u odiarlas, admirarlas o despreciarlas; pero no puedes retocarlas.

Es cierto que ésta es una lectura especulativa, pero mi impresión es que, al escribir a Moore sobre Weininger, Wittgenstein está escribiendo al mismo tiempo sobre su propia obra temprana. (Recuerda que estamos en 1931 - el Tractatus estaba proyectando aún una alargada sombra mientras Wittgenstein estaba ocupado definiendo su nuevo proyecto-). Ahora se ha dado cuenta - ¿pero es que pensó alguna vez otra cosa? - de que retocar el libro temprano sería un error. Aquella obra era completa en sí misma, era inmodificable, tenías que tomarla o dejarla.

Hasta ahora he explicado en detalle dos o tres razones por las que Wittgenstein pudo haber apreciado a Weininger y su obra. He señalado que esa apreciación por parte de alguien como Wittgenstein sólo era posible si la obra de Weininger no es leída como un sencillo tratado sobre caracterología, psicología, etcétera. Sólo un lector que advierta la ironía, la burla, las presunciones, la crítica que colorea la aparente adulación y muchas otras maniobras irónicas encontrará algo que admirar en los escritos de Weininger. La existencia de estas características hace que Weininger resulte aceptable. Pero eso no significa que estos escritos no debieran ser vistos como otra cosa que ironía y prestidigitación, ni que Wittgenstein respetara únicamente este aspecto de la obra de Weininger. Otro aspecto que con toda seguridad admiraba era la óptica moral con la que Weininger contemplaba constantemente las cosas: no podía evitar escribir desde un punto de vista ético. Y otro aspecto más a tener en cuenta es la gran admiración de Weininger por las obras de arte: para él es una norma que Dante y Goethe, Beethoven y Wagner deberían tener la última palabra. Wittgenstein no habría tenido problemas para estar de acuerdo con el juicio básico implícito en la declaración de Weininger según la cual «el gran filósofo tiene, al igual que el gran artista, el mundo entero en él». Todo gran artista es un «microcosmos consciente», mien tras que el microcosmos presente en un ser humano ordinario o en alguien cuya única ocupación sea la ciencia no se siente conscientemente25. Esta actitud - la admiración casi instintiva de Weininger hacia la gran filosofía y el gran arte - era

naturalmente agradable a Wittgenstein, el cual escribió: «Los problemas científicos pueden interesarme, pero nunca apresarme realmente. Esto lo hacen sólo los problemas conceptuales y estéticos. En el fondo, la solución de los problemas científicos me es indiferente; pero no la de los otros problemas»26.

Mientras que estas consideraciones pueden dirigirse en algún modo a explicar por qué Wittgenstein admiraba a Weininger, todavía no hemos conseguido describir una característica específica de la obra de Weininger que pudiera indicar por qué Wittgenstein habló de él como una influencia. Hemos mencionado la idea del hombre como microcosmos, cuya única ocurrencia en el Diario filosófico de Wittgenstein (12 de octubre de 1916) sobrevivió en el Tractatus27. Y la idea del hombre como microcosmos juega un papel importante tanto en Geschlecht und Charakter como en Uber die letzten Dinge. Pero sin ninguna matización añadida puede ser recomendable ver esta idea como perteneciente al legado general schopenhaueriano y no como un rasgo específico debido a Weininger en particular. Otro punto de contacto es la crítica de Wittgenstein a la concepción del alma habitual en la psicología superficial contemporánea: «Un alma compuesta no sería ya, ciertamente, un alma» 28. Éste es el tipo de cosa que Weininger dice en varios sitios cuando critica la psicología moderna, en particular las opiniones de Mach y Avenarius: «Deseo todavía resaltar la falsedad de las teorías de la psicología actual (para la cual el hombre no es otra cosa que un aparato registrador perfeccionado)» 29. Pero una vez más, no creo que éste sea el tipo de idea que Wittgenstein vio como una influencia específica.

Las personas que no están acostumbradas a leer montones de libros de esta época pueden sorprenderse por los múltiples paralelismos existentes entre Weininger y Wittgenstein que, tras un examen más minucioso, deberían ser considerados como puramente casuales y debidos simplemente al hecho de que estamos estudiando autores de la misma época y la misma cultura: estas cosas estaban en el aire. Así, uno puede sorprenderse al hallar que Weininger dice que «desde Bacon hasta Fritz Mauthner todos los cabezas huecas han sido críticos del lenguaje» 30 y comparar este severo juicio con la entrada 4.0031 del Tractatus: «Alle Philosophie ist `Sprachkritik: (Allerdings nicht im Sinne Mauthners)» «Toda filosofía es `crítica del lenguaje'. (En todo caso, no en el sentido de Mauthner)». Pero está claro que este tipo de coincidencia no equivale a nada como una influencia.

Lo que parece estar bastante claro al leer a nuestros dos autores a la vez es que si se pueden encontrar pasajes que indiquen la influencia de Weininger, deberían encontrarse o bien en la serie de entradas 5.6 o 6.4 del Tractatus, o bien en los correspondientes pasajes del Diario filosófico (donde se pueden encontrar muchas entradas relevantes que no sobrevivieron en la obra publicada). Y ciertamente, algunas de las cosas que Weininger dice sobre el solipsismo parecen encajar con las rumiaciones de Wittgenstein sobre esta cuestión. Esto es particularmente cierto respecto al modo que tiene Weininger de conectar la idea del solipsismo con la noción de un alma del mundo31. Pero también en este caso estamos tratando con una idea vagamente schopenhaueriana con la que él puede haber estado familiarizado o que, si no, puede haber sido transmitida a Wittgenstein vía Weininger sin que aquél

se hubiera apercibido de que éste era la auténtica fuente de semejante idea. El uso específico que de la idea hace Wittgenstein puede ser confuso y puede que todas las interpretaciones sobre este particular sean controvertidas, pero lo que parece claro es que en el pensamiento de Wittgenstein juega un papel que está demasiado alejado de sus posibles raíces en Schopenhauer o Weininger como para que pueda recibir mucha luz de estos posibles antecesores.

De todas formas, hemos pasado de Geschlecht und Charakter a Über die letzten Dinge, y la correspondencia de Wittgenstein con su hermana Hermine sugiere que fue este libro el que sus familiares asociaban con Ludwig. Hermine escribe en una carta: «He traído tu Weininger y estoy muy contenta con este libro, que en una pequeña medida sirve como sustituto de tu propia presencia» 32. Y en otra carta hace una broma elaborada respecto a un aforismo en el que Weininger concluye que la leche es el único alimento realmente apto para el consumo humano: «Tal vez sea por esto la leche el alimento más sano, pues es el más ético»". Este libro describe una cierta Gedankenbewegung que puede ser la candidata más apropiada para un movimiento o gesto que Wittgenstein pudo haber visto como una influencia en su propio modo de pensar.

El movimiento al que me refiero es complicado y, según la presentación que hace Weininger, muy difícil de comprender. No creo que todos sus aspectos estén relacionados con lo que Wittgenstein pueda haber derivado de él. La idea fundamental es la de la unidireccionalidad del tiempo. Weininger dice que esto «es junto al enigma del mundo (el enigma del dualismo) el problema más profundo del universo» 34. De acuerdo con Weininger, la unidireccionalidad del tiempo viene a ser más o menos lo mismo que la imposibilidad de un retorno a eventos pasados. Lo interesante de esto radica en que es la base de toda aversión a movimientos de retroceso o de rotación. Este tipo de movimiento, afirma Weininger, ha mostrado no ser ético. La unidireccionalidad del tiempo y esa aversión tienen una base común en el ámbito ético, y eso conecta todo el asunto con la voluntad humana. Para citar a Weininger: «La unidireccionalidad del tiempo es, por tanto, idéntica al hecho de que el hombre en el fondo es un ser que quiere. El yo como voluntad es el tiempo» 35. Por tanto, hay dos importantes aspectos de la noción de Weininger a destacar: por un lado, la unidireccionalidad supone un límite que no puede ser cruzado - no puedes volver al pasado-; por otro lado, la unidireccionalidad está conectada con la capacidad del hombre para la conducta ética. Ambos aspectos juegan un papel notable en el siguiente fragmento, en el que, no obstante, reciben un nuevo giro:

> La unidireccionalidad del tiempo es, por tanto, idéntica al hecho de la irreversibilidad de la vida, y el enigma del tiempo es idéntico al enigma de la vida (aunque no es idéntico al enigma del mundo). La vida no es reversible; no hay camino de vuelta de la muerte al nacimiento. El problema de la unidireccionalidad del tiempo es la cuestión del significado de la vida36.

Me costaría mucho trabajo explicar el sentido íntegro de los fragmentarios pensamientos de Weininger sobre estas cuestiones. Pero no creo que tengamos que

entenderlas por completo. Lo que resulta interesante es que en los diarios de Wittgenstein encontramos una serie de entradas (12 de octubre de 1916) que abordan la cuestión de la unidireccionalidad. Algunos comentarios parecen remontarse directamente al libro de Weininger - es muy probable que lo estuviera leyendo en Olmütz al escribir estas entradas-. La idea como tal, sin embargo, no parece impresionar mucho a Wittgenstein. Él la trata como cabría esperar: es una propiedad formal, perteneciente a la estructura, de ahí que «el tiempo es unidireccional» deba ser un sinsentido. Las entradas de ese día acaban en una temprana formulación de la entrada 5.63 del Tractatus: «Es verdad: el hombre es el microcosmos. Yo soy mi mundo». Naturalmente, no es necesario relacionar directamente estas palabras con las observaciones sobre unidireccionalidad, pero creo que pueden ser conectadas con ellas: en cierto modo articulan lo que queda del pensamiento weiningeriano una vez que se ha desechado la unidireccionalidad como propiedad formal.

En la explicación de Weininger, la conexión con los límites y la ética culminaba en la cuestión del significado de la vida. Y una respuesta parcial a esta cuestión es indicada por Weininger cuando dice que querer vivir en el presente, y respetar así deliberadamente los límites que separan el presente del pasado y el futuro, debería ser nuestro objetivo en la vida: el Hombre como microcosmos autoconsciente puede estar de acuerdo con el significado (= Sinn = dirección) de la vida si se esfuerza por cumplir con los límites del presente, que tienen su raison d'étre en su propio carácter ético. Para alcanzar un total acuerdo con el significado/dirección de la vida, el Hombre como microcosmos debe intentar absorber el pasado y el futuro en su omnipre sencia37. Partiendo de esta noción, media sólo un breve paso a la idea de que «Si como eternidad no se entiende una duración temporal infinita sino atemporalidad, entonces puede decirse que vive eternamente quien vive en el presente. Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto se llama "ser feliz"»38. Puede ser que con la breve observación sobre el Hombre como microcosmos pretendiera aludir también a esta idea de la absorción del pasado y el futuro dando lugar a la omnipresencia y el alegre acuerdo con el mundo.

Este movimiento de tener valor para estar de acuerdo con la dirección de la vida y el mundo supone respeto por los límites del presente. En otras palabras, supone aceptar lo que es dado. Porque para que el hombre consiga encontrar el significado/dirección de la vida tendrá que decir «sí» al mundo tal y como lo encuentra: éste es un «enorme sí», del tipo que Philip Larkin escuchó en la música de Sidney Bechet. Y también es parte de la alabanza de Job al Señor que le ha privado de todo - una actitud que Wittgenstein halló expresada en Gottfried Keller, uno de sus autores preferidos-39. Weininger conecta la idea con el genio que se halla dentro de nosotros, cuyo potencial se nos exige que desarrollemos tanto como podamos: «El hombre llega a ser genio mediante un supremo acto de la voluntad en el que afirma en sí el mundo entero»40. Pienso que ésta es la actitud «fatalista» que, según McGuinness, Wittgenstein tomó de Weininger.

Pero creo que hay más que contar sobre esta historia. De acuerdo con Weininger, las únicas personas que realmente consiguen vivir por completo en el presente son los

grandes hombres de acción, los emperadores, y los principales estadistas. Eso puede tomarse como una sorpresa - al fin y al cabo, Weininger no tiene una opinión muy elevada sobre estas personas-. Ellos son parte de la historia pero no crean historia. Eso lo logran los hombres de auténtico genio que son capaces de captar la esencia del universo y expresarla en sus obras. Al hacer esto generan el tiempo y la historia; transforman lo que es esencialmente atemporal en algo que puede ser percibido dentro del tiempo, pero simultáneamente como algo que se halla fuera del tiempo41. El truco es preservar la propia individualidad mientras se absorbe tanto mundo como sea posible.

La perspectiva desde la que se puede lograr esto - la perspectiva desde la que se pueden producir las obras de auténtico genio - no es la del perfecto acuerdo con el mundo y la ininterrumpida inmersión en el presente. Es una perspectiva que puede ser adoptada, si es que puede ser adoptada, al tener éxito en el intento de ir más allá de la condición humana ordinaria - en última instancia, al derrotar al tiempo mismo-. Al alcanzar el más alto grado posible de individualidad mientras se logra la plena atemporalidad en la producción de las grandes obras de arte o filosofía, algunas personas consiguen manifestar ideas e ideales que no se pueden percibir desde dentro de los límites del tiempo, la vida, y el mundo. «El filósofo y el artista como individualidades son atemporales, nunca son comprendidos por su época y nunca son jusitificados por ella. En el filósofo y en el artista se halla la eternidad»42. Presumiblemente, fueron consideraciones de este tipo las que llevaron a Weininger a formular su «precepto ético»:

> Es un precepto moral que en toda acción debe resultar evidente la completa individualidad de la persona; cada acción debe ser una completa superación [Überwindung] del tiempo, lo inconsciente, y la estrechez de conciencia... El presente y la eternidad están relacionados... Y por tanto toda la eternidad debe hallarse también en cada momento del presente43

Tal y como esto sugiere, en Weininger se halla un doble movimiento de pensamiento que, a mi modo de ver, puede haber inspirado a Wittgenstein. La primera parte de este movimiento implica la aceptación de los límites y el significado/ dirección de la vida y el mundo. Hemos visto que los ecos de este sentimiento pueden ser localizados en el Tractatus y, sobre todo, en los tempranos diarios de Wittgenstein. Pero también se pueden encontrar reflejos de la segunda parte - del precepto de derrotar al tiempo, de alcanzar la atemporalidad o la eternidad, una perspectiva desde fuera del mundo dado - en los escritos tempranos de Wittgenstein. Cinco días antes de anotar sus observaciones sobre la unidireccionalidad del tiempo continuó con sus comentarios previos acerca de las obras de arte al decir (y aquí sólo cito una selección de las observaciones pertinentes):

> La obra de arte es el objeto visto sub specie aeternitatis; y la buena vida es el mundo visto sub specie aeternitatis. No otra es la conexión entre arte y ética.

> El modo usual de mirar ve los objetos todos desde su punto medio, los considera sub specie aeternitatis desde fuera.
>
> De un modo tal, que tienen el mundo entero como trasfondo.
>
> ¿Se trata acaso de que ve el objeto con espacio y tiempo en lugar de hacerlo en el espacio y el tiempo?"

Como sabemos, muy poco de esto se mantuvo en el Tractatus45. Evaluar su repercusión en la obra temprana de Wittgenstein, y especialmente en las secciones 6.4 y 6.5 del Tractatus, requeriría una discusión larga y compleja. Pero estoy seguro de que estudiar el material temprano, y tal vez su posible origen en los escritos de Weininger, puede ayudarnos a entender qué es lo que Wittgenstein está insinuando. Puede que su referencia a diversos enigmas en 6.4312 y su declaración según la cual «El enigma no existe» (6.5) sean alusiones a ciertos pasajes del libro póstumo de Weininger, algunos de los cuales ya he citado.

En este ensayo he sugerido una Gedankenbewegung en Weininger que puede haber influido a Wittgenstein, y también he intentado indicar algunos aspectos de la obra de Weininiger que podrían ayudar a explicar por qué encontró Wittgenstein sus libros tan atractivos. Lo que no he intentado hacer es resumir todo el excelente material que se puede hallar en los escritos de Weininger, que por sí mismo justificaría - si es que fuera necesaria alguna justificación - por qué tantas mentes brillantes los admiraron en aquella remota edad de la inocencia. Es cierto que al leer juntos a Weininger y a Wittgenstein uno se siente a veces como una persona que intenta encontrar acomodo para uno de esos objetos elegantes y aparentemente atemporales diseñados por Loos y otras almas gemelas (como Engelmann y Wittgenstein) en la misma habitación en que se hallan algunas pesadas piezas de mobiliario Gründerzeit. Pero si encuentras difícil combinarlas, deberías recordar que sin esos objetos propios de aquella época nunca habríamos tenido estas obras mucho más gratificantes que, después de todo, respondían a desarrollos previos y pueden, en algunos rincones apenas visibles, mostrar vestigios, si no influencias, de aquello a lo que respondían.

De espíritus libres y máquinas muertas: Freud y Wittgenstein ante la cuestión del determinismo*

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ y JOSÉ MARÍA ARISO

* Este trabajo ha sido realizado en el marco de los proyectos de investigación «Metaescepticismo y el presente de la epistemología: postwittgensteinianos y neopopperianos» (DGICYT HUM2007-60464) y «Cultura y religión: Wittgenstein y la contra-ilustración» (FF12008-00866/fiso).

1. INTRODUCCIÓN

Cualquier lector familiarizado con la obra de Ludwig Wittgenstein sabe que la actitud mostrada por éste hacia Sigmund Freud se caracterizó por una fuerte ambivalencia. Pues si bien es cierto que Wittgenstein llegó a declararse «discípulo de Freud» y que a lo largo de toda su vida reconoció que el padre del psicoanálisis era uno de los pocos autores dignos de ser leídos', tampoco pode mos olvidar que Wittgenstein no sólo afirmó que cualquier asno podía echar mano de las nocivas explicaciones pseudo-fantásticas de Freud para explicar los síntomas de una enfermedad2, sino que además dijo de él que era un «verdadero cerdo» 3. Éstos son sólo algunos de los apuntes que se podrían traer a colación para mostrar que en la crítica que Wittgenstein hace de la obra de Freud hay algo más, valga la redundancia, que una mera crítica: y es que sus ataques no sólo van dirigidos a los textos freudianos, sino que además entran de lleno en el terreno personal. Es posible que nuestro trabajo ayude a arrojar algo de luz sobre la ambivalente actitud de Wittgenstein hacia Freud, especialmente sobre la dureza con la que se refiere en ciertas ocasiones al padre del psicoanálisis. En nuestra opinión, la hostilidad de Wittgenstein tiene mucho que ver con el hecho de que las repercusiones de su crítica a la obra de Freud no se reducen al plano meramente lógico o gramatical, sino que llegan también al ámbito de lo religioso. Para aclarar cómo repercute la crítica de Wittgenstein en el ámbito religioso, nos centraremos en los comentarios que hace nuestro filósofo acerca del mecanicismo freudiano. No obstante, creemos que antes de dar inicio a nuestra tarea, y con el fin de hacer más cómodo al lector el seguimiento de la misma, sería conveniente explicar en qué sentido pudo haber visto Wittgenstein en el psicoanálisis un método que le facilitara el cumplimiento de sus ambiciosas expectativas de corte weiningeriano: expectativas éstas que giraban en torno al deber inexcusable de desligarse de todo vínculo causal con las personas y las cosas, hasta el punto de llevar a su máxima expresión la idea del individuo autónomo kantiano.

Si prestamos atención a la concepción de la ética - de fuerte inspiración kantiana - manejada por Otto Weininger, nos daremos cuenta de que ésta gira en torno a la

posibilidad que tenemos en cada momento de huir del determinismo y alcanzar la libertad. Según Weininger, el hombre se enfrenta continuamente a situaciones en las que puede decidir hacer lo Bueno: si cumple con las exigencias de la moral y actúa con total con ciencia para optar por lo Bueno, alcanzará la libertad aunque sólo sea de forma momentánea, pues enseguida se enfrentará a una nueva situación en la que deberá volver a inclinarse por lo Bueno si es que quiere seguir siendo libre4. Partiendo de este punto, nos resultará más fácil entender lo que quiere decir Weininger cuando afirma que las personas avanzan continuamente hacia el Absoluto o la Nada, sin que haya más opción que la vida eterna o la aniquilación eterna. Veamos a continuación cómo caracteriza Weininger ambas alternativas. Por un lado, el Absoluto debe ser interpretado en la línea de la autonomía kantiana. A grandes rasgos, podríamos caracterizar el planteamiento de Kant en términos del conflicto existente entre el yo empírico y el yo trascendental. Así, el yo trascendental se sustrae a la influencia externa del yo empírico - lo que supone sobreponerse a todo tipo de instinto y deseo - llevando a cabo elecciones morales, para lo cual debe esforzarse en todo momento por no seguir otra referencia que no sean las leyes morales a las que ha llegado a través de la razón. A la par que Weininger subraya que lo ético radica tanto para Goethe como para Kant en este continuo esfuerzo en pos de la elección moral5, deja entrever también que el abandono de esta batalla ética no se traduce - si se nos permite la expresión - en un «quedarse en tierra de nadie», como si fuera posible permanecer al margen de esta continua evolución hacia el Todo o la Nada. El individuo que no lucha por su autonomía tiende hacia lo que Weininger denomina «absoluto funcionalismo», entendiendo por dicho funcionalismo la vinculación causal de todas las cosas6. De este modo llegamos a la caracterización del sujeto que tiende hacia la Nada: un sujeto cuyos rasgos básicos son descritos por Weininger de tal manera que parece estar refiriéndose a una imagen completamente opuesta a la del ser autónomo kantiano. Se trata del sujeto al que Weininger denominará «cri minal» (Verbrecher). Al fin y al cabo, el crimen es definido dentro de la peculiar terminología weiningeriana como el impulso hacia el funcionalismo. Al carecer de un yo trascendental que le confiera la libertad del juicio, el criminal no es: de ahí que el crimen constituya la negación universal, pues con su ejecución se pretende destruir todo aquello que todavía es por constituir tal cosa una refutación de lo que no es - además, y dicho sea de paso, así se consigue también justificar lo que no es, léase el criminal y sus ambiciones-. El criminal no soporta la soledad porque ésta hace que se reencuentre consigo mismo: en su afán por evitar la soledad a toda costa, el criminal está siempre funcionalmente conectado a las cosas y la gente, ya sea en calidad de amo o de sirviente. Y es que según Weininger, son éstas las dos formas básicas de funcionalismo o vinculación causal: debes cambiar cuando yo cambio, o yo debo cambiar cuando tú lo haces. Así como el criminal no se confiere a sí mismo libertad alguna, tampoco se la otorga a ninguna otra persona o cosa. Esto trae como consecuencia la incapacidad del criminal para soportar cualquier límite, aunque el límite en cuestión ataña al conocimiento: pues de acuerdo con su mentalidad funcional a ultranza, él está ligado a todo y todo está ligado a él, de modo que nada puede resultarle imposible o inaccesible. Nada puede quedar libre o ser7.

Lo dicho hasta aquí basta para mostrar que la concepción weiningeriana del

criminal corresponde al individuo inmoral por excelencia: máxime teniendo en cuenta que para Weininger lo ético se asocia a la voluntad de ser libre, es decir, a dejar de estar determinado por variables externas. Sin embargo, Weininger pensaba que la criminalidad no era el único temor del genio, es decir, del sujeto capaz de mantenerse en relación consciente con el universo: en su opinión, todo genio teme a lo largo de su vida o bien la criminalidad, o bien la locura8. Weininger concibe la locura como la incapacidad para soportar el dolor que acarrea toda conciencia: la locura aparece así como la consecuencia de no poder aguantar por más tiempo la responsabilidad universal que supone ser - o tener un yo trascendental-'. Mientras que en el criminal es el sentido del valor lo que resulta perturbado, en el loco se trata de la incapacidad de pensar de acuerdo con las leyes de la lógica10. Un aspecto importante de la locura radica en que Weininger, al describirla, ofrece también las condiciones básicas que debiera cumplir su terapia. Así, afirma que es algo inmoral o inconsciente - términos que para Weininger eran sinónimos - lo que conduce a la locura. Concretamente, mantiene que son «causas psíquicas» las que provocan la locura, de modo que lo mental se torna inconsciente: por tanto, concluye Weininger, la locura será curada en cuanto el enfermo cobre conciencia de aquello que devino inconsciente". Es indudable que, al escribir esto, Weininger tenía en mente el psicoanálisis freudiano: sus notas sobre la locura fueron escritas entre 1898 y 1903; al referirse a su peculiar concepción de la locura bajo el epígrafe «todo tipo de locura», matiza que no sólo se trata de la histeria; y es sobradamente conocido el conflicto entre Wilhelm Fliess y Freud por creer el primero que su teoría de la bisexualidad había llegado a manos de Weininger por culpa del segundo. Tampoco estaría de más recordar que Weininger enseñó una muestra de su trabajo a Freud, el cual le recomendó que dedicara algunos años más a ese proyecto antes de pensar en su publicación. Todo esto invita a pensar que Weininger, tal vez en su afán de ser visto como un autor original, omitiese adrede el nombre de Freud. Sea como sea, parece obvio que Weininger considera que el psicoanálisis - o una terapia muy similar - es el mejor tratamiento para lo que él denomina «locura». Pero a tenor del perfil que ofrece del criminal, creemos que en este caso también podría ser recomendable la terapia bosquejada por Weininger. Al fin y al cabo, señala que las terapias de aquel momento no eran aptas para el criminal debido al carácter inmoral de las mismas, pues en lugar de buscar un cambio interno en el enfermo, operaban a un nivel meramente superficial. Además, Weininger presentó al criminal como alguien que no sabía que lo era por carecer de un yo que le permita autoobservarse: precisamente porque está inmerso en la causalidad, el criminal no es consciente de ella y no siente ninguna necesidad de liberarse de su tiranía12. Así pues, pensamos nosotros, bastaría que el psicoanálisis lograra que el criminal fuera consciente de su funcionalismo para que pudiera ser considerado una «terapia moral».

Esta sucinta presentación de los comentarios de Weininger referentes a la criminalidad y la locura se debe a que Wittgenstein reflexionó sobre este tema hasta el punto de obsesionarse con él. Lamentablemente, no disponemos del espacio suficiente para describir con detalle en qué medida la lectura de los escritos de Weininger condicionó su vida; sin embargo, queremos mostrar cómo la incapacidad de Wittgenstein - reconocida por él mismo - de sustraerse al punto de vista religioso a

la hora de abordar un problema no sólo tiene que ver con su lectura de Weininger, sino que además se plasma en su crítica a la obra -y a la persona, pues para Wittgenstein ambos términos venían a significar prácticamente lo mismo - de Freud. Efectivamente, la concepción del genio propuesta por Weininger es eminentemente religiosa: de hecho, afirma que el genio se caracteriza por ser el más devoto de los hombres13. Concretamente, Weininger presenta la genialidad como un deber moral para todos los hombres por constituir esta condición la moralidad suprema 14: cada vez que un hombre actúa con la mayor voluntad de manera que alcanza un estado de apercepción universal en el que afirma el universo entero en sí mismo, no sólo se impone sobre el tiempo, lo inconsciente y la estrechez de conciencia, sino que además se vuelve divino'5. En la medida en que el psicoanálisis se puede tomar como un recurso apto para hacer frente a la criminalidad y la locura - es decir, los dos grandes temores y peligros del genio-, cabe plantear que desde este punto de vista, y por paradójico que resulte, el procedimiento ideado por Freud podría redundar en beneficio de lo religioso. ¿Por qué dice entonces Wittgenstein que el psicoanálisis, tal y como lo plantea Freud, es irreligioso? 16 Para dar respuesta a esta pregunta, haremos referencia a dos perspectivas distintas que trataremos de relacionar entre sí al final de nuestro trabajo. Así pues, no sólo tendremos en cuenta el trasfondo weiningeriano de la lectura que Wittgenstein hace de Freud, sino que además analizaremos las consecuencias de absolutizar el punto de vista freudiano, que no es sino una de las más claras expresiones de la imagen mecanicista del mundo.

2. EL SENTIDO DE LA CRÍTICA DE WITTGENSTEIN AL PSICOANÁLISIS

Un excelente encuadre para esta crítica global de Wittgenstein al Psicoanálisis lo constituye la cuestión crucial de la explicación. Tendríamos para empezar una apreciación que podríamos denominar «psicológica» de la misma, en el sentido de constatar nuestra obsesión por encontrarle explicación a todas las cosas, y sobre todo en el de subrayar la irresistible atracción que sobre nosotros ejerce la manía reduccionista: esto es, la explicación del tipo «esto realmente es sólo esto» I7. Una manía clásicamente ejemplificada, sin ningún género de dudas, por los grandes maestros pensadores del xlx, empezando por Schopenhauer, y yendo a través de Marx y Nietzsche hasta el heredero tardío asomado al siglo xx que sería Freud mismo. En este último se uniría al encanto del reduccionismo el fas cinante misterio de lo oculto: «Estamos dispuestos a creer un montón de cosas simplemente porque son misteriosas»18. Que un montón de fenómenos diversos sea en el fondo sólo X, y que para colmo X se encuentre en la caverna, totalmente escondido, basta para hacer poderosa nuestra tendencia a aceptar la explicación típicamente freudiana. Por eso se impone más que nunca la necesidad de ser críticos en este punto. Primero porque, como es natural, no queremos ser engañados; y en segundo lugar porque para Wittgenstein se trataría con mucha frecuencia en el Psicoanálisis de una confusión particularmente peligrosa'9. Al servicio de esta empresa crítica, y a menudo en realidad autocrítica, se va a disponer el método del llamado «segundo Wittgenstein» también en lo que respecta al lenguaje del fundador del Psicoanálisis: como leemos al

final del número 447 de Zettel, lo que querríamos es reemplazar las hipótesis y las explicaciones turbulentas por la consideración reposada (ruhige Erwügung) de los hechos lingüísticos. Y la explicación verdaderamente turbulenta es la del reduccionismo.

Desde el nacimiento de la Psicología tenida por «científica», lo que han venido haciendo los psicólogos, en realidad, es imitar a la Física, pretendiendo ofrecernos explicaciones como las físicas pero en el campo psicológico. Ahora bien, señala nuestro filósofo, la explicación (física) estaría definitivamente en conexión con la predicción, con la ingeniería: «el puente no debe caer»20. Por eso la imagen mecánica del mundo sería una imagen filosóficamente determinista. Freud también habría pensado que su invento era capaz de generar explicaciones en este sentido «riguroso» de la Dinámica del siglo xix, y sin duda, como veremos más abajo y como tanto se ha escrito, el Psicoanálisis se lo debe todo, desde el punto de vista de su estructura conceptual, si lo podemos decir así, al a priori del determinismo, a la radical exclusión del sinsentido de nuestra vida psíquica. Freud es hijo de su tiempo, y hay que tener en cuenta que hasta para Planck, en el año 1936, «el presupuesto del carácter causalmente determinado de todos los sucesos es `el fundamento y el punto de partida de toda investigación científica, también en la ciencia histórica yen la misma psicología»2i. De manera que ser científico, por lo menos en un determinado período muy importante de la historia de nuestra cultura, es casi lo mismo que aplicar universalmente este presupuesto. Pero Wittgenstein subraya que las explicaciones freudianas, como es evidente, no sirven para predecir nada, de modo que no serían propiamente explicaciones (como las físicas). La genuina explicación (esto es, en el sentido de «explicación» que nos aportó la física experimental moderna) formaría parte del juego de lenguaje de las leyes causales. Y no hay leyes causales en el ámbito de los sentimientos, por ejemplo, ni en el de la motivación, porque aquí serían impensables los experimentos, aunque nada más sea por la razón de que en Psicología no podemos usar el mismo tipo de medición que en Física: «Parece que aquí no podemos decir `Si A = B, y B = C, entonces A = C', por ejemplo. Y esta clase de dificultad se extiende a todo el asunto»22.

Si las de Freud no son genuinas explicaciones (o sea, desde el punto de vista ingenieril), ¿por qué resultan tan atractivas? Ya lo hemos dicho: porque manifiestan una actitud, la del reduccionismo amigo de lo enigmático. Se trata de la fascinación que ha ejercido siempre sobre nosotros la explicación radical que lo reduce todo a la unidad de una esencia (la esencia del sueño, por ejemplo, como realización de deseos). Freud sería más filósofo que científico, en el sentido de la filosofía tradicio nal a la que Wittgenstein se enfrenta. Que estemos en realidad ante seudoexplicaciones fantásticas, si las contrastamos con la verdadera explicación de las ciencias, no quita que den cuerpo a una «mitología poderosa»23, a una nueva forma de representación que nos seduce porque parece resolver el misterio de una vez por todas. En este sentido, apuntando críticamente a su irrelevancia experimental en relación sobre todo con las auténticas leyes causales, y por consiguiente al olvido de la cuestión crucial de la verificación, Wittgenstein comparará el freudismo con el darwinismo24.

Así que introducir representaciones inconscientes no sería una operación «científica», es decir, no estaríamos con ello ante descubrimiento alguno - por ejemplo de carácter experimental-, sino ante el resultado de una decisión: la de utilizar un nuevo medio de representación, un sistema de notación diferente del cotidiano y del científico. Recordemos que, para Wittgenstein, la «Gramática» se presenta como una forma de representación entre otras posibles (beliebige Form der Darstellung) en tanto que fijaría las reglas que determinan el sentido de las posibles descripciones de «la realidad». Lo que ocurre en el caso del psicoanálisis freudiano no es entonces nada infrecuente: creemos estar siguiendo las líneas maestras de la naturaleza, por así decir, cuando lo que en realidad hacemos es recorrer la forma a través de la que consideramos a la naturaleza (esto es lo que escribe nuestro filósofo cuando reflexiona en la entrada 114 de las Investigaciones filoso icas, su gran obra tardía, sobre la proposición 4.5 del Tractatus, la que nos había puesto frente a la «forma general de la proposición»). Freud habría venido a caer en el error que Wittgenstein identifica en el parágrafo 104 de esta su segunda gran obra: «Se predica de la cosa lo que reside en el modo de representación (Darstellungsweise). Tomamos la posibilidad de comparación que nos impresiona por la percepción de un estado de cosas de suma generalidad». Es la Gramática un modo de ver y por tanto de describir la realidad, así que no habría Gramáticas verdaderas y falsas, sino una pluralidad de ellas cuyo «acuerdo» con lo que llamamos «realidad» vendría dado por las formas de vida con ellas correlacionadas. El freudismo brotaría, en suma, de la adopción de una determinada norma de representación. Un nuevo juego de lenguaje. Pero además compartiría el pecado original de toda nuestra tradición filosófica: el de confundir un método de interpretación o marco de referencia con un conjunto de hipótesis o descubrimientos sobre el mundo externo, que por eso se inmunizan, frente a todo conato de crítica y de disentimiento, con la armadura de lo indiscutible.

Lo característico del modo de presentación que aquí se examina críticamente se le entregaría a Wittgenstein cuando intenta responder a la pregunta por el criterio de verdad de la «explicación» (interpretación) freudiana. Por ejemplo, si se ha acertado con la explicación propuesta de un sueño, sólo lo sabremos desde la confirmación o aceptación (Zustimmung) del que lo ha soñado. Recordemos las célebres palabras del Cuaderno Azul:

> La proposición de que una acción tiene tal y tal causa es una hipótesis. La hipótesis está bien fundada si se ha tenido un número de experiencias que, hablando toscamente, concuerden en mostrar que la acción es la secuencia regular de ciertas condiciones, que entonces llamamos causas de la acción. Para conocer la razón que se tuvo para hacer un cierto enunciado, para actuar de un modo determinado, etc., no se necesita ningún número de experiencias acordes, y el enunciado de la razón no es una hipótesis. La diferencia entre las gramáticas de «razón» y «causa» es bastante similar a la existente entre las gramáticas de «motivo» y «causa». De la causa puede decirse que uno no puede conocerla, sino sólo conjeturarla. Por otra parte, se dice frecuentemente: «Sin duda tengo que conocer por qué lo hice» hablando del motivo. Cuando digo: «sólo podemos conjeturar la causa, pero conocemos el

motivo» veremos más tarde que este enunciado es un enunciado gramatical. El «podemos» se refiere a una posibilidad lógicas.

Partiendo de que el mejor modo de saber qué es una cosa consiste en preguntarse cómo hacemos para descubrirla, le queda clara a Wittgenstein la diferencia gramatical entre causas y razones (motivos), y también, y sobre todo, que el freudismo se basa fundamentalmente en la innovación gramatical que consiste en confundir sistemáticamente causas y razones: en tomar por causas lo que de verdad serían razones o motivos. Tenemos un largo texto tomado de las conferencias de Wittgenstein en Cambridge de 1932 a 1935 que recogería lo sustancial de su oposición al Psicoanálisis: allí empieza caracterizando las seudoexplicaciones freudianas como explicaciones estéticas, esas que ponen dos factores uno al lado del otro buscando un efecto, la persuasión del oyente o el espectador. (Explicar un sueño es como comentar un poema lírico, por ejemplo). Pero enseguida llega al núcleo de la cuestión, argumentando que si la conformidad del que cuenta un chiste es el único criterio para determinar la adecuación de la explicación propuesta del mecanismo del chiste, entonces lo que está en la raíz del freudismo tiene que ser por fuerza la mencionada confusión de causas y razones 26. En general, «el éxito del análisis se supone que viene revelado por la conformidad de la persona. Y no hay nada que corresponda a esto en Física»27. Pero también es preciso señalar que la confusión fundamental de Freud vendría de algún modo exigida por la universalización del principio determinista al terreno de la vida psicológica: la razón - justo para eso ha devenido inconsciente - funcionaría como causa, como una rueda dentada más del «aparato psíquico». La «confusión» de «razón» y «causa» constituiría «una modificación metódico-sistemática del uso del lenguaje, una corrección conceptual al servicio del mantenimiento de un modelo psíquico determinista»28. Por eso pudo escribir Cioffi que en la noción de razones que son causas hay más de astucia gramatical que de confusión gramatical29. Es evidente que sólo podría haber determinismo de los motivos si éstos fuesen fuerzas psíquicas motrices, esto es, causas.

Es de subrayar entonces que los dos costados de Freud, el naturalista y el hermenéutico -y no queremos más que rozar de pasada esta pista, porque si no iríamos a parar desde luego a la enmarañada controversia de Erklüren/Verstehen - se hallarían en la explicación psicoanalítica muy adecuadamente fundidos: se trataría con el fenómeno humano de esa «semántica del deseo» de que nos hablara Paul Ricoeur. Por eso no llama mucho la atención el parecer de los comentaristas según el que Wittgenstein habría dado la bienvenida más calurosa a la lectura hermenéutica del psicoanálisis, puesta de moda sobre todo a partir de finales de los sesenta. Lo que evitaría la objeción wittgensteiniana de la «confusión» de la razón con la causa sería evidentemente el narrativismo radical de la historia útil, la hermenéutica que podríamos llamar pura. Esta explicación a partir de historias volvería a poner los juegos de lenguaje habituales en su sitio, pero justo por ello nos escamotearía lo propio del psicoanálisis. Wittgenstein no sólo encontraría interesante el psicoanálisis entendido como nuevo arte de la interpretación; lo encontraría, según Bouveresse, verdaderamente fascinante30 Pero por supuesto bien alejado de la Mecánica, como

interpretación pura. El sentido es una cosa y la fuerza otra bien distinta; con razones y causas se jugarían juegos de lenguaje muy diferentes.

Todo depende entonces, para la construcción freudiana, de la analogía con la Mecánica. En este sentido a Wittgenstein le gustaba comparar las masas «invisibles» de la Física con el Inconsciente freudiano. Pero para desarrollar una «mecánica del espíritu», como sabemos, se requiere ante todo, y de antemano, aplicar el principio del determinismo a su ámbito peculiar (con lo que, bien mirado, dejaría de ser peculiar). Ahora bien, la conciencia no es capaz de atestiguar el funcionamiento sin fisuras de la mecánica espiritual, por lo tanto tiene que haber motivos inconscientes que llenen los vacíos y los sinsentidos, las inconsecuencias perceptibles en el devenir anímico. El principio gramatical de que todo efecto tiene que tener una causa conduce directamente, en tanto regla suprema de la descripción freudiana de las acciones humanas, a la posición «revolucionaria» de causas inconscientes, las que, como resalta Fischer31, no constituirían sino una ficción gramatical-12.

Si nos preguntamos por el significado filosófico último de la polémica de Wittgenstein contra el psicoanálisis freudiano en su intención definitiva, que no era desde luego la que le atribuye su lectura hermenéutica, sino la de la colonización científica de la mente humana, no tendremos que especular mucho por inhóspitos territorios para dar con una respuesta clara y unívoca. Los que, discípulos del filósofo austríaco conscientes de serlo, iban a reivindicar años después, en el célebre debate de las causas y las razones, su radical incompatibilidad en la filosofía de la acción humana, buscaban sobre todo conservar la distancia para ellos insalvable que separa al hombre del autómata. Así Wittgenstein, en sus reflexiones críticas contra el freudismo, nos advierte de que la naturalización de la subjetividad, en el sentido preciso de la aplicación del punto de vista mecanicista al corazón mismo de las ciencias humanas, no sólo no sería inevitable sino que estaría basada en la confusión de gramáticas muy heterogéneas.

3. DE PASEO POR «LA LOCURA»: FREUD

La idea freudiana es la de la posibilidad de «encontrar un método» en la locura, sin duda, y aún más, la de una explicación total y una comprensión completamente adecuada, aunque quizás sin término, de la misma33. Esto funcionaría como un verdadero a priori: los delirios tienen de antemano un sentido, como lo tienen los sueños, lo que desde el comienzo nos impone la necesidad de tomarnos completamente en serio su descabalado argumento. El texto del delirio sería traducible al modo «normal» del lenguaje, y la representación metapsicológica de los síntomas del alienado contribuye a desbloquear los impases de la comprensión. Nos las vemos por lo tanto con una estrategia que Paul Ricoeur llamaría de la complementariedad o mediación mutua de la comprensión y la explicación.

Freud irá todavía más allá, en una verdadera apoteosis del «afán de generalidad». Nos llegará a ofrecer todo un modelo de la enfermedad mental, que es desde luego un modelo mecánico porque no podía ser de otro modo en un psicólogo naturalista (en el

sentido del cientificismo decimonónico), pero que también se puede entender, a la manera «mitológica», como una re lación dramática muy determinada entre los diversos personajes componentes de la psique34. Los elementos de explicación y comprensión (escénica) son una vez más complementarios, estando presentes en cada paso que da Freud. La «locura» quedaría caracterizada, en un primer momento, como un fracaso de la función del yo, cuyo desenlace dependería de las intensidades relativas de las cargas en conflicto. Así, en la neurosis el Yo es leal al Mundo Exterior, y también al Superyó, reprimiendo una parte del Ello, lo que implicaría, pero sólo en el caso de que fracase esa represión, un retorno que supone a su vez una cierta «pérdida» de la realidad, en un segundo momento (en resumidas cuentas, aquella parte de la realidad a cuya instancia se habría consumado la represión). Y en la psicosis es el Yo quien se rebela contra el Mundo Exterior, aliado con el poder del Ello: ocurre que la realidad se ha hecho insoportable, y por eso se construye una realidad alternativa, la del delirio, sin esos motivos concretos de disgusto.

Pero lo decisivo en ambos casos es el movimiento que Freud denomina, para entendernos, de rebelión (del Ello) contra el Mundo Exterior, su incapacidad de adaptación a la Necesidad que identifica a lo real. En concreto, lo que se rebela contra la realidad (por definición adulta) sería uno de esos «deseos infantiles» que siempre siguen activos reclamando lo suyo. Por eso se define la llamada enfermedad mental, desde esta perspectiva de la pérdida de la realidad, del fracaso adaptativo, como una suerte de regresión psíquica que en cualquier momento puede afectar a un individuo, a una sociedad o a una cultura. Todo esto si nos queremos expresar mitológicamente, «para entendernos», como con historias de fantasmas. Lo de verdad «científico» sería el lenguaje de la forma mecanicista de representación: hay un mecanismo de la neurosis y un mecanismo de la psicosis, que se ponen en funcionamiento a veces en el sistema hidráulico a que se asemeja el «aparato» psíquico, y ambos se dispararían a partir de una privación de origen exterior. Por cierto que, sin duda, el Yo tiene muchos medios a su disposición para concertar y negociar las diferentes exigencias de las diversas partes (del Ello, del Superyó, de la Realidad), y en casos extremos puede llegar, para evitar la catástrofe que supone «la locura», a deformarse espontáneamente, o sea, a tolerar menoscabos en su unidad, incluso llegando a la disociación.

Naturalmente que desde este punto de vista freudiano no hay más que una diferencia de grado entre locura y normalidad35. Para ser rigurosos, un comportamiento «normal» y «sano» diríamos que sería propiamente aquel que no niega la realidad (igual que no la niega el neurótico, que se limitaría a no querer saber nada en absoluto de alguna de sus parcelas), pero que se preocupa de transformar, si bien de manera efectiva, por ejemplo trabajando, los aspectos desagradables de esa realidad (como hace el psicótico que construye «otra» realidad). En definitiva, la locura sería el funcionamiento defectuoso de la máquina que es la psique humana, específicamente humana (esto es importantísimo tenerlo en cuenta, no hay vacas de verdad locas, como dice Fischer), un funcionamiento defectuoso en la tramitación, en el «procesamiento», de los caudales de energía que cruzan el aparato y entran en él y salen de él. Como esto todavía no lo entendemos bien, a la espera del inevitable

desarrollo de las neurociencias, lo podemos poner por ahora en lenguaje dramático, lo que ayuda bastante a acercar todo esto al «sentido común» de la intencionalidad.

4. DE PASEO POR «LA LOCURA»: WITTGENSTEIN

El 11 de agosto de 1931 Wittgenstein escribió que «un tipo de locura es aquel en que hay un desvanecimiento del entendimiento porque no soporta por más tiempo un dolor»36. En este caso Wittgenstein se refería a la concepción weiningeriana de la locura; sin embargo, matiza que se trata de «un tipo de locura» (eine Art von Wahnsinn), con lo que reconoce la existencia de otros tipos de locura. Esto parece evidente si nos fijamos en el estudio de las diferencias conceptuales entre «error» y «locura» que el pensador vienés lleva a cabo en la compilación que hoy día conocemos como Sobre la certeza. Dicho estudio gramatical refleja, en palabras de Fischer, la cara objetiva del «tratamiento» wittgensteiniano de la locura: y es precisamente en esta cara objetiva, según Fischer, en la que deberíamos centrarnos si es que queremos ser fieles al espíritu del filosofar de Wittgenstein. Ya que la mayoría de los estudiosos se han centrado en el aspecto objetivo - o conceptual-, vamos a intentar compensar esta tendencia centrándonos en la cara más «subjetiva» del tratamiento wittgensteiniano de la locura. De este modo nos encontramos con el Wittgenstein místico, existencialista, religioso, el Wittgenstein menos «filósofo» en el sentido técnico de la palabra, pero más filósofo, filósofo con mayúsculas, en el sentido tradicional y cultural: el de aquella persona que haría de sí misma la propia materia de su reflexión incesante, en una suerte de trabajo de sí mismo al que debemos referirnos necesariamente con el término cultura.

Ahora bien, si nos centramos en el aspecto subjetivo, la locura deja de ser un mero objeto de análisis conceptual para convertirse en lo más temido, en el más terrible de los miedos. Y volviendo una vez más a Weininger, autor al que Wittgens tein lee con verdadera devoción, sólo se tiene miedo a la muerte; pero no a la muerte del yo empírico, sino a la del yo trascendental. De ahí que el miedo a la locura sea sinónimo del miedo a la nada, a no ser o, si se prefiere, a dejar de ser. Este temor se aprecia desde los diarios que Wittgenstein redacta durante su participación en la 1 Guerra Mundial: diarios en los que se puede percibir ya una especie de miedo a perder el contacto consigo mismo, como consecuencia, por ejemplo, de un excesivo «darse» o «regalarse», darse por nada, injustificadamente (schenken) a los demás, error fatal al que se podría llegar al intentar ser demasiado asequible a los que no lo merecen37. Contra esta posibilidad de la pérdida de uno mismo habría que hacerse fuerte en la «recolección» de sí (sich sammeln), que es sinónimo del mantenimiento del propio equilibrio. Sobre todo: «tengo que ser consciente siempre de mí mismo, del espíritu», como leemos en una entrada del Nachlass de Diciembre de 1914, línea que cerraría inopinadamente una observación sobre la enemiga nietzscheana contra el Cristianismo. Estar en contacto consigo mismo vendría a equivaler entonces a estar de verdad vivo, a mantenerse a salvo de la amenaza de perder la propia vida, es decir, la propia identidad. El no perderse, o no perderse como vivo, sería un deber hacia uno mismo, de manera que podríamos atisbar la presencia de un nuevo imperativo

categórico: «Debes vivir de modo que puedas hacer frente a la locura si llega» 38.

Así pues, el miedo a volverse loco o perder la vida - léase la «vida interna» del yo trascendental a la que se refería Weininger - podría traducirse también como miedo a perderme como vivo. Esto guarda cierta relación con algo que dijo Michel Henry: el contacto conmigo mismo en que consiste la «esencia» de la subjetividad sería exactamente lo mismo que la «autoafección» de la vida por sí misma39. El siguiente fragmento de Wittgenstein constituye un apoyo textual importante para lo que estamos tratando de decir:

> Una construcción auxiliar. Una tribu que queremos esclavizar. El gobierno y la ciencia nos informan que la gente de esta tribu carece de alma; en consecuencia, se les podría usar para cualquier propósito arbitrario. Naturalmente nos interesa, a pesar de todo, su lenguaje; pues queremos darles órdenes y obtener informes de ellos. También queremos saber qué hablan entre sí, pues eso está relacionado con el resto de su conducta. Asimismo, nos debe interesar lo que, entre ellos, corresponda a nuestras `manifestaciones psicológicas', pues queremos mantenerlos con capacidad para el trabajo, de ahí que tengan importancia para nosotros sus manifestaciones de dolor, de malestar, de abatimiento, de vitalidad, etcétera, etcétera. En efecto, también hemos encontrado que a estas gentes se les puede emplear, con buenos resultados, como objetos de prueba en laboratorios de fisiología y de psicología, pues sus reacciones - incluidas las lingüísticas - son en todo y por todo las de un hombre dotado de alma. También se ha encontrado que a estos seres se les puede enseñar nuestro lenguaje en lugar del suyo, mediante un método que es muy semejante a nuestra «instrucción» 40. (Las cursivas son nuestras)

Uno de los «descubrimientos» de Wittgenstein en filosofía de la mente podría muy bien ser, según esto, que es imposible poner en palabras la diferencia entre un autómata perfecto y un ser humano, entendiendo por tal el que estaría «dotado de alma» 41. LOS autómatas de la «construcción auxiliar» de Wittgenstein serían fisiológica y psicológicamente indistinguibles tanto de nosotros (pueden tomar parte en nuestros juegos de lenguaje, y definitivamente no haría falta nada más) como de los que los quieren esclavizar (no se había planteado entonces lo que discutió más adelante Putnam acerca de los derechos civiles de los robots), por lo menos desde el punto de vista objetivo que es el del planteamiento wittgensteiniano. Pero no estarían vivos en sentido estricto.

Teniendo en cuenta lo dicho, el miedo de Wittgenstein a la locura se podría expresar también como miedo a no poder distinguirse de un autómata. Miedo a devenir máquina estricta o a estar «muerto en vida»42. Miedo, en resumidas cuentas, a pasar a ejecutar los movimientos, complicados pero calculables, de la máquina humana, la «máquina loca». Es el tipo de miedo a la locura propio de una época sin duda anterior a la nuestra.

5. CONCLUSIÓN

¿Cómo podemos saber si en un momento dado seguimos la estructura de la propia forma de representación de «la realidad», o realmente nadamos en el medio de la cosa misma, pura e incontaminada? La propuesta de Wittgenstein consiste en poner al ideal «en el lugar que le corresponde»43, o lo que es lo mismo, en evitar que el ideal falsifique la realidad; ahora bien, para ello debemos limitar la función del ideal a la de una forma de representación de la realidad entre otras posibles (aunque en un momento dado alguna de ellas satisfaga nuestros propósitos mejor que otras). Se trataría de un ejercicio (filosófico) de liberación, de liberación respecto de nuestras propias imágenes del mundo: y eso requiere movilizar la pluralidad de imágenes del mundo posibles.

La fuerza de imposición de las imágenes del mundo se nos ha venido haciendo particularmente perceptible con aquella que inauguraría los tiempos modernos, como precipitado metafísico de la nueva ciencia experimental de la naturaleza (y de toda la tradición materialista occidental, que se remonta a la Grecia de Leucipo y Demócrito): la imagen mecanicista del mundo. El imperialismo de esta imagen halla uno de sus más claros exponentes en Freud, el cual pensó metafísicamente el trastorno mental al confundir su forma peculiar (y tan atractiva) de representarlo con otra cosa, a saber, el «cuerpo» de la realidad misma, la locura como «cosa en sí». Vamos a ponerlo en otros términos: el juego de lenguaje de la psicología no es el juego del lenguaje de la mecánica. En concreto, como podemos comprobar a tenor de la actividad del último Wittgenstein: «pensar» y los otros verbos psicológicos son mucho más difíciles de analizar que los de «masa», «aceleración», «valencia»' etc. Es mucho más difícil, dice el filósofo, obtener de dichos términos psicológicos una «visión sinóptica» (mientras que los mecánicos se prestan con asombrosa facilidad a la erección de toda una «imagen del mundo» aparentemente omnicomprensiva). El problema es que absolutizar el punto de vista freudiano significaría la reducción literal del hombre a la máquina: he aquí el peligro que entraña dejar de considerar el mecanicismo como una forma más de representación entre otras posibles. Y es que, en cierto sentido, la imagen mecánica del mundo no es una cualquiera. Su poder es incomparable. Por eso dirá Lacan, que con la idea de máquina estamos asombrosamente próximos a lo que «el hombre» sería en su núcleo más íntimo.

En cierto sentido, aceptar la reducción del hombre a la máquina es tanto como proclamar la caída del ser humano: el ser humano que pierde su alma y, con ello, lo que le diferencia del autómata. De ahí que quede reducido a éste. Esta caída guarda un estrecho paralelismo con la del genio que deja de ser al caer en la locura o la criminalidad: lo que distingue al genio del loco o el criminal es la posesión del yo trascendental, aquello que le confiere «vida interna» (la auténtica vida según Weininger y Wittgenstein). Dicho esto, las similitudes entre el autómata perfecto, por un lado, y el loco y el criminal, por otro, son evidentes. El autómata carece de vida porque es una máquina, mientras que el loco y el criminal están muertos (en el sentido weiningeriano que conlleva la carencia de un yo trascendental). Es justo aquí cuando viene al caso una observación que Wittgenstein formula el 5 de marzo de

1940: Man kónne den Geist nicht mit toten Maschinen fassen44. No se puede abarcar el espíritu con máquinas muertas. El «espíritu» resultaría inalcanzable para la imagen del mundo mecanicista. Pero tal vez lo más importante del imperialismo de ésta es la posibilidad que brinda a la reflexión de maravillarse ante lo no-algorítmico humano.

El ideal wittgensteiniano de claridad absoluta y universal podría aproximarse sin duda al sentido de la tarea psicoanalítica, y así ha de entenderse la «confesión» de que el filósofo era un discípulo de Freud. Pero en Wittgenstein, a diferencia de Freud, la claridad, con ser tan importante, no era más que el medio de conservar y fomentar el sentido de admiración frente a la existencia. Un intérprete como Sass condensa la meta última del pensamiento wittgensteiniano en el significado de la palabra inglesa awe o la alemana Ehrfurcht (a la vez perplejidad y temor, una especie de temor reverencial). Wittgenstein nos habría enseñado a sospechar de la sospecha misma, y en este sentido habría ido más lejos que Freud, en un escepticismo radical que paradójicamente se reencuentra con la creencia45 Ese intento de invadir mecanicistamente la psique del hombre no habría pasado de ser, en fin, un mito más: esta vez un mito cientificista.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de afirmar que la denuncia que hace Wittgenstein de la irreligiosidad del psicoanálisis podría ser incardinada en dos contextos distintos. Por un lado, cabría hablar de «irreligiosidad» en relación con la lectura que Wittgenstein hace de Weininger. En este sentido, y siguiendo la caracterología weiningeriana, pensamos que el modelo de Freud alcanza sólo a las figuras del loco y el criminal, o lo que es lo mismo, a los individuos que carecen de autonomía: por tanto, tomar el modelo de Freud como «verdadero» supone aceptar implícitamente que el hombre no es, y además, que no puede ser porque el hombre autónomo queda fuera del alcance de este modelo. De aquí se desprende que el psicoanálisis es irreligioso porque ignora el yo trascendental, lo único que puede hacer que el hombre sea: y por extensión, que sea divino. Por otro lado, la denuncia de irreligiosidad podría incardinarse también en ese contexto polémico de la contestación a la idea freudiana de la locura como enfermedad del «aparato» psíquico: comentando los métodos neurológicos de tratamiento psiquiátrico, Wittgenstein señalaría en una ocasión que no habría contradicción alguna entre ellos y el psicoanálisis, subrayando su perfecta complementariedad. En definitiva, en los dos casos se trata de componer lo que se ha descompuesto, de reparar lo que no «funciona» correctamente. Pero lo que nos interesa sobre todo es la llamada de atención a Drury que siguió muy poco después de reflejar en sus diarios de Noruega que todo lo que pedía era respeto por la locura46: «no quiero ni por un instante menospreciar la importancia del trabajo que hace [con la práctica neurológica de la Psiquiatría]; pero jamás se permita pensar que todos los problemas humanos pueden resolverse de esta manera» 47. Tratar con respeto al enfermo mental, y no con el aire de superioridad que confiere hallarse ante un mero mecanismo descompuesto, sería una exigencia fundamental de esa actitud de temor reverencial ante la condición humana como remate y trasfondo a la vez del pensamiento wittgensteiniano contemplado en su determinación más existencial.

Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la obra de Freud

STEFAN MAJETSCHAK

1. LA ACTITUD AMBIVALENTE DE WITTGENSTEIN HACIA FREUD

Por regla general, es difícil determinar correctamente e interpretar satisfactoriamente la actitud de Wittgenstein hacia los textos filosóficos o literarios que él - en parte críticamente, en parte con aprobación - leyó como estímulos motivadores para su propio pensamiento. Aun cuando en sus escritos citaba de forma explícita los nombres de los autores de los que se ocupó, a menudo no indicaba el título de ninguna obra, y mucho menos aún ofrecía fragmentos concretos de textos siguiendo normas científicas de citación. En alguna ocasión llegó a renunciar a cualquier tipo de mención nominal, incluso cuando tenía ante sí un texto de referencia con sugerencias para sus reflexiones. A semejantes imprecisiones en la referencia a sus lecturas - junto al hecho de que la «semilla» que se encontraba con su «tierra», según sus propias palabras, crecía de forma di ferente que «en cualquier otro terreno» i, lo cual hace a menudo totalmente irreconocible una propuesta fáctica - se debe que apenas se puedan decidir con seguridad filológica cuestiones acerca del modo y manera concretos en que autores y textos influyeron sobre su pensamiento.

Esto tampoco es distinto en el caso de la actitud de Wittgenstein hacia la obra de Sigmund Freud. Al fin y al cabo, por las conversaciones que Rush Rhees mantuvo con Wittgenstein sobre Freud2, se sabe que entre 1919 y los años cuarenta se dedicó reiteradamente a la obra de Freud, del cual conocía al menos Die Traumdeutung [La interpretación de los sueños] (1900) y Zur Psychopathologie des Alltagslebens [Sobre la psicopatología de la vida cotidiana] (1904), así como también Der Witz und seine Beziehung zum Unbewuf.?ten [El chiste y su relación con lo inconsciente] (1905)3. Además, por medio de las ideas fundamentales de los Studien über Hysterie [Estudios sobre la histeria] (1895), obra que Freud escribió con Josef Breuer y que se encontraba en la biblioteca familiar de los Wittgenstein, y a través de conversaciones con su hermana Margarethe, que se psicoanalizó con Freud, pudo familiarizarse con algunos aspectos de la técnica psicoanalítica4. Aquel que esté familiarizado con los escritos de Freud y Wittgenstein advertirá también coincidencias entre ambos en otras obras además de las nombradas; por ejemplo, se dará cuenta de que el lema de Nestroy que Wittgenstein usa al comienzo de la versión tardía de las Investigacionesfiloso icas5, lema según el cual «está en la naturaleza de todo progreso que parezca mucho mayor de lo que realmente es», es usado dos veces por Freud6. Y hay algunas otras coincidencias que no le pasarán desapercibidas. Sin embargo, a una explicación se le podría acabar escapando qué otros textos de Freud

pudo haber conocido Wittgenstein - cómo le influyó su lectura de Freud, qué valoró de ella y qué despreció de la misma-. Pues según todo lo que sabemos directamente o a partir de los comentarios de sus alumnos sobre su actitud hacia Freud, ésta sólo se puede calificar - como ya escribió Bouveresse - de ambivalente7.

La ambivalencia de esta actitud, reflejada en declaraciones que oscilan entre la admiración y el más profundo rechazo de las ideas freudianas, tal y como se aprecia en casi todas las observaciones wittgensteinianas sobre Freud, se aprecia aún en una carta tardía que Wittgenstein escribió a su amigo y discípulo Norman Malcolm el 4 de diciembre de 1945. En ella dice lo siguiente sobre su propia lectura de Freud:

> Yo también quedé muy impresionado la primera vez que leí a Freud. Es extraordinario. Desde luego que está lleno de pensamientos cuestionables & su encanto & el encanto del tema es tan grande que te puede engañar con facilidad.
>
> El siempre acentúa qué grandes fuerzas en la mente, qué fuertes prejuicios obran contra la idea del psicoanálisis. Pero nunca dice qué enorme encanto tiene la idea para la gente, como lo tiene para el mismo Freud. Debe de haber fuertes prejuicios en contra de descorrer el velo de algo desagradable, pero a veces es infinitamente más atractivo que repulsivo. A menos que pienses muy claramente que el psicoanálisis es una práctica peligrosa & torpe; & ha hecho una gran cantidad de daño &, comparativamente, muy poco bien. (si crees que soy una solterona ¡piensa otra vez!) Todo esto, desde luego, no empaña el extraordinario logro científico de Freud. Sólo que los logros científicos extraordinarios tienen una manera, en estos tiempos, de ser utilizados para la destrucción de los seres humanos. (Quiero decir sus cuerpos, o sus almas, o su inteligencia.) Así que aférrate a tus principios8.

El psicoanálisis - cuyo enorme encanto para mucha gente atribuye tanto en esta carta como en otras ocasiones9 a que actos manifiestos y pensamientos conscientes se deben a motivos inconscientes, en la mayoría de los casos sexuales, que hacen parecer toda «indecencia» mucho más atractiva que repugnante - es calificado aquí como una «práctica peligrosa y torpe» a la que sólo nos podemos resistir pensando con gran claridad. Pero esta práctica nociva no afecta a la «extraordinaria aportación científica» de Freud. No cabe duda de que para aquellos que están familiarizados con el resto de observaciones de Wittgenstein sobre la obra de Sigmund Freud, este pasaje es sorprendente. Pues si Wittgenstein se refería aquí con esa «práctica peligrosa y torpe» a la práctica terapéutica del psicoanálisis, contrasta claramente con las numerosas declaraciones en las que, en cambio, carga contra la aportación científica de Freud al criticar - como se señala en la segunda parte - tanto la ontología de lo inconsciente concebida por Freud como la pretensión epistemológica del psicoanálisis de ser considerado una teoría científica. Lejos de tal cosa, al menos durante cierto período de los años treinta le parece que la idea fundamental de la terapia psicoanalítica -y demostrar esto es mi objetivo en la tercera parte de las

presentes reflexiones - realmente le ha servido como modelo de su propia comprensión de la terapia filosófica. En este sentido, la opinión sobre Freud que Witt genstein expone por escrito a Malcolm, y que aparece recogida en su legado, resulta singular.

2. LA CRÍTICA A LA TEORÍA PSICOANALÍTICA

La crítica de Wittgenstein al psicoanálisis, entendido como una teoría científica sobre las regiones inconscientes del psiquismo humano, ya ha sido expuesta en numerosas ocasiones, por lo que aquí será suficiente con recordar brevemente sus principales objeciones. Todas ellas se refieren, sin excepción alguna, a la pretensión expuesta por Freud en repetidas ocasiones de «científico. Pero lo que ofrece», dijo Wittgenstein, «es especulación, algo previo incluso a la formulación de hipótesis»`. De hecho, Freud no alcanzó en modo alguno ni sus conceptos básicos ni sus conclusiones fundamentales sobre los así llamados «mecanismos» de la mente humana a través de procedimientos acordes con las denominadas ciencias naturales. Pues no llega a ellos por medio de investigaciones empíricas fundamentadas cuantitativa y experimentalmente, sino a través de interpretaciones cualitativas de conversaciones que mantuvo con sus pacientes durante el tratamiento. Esto tiene relevancia, por ejemplo, en relación con las teorías sobre la sexualidad infantil que tanto revuelo provocaron en su tiempo y que Freud - como él mismo confiesa - «¡dedujo el contenido de la infancia sexual del análisis de los adultos, o sea, veinte o cuarenta años más tarde!»II Y los recuerdos que neuróticos e histéricos afirman tener durante el tratamiento psicoanalítico de acontecimientos sucedidos hace décadas no se pueden tomar como evidencias empíricas para las teorías sobre la constitución de la sexualidad infantil. Por el contrario, no se querrá considerar como hipótesis fundadas las teorías que se basan en un material tan cuestionable. Si se miden según nuestros criterios habituales respecto al carácter científico de una teoría, las afirmaciones de Freud no son más que mera especulación.

Si Freud pretende referirse con una base de datos tan sospechosa como ésta a las leyes psicológicas en las que se basan las declaraciones y acciones tanto conscientes como inconscientes de sus pacientes, cae además en una «confusión» iz permanente y sumamente sospechosa - desde el punto de vista de la teoría de la ciencia - de causas y razones13. Las causas pertenecen al ámbito de las teorías científicas que están interesadas en la investigación de relaciones causales y en las que el «descubrimiento de una causa» se lleva a cabo normalmente «de forma experimental» 14. En cambio, las razones aparecen en los testimonios verbales en los que se aborda la motivación de los actos intencionales - por ejemplo, cuando alguien proporciona información sobre los motivos de sus actos conscientes-, de modo que «la aprobación de la persona en cuestión pertenece como componente esencial a la investigación de una razón» 15. Aquí no juegan absolutamente ningún papel los métodos experimentales, pues si se quiere descubrir las razones de las acciones de una persona, no se puede hacer otra cosa que preguntarle qué razón tenía; o sea, si está de acuerdo o no con una supuesta razón. Pero al confundir Freud causas y razones -y por ejemplo, como

consecuencia de discutir qué causa las apariencias manifiestas de los actos fallidos o los sueños, opera con el concepto de eficacia causal de los motivos inconscientes16, las condiciones para verificar y refutar sus análisis resultan incomprensibles. Pues ahora ya no está claro cuándo y por medio de qué pruebas debe considerarse correcta o verdadera una declaración sobre la eficacia causal de motivos inconscientes. Aunque se afirme que existen relaciones causales entre motivos inconscientes y expresiones manifiestas de sueños o actos fallidos, en este caso no hay absolutamente ninguna posibilidad de probar experimentalmente tales afirmaciones. Y tampoco concede siempre Freud validez a nuestro criterio habitual para la legitimidad de las afirmaciones referentes a las razones de una persona - a saber, su aprobación-. «Unas veces», observa Wittgenstein, «dice que la solución correcta, o el análisis correcto, es aquella que satisface al paciente» 17, el que él aprueba o el que elimina su problema. Pero también «dice que es el médico quien sabe cuál es la solución correcta o el análisis correcto [...], mientras que el paciente no lo sabe: el médico puede decir que el paciente está equivocado» 18. Respecto a los análisis freudianos que operan con el extremadamente confuso constructo conceptual de la eficacia causal de los motivos inconscientes, sólo cabe decir: aquí es siempre correcto o verdadero aquel análisis que en cada caso le parece correcto o verdadero al psicoanalista. Para semejantes análisis no existen instancias independientes de verificación o refutación. Y en el fondo, por eso mismo tampoco tienen nada que ver las afirmaciones - inmunes a cualquier objeción - de Freud con las declaraciones científicas, a las que tomando como referencia los argumentos críticos de Karl Popper sobre el psicoanálisis, con los que las reflexiones de Wittgenstein llegan a tocarse, exigimos - si ya no verificabilidad - al menos refutabilidad'9.

Pero con esto no basta. Como consecuencia de su crítica, Wittgenstein no sólo condena al ámbito de la especulación muchos teoremas del psicoanálisis que se presentan como conclusiones científicas; además, pone en cuestión toda la ontología del Inconsciente, la cual constituye un requisito para el desarrollo del psicoanálisis, al negar por principio que Freud haya descubierto bajo el nombre de «Inconsciente» una región del psiquismo humano desconocida hasta la fecha, ¡región cuya dinámica y legalidad científica interna pueden ser investigadas! Respecto a la teoría de Freud tomada en conjunto, Wittgenstein cree poder mostrar que «lo insatisfactorio de ella»20 es precisamente la teoría central del Inconsciente. Naturalmente, Wittgenstein sabe muy bien que «Freud pretende encontrar pruebas en recuerdos» de sus pacientes «sacados a la luz durante el análisis» de la existencia del Inconsciente21. Y naturalmente, también sabe como conocedor de Freud que éste dice reiteradamente en sus escritos, como si de un argumentum crucis se tratara, «que quien niega el Inconsciente» no «sería capaz de explicar» entre otras cosas «la sugestión posthipnótica»22, de la que Freud cree que «ha demostrado de forma evidente la existencia y modo de acción del Inconsciente antes incluso de la aparición del psicoanálisis»23. La sugestión posthipnótica - recordémoslo: el fenómeno según el cual alguien, en estado de vigilia, lleva a cabo de forma inexplicable para él mismo acciones que le fueron sugeridas a través de la hipnosis - resulta incomprensible si no se parte de un Inconsciente eficaz aun en estado de vigilia. Sin embargo, ni el recurso a los recuerdos de los pacientes freudianos ni el fenómeno de la sugestión

posthipnótica bastan para despertar la simpatía de Wittgenstein hacia la teoría del Inconsciente.

«Lo que Freud dice acerca del Inconsciente», expone en una conferencia del curso 1932/33, «suena a ciencia, pero en realidad es sólo un medio de representación. No han sido descubiertas nuevas regiones de la mente, como sus escritos sugieren»24. En opinión de Wittgenstein, Freud no ha hecho otra cosa que introducir en su teoría un nuevo lenguaje - precisamente un nuevo medio de representación - que, allí donde habitualmente decimos de algo que es «inconsciente», describe los fenómenos a través de un uso sustantivo de la palabra «inconsciente»: un uso que ahora presenta de modo misterioso al «Inconsciente» como el sujeto de un suceso psíquico. Si por ejemplo decimos en sentido corriente que alguien «era inconsciente de la razón» de su acción, esto sería según Wittgenstein un mero «modismo» 25. Pues naturalmente, con ello no se quiere decir que la razón estaba de un modo u otro incluida inconscientemente en alguien (como en un depósito), sino sólo que en el momento de la acción no la tenía presente de forma expresa, aunque posteriormente tal vez estuviera preparado para admitir que ésta o aquella era la razón de su acción. A modo de ejemplo, en este sentido profano se puede decir sobre las razones que alguien tiene para su acción: «Cuando él perdió su paraguas, no era consciente de que realmente quería perderlo». Es decir, sin comprometerse por ello con una teoría psicoanalítica del acto fallido. O por poner otro ejemplo, también se podría decir sobre alguien en un sentido similar e igualmente profano: «Él quería matar inconscientemente a su padre», y puede ser que aquel que con su forma de actuar tal vez puso en peligro de muerte a su padre estuviera dispuesto posteriormente a aprobar esa razón. No obstante, la idea de Freud era representar un estado de cosas que habitualmente describiríamos con la proposición «Inconscientemente quería matar a su padre» por medio de una expresión como «Su Inconsciente le llevó a querer matar a su padre»26. Por ello introduce un nuevo medio de representa ción en el que «el Inconsciente» sustantivado y próximo al lugar del sujeto de la proposición aparece de repente como el sujeto misterioso de una intención no consciente. Mas naturalmente, este «Inconsciente» sustantivado es, como observa Wittgenstein, «una esencialidad hipotética»27 de cuya existencia y vigencia ontológica independiente Freud no puede aportar prueba alguna. Pero como Freud cree que su medio de representación para la comprensión del psiquismo humano resulta revelador, intenta persuadir tanto a sus lectores como a sus pacientes para que acepten este nuevo tipo de representación -y con ella, una nueva visión del comportamiento y los sucesos mentales del hombre.

Según Wittgenstein, es justo eso lo que hace Freud continuamente en todas las interpretaciones psicoanalíticas. «Si el psicoanálisis les lleva a decir que realmente piensan esto y esto o que realmente su motivo» para una acción inconsciente «fue así y así» quiere decir, en el sentido de las conferencias de verano de 1938, que entonces «no es asunto de descubrimiento sino de persuasión»28. Si ésta funciona, no es porque en algún sentido pudiera remitirse a razones probatorias independientes que respalden la exactitud de la interpretación ofrecida, sino porque la representación psicoanalítica esboza una cierta imagen del hombre - la «imagen de que la gente tiene pensamientos subconscientes» que para muchos tiene «encanto» aceptar29.

Wittgenstein sabía que «una imagen» puede

> ... fascinar por sí misma e importunarnos para usarla independientemente de su exactitud e inexactitud. Así que el psicoanálisis esboza una imagen y sería interesante explicar su poder por medio de reflexiones similares a las del psicoanálisis30

Evoca la «idea de un submundo, de un sótano secreto» de la mente humana31. A través de esta imagen se hace responsable del suceso manifiesto, que tenemos ante nosotros, a «algo escondido, misterioso»32. Y ver el mundo desde la perspectiva de que todo es distinto de lo que parece ser a simple vista tiene una enorme fuerza de atracción para muchos hombres. «Al final», dijo Wittgenstein con cierta perspicacia psicológica, «se olvida completamente cualquier cuestión verificativa» de tales afirmaciones y «se está seguro sólo de que tiene que haber sido así» 33 Aunque nada se pruebe por medio de dicha imagen.

Freud pensó muy a menudo que los relatos mitológicos de la humanidad podían servir como pruebas para sus teorías, pues opinaba incluso que «la mitología y el mundo de las fábulas en general sólo resultan comprensibles» gracias a sus teorías34. Mas en lugar de explicar los mitos de la humanidad, Wittgenstein cree que Freud «ha hecho algo diferente. No ha dado una explicación científica del mito antiguo. Lo que ha hecho es proponer un nuevo mito»35. Pues con su especulativa doctrina del Inconsciente y de las instancias psíquicas Ello, Yo y Súper yo, tal y como defendió en El Yo y el Ello (1923), ha presentado un sistema de descripción e interpretación del psiquismo humano muy eficaz y - como todo sistema mitológico - empíricamente irrefutable. Y como creía Wittgenstein, hace falta «mantener una actitud crítica muy fuerte, aguda y persistente para reconocer y ver más allá de la mitología que se nos ofrece e impone»36 Ya que siendo perspicaz e ingenioso, como es Freud al describir los fenómenos psíquicos con sus recursos expresivos, es demasiado fácil inducir a decir «Sí, por supuesto, eso tiene que ser así» 37. Mas como es sabido, sólo unos pocos poseen una inteligencia que pueda hacerle frente, de ahí que Freud haya

> ... hecho un mal servicio con sus seudo-explicaciones fantásticas (precisamente porque son ingeniosas).
>
> (Cualquier asno tiene a mano estas imágenes para «explicar» con su ayuda los síntomas de la enfermedad)38.

3. TÉCNICA DE TRATAMIENTO PSICOANALÍTICA Y TERAPIA FILOSÓFICA

Si se trae a colación en toda su radicalidad la crítica que Wittgenstein hace a los fundamentos teóricos del psicoanálisis, especialmente su análisis del concepto básico de Inconsciente, resulta verdaderamente sorprendente que no condene la teoría de Freud en conjunto como una mitología acientífica, sino que además destaque que todos los errores freudianos y todas las debilidades «de su carácter» que Wittgenstein

creía poder encontrar son «los que él dice» aunque «muchísimos más» 39. Y comentarios como éstos son, junto a la carta a Malcolm anteriormente citada y el hecho - relatado por Rhees - de que durante un tiempo se consideró a sí mismo como un «discípulo» y un «seguidor de Freud»4o responsables de que hoy en día la actitud de Wittgenstein hacia Freud no nos parezca claramente negativa, sino - como se destacó al principio - más bien ambivalente. En relación con esto, el psicoanálisis le parece a Wittgenstein realmente ejemplar en lo que respecta a su idea fundamental sobre la técnica de tratamiento, que - como «la verdadera semilla del psicoanálisis» a partir de la cual se desarrolló todo lo demás - «proviene de Breuer y no de Freud»41, tal y como Wittgenstein acertadamente supuso.

Freud estaba totalmente preparado para admitir esto. El revolucionario «descubrimiento de Breuer, [...] que éste» - como Freud abiertamente reconoció en sus Conferencias de introduc ción al psicoanálisis - «llevó a cabo en solitario»42, se refería a los síntomas neuróticos investigados por Freud y Breuer en relación con la histeria; y este descubrimiento permitía que por primera vez pareciera coherente introducir el concepto de un Inconsciente psíquico en una teoría de la mente humana. En realidad, Breuer descubrió dos cosas al mismo tiempo. En primer lugar, reconoció que se podría «afirmar lo siguiente: siempre que encontramos un síntoma, podemos concluir que en el enfermo hay ciertos procesos inconscientes que contienen el sentido del síntoma» 3. Tal y como enseñó Breuer, los síntomas neuróticos se pueden interrretar por regla general como «[formaciones] descendientes»4 no superados, generalmente de traumas, conflictos o exigencias pulsionales reprimidos, por lo cual es «necesario que este sentido» del síntoma (en el sentido de su ser-motivado por lo no dominado) «sea inconsciente para que se desarrolle el síntoma. No se forman síntomas a partir de procesos conscientes»45. Y en segundo lugar reconoció en el ámbito de su práctica terapéutica: «en cuanto los» procesos «inconscientes en cuestión se hacen conscientes, el síntoma ha de desaparecer»46. En conjunto, estos dos descubrimientos inauguraron «un acceso a la terapia, una vía para hacer desaparecer los síntomas. [...] El hallazgo breueriano» constituyó a partir de aquí «el fundamento de la terapia psicoanalítica», tal y como Freud la siguió desarrollando: «Nuestra terapia», dijo en sus Conferencias, «funciona al transformar lo inconsciente en consciente, y funciona sólo en la medida que llega a una posición en la que puede operar esta transformación»47.

Esta idea, la semilla de todo el posterior psicoanálisis, ha sido retomada positivamente por Wittgenstein. Si se trataba de esta idea básica de la técnica de tratamiento de una terapia psicoana lítica, estaba dispuesto incluso a admitir el concepto freudiano del inconsciente, que - como hemos visto - había criticado vivamente en otro contexto. De hecho, hay algo que habla a favor de que la idea terapéutica básica del psicoanálisis fue adoptada por Wittgenstein en su concepción del método filosófico, en su presentación de la filosofía como una forma de terapia ante la confusión conceptual48, tal y como él desarrolló la filosofía desde 1929 en el período medio y tardío de su pensamiento. Pues Wittgenstein, que estaba familiarizado con la obra de Freud desde 1919, destaca que la evidente «analogía» entre el concepto de terapia psicoanalítica y su propio método «no es ninguna

causalidad»49. Del mismo modo que el psicoanalista intenta eliminar síntomas neuróticos a través del descubrimiento y la toma de conciencia de lo reprimido, la terapia filosófica de Wittgenstein intenta disolver problemas filosóficos - que generan en el pensamiento «una lucha y una inquietud permanente», un verdadero «suplicio» 50 que le provocan no menos sufrimiento que el que experimenta el neurótico por sus síntomas - al permitir que se tome conciencia de las «falsas analogías» 51 inconscientes en que se basan los problemas y las tesis filosóficas ligadas a éstos. El «enredo» del pensamiento en «falsas analogías» que erróneamente asumimos debido a similitudes superficiales en la gramática de expresiones lingüísticas constituye, según la convicción de Wittgenstein en el período medio y posterior de su obra, el verdadero «morbus philosophicus» 52. Pues si por ejemplo nos dejamos llevar, enredados en una falsa analogía y siendo inconscientes de la representación de turno, a tomar verbos como «pensar», «saber» o «creer» de forma semejante a sucesos como los verbos «viajar», «andar» o «construir», estaremos tentados a decir que los primeros señalan procesos «internos» de manera similar a como los segundos se refieren a procesos externos. Pero ver esto así y estar constantemente intranquilo por este punto de vista -ya que apenas podemos expresar estos extraños procesos «internos» con nuestro vocabulario psicológico corriente-, esto es la enfermedad de la que Wittgenstein quisiera curar al pensamiento filosófico a través de la toma de conciencia del enredo filosófico de las falsas analogías inconscientes.

Que su cura filosófica presenta mucho más que meras similitudes externas con la cura psicoanalítica es algo que el propio Wittgenstein ya destacó en una observación de octubre de 1930. Es «una tarea fundamental de la filosofía», apunta aquí,

> ... advertir de las falsas comparaciones. Advertir de las falsas [comparaciones 1 símiles] en que se basan nuestras formas de expresión - sin que seamos conscientes de ellas.
>
> Creo que nuestro método se asemeja aquí al del psicoanálisis, que también quiere hacer consciente y con ello inofensivo a lo inconsciente, y creo que esta similitud no es en absoluto superficia153

Naturalmente, lo que Wittgenstein constata aquí ya fue observado en ciertas ocasiones por algunos de sus intérpretes, que como mínimo lo mencionaron54. Pero sólo Gordon Baker ha reiterado insistentemente en dos trabajos tardíos que una estrecha comparación con el método de Freud constituyó para Wittgenstein una referencia de cara a su propia concepción metodológica, al menos durante algunos años: concretamente, durante el período comprendido entre el comienzo de la composición del Big Typescript (TS 213) en torno a 1930 y la redacción del TS 220, el cual fue una versión previa de las Investigaciones filosóficas llevada a cabo en 1937 ó 193855. Pues en febrero de 1938 se halla por última vez en el Nachlass de Wittgenstein una observación categórica: «Lo que hacemos es mucho más afín al psicoanálisis de lo que pudieras imaginar»56. Pero en otro lugar, Baker llega al extremo de señalar que tal vez se podría decir incluso que la concepción de la filosofía de Wittgenstein y toda su filosofía tardía está condicionada por el modelo de

Freud57. Y si esta segunda afirmación es cierta, cabe plantear nuevas preguntas sobre la concepción de la filosofía que Wittgenstein tenía en las versiones tardías de las Investigaciones filosóficas después de 1938, sobre lo cual quisiera volver al final.

No obstante, hay que añadir que en el Nachlass las referencias explícitas a las analogías entre el psicoanálisis y el concepto de Wittgenstein de una terapia filosófica sólo aparecen entre 1930 y 1938. En esos años llega incluso a denominar su actividad filosófica «Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales» 58. Las observaciones más claras sobre dichas analogías aparecen en el Dictado para Schlick que Friedrich Waismann anotó (muy probablemente) en 1932, así como en un fragmento capital del Big Typescript titulado «Filosofía» 59. En el Dictado para Schlick se lee, de forma similar al pasaje citado del MS 109:

> (Nuestro método se asemeja en cierto sentido al psicoanálisis. En su forma de expresión se podría decir que en el Inconsciente el símil se torna inofensivo cuando es expresado. [Y esta comparación con el análisis se puede llevar aún más lejos.) 1 Y ciertamente, esta analogía no es ninguna casualidad.)]"

Aquí también se aprecia la analogía entre el psicoanálisis y el método filosófico á la Wittgenstein: tanto los símiles inconscientes descubiertos y expresados como los problemas filosóficos se disuelven a través de una toma de conciencia, al igual que los síntomas neuróticos desaparecen por medio de un procedimiento psicoanalítico similar. Además se ha dicho que - como ya se mencionó más arriba - la citada analogía no es ninguna casualidad, lo que sólo puede querer decir que la idea fundamental de la técnica de tratamiento de Freud inspiró la comprensión del método de Wittgenstein. Y finalmente se destaca de forma expresa que la comparación de ambos métodos en absoluto se reduce a una idea básica común, sino que se puede llevar más allá.

¿Pero en qué consisten las ulteriores analogías entre ambos planteamientos terapéuticos durante los años treinta? Wittgenstein no las menciona de forma explícita, mas aquél que esté familiarizado con sus escritos y con los de Freud hallará enseguida más paralelismos. Una segunda analogía que se puede aducir tras la toma de conciencia de lo inconsciente se aprecia en que ninguno de los dos planteamientos consiste en una construcción teórica; ni una adecuada teoría del Inconsciente por parte de Freud, ni una teoría del lenguaje o del significado por parte de Wittgenstein6i. «El objetivo del tratamiento» es para Freud «la curación práctica del enfermo», es decir, la desaparición de los síntomas, y con ello, la «recuperación de su capacidad de rendimiento y de disfrute» 62 que se vio reducida debido a la neurosis aguda. De la misma manera, Wittgenstein también se refiere posteriormente desde el Big Typescript no a una construcción teórica, sino a una disolución o descomposición de los problemas e inquietudes derivados de falsas analogías inconscientes. «Tal y como yo practico la filosofía», apunta en este sentido,

> ... todo su cometido consiste en organizar la expresión de modo que ciertas

inquietudes/problemas/ desaparezcan.

[...1

Los problemas se disolverán - como un terrón de azúcar en el agua63

A saber: eso es filosófico, como dice Wittgenstein, ¡«todo su cometido» y absolutamente nada más! Se trata de traer «paz a la filosofía», de modo «que no vuelva a ser azotada por preguntas» 64, y si esto resulta ser una terapia filosófica, podrá traer «paz a los pensamientos», «la anhelada meta de aquel que filosofa» 65, tal y como se recoge en una aguda observación posterior del año 1944.

Tanto el psicoanálisis como la terapia wittgensteiniana requieren para la consecución de este objetivo - tercera analogía - la colaboración, ante todo la capacidad de colaboración del paciente66. Esto es así para Wittgenstein porque no se puede obligar a nadie a formar falsas analogías en su pensamiento, del mismo modo que el psicoanalista no puede obligar a alguien a la concesión de una represión. Mejor dicho aún, cualquiera debe alcanzar la conclusión por sí mismo, de ahí que Wittgenstein escriba en el Big Typescript que el «trabajo sobre filosofía [...] realmente más» que un trabajo sobre cuestiones objetivas, es un «trabajo sobre uno mismo». «Sobre la propia opinión. Sobre el modo en que se ven las cosas» 67. A quien no sea capaz de o no esté dispuesto a llevar a cabo este trabajo sobre sí mismo, Wittgenstein no le podrá liberar de su confusión conceptual, de esa red de falsas y equívocas analogías. Pues «la liberación» funciona en el transcurso de una terapia filosófica

> ... sólo en esos que viven en una sublevación instintiva contra la / insatisfacción con el / lenguaje. No en esos que por su instinto viven en el rebaño que ha creado este lenguaje como su propia expresión68.

También en cuanto al medio que se usa en la filosofía y en el psicoanálisis para liberar de su sufrimiento a quien sufre de problemas filosóficos o de síntomas neuróticos, existe entre ambos campos de acción un - cuarto - paralelismo. Ambos hacen a sus pacientes en el transcurso de la conversación filosófica o terapéutica ofertas de interpretación que revelan ciertas analogías falsas en las que se enreda bien el conceptualmente confuso, o bien el neurótico al que se le aclaran los conflictos psíquicos reprimidos por él. Y en este caso el paralelismo entre la filosofía y el «psicoanálisis» consiste en «que el resultado del análisis» que se expresa en ambos campos de acción, en las correspondientes ofertas de interpretación «requiere la aprobación del analizado» 69. Pues independiente de la aceptación por parte del paciente, ni aquí ni allí hay criterios independientes sobre la exactitud de las interpretaciones presentadas. «Sólo podemos» escribe en este sentido en el Big Typescript «declarar a otro culpable de un error» en el pensamiento o la visión generada por un problema «si reconoce que esto» que se le ofrece como interpretación «es realmente la expresión de su sentimiento. [...] Es decir, sólo si la reconoce como tal es la expresión correcta» 70. Ya que sólo si dice acerca de la

interpretación ofrecida sobre sí mismo algo como: «¡Sí, efectivamente! Eso que se quiere decir con palabras como «pensar», «saber» o «creer» me lo he imaginado como procesos internos porque palabras como «viajar», «andar» o «construir» designan procesos externos. ¡Pero la analogía es falsa!», sólo entonces puede la interpretación ser considerada como correcta y no problemática. «Lo que el otro» con una expresión semejante o comparable «reconoce», escribe Wittgenstein, «es la analogía que yo le ofrezco como fuente de su pensamiento» 71. Y - probablemente - sólo entonces desaparezca también el problema filosófico o el síntoma neurótico.

Debido a que no hay - digámoslo de nuevo - ningún criterio independiente sobre el éxito terapéutico de las interpretaciones ofrecidas, las estrategias de conversación que se usan filosófica y psicoanalíticamente en el intento de cambiar la perspectiva de alguien designan sobre todo formas de persuasión. Lo que el psicoanalista hace a menudo es - como confiesa Freud - influencia, sugestión.72 Y se puede discutir ampliamente sobre la calidad de la correspondiente influencia. Cuando Wittgenstein escribe en un comentario de febrero de 1938 sobre el «tratamiento psicoanalítico» que éste «las más de las veces probablemente provoca una influencia espantosamente mala» 73, muestra con ello que no conservó demasiado de las estrategias de persuasión sobre las cuales leyó en la obra de Freud o de las cuales se enteró a través de las conversaciones con su hermana Margarethe. Pero en relación con esto hay una ulterior - quinta - analogía entre la terapia filosófica y el psicoanálisis. Pues tal y como dijo Wittgenstein en una conferencia del mis mo año, lo que «estoy haciendo es también persuasión» 74 con el fin de intentar cambiar el «estilo de pensamiento» 75 de aquellos que se dejan deslumbrar por falsas analogías.

Si es cierto que la comparación entre su método filosófico y el psicoanálisis se puede «llevar más lejos», como destacó Wittgenstein en el Dictado para Schlick, no se puede descartar la posibilidad de que puedan surgir todavía numerosos paralelismos y similitudes. Aquí sólo me gustaría indicar un nuevo paralelismo que tampoco fue advertido por Gordon Baker, y que a mí me parece importante de cara a una adecuada comprensión del método filosófico de Wittgenstein. Este paralelismo consiste en que tanto en una filosofía en el sentido de Wittgenstein como también en el psicoanálisis - bien entendido-, lo decisivo no es realmente la toma de conciencia de símiles inconscientes o de conflictos y exigencias pulsionales reprimidas, sino más bien el trabajo sobre la superación de las resistencias que obstaculizan la toma de conciencia de lo reprimido por parte del filosóficamente confuso o del neurótico.

En el transcurso de un tratamiento psicoanalítico esto es así porque - como escribe Freud - naturalmente no es «este desconocimiento» de lo reprimido «en sí [...] el momento patógeno», pues entonces el desconocimiento mismo debería hacer enfermar - lo cual sería absurdo-; «sino» más bien «la motivación del desconocimiento en resistencias internas que primero provocaron el desconocimiento y ahora todavía lo mantienen» 76. Como «resistencias» - eso es conocido - se consideran en la terminología del psicoanálisis «todas las fuerzas que se oponen al trabajo de restablecimiento» 77 por parte del paciente y que intentan conservar íntegras las represiones existentes. Las resistencias surgen durante el transcurso de

una cura psicoanalítica cuando la conversación analítica o una ofer ta de interpretación del analista acercan las causas reprimidas de la enfermedad, y se manifiestan como la toma de conciencia de fuerzas que actúan en sentido opuesto de las más diversas maneras: por ejemplo, el paciente afirma «de repente» que no se le ocurre nada más sobre el tema, o «de repente» ya no está interesado en la continuación del tratamiento. Pero estas fuerzas de la resistencia también pueden manifestarse de múltiples formas en la negativa a aceptar interpretaciones, o en aquellas formas de transferencia en que el paciente o la paciente - en el amor de transferencia 78 intentan alejarse del núcleo del problema. «La lucha contra todas estas resistencias», destaca Freud, «es nuestra principal tarea durante la cura analítica» 79.

Como estas fuerzas para la conservación de las represiones existentes, según la experiencia de Freud, son muy fuertes, para superarlas no basta con la mera toma de conciencia de lo reprimido en la forma de una confrontación directa del paciente con una interpretación del psicoanalista para hacer desaparecer el síntoma neurótico de turno. Aun cuando el analista adivinara en la primera sesión de una cura psicoanalítica los problemas reprimidos del neurótico y le expusiera su interpretación con el fin de acortar el proceso terapéutico, esto no conduciría a mitigar el síntoma. Pues como escribe Freud, semejante manera de proceder podría tener habitualmente «la misma influencia sobre los síntomas nerviosos que la distribución entre hambrientos de cartas de menús en tiempos de hambruna» 80: es decir, ¡absolutamente ninguna! Al contrario; efectivamente, es de temer que un procedimiento semejante, que según Freud representa un «grave error»81 en la técnica de tratamiento, aumentará aun más las resistencias del paciente. De ahí que en el transcurso del tratamiento psicoanalítico deban ser superadas las resistencias del paciente de modo que, por medio de su propio trabajo so bre la visión correcta de las cosas, sea capaz de tomar conciencia de sus represiones. Sólo entonces puede cumplirse la intuición original de Breuer.

En el proyecto de Wittgenstein, eliminar las inquietudes filosóficas se plantea de forma muy parecida. Pues como él ve, tampoco resulta de ayuda en filosofía confrontar directamente al filosóficamente confuso con una falsa analogíay, por ejemplo, decirle a la cara a aquel que quiere entender lo que describen los verbos «pensar», «saber» o «creer» como «procesos internos», que se orienta de manera equívoca ante palabras para procesos externos. El que tome el «pensar», el «saber» o el «creer» como procesos internos apenas se impresionará por esto. Por eso también en filosofía vale, en principio, «superar [...] las resistencias» que se oponen a la «modificación» 82 del modo de ver del filosóficamente confuso83, tal y como Wittgenstein experimentó en sí mismo. Pues él había experimentado el fenómeno de la resistencia en sus propios escritos filosóficos ya en 1929: «En mí», señaló entonces, «una resistencia freudiana se resiste contra el hallazgo de la verdad», y reconoció su efecto en que estaba sumamente insatisfecho con frases que señalaban en la dirección de la verdad: «si escribo una frase de mala gana», señaló en relación con su autoobservación,

> ... con la sensación de que es ridícula o me repugna, por lo general se trata de una frase que contiene una importante contribución en la dirección de la verdad. Si por así decir me avergüenzo de anotar algo, la mayoría de las veces es algo muy importante84.

Y esta experiencia con la propia faceta de escritor filosófico le llevó, como se puede suponer, a decir que al hallazgo de la verdad se le oponen resistencias a menudo filosóficas que ahora - alejándose con ello del modelo de Freud - consideraba «resistencias de la voluntad»85. Pues pensaba que se pueden atribuir a una discrepancia entre una «concepción» del mundo que en sí misma es posible «en dirección de la verdad» y «lo que la mayoría de los hombres quieren ver»86 a la luz de su lenguaje y de sus hábitos mentales; una discrepancia de la que Freud no habla. Pero a pesar de la explicación diferente a la de Freud sobre la virulencia de las resistencias filosóficas, Wittgenstein continúa por los senderos freudianos al creer que la superación de las resistencias constituye la verdadera «dificultad de la filosofía»87.

¿Pero cómo han de ser vencidas dichas resistencias cuando conversamos con alguien - en todo caso, desde el punto de vista de Wittgenstein - filosóficamente confuso que toma una proposición del estilo de «la nada nadea»88 como una declaración con sentido? Como hemos visto, no tiene absolutamente ningún sentido confrontarle directamente con la tesis de que su proposición - tomando como referencia el uso cotidiano de un lenguaje natural - es absurda. Eso puede ser verdad, pero si esta tesis se afirma de una forma tan directa, sus resistencias se intensificarán aún más. Pues para él esta proposición en modo alguno es absurda, sino que articula una idea profunda - digamos: metafísica. Para que alguien abandone estas proposiciones metafísicas, se le debe mostrar los símiles inconscientes o las falsas analogías que se hallan en dichas proposiciones y - como se dice en el Big Typescript - «exponer la fisionomía de cada error»89, de modo que el conceptualmente confuso reconozca el falso símil y lo admita como fuente de su pensamiento. Tal vez venza entonces sus resistencias. Como Wittgenstein expone sobre todo en el Dictado para Schlick, que es donde más destaca la analogía entre el psicoanálisis y la filosofía, ante una proposición como «la nada nadea» se debe, «para hacerle justicia», empezar preguntando: «¿qué se ha imaginado el autor con esta proposición? ¿De dónde ha sacado esa proposición?»90. Y entonces es posible que se llegue a la respuesta:

> Quien habla del contraste entre el ser y la nada, y de la nada como algo comparado con la negación de lo primario, ese piensa, creo yo, en una isla del ser bañada por el infinito mar de la nada. Lo que arrojemos en ese mar se descompondrá y se destruirá en sus aguas. Pero también tiene una actividad infinita, comparable a las olas del mar, existe, es, y decimos: «nadea»91.

Pero también se encuentra siempre esta explicación de la expresión artificial «la nada nadea»: aquel que usa semejante proposición no está obligado a admitir en modo alguno que dicha imagen - como dice Wittgenstein, dicho símil - servía de base a su modo de expresión. ¿Pues cómo «se le puede demostrar ahora a alguien que este

símil es el correcto?»92. ¿Cómo se le puede demostrar a alguien que se dejó llevar por esta imagen? «No se le puede demostrar en absoluto»93. Y así, según Wittgenstein, no queda más remedio que seguir trabajando contra las resistencias del metafísicamente confuso e intentar modificar su perspectiva. Según su exposición del Dictado para Schlick, esto ocurre en primer lugar a través de preguntas que el metafísico trae a colación para rendirse cuentas a sí mismo sobre su modo de expresión:

> Cuando alguien dice «la nada nadea», podemos decirle desde nuestro punto de vista: Bien, ¿qué hacemos con esta proposición? O sea, ¿qué se sigue de ella y de dónde se sigue ella misma? ¿De qué experiencia podemos extraerla? ¿O de ninguna? ¿Cuál es su función? ¿Es una proposición de la ciencia? ¿Y qué lugar ocupa en el edificio de la ciencia? ¿El de un cimiento sobre el que se apoyan las demás piedras del edificio? ¿O el de un argumento?94

Y así sucesivamente. Es sobre todo con todas estas preguntas como Wittgenstein llega a mitigar el efecto de sus resistencias, y no tanto por sus respuestas concretas. Pues continúa así: «Me declaro de acuerdo con todos»95, debía ser siempre la respuesta. «No tengo nada en contra de que coloques una rueda en la máquina del lenguaje», dice a su interlocutor metafísico, «pero deseo saber si gira libremente o si engrana con alguna otra rueda»96. Si se toma la respuesta como referencia, entonces se puede decidir cómo y en qué dirección puede ser proyectada la terapia filosófica.

En este punto me pregunto cómo pudo haber concebido Wittgenstein un modo de proceder análogo al psicoanalítico. Pues no está claro a qué escritos se refería cuando aludió al paralelismo entre el psicoanálisis y el análisis del lenguaje. Por ejemplo, ¿se puede decir de ese proyecto desarrollado desde noviembre de 1936 con el título Investigaciones filosóficas, que la actividad del análisis filosófico resulta análoga a la psicoanalítica? Las respuestas a esta pregunta son complejas y - sean cuales sean - siempre especulativas. El hecho es - como se mencionó anteriormente - que Wittgenstein no habla más de las correspondientes analogías en los escritos posteriores a 1938. De hecho, las versiones tardías de las Investigaciones filosóficas no destacan porque Wittgenstein ofrezca reflexiones metodológicas de carácter general como las muchas que encontramos en la primera mitad de los años treinta, por lo que su concepción de la filosofía resulta oscura para un lector que sólo conozca los textos tardíos. Pero al menos todavía se lee en un pasaje de la versión tardía de sus investigaciones: «El filósofo trata una pregunta como una enfermedad»97. Y me parece muy improbable que la analogía entre la actividad filosófica y el tratamiento médico de una enfermedad, que Wittgenstein considera en este pasaje, deba convertirse de repente en una analogía sobre la actividad del cirujano que cura un problema filosófico como un tumor maligno. Por el contrario, algo indica que también aquí el médico que lleva a cabo el tratamiento es siempre el psicoanalista. Mas la prueba de esto debería partir de los escritos posteriores de Wittgenstein.

USOS Y MATICES DEL TÉRMINO «YO» EN WITTGENSTEIN

¿De qué sujeto trata la filosofía del segundo Wittgenstein?

ANTONI DEFEZ 1 MARTÍN

> Aquí quiero considerar al hombre como un animal; como un ser primitivo a quien le atribuimos instinto, pero no raciocinio. Como una criatura en estado primitivo. Y debemos conformarnos con una lógica que sea suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento (SC §475)

Como es sabido, el Tractatus Lógico-Philosophicus nos habla de un sujeto trascendental, un sujeto que no es el cuerpo, ni la mente, ni el ser humano, ni la persona que cada uno es - mucho menos el individuo Ludwig Wittgenstein. El sujeto trascendental no pertenece al mundo - de hecho, ni siquiera tendría sentido decir que existe - y, así, no puede ser ninguno de los objetos que podrían formar parte de una descripción de la realidad: no es, por tanto, el sujeto que estudia la psicología, ni la biología, ni ninguna otra disciplina empírica. No, el sujeto trascendental del Tractatus es un límite del mundo en el sentido de ser condición a priori de su posibilidad o, mejor, de la conciencia lingüística del mundo, porque Wittgenstein no era idealista, ni siquiera un idealista lingüístico. El sujeto trascendental es una condición a priori de la posibilidad de la conciencia lingüística del mundo que se muestra en esa misma conciencia lingüística, en el hecho de que toda realidad humanamente negociable -y no tendría sentido hablar de ninguna otra - es siempre una realidad hablada. Pero, ¿cómo puede ser tal cosa el sujeto?

Bueno, sólo hay una manera de entenderlo: como actividad, como acción, como el mirar que no podemos observar cuando nos vemos en el espejo, pero que es condición de que nos veamos allí, de que tengamos conciencia visual de nuestro rostro. Actividad no empírica que hace posible que la realidad sea una realidad hablada, esto es, que nos representemos el mundo a través del lenguaje, que entendamos, que conozcamos, que nos comuniquemos. Y es que es precisamente esta actividad la que proyectaría el lenguaje sobre la realidad o, mejor, la que hace que las proposiciones sean proposiciones, imágenes de posibles estados de cosas. El sujeto trascendental es la actividad no mundana que convierte los signos en símbolos, la que da vida al lenguaje, pues las palabras por sí mismas no serían palabras, sino algo meramente físico, algo inerte y sin capacidad de representar nada - vibraciones de aire, marcas en el papel, etc.

Y esta actividad no es algo que pueda ser tematizado - dicho - por nuestras descripciones lingüísticas: sólo las hace posibles. Ahora bien, en este hacer posible la descripción lingüística del mundo, la actividad no mundana que es el sujeto

trascendental -ya lo hemos dicho - se muestra, muestra su presencia. Como el mirar con el que nos vemos en el espejo, que no lo vemos cuando nos miramos, pero que se muestra justamente en el hecho de que podamos vernos. De hecho, nada se podría decir que esta actividad más allá de ser mera actividad o, si se desea, voluntad. Voluntad no empírica, claro está; una voluntad no sometida a las relaciones causales propias de nuestras descripciones del mundo. Nada cabría decir: ni siquiera que sea una actividad que incorpora y despliega en su hacer rasgos lógicos. No, para Wittgenstein, la lógica, siendo también trascendental, pertenece sólo al lenguaje, no al sujeto: nos lo sugiere él mismo al hablar a veces de mi mundo y de mi lengua je, pero nunca de mi lógica. En suma: el sujeto trascendental es aquella actividad no mundana que da vida al lenguaje, que hace que el lenguaje sea lenguaje, representación del mundo. Que hace posible que el mundo resuene, que existan los sentidos: incluso el sentido moral del mundo y de la acción humana; o también la apreciación estética, esto es, la belleza.

Pues bien, si ahora nos trasladamos al pensamiento posterior de Wittgenstein, aquel que ha venido a llamarse el Wittgenstein maduro, el de las Investigaciones Filoso icas, comprobamos que nada se dice ya de dicho sujeto: de hecho, desde el Cuaderno azul nada trascendental - nada metafísico - es requerido para explicar la vida del lenguaje. No, a tal efecto Wittgenstein introduce un nuevo concepto o, mejor, una nueva realidad: el uso, el uso de las palabras que debiera incluso sustituir a la pregunta filosófica sobre el significado. Y este uso es por supuesto algo mundano, empírico: el uso social, contextual e histórico de las palabras. Un uso que además crece a partir de las reacciones y acciones naturales de los seres humanos, imbricándose y solapándose con ellas, delimitándolas, aquilatándolas, que a veces las sustituye; o que partiendo de ellas crea nuevos universos de sentido - sentidos - como pueden serlo los mitos, la religión, las patrias, la ciencia, o las películas musicales. Wittgenstein, como vemos, ha abandonado ya la perspectiva formal y trascendental del Tractatus que trataba el lenguaje como una realidad atemporal, y lo contempla ahora como una realidad social e histórica que tiene subsuelos o capas geológicas naturales, como lo es la acción natural humana. Es decir: actividad social y natural al mismo tiempo: nada que tenga que ver con una actividad extramundana.

Llegados aquí, sin embargo, alguien podría preguntar: ¿seguro que la filosofía del Wittgenstein maduro no habla de ningún sujeto? ¿Seguro que estamos ante una filosofía sin sujeto? Bueno, en cierto sentido sí, pues nada encontramos en ella salvo lenguaje y acción, esto es, juegos, contextos, actividades lingüísticas y no lingüísticas entrelazadas. Ahora bien, sería un error afirmar que se trata de una filosofía del no-sujeto. No estamos ante un pensamiento de tipo estructuralista que pre tenda certificar la muerte del sujeto. O mejor: la muerte del sujeto cartesiano, incluido el óbito del sujeto trascendental, no significa en Wittgenstein la muerte del sujeto tot court, pues ahora los sujetos - lo hemos dicho hace un momento entre líneas - son los seres humanos, seres que comparten una misma manera natural de reaccionar y de actuar, y que usan palabras en contextos determinados según reglas generadas por los propio usos - como en un juego-, dando lugar a actividades, creando mundos de sentido.

Y los seres humanos - los sujetos - son, para Wittgenstein, seres naturales expresivos, simbólicos, intencionales, creativos, rituales y ubicados en comunidades que, desde su naturaleza común pero a través de socializaciones divergentes, crean significaciones, instituciones, reglas, es decir, realidades intensionales, significados, mundos, etc. Para Wittgenstein, los seres humanos no son sujetos cartesianos, pero tampoco mecanismos cuya conducta fuera posible explicar a través del esquema causal `estímulo-reacción' propio del conductismo, o en función de algún mecanismo interno, físico o mental. No, la conducta humana o, mejor, la acción humana sobrepasaría las explicaciones de tipo causal, pues es una acción en buena medida espontánea, creativa y propositiva que se dota a sí misma de reglas propias.

Pero repitámoslo: ésta no sería una acción en el aire, sin condiciones. Para Wittgenstein, además de hechos sociales e históricos, hay hechos naturales generales sobre la naturaleza de los seres humanos y también sobre el mundo que determinan tanto nuestras creaciones conceptuales como nuestras creencias básicas: no todo es posible respecto de los conceptos y las creencias. Ahora bien, sería mejor llamar a esta determinación sólo `presión', pues sería determinación que a la vez infradetermina, esto es, que no permitiendo cualquier posibilidad de conceptos y de creencias permite, no obstante, la aparición de sistemas conceptuales y de creencias que podrían ser diversos. No todo es posible y, sin embargo, hay más de una posibilidad, pues así lo deja hacer la naturaleza humana y la naturaleza en general. Decíamos antes que Wittgenstein no era un idealista, ni siquie ra un idealista lingüístico; ahora podemos añadir que era un realista, digamos, antirrealista - un realista no metafísico - y, por ello, un pluralista.

En efecto, en su opinión, tanto en la época del Tractatus como en su pensamiento posterior, no tendría sentido hablar de la realidad en sí misma, ni tampoco de la posibilidad de un conocimiento de la realidad en sí misma - el llamado punto de vista de dios. No, para él, y aquí Wittgenstein parece coincidir con algunas de las observaciones que W.James expresara en sus conferencias de 1907 - Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos modos antiguos de pensar-', sería más que dudoso que tuviera algún sentido hablar de `la realidad' más allá de lo que podría ser su significado antropomórfico primario, esto es, la realidad entendida sólo como límite a nuestra acción: la realidad como aquello que opone resistencia o hace bondad a nuestros conceptos, a nuestras creencias y, por supuesto, a nuestros deseos. Nada parecido, pues, a la interpretación que hace el realismo metafísico en clave de una reificación de dicho límite. Como decimos, aquí Wittgenstein parece coincidir con James, pero con la salvedad, claro está, de que james todavía se mueve en el paradigma de una filosofía de la conciencia con su concepto de `experiencia pura', mientras que Wittgenstein se ha liberado de ella haciendo de la acción el punto de partida del filosofar.

Pero no abandonemos el terreno de la antropología filosófica, y recordemos lo dicho hasta ahora: que los humanos son seres naturales expresivos, simbólicos, intencionales, creativos, rituales y ubicados. Desde luego, aquí se podría encontrar también semejanzas con el opúsculo de F.Nietzsche de 1873: Verdad y mentira en

sentido extramorah, a saber, que los humanos son seres metafóricos. Pero claro, el trasfondo metafísico es diferente, y también lo que podríamos llamar la propuesta vital. Y es que Wittgenstein era un místico del silencio, no un místico de la danza y del ditirambo. Además, él no anunciaba la llegada de ninguna superación del hombre. Lo suyo, por contra, era un profundo escepticismo y pesimismo ante lo nuevo - Wittgenstein era sobre todo un antiguo. Y en este sentido también estaba lejos del optimismo de James, de su meliorismo. Con todo, no es de estas cuestiones de lo que quisiera tratar aquí, sino de algo muy distinto: ver cómo la antropología filosófica del Wittgenstein maduro es lo que parece estar detrás del análisis de algunos de los problemas de los que se ocupó. En concreto: de la imposibilidad del lenguaje privado, de la crítica a la definición ostensiva y del problema de la traducción radical. Sigamos, pues, esta ruta.

Un lenguaje privado, como es sabido, sería aquel que supuestamente un sujeto, que es desconocedor todavía de cualquier lenguaje, construiría ex novo a partir de sus propios contenidos mentales - por ejemplo, sus sensaciones - y, claro, a partir también de sus decisiones lingüísticas. Por lenguaje privado, por tanto, no hay que entender un lenguaje secreto o codificado construido para ocultar lo que se dice, pues un lenguaje como éste ya presupone la existencia de otros lenguajes públicos. No, un lenguaje privado es aquel que ex hypothesi debiéramos poder construir con anterioridad, lógica y temporal, a toda posible intersubjetividad lingüística. Siendo más explícitos, la posibilidad de un lenguaje privado descansa en los siguientes supuestos: i) que la vida mental del sujeto ya está estructurada en entidades discretas antes de la aparición del lenguaje; ii) que el sujeto es consciente de tales entidades mediante actos intelectuales de reconocimiento, pues él debe ser capaz de reconocer, por ejemplo, una sensación como una sensación; üi) que el significado de las palabras privadas son significativas en tanto que denotan esas entidades; y iv) que el mero nombrar de las palabras privadas ya es condición suficiente para su uso correcto en cualquier situación posterior, es decir, que la práctica bautismal por la que una palabra llega a ser el nombre de una cosa imprime carácter, como los sacramentos, a dicha palabra: a tal efecto sólo cabría añadir la memoria, que el sujeto recuerde qué es lo que se bautizó inicialmente.

En otras palabras: aceptar la posibilidad de un lenguaje privado presupone aceptar un realismo metafísico y semántico sobre lo mental, una visión intelectualista de los seres humanos, una concepción referencialista del significado y, por último, la idea de que aquello que garantiza el uso correcto de las palabras es la existencia de entidades o propiedades que se identifican por cuenta propia - lo nombrado por las palabras-, ya que dicha existencia a través de su conexión con la palabra es lo que haría que la palabra siempre significase lo mismo. En este sentido, el sujeto sólo debe asegurarse que recuerda correctamente dicha conexión. Pues bien, ¿por qué motivo o motivos rechazó Wittgenstein la posibilidad de los lenguajes privados? Para entenderlo, me ocuparé brevemente de una interpretación - en mi opinión equivocada - que, no obstante, nos pone en la pista de las razones de Wittgenstein: me refiero a la lectura llevada a cabo por S.Kripke en 1982 en su Wittgenstein. A propósito de reglas y de lenguaje privado3.

Según este autor, la razón principal de la negativa de Wittgenstein habría sido su escepticismo - su supuesto escepticismo, claro está, porque como luego veremos no hay motivos para tratar a Wittgenstein de escéptico. En concreto: un tipo de escepticismo que, aunque Kripke no lo diga, recuerda en mucho a aquel que se derivaría del nuevo enigma de la inducción planteado por N.Goodman en 1954 en Hecho, ficción y pronóstico y que reza así: dado que todas las esmeraldas observadas hasta ahora son verdes, pero también podrían ser verdules - `verdul' significa una cosa que es verde hasta hoy pero azul a partir, por ejemplo, del año 2010-, la única razón por la que preferimos usar y hacer predicciones con el predicado `verde', y no con `verdul', sería el hábito, el atrincheramiento del predicado `verde', pero no de `verdul', en nuestros usos, en las reglas sociales de uso4. Con otras palabras: nada hay en la realidad que garantice - nada a lo que pudiéramos apelar o que pudiésemos recordar - que estamos usando correctamente la palabra 'verde'. Sólo una costumbre fosilizada.

Pues bien, si llevamos este razonamiento al caso del lenguaje privado la situación sería la siguiente: los lenguajes privados no son posibles pues nada hay en la realidad que explique, y garantice, el uso regular de las palabras: ¿cómo saber que estamos usando la palabra `dolor' siempre con el mismo significado, esto es, denotando la misma entidad? `Dolor' también podría ser como `verde', es decir, ¿por qué no podríamos disponer aquí también de un predicado como `dolordul'? Y en ese caso sólo el atrincheramiento del predicado `dolor' en reglas públicas e intersubjetivas podría salvarnos: sólo la costumbre social podrá venir en nuestra ayuda. Y es que la relación entre el uso actual de una palabra y su uso futuro sólo sería algo externo y sobreañadido. Como si una palabra pudiese tener significado para su uso en una única ocasión, y luego se necesitase una explicación de otro orden para explicar sus usos posteriores. Como si pudiese existir un lenguaje con una sola palabra que sólo fuese usada una vez. Sin embargo, y como veremos, sucede todo lo contrario: según Wittgenstein, todo lo que hay ya en un único uso de una palabra deberá bastar para sus usos posteriores. Pero no vayamos tan deprisa y repasemos el argumento de Kripke.

Su interpretación depende de otra interpretación que él no presenta, pero que corre por debajo: que Wittgenstein era un irrealista, un irrealista como lo es Goodman - he aquí la pertinencia de nuestra comparación. Y es que la razón por la que Goodman sólo puede apelar al atrincheramiento de las palabras en las prácticas sociales es, ya lo hemos indicado, su idea de que nada hay en la realidad - de hecho, para él, la realidad no juega ningún papel en sus análisis - de lo que pueda depender el uso de la palabra `verde'. Y claro, si nada en el mundo responde al uso de la palabra `verde' - ni al de la palabra `dolor', podría añadir Kripke-, entonces el escepticismo parece inevitable: las palabras podrían significar cualquier cosa, podrían ser usadas de cualquier manera.

En este sentido, y para despejar posibles equívocos, señalemos que no estamos ante un escepticismo sobre la memoria. No se trata de que hayamos bautizado una entidad con una palabra, y que hayamos decidido además usar esa palabra en el futuro teniendo dicha referencia, siendo el caso, sin embargo, que nunca podamos estar seguros de recordar correctamente ni el bautizo ni nuestra decisión. No, éste

sería un escepticismo que sólo puede surgir si somos realistas metafísicos, si aceptamos que la entidad dolor designada por la palabra `dolor' existe por sí misma. Un escepticismo, por cierto, que podría ser paliado apelando, como hace Kripke en su teoría causal de la referencia, a cadenas causales que aseguren la continuidad en el tiempo de la conexión palabra-entidad, esto es, la pervivencia del bautismo inicial. No, el escepticismo aquí sería otro: que nada hay en el mundo que pueda asegurar o fijar el uso de las palabras. El problema, sin embargo, es que Wittgenstein no es un irrealista - Wittgenstein no es Goodman-, y para él sí que hay algo en el mundo que está detrás de las palabras, algo que no es simplemente la costumbre de los usos.

Algo, ¿pero qué? O mejor ¿qué nos gustaría que fuese ese algo? Bueno, para Kripke está claro: entidades, propiedades, procesos físicos o mentales, que se autoidentifican. Kripke es un realista metafísico y semántico, o al menos su filosofía del lenguaje propicia y presupone estas posiciones. Y por eso, y en la medida que Wittgenstein no es un realista metafísico ni semántico, en su opinión el rechazo wittgensteiniano de la posibilidad del lenguaje privado debe obedecer a las mismas razones que, como hemos visto, operan en el caso de Goodman. Pero esto no es así: para Wittgenstein lo que habría detrás de la palabra `dolor' seria `la realidad del dolor' - que nos duele cuando decimos que tenemos dolor. Pero eso no sería una entidad discreta que se autoidentifica, y que está a la espera de ser reconocida intelectualmente por el sujeto, para ser posteriormente bautizada y nombrada con la palabra `dolor'.

En realidad, podríamos decir que la realidad del dolor llega al lenguaje oblicuamente, no como una cosa dada; o a la inversa, que el lenguaje llega a ella de través, no como una etiqueta. Como vemos, el asunto es complejo, pero intentemos aclararlo de la manera como Wittgesntein lo hace, esto es, mediante lo que sería la aparición y el aprendizaje de esa palabra. Pues bien, la palabra `dolor' en la mayoría de los casos funciona como una expresión, no como una descripción, ya que con ella lo que hacemos es primordialmente expresarnos, expresar el dolor. Dicho de otro modo: la palabra `dolor' forma parte de la conducta del dolor, de la conducta expresiva del dolor, como también lo hacen el grito, las exclamaciones, o cierto aspecto de nuestro rostro, ciertas posiciones de nuestros miembros. Y ello en el sentido de que la palabra `dolor' ha crecido y la hemos aprendido dentro de nuestra conducta natural y expresiva del dolor. Y lo ha hecho no como un mero acompañamiento o un revestimiento, sino como una substitución, como un afinamiento, como una prolongación.

Y es que, desde el punto de vista de Wittgenstein, no podría ser de otra manera. Como se desprende de su crítica a la definición ostensiva, no hay modo de explicar a qué hace referencia una palabra si no tenemos en cuenta todos los contextos de su uso, todas las situaciones de las que forma parte. Y en ese proceso el punto de partida no es el reconocimiento intelectual de una entidad dada previamente, pues ¿cómo podríamos saber dónde mirar y qué elegir? O mejor dicho: ¿cómo saber de qué manera habría que segmentar lo que experimentamos, si no es ya con la ayuda del lenguaje, de ese lenguaje que crece solapándose con nuestras reacciones y acciones

naturales? Y aquí la apelación a las reacciones y acciones naturales es de capital importancia, porque son precisamente estas acciones y reacciones lo que en primera instancia hacen significativas - destacan, segmentan, aíslan - lo que posteriormente será substituido por el lenguaje y, en su caso, nombrado por las palabras. En concreto: no es que el dolor exista por cuenta propia como entidad discreta, sino que es nuestra capacidad de sentir dolor lo que prefigura la realidad del dolor - son inseparables - y prepara, así, el terreno para su irrupción en el lenguaje. (Por cierto, aquí podemos encontrar, como sugiere Ch. Taylor en Argumentos filoso icos5, una más que coincidencia entre la posición de Wittgenstein y lo que en 1772 ya decía J.G.Herder en su Ensayo sobre el origen del lenguaje).

En definitiva, la imposibilidad del lenguaje privado no reside en el escepticismo que generaría una posición irrealista y, por tanto, en la necesidad de unas reglas de uso públicas, sino en el hecho de que ni siquiera podría comenzar a existir. La imposibilidad del lenguaje privado obedece a la falta de corrección de los presupuestos en que se basaría su supuesta posibilidad, esto es, que ni la realidad ni los seres humanos son lo que el realismo metafísico se imagina que son. Ahora bien, pese a ello ¿no seguiría todavía siendo correcta la interpretación de que el lenguaje necesita de reglas públicas, y que ésta es la única manera de entender no escépticamente qué es seguir una regla? Sí, desde luego, pero no a la manera como lo interpreta Kripke. No es el caso que tengamos una ocasión de uso individual, y luego para poder seguir - para poder asegurar los usos posteriores - debamos apoyarnos en el uso social establecido. No, según Wittgenstein - ya lo decíamos antes-, en el uso ocasional de una palabra ya van implícitos sus usos posteriores. O si se quiere: que la relación entre un uso ocasional de una palabra y sus usos posteriores se da una relación interna y no meramente externa: en concreto, que no podemos usar correctamente la palabra `dolor' en una ocasión si no somos capaces a la vez de usarla de la misma manera en el futuro, porque usar una palabra es como estar en posesión de una técnica. Se puede seguir una regla en una única ocasión, sin duda; pero ello ya significa que podríamos seguir aplicándola, aunque de hecho no lo hagamos.

Y es que lo que hace que sigamos una regla no es que ajustemos nuestra conducta lingüística a una regla preexistente y externa, una regla con la que podamos comparar nuestra acción y, así, si es necesario justificarla. No, porque para ello deberíamos reconocer e interpretar esa supuesta regla. Y ¿cómo hacerlo si ninguna regla se interpreta a sí misma? ¿Cómo hacerlo si siempre podríamos inventarnos una conducta para interpretar una regla dada, o una regla para interpretar cualquier conducta? No, como afirma C.McGinn en Wittgenstein. Sobre el significado7, lo que hace de la regla una regla, lo que hace que nuestra conducta sea reglada, es nuestra propia conducta, nuestra propia acción. Dicho con otras palabras: nuestra acción es constitutiva de la regla, es lo que crea e instituye la regla, y por eso entre el uso presente de una palabra y sus usos futuros la relación es interna: en nuestro uso actual de una palabra ya están inscritos sus usos futuros.

Así las cosas, saber usar una palabra en una ocasión de uso es ya saber cómo usarla en cualquier ocasión de uso. O mejor todavía: algo - un sonido - no se

convierte en una palabra porque sea usado una vez, ni siquiera si hay un acuerdo social sobre cómo usarlo en esa ocasión. No, para que algo - un sonido - sea una palabra debe incorporar ya su uso reiterado, es decir, la regla de cómo usarlo. Y en este sentido creo que podríamos decir aquí lo que el primer Wittgenstein decía de la lógica: que el lenguaje se cuida de sí mismo. Nada externo a él, nada sobreañadido, se necesita para explicar, digamos, su legalidad.

Con todo, todavía sería posible objetar que legalidad no es intersubjetividad y que, por tanto, ¿por qué no habrían de haber reglas privadas? Bueno, la respuesta ya la habríamos sugerido anteriormente: una regla privada, en el sentido de un lenguaje privado, ni siquiera podría empezar a existir. Lo que sucede, en realidad, es lo contrario: que a partir de nuestro repertorio común de conductas y acciones naturales somos introducidos, educados, adiestrados en reglas que son públicas y compartidas. Y aquí es de vital importancia otra vez no olvidar ese repertorio común de conductas y acciones naturales de los seres humanos, pues como dice Wittgenstein esa manera común de actuar - nuestra acción expresiva, simbólica, intencional, creativa y ritual - es el trasfondo que hace posible la intersubjectividad, es decir, que los seres humanos coincidamos en nuestro aprendizaje lingüístico y en el seguimiento de las reglas: que podamos aprender y enseñar, que podamos concordar en el uso de las palabras.

Pero coincidir, ¿hasta qué extremo? ¿No sería posible que tanto interlingüística como intralingüísticamente en buena medida todo pudiera ser idiosincrático y, así, estar indeterminado? ¿Cómo sé yo que los otros utilizan las palabras como yo las utilizo? ¿Cómo sabemos que los otros - otros seres culturalmente muy alejados de nosotros - utilizan las palabras, por lo menos algunas de sus palabras, tal y como nosotros las utilizamos? ¿No hay aquí in nuce la posibilidad de otro escepticismo, un escepticismo radical que iría de la mano de un relativismo también radical? Veámoslo, para acabar.

Si lo que se quiere decir es que en la vida humana existe siempre una esfera privada, esto es, que a mí no me duele la cabeza cuando a los demás les duele, o que yo no me tomo aspirinas para calmar el dolor de los otros, o incluso que yo no tengo por qué darle a mis dolores las significaciones que los otros pueden darles - por ejemplo, que son castigos divinos o que deben afrontarse con estoicismo-, si lo que se quiere decir - repito - es que en la vida humana existe siempre una esfera privada o personal, Wittgenstein no tendría nada que objetar: esto es algo bastante obvio y debido, sin duda, al hecho de que cada uno es un organismo diferente de los otros. Sin embargo, lo que no aceptaría es que esto de pie a hablar con sentido de lenguajes privados o de conocimientos privados, esto es, que exista algo en los otros que irremediablemente se me escape a mí, algo que bajo ninguna circunstancia yo podría llegar a comprender.

E igualmente, si lo que se quiere decir es que en nuestros intercambios interculturales hay elementos específicos a cada cultura, o a cada lenguaje que hacen difícil su traducción, Wittgenstein tampoco tendría nada que objetar: también eso sería algo bastante indiscutible. Ahora bien, si lo que se quiere decir es que ellos - los

otros - saben algo o son conscientes de algo que bajo ninguna circunstancia ni de ninguna manera nosotros podríamos llegar a saber, entonces Wittgenstein discrepería. Y es que cierta relatividad ontológica y cierta indeterminación de la traducción no son lo mismo que una lectura escéptica radical de ellas: que aquí algo no sea posible por razones empíricas, no significa que nada sea posible por razones metafísicas. Pero, ¿cómo se llegaría a éste último? ¿Cómo llega alguien a decir que en la manera como ven el mundo los otros hay algo que se nos resistiría sin remedio a nosotros, dificultad que no podríamos subsanar ni siquiera mediante una inmersión lingüística y cultural?

Como es sabido, W.O.Quine presenta en Palabra y objeto8 una situación como ésta. En cierto lugar del mundo donde habita un pueblo radicalmente alejado de nuestro lenguaje y de nuestra cultura coinciden un miembro de ese pueblo - un nativo - y uno de nosotros - digamos, un antropólogo. Ambos están sentados en una roca en silencio, cuando de repente lo que nosotros llamaríamos un conejo cruza el campo. Entonces el nativo dice: `gavagai'. La primera reacción del antropólogo es apuntar en su cuaderno la siguiente hipótesis metalingüística analítica: «'gavagai' significa conejo». Pero claro, enseguida, le asaltan las dudas: ¿por qué `gavagai' tendría que significar conejo y no conejo corriendo por la sabana, o mosca de conejo, o conejeidad, o cualquier otra cosa? ¿No estaré proyectando - piensa el antropólogo - mi propio lenguaje y la ontología que éste lleva incorporada sobre el lenguaje y la ontología del nativo?

La solución de Quine es conocida: que el antropólogo no puede ir más allá de una supuesta sinonimia o analiticidad estimulativa en función de las disposiciones del nativo. Sólo es posible saber si el nativo asiente o disiente a nuestras preguntas cada vez que usamos la palabra `gavagai'. Pero, claro, esta supuesta identidad de significación - que el nativo tiene las mismas impresiones sensibles, estimulaciones, que nosotros cada vez que tenemos delante un conejo - es una identidad de significación precaria y problemática, porque estará infestada de informaciones colaterales que nosotros no podemos detectar o reconocer, esto es, está infestada por la ontología que su lenguaje incorpora. Ahora bien, ¿son así las cosas? ¿Es el problema como Quine nos lo cuenta?

De entrada, reparemos en el hecho de que el punto de partida de la reflexión de Quine es la significación estimulativa, es decir, las reacciones sensoriales que causa en el nativo y en el antropólogo la aparición de un objeto, es decir, el flujo caleidoscópico de la mente del nativo y de la del antropólogo. Pero, claro, ¿por qué empezar por aquí? De hecho, podríamos decir que Quine ya hace trampa en la misma presentación del caso: en una roca están sentados el nativo y el antropólogo. Y cómo han llegado hasta allí, podríamos preguntarnos. Se habrán encontrado, digo yo, por el camino, se habrán mirado a los ojos, se habrán saludado, se habrán tranquilizado, etc. Incluso se habrán dicho algo, aún sin entenderse plenamente: y aquí el tono de la voz, alguna sonrisa, el ofrecimiento de la cantimplora, algún gesto ya sirven de mucho. Es decir: antes de llegar a la roca una enorme cantidad de conducta, de acción humana compartida o, si se quiere, mucha comprensión natural, mucho acuerdo humano habrá

intervenido en el encuentro. Y todo esto, que es esencial, Quine no lo tiene presente, de manera que el caso tal y como él lo presenta acaba siendo una irrealidad: no son dos seres humanos, sino dos mentes cartesianas, aunque empiristas, contemplando el horizonte desde la roca.

Y claro, tomando esto como punto de partida el problema está servido: ¿cómo podría saber el antropólogo que el nativo secciona y estructura su flujo mental de la misma manera como él lo hace? ¿Cómo podría saber el antropólogo que su teoría del mundo es conmensurable con la del nativo? Y no haría falta ir a ninguna selva tropical: como dice el propio Quine, la inde terminación y la relatividad ya empiezan en casa. Sin embargo, cuando nos percatamos de cómo el ejemplo de Quine distorsiona la realidad el problema se desvanece o se convierte en un problema razonable y empírico que no debe angustiarnos filosóficamente. Lo primero no es la estimulación sensorial sino la conducta humana: ese repertorio de acción expresiva, simbólica, intencional, creativa y ritual que compartimos todos los seres humanos. Y esta conducta es precisamente lo que posibilita no sólo que nativo y antropólogo puedan compartir una roca mientras miran el horizonte, sino también el aprendizaje, la comprensión lingüística, la comunicación, la traducción, tanto en casa como en la sabana.

Y por supuesto que puede haber problemas, tanto con los nuestros como con los otros, pero no serán dificultades fatales que no pudieran llegar a una solución, ya que el hecho de compartir una misma naturaleza un mismo repertorio de acciones naturales es lo que vendrá en nuestra ayuda. Y es que pasado un buen rato, ¿no sentirán antropólogo y nativo ganas de comer, o ganas de beber, o de silbar o de dormir? Así, poco a poco, y atendiendo a lo que otros dicen y hacen, con errores y con aciertos se irá abriendo una relación interpretativa y podremos saber si su `gavagai' es nuestro conejo o alguna otra cosa. Y si fuese necesario, aún tendríamos la posibilidad de la inmersión lingüística y cultural del nativo o del antropólogo en el lenguaje y la cultura del otro.

En suma, como en el caso del lenguaje privado, como en el caso del realismo, o como en el caso del aprendizaje del lenguaje, también aquí la antropología filosófica es lo determinante. Y ya sabemos cuál era la de Wittgenstein: los humanos como seres expresivos, simbólicos, intencionales, creativos y rituales - animales, seres biológicos socializados que tienen una historia natural y cultural. Ahora bien, ¿eso es todo? Wittgenstein no va más allá: no cree que la filosofía deba ir más allá de este así y así nos comportamos y actuamos' meramente descriptivo. Y es que, en su opinión, traspasar este `así y así' carecería de valor filosófico y, además, podría confundirnos. En efecto, sería irrelevante porque la filosofía entendida como simple análisis conceptual nada ganaría con ello; y sería motivo de confusión porque podría hacernos caer en la tentación de construir hipótesis empíricas dentro de la filosofía con la intención de explicar causalmente nuestra manera de actuar en función de la realidad empírica que la ciencia dice que somos, o en función de la historia natural de nuestra especie. Esta era la posición de Wittgenstein; otra cosa, claro está, es que nosotros debamos pensar lo mismo, y que la filosofía no pueda ser una actividad impura,

enriquecible - contaminada - por nuestros conocimientos empíricos.

Ética, método filosófico y sin sentido en el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein*[1]

LUIGI PERISSINOTTO

i El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación FF12008-00866/FISO: «Cultura y religión: Wittgenstein y la contra-ilustración», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

«Gott kannst du nicht mit einem Andern reden hóren, sondern nur, wenn du derAngeredete bist». Das ist eine grammatische Bemerkung.

LUDWIG WITTGENSTEIN

1

1. El tema de este ensayo es la relación que en el Tractatus logicophilosophicus, esto es en aquella que Wittgenstein consideró por mucho tiempo -y que en algún sentido no dejó jamás de considerar - la obra de su vida, subsiste entre 1. el método filoso ico, el método efectivo del Tractatus, sobre todo, y después aquél que, según la proposición 6.53 de la misma obra, debiera propiamente ser «el método correcto de la filosofía» ; 2. la ética, la cual, por decirlo un poco abruptamente, respecta a aquello que, según la proposición 6.42b, está «más alto» (Hóheres) que el mundo [_ «todo lo que acaece» (TLP §1); de «todo suceder y ser así» (TLP §6.41b)], o sea su sentido o valor (TLP §6.41a), pero que es también aquello que orienta el conjunto de la obra, si es verdad, como el autor reconoce en una famosa carta a Ludwig ven Ficker, que su sentido es, no obstante las apariencias contrarias, «un sentido ético» 3; 3. el sin sentido, en particular aquel sin sentido que es generado por su misma filosofía. Según el Tractatus, de hecho, no solamente son insensatas (unsinnig), y no simplemente falsas, «la mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han escrito sobre filosofía» (TLP §4.003a), sino que son insensatas (unsinnig), también sus mismas proposiciones (TLP §6.54a)4, entre las cuales, parece deber concluirse, no sólo la proposición que dice - o pare ce decir' - que las proposiciones del Tractatus son insensatas. ¿Acaso no pertenece ella misma al Tractatus? ¿No ha de considerarse, según la numeración decimal adoptada en la obra, el cuarto y último de los comentarios a la proposición 6.5?6 Y Si la proposición 6.5 es insensata ¿cómo va a tener sentido la proposición que la comenta?7

Desde un cierto punto de vista, cuanto sigue puede considerarse como otra tentativa de habérselas con la recién evocada proposición 6.54, esto es con la proposición en la que Witt genstein afirma (en su primera parte) que quien le

comprende, al fin reconoce sus proposiciones como insensatas, por lo que las mismas deben convertirse para él en una escalera a arrojar una vez encaramado sobre ella. Es sólo de esta manera que las proposiciones del Tractatus elucidan, esto es iluminan a quien sube «por ellas - sobre ellas - más allá de ellas». Sólo quien así las supera, concluye de hecho Wittgenstein (segundo párrafo), obtiene una visión correcta del mundo:

> Mis proposiciones iluminan así: quien me comprende, al fin las reconoce como insensatas, si se ha encaramado (hinausgestiegen) por ellas - sobre ellas - más allá de ellas. (él debe, por así decir, arrojar la escalera después de haberse encaramado (hinausgestiegen) sobre ella) / Debe trascender (überwinden) estas proposiciones; es entonces que ve rectamente (richtig) el mundo.

La pregunta que inmediatamente se nos plantea es la siguiente, simple en la formulación, compleja en su articulación: ¿cómo se entiende este pasaje desde el reconocimiento de la insensatez a la recta visión del mundo? ¿Qué promete el Tractatus a quien supere sus proposiciones? Algo - se puede ya anticipar - puede darse por descontado: ver rectamente el mundo no equivale a conocerlo en el sentido de la ciencia8. En este contexto «recto» no significa verdadero, y «visión» no quiere decir conocimiento. Si fuera de otro modo, el Tractatus sería justamente aquello que el prólogo explícitamente excluye que sea: «un manual (Lehrbuch)». Ni, por lo demás, con ello se daría razón de la insistencia con la que Wittgenstein decreta que «como es el mundo, es del todo indiferente para aquello que está más alto» (TLP '6.432)9, distinguiendo así de la ciencia, de su «campo disputable» (TLP §4.1 13), aquello que el Tractatus llama «el sentido del mundo» (TLP §6.41) o también, dada la identificación entre mundo y vida10, «el sentido de la vida» (TLP §6. 521b)". Lo que sugeriré, sobre todo en la parte final, es justamente esto: que la visión recta del mundo tiene que ver muy estrechamente, casi diría que necesariamente, con aquella vida feliz y buena - «en armonía con el mundo» - de la que Wittgenstein escribe en el Diario filosófico 1914-1916, la cual, justificándose por sí misma y no teniendo necesidad de un fin fuera de sí, «es la única vida correcta» (das einzige richtige Leben ist)'2.

Pocas dudas pueden caber de que en el Tractatus subsista una relación entre ética, método filosófico y sin sentido. Sobre todo, las así dichas «proposiciones éticas» son declaradas, sin apelación, insensatas. «Es claro - se lee, por ejemplo, en la proposición 6.421 a- que la ética no puede formularse», por lo que aquellas que pasan por proposiciones éticas o tienen sentido, es decir son a todos los efectos proposiciones, pero entonces no son para nada éticas, incluso en el caso de que contengan términos como «bueno» o «justo» normalmente asociados a la ética, o son, en tanto que éticas13, insensatas. Toda tentativa de hablar o de escribir de ética - volverá a afirmar Wittgenstein en 1929 - deviene (esencialmente) insensata (nonsense)14. Lo que el Tractatus decreta con perentoriedad y en general, exige no obstante que después sea establecido caso por caso, aplicando aquel método que, según la proposición 6.53, es considerado «el único método rigurosamente correcto»

de la filosofía, o sea mostrando, por ejemplo, que a términos como «bueno» o «justo» is, no se les ha dado, por parte de aquella que podríamos llamar «ética metafísica»I6, ningún significado diferente de aquel significado relativo («bueno para...»; «justo respecto a...») que tienen en proposiciones que son, sí, sensatas, pero que, justamente por ello, son éticamente indiferentes'7. «Ayudar al prójimo es bueno» o, en una formulación diferente, «De bes ayudar al prójimo» son proposiciones de la ciencia natural18 cuando -y sólo en tanto que - sobreentienden, por ejemplo, «si quieres que el prójimo te ayude a su vez». Obviamente, no siempre la ayuda prestada tiene contrapartida. La ingratitud, se oye a menudo, está por desgracia muy difundida. Quien así se lamenta sostiene que una proposición como «Si ayudas al prójimo, el prójimo te ayudará» es falsa y que sólo un ingenuo - alguien que no ve cómo funcionan de verdad las cosas - puede considerarla verdadera. Pero aunque si falsa, podría haber sido verdadera, aún cuando esperarlo, dirían muchos asintiendo tristemente con la cabeza, es sólo un pío deseo. De cualquier modo que se piense, lo que importa es que nuestra proposición es esencialmente verdadero/falsal9, y por ello mismo sensata. Es, a todos los efectos una proposición, una proposición de la ciencia natural, por decirlo con el Tractatus. En cuanto tal tiene el mismo valor que cualquier otra proposición, en tanto que, de dar crédito a Wittgenstein, una proposición ética, si la hubiera, debiera diferir por valor de cualquier otra. Tendría que ver, de hecho, con aquello que rinde «no accidental» (nichtzufällig) «todo (accidental)20 devenir y ser así», pero aquello que puede rendir no accidental lo accidental (= aquello que le da sentido y valor), argumenta Wittgenstein, «no puede estar en el mundo porque, de este modo, sería, a su vez, accidental». La conclusión que se extrae es que «el sentido del mundo (debemos entender formalmente: aquello que rinde no accidental lo accidental; aquello que le da valor) debe estar fuera de él» (TLP §6.41ad). Pero no podemos detenernos aquí. ¿Cómo no preguntarse de hecho si también la proposición «El sentido del mundo debe estar fuera de él» no será, bien mirado, o sea si se le aplica el método correcto de la filosofía, insensata? ¿No se manifiesta quizás también en ella la voluntad de «decir algo metafísico» (TLP §6.53)? Por ejemplo, ¿qué significado se le ha dado en la expresión «fuera del mundo» a la preposición «fuera de»?21 ¿El sentido está quizás fuera del mundo (más o menos) como la bicicleta está fuera de la casa? Obviamente no, sobre todo si, como sugiere la proposición 6.4312a, «fuera del mundo» vale como «fuera del espacio y del tiempo». Pero si a «fuera del mundo» no se le ha dado ningún significado, ¿se le ha dado por lo menos a «en el mundo»? No es preciso pensar mucho: si «fuera del mundo» no tiene significado, evidentemente tampoco lo tiene «en el mundo». Estar en casa significa no estar fuera. Si fuera de casa no tuviera significado ninguno, ¿qué significado tendría «en casa»? «El sentido del mundo debe estar fuera de él» parece, en suma, un buen candidato para la aplicación de aquel método filosófico que, repitámoslo, sería, según la proposición 6.53, «el único método [filosófico] rigurosamente correcto». Pero si es así, un buen candidato lo es también la proposición siguiente: «En el mundo todo es como es, y todo sucede como sucede» (TLP §6.41 a). Fácilmente podríamos continuar: si «en el mundo» no tiene significado alguno, lo mismo que «fuera del mundo», ¿podría tenerlo quizás «el mundo»?

Insistiendo sobre el método correcto de la filosofía no estoy olvidando que el

mismo no es, como señala el empleo por parte de Wittgenstein del modo condiciona122, el método del Tractatus. Las proposiciones del Tractatus no son, como exigiría aquel método correcto, proposiciones de la ciencia natural, no se atienen a su principio guía: «No decir sino aquello que puede decirse». De hecho, ellas no dicen nada23, puesto que no dicen aquello que solamente puede decirse. Son así insensatas, aun cuando parece que algo - incluso: algo filosóficamente muy importante - digan. La situación es ciertamente extraña. Por un lado, el método correcto de la filosofía exige «algo que nada tiene que ver con la filosofía»:

> Este método (el único método rigurosamente correcto) le sería insatisfactorio - no tendría la sensación de que le enseñan filosofía24.

Por otro, la sensación de que el Tractatus enseñe filosofía es producida por proposiciones que nada dicen. ¿Es quizás este «decir nada» el que nos seduce, como si en sí mismo estuviera custodiado, incontaminado, «aquello que está más alto»? Si la filosofía a la que el método correcto de la filosofía nos llama «no tiene nada que ver con la filosofía» ¿no será porque la filosofía que quisiéramos nos fuera enseñada es aquella que nos pone, por así decir, en presencia de lo inexpresable? Es evidente que en la base de este sentir la importancia filosófica del Tractatus está su reenvío a «algo» que no puede ser expresado o dicho. Obviamente, quien lee así la obra no tiene duda de que este «algo» no es... cualquier cosa. Pero si no lo es, es justamente porque excede cualquier medida nuestra del sentido. En la excedencia de este «algo» el lenguaje encuentra su límite y se rinde a lo inexpresable reconociendo la propia no accidental importancia. En el Tractatus, por decirlo de forma concisa, el lenguaje ante todo no puede. No puede decir aquello que aspira ardientemente a decir, pero al fin, justamente renunciando a decirlo, lo custodia - a este «algo» que no es cualquier cosa - en su pureza. Aquí el lenguaje encuentra literalmente su límite: de unidad de medida deviene cosa medida.

II

1. Desde el principio las últimas proposiciones del Tractatus - aquellas que comienzan con la proposición 6.4 («Todas las proposiciones son del mismo valor») y terminan con la proposición 7, la célebre proposición que cierra la obra («De aquello que no puede hablarse, se debe callar») - han suscitado desconfianza si no incluso desconcierto, en aquellos, de Bertrand Russell a los neopositivistas, que se sentían en sintonía, al menos con el espíritu si no con las soluciones particulares, con muchas del resto de proposiciones de la obra, o sea con aquellas proposiciones más parecen concordar con el títulos. ¿No era quizás el Tractatus un tratado declaradamente logicophilosophicus? ¿No se sugería quizás ya en el título que en él la filosofía estaba, por así decirlo, sólidamente anclada a la lógica? De ello, pensaba tanto Russell cuanto los neopositivistas, había mucho que aprender. Según los gustos e intereses, si podía recabar: a. una ontología, cuyos ejes son los conceptos formales26 de mundo, objeto, estado de cosas, hecho, espacio lógico; b. una articulada filosofa del lenguaje la cual establece que: a. el lenguaje consta de proposiciones que son imágenes o modelos de la realidad; b. la proposición y aquello que representa tienen

algo en común, la forma lógica, la cual no puede a su vez ser representada por las proposiciones, sino solamente mostrada o exhibida; c. todas las proposiciones son proposiciones elementales (nexos inmediatos de nombres) o sus funciones de verdad; d. comprender una proposición equivale a saber no si es de hecho verdadera, sino que sucede si lo es; e. «hay uno y sólo un análisis completo de las proposiciones» (TLP §3.25); f. sabemos «por motivos puramente lógicos» (TLP §5.5562) que hay proposiciones elementales, mientras espera a la «aplicación» (TLP §5.557) de la lógica decidir cuáles sean todas sus posibles formas; g. el sentido está perfectamente determinado27; h. las proposiciones elementales son lógicamente independientes28; i. una caracterización de la lógica centrada sobre dos pensamientos estrechamente conexos: a. las proposiciones lógicas son tautologías y contradicciones y, en cuanto tales, se consideran como «casos-límite del nexo sígnico» (TLP §4.466d): «no dicen nada» (TLP §4.461a e 6.11) y son por tanto «carentes de sentido» (sinnlos) (TLP §4.4461c), aunque no insensatas (unsinnig) (TLP §4.4611); b. las constantes lógicas no representan, es decir no son nombres que estén por presuntos objetos lógicos. Sobre este punto Wittgenstein había insistido contra Russell, ya en las Notes on Logic de 1913, estableciendo que «no hay cosa alguna que sea la forma de una proposición, ni nombre que sea el nombre de una forma» 29; j. una metafilosofi'a que a. distingue de principio la filosofía de la ciencia y, en particular, de la psicología; b. rechaza considerarla una doctrina (Lehre): si no es una física, tampoco una super - (o meta) - física c. sostiene, en negativo, que la formulación de los problemas filosóficos nace del mal entendimiento de la lógica del lenguaje y que, por consiguiente, «las proposiciones y las preguntas que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son en su mayor parte falsas, sino insensatas» y asigna, en positivo, como tarea a la filosofía «la clarificación lógica (logische Klürung) de los pensamientos» (TLP §4.112a)30

2. Hasta aquí, todo bien31 o, al menos, todo bien para los lectores que buscaban en el Tractatus un Lehrbuch, que querían aprender de él y afrontar gracias a él cuestiones de ontología, lógica, metafilosofía, filosofía de la matemática, etc. Así lo querían y así lo hicieron los neopositivistas, como bien testimonia Rudolf Carnap en su Autobiografia intelectual:

> En el Wiener Kreis se leyó en voz alta y se discutió proposición por proposición una gran parte del Tractatus logico philosophicus de Wittgenstein; a menudo se precisaban largas reflexiones para descubrir qué debía entenderse y a veces no encontrábamos ninguna interpretación clara. No obstante, comprendimos una buena parte discutiendo vivamente [...] El libro de Wittgenstein ejerció una fuerte influencia sobre nosotros, [...] aprendimos mucho discutiendo el Tractatus y aceptamos muchos de sus puntos de vista en la medida en la que podíamos asimilarlos a nuestras concepciones de fondo32.

El Tractatus no obstante reservaba, sobre todo si se lee a la usual manera lineal33, esto es proposición tras proposición sin respetar la numeración decimal, sorpresas. A partir de la proposición 6.4 de hecho, casi34 sin previo aviso, la tonalidad de la obra cambia. El lector se encuentra de repente frente a sentencias del tipo «El sentido del

mundo debe quedar fuera del mismo» (incipit de la proposición 6.41); «Dios no se revela en el mundo» (final de la proposición 6.432); «No como el mundo es, es lo místico, sino que sea» (TLP §6.44). Pero esto no es todo: al aproximarse a la conclusión, el Tractatus parece abiertamente indulgir con la paradoja. Si en la proposición 6.53 se dice que el verdadero método de la filosofía es «algo que no tiene nada que ver con la filosofía», en la proposición 6.54 se afirma directamente que las proposiciones del Tractatus deben tratarse como una escalera que debe ser arrojada después de haberla subido: sólo quien la arroja, esto es la reconoce como insensatas y con ello las supera, «ve rectamente el mundo». ¿No parece todo esto, por decir lo menos, frustrante? Como acabamos de ver, Carnap relata cómo fueron necesarias largas reflexiones por parte de los miembros del Wiener Kreis para comprender el contenido de las proposiciones del Tractatus, para descubrir lo que quería decir, y afirma con orgullo que comprendieron buena parte. Pero a la luz de la proposición 6.54, ¿no estaba aquel orgullo injustificado? ¿No era quizás justamente la pretensión de haber comprendido sus proposiciones lo que impedía comprender el Tractatus? ¿No era, pensándolo bien, esta presunción lo que les impedía ver rectamente el mundo? Para ellos parece, en suma, valer aquello que Arthur Schopenhauer afirma en polémica con los así llamados «eruditos» en un pasaje que anticipa la imagen wittgensteiniana de la escalera:

> Para quien [...] estudia para comprender, los libros y los estudios son simplemente los peldaños de la escalera con la cual sube a la cima del conocimiento: apenas un peldaño le ha elevado un paso, lo abandona. La masa, en cambio, aquellos que estudian sólo para colmar la memoria, no utilizan los peldaños de la escalera para subir, sino que los toman y cargan a la espalda para llevárselos consigo, alegrándose más y más por el peso siempre creciente de su carga. Aquellos permanecen siempre abajo, dado que llevan aquello que, sosteniéndolos, debiera haberles permitido subir35.

El desconcierto frente al inesperado final del Tractatus quizás hubiera podido mitigarse si ya se hubieran conocido por aquel entonces los materiales preparatorios de la obra. Si de hecho se recorren el así llamado Diario filoso ico 1914-1916, el cual recoge anotaciones, diferentes de las destinadas a convertirse en proposiciones del Tractatus, que se extienden del 22 de agosto de 1914 al 10 de enero de 1917, preciso es llegar hasta junio de 1916 para ver comparecer aquel tipo de proposiciones que por contenido y tonalidad anticipan la parte final de la obra. El grupo de anotaciones de aquel día de junio se abre de hecho la pregunta: «¿Qué sé de Dios y del fin de la vida?». En los días y meses sucesivos Wittgenstein continúa anotando y volviendo siempre sobre los mismos temas: el sentido de la vida, la ética, la voluntad, etc. sin por lo demás olvidar las cuestiones lógico-filosóficas afrontadas en los meses precedentes: la esencia de las proposiciones, los objetos y su simplicidad, la naturaleza y el lugar de las proposiciones lógicas, etc. Es sobre la ética no obstante como el último cuaderno concluye. Las cinco anotaciones finales, las del 10 de enero de 1917, tienen de hecho como su centro la cuestión del suicidio y de su (problemática) relación con la ética36. Conociendo todo esto y verificando las fechas no hubiera sido difícil avanzar la hipótesis de que en estas anotaciones comparecen

las inquietudes y dificultades existenciales de Wittgenstein. No se olvide que Wittgenstein estaba en la guerra, envuelto con sufrimiento material y psicológico, en una de las grandes tragedias del siglo pasado. Era, en suma, bastante fácil tratarlas como anotaciones muy útiles para conocer la persona que las había escrito, pero lo demás estériles para llevar a término las cuestiones lógico-filosóficas sobre las que Wittgenstein se había concentrado a partir más o menos de 1912. En el fondo, si, al decir del mismo Tractatus, la psicología nada tiene que ver con la filosofía37, ¿por qué los datos psicológicos relativos al mismo Wittgenstein debieran tener ningún interés lógico-filosófico? Quedaba por comprender por qué extraño capricho Wittgenstein las hubiera recogido en la parte final de la obra, pero esto se podía explicar, como en efecto habría hecho inmediatamente Rudolf Carnap, evocando, en positivo, los rasgos fuertemente espirituales de la personalidad del autor del Tractatus y, en negativo, apelando a una cierta, por así decir, extravagancia de su carácter.

Desde hace tiempo, no obstante, sabemos que Wittgenstein no veía en absoluto las cosas así. Seguramente él consideraba que sin aquel final su obra hubiera sido esencialmente diferente de lo que él quería que fuera y que, en cualquier caso, hubiera sido mucho más fácilmente, si no irremediablemente, mal entendida. Si recogemos las sugerencias de su mismo autor, las proposiciones que cierran el Tractatus no pueden en suma ser tratadas como un apéndice llenas quizás de fascinación existencial, pero sin relación interna con el resto de la obra. Por lo demás, la publicación de los llamados Diarios secretos ha revelado como anotaciones de tenor ético comparecen entrelazándose con aquellas lógico-filosóficas mucho antes de junio de 1916, es decir, ya en las anotaciones de los primerísimos meses de la guerra38. Pero los Diarios secretos revelan también algo más, a saber cómo Wittgenstein consideraba que entre sus meditaciones sobre el sentido de la vida y su trabajo sobre la lógica debiera haber seguramente una conexión, aun cuando confesara no haberla entrevisto o establecido todavía:

> Fatigas colosales durante el último mes. He meditado mucho sobre todo lo divino y lo humano, pero, curiosamente, no puedo establecer la conexión con mis razona mientos matemáticos (anotación del 6.7.16). ¡Pero esa conexión llegará a establecerse! ¡Lo que no se deja decir, no se deja decir! (anotación del 7.7.16)

Obviamente, hay muchos modos de establecer aquí la conexión entre estas largas reflexiones «sobre todo lo divino y lo humano» y los «razonamientos matemáticos» 39. A fin de cuentas, Wittgenstein creía haberla reconocido al fin, como demuestra la ya citada carta a von Ficker en la que afirma que «el sentido del libro es ético». Considero casi superfluo subrayar que Wittgenstein no podría haber considerado que el sentido del Tractatus fuera ético simplemente40 porque contenía dos secciones (proposiciones 6.4, 6.5 y sus respectivos comentarios) en las cuales se tocan temas considerados éticos o éticamente relevantes como, por ejemplo, la cuestión propuesta es la proposición 6.422a de si la ética tiene algo que ver con premio y castigo. La indicación dada a von Ficker parece bastante más comprometedora: el sentido del libro es completamente ético y este sentido tiene que ver e impregna también aquella

parte del libro que con la ética no parece tener nada que ver. Como ya he anticipado, considero que la clave para entender la sugerencia de Wittgenstein se halla en el segundo párrafo de la proposición 6.54 donde nos indica el éxito al que puede acceder aquel que, comprendiéndolo, supera sus proposiciones: «es entonces que ve rectamente el mundo». Es en virtud de este éxito que el libro tiene un sentido ético. Pero ¿cómo se ve rectamente el mundo? ¿Qué mirada es una mirada justa sobre el mundo?41

3. Intentemos comprenderlo un poco volviendo una vez más a la proposición 6.54 y a la función que cumple en el Tractatus. Como ya he subrayado, la misma ha suscitado, desde el inicio, junto con la lapidaria proposición 7, perplejidad y sarcasmo más o menos benévolos. Seguramente no gustaba en absoluto a Otto Neurath, quizás el neopositivista que más extraño se sentía ante la parte final del Tractatus. La sospecha de Neurath era que, mediante la apelación a lo inexpresable y a lo místico42, Wittgenstein terminara legitimando aquella metafísica que el Wiener Kreis quería definitivamente y sin mayores contemplaciones superar43. Dicho de manera diferente: a los ojos de Neurath la conclusión del Tractatus era - o corría el riesgo de ser - más o menos abiertamente ideológica. Decretar que hubiera algo de lo que no se puede hablar; sostener que nada de lo que está más alto puede expresarse por las proposiciones (TLP §6.42b); evocar, como se hace en la proposición 6.432, incluso a Dios, un Dios que, no revelándose en el mundo, se refugia, por así decirlo, en lo inexpresable; en suma, todo esto ¿no significa quizás sustraer la metafísica a todo tribunal crítico? ¿No es quizás lo inexpresable la última defensa del metafísico? La sospecha podría fácilmente haberse ampliado44. Declarar insensatas las propias proposiciones, comprendidas aquellas sobre el mundo, las proposiciones, la lógica, etc., ¿no era un modo, indudablemente extravagante pero en absoluto inocente, de sustraerla a la criba de la razón? ¿No era, en suma, una manera de inmunizarla de la crítica y de desactivar aquella arma del sin sentido que los neopositivistas querían blandir contra la metafísica?

Con una referencia más específica a la proposición 6.54 valoraciones semejantes a las de Neurath las hizo Frank P.Ramsey, el primero, y por mucho tiempo único recensor no anónimo del Tractatus, el cual pronto había observado, con inteligente ironía, que un sin sentido no es sino un sin sentido45. No hay sin sentidos más importantes, interesantes o profundos que otros, mientras Wittgenstein parecería sugerir que entre las diversas proposiciones del Tractatus, las cuales son, al decir de la proposición 6.54, insensatas, y un sin sentido como «trallalá trallalero» alguna importante, si no hasta esencial, diferencia debiera haber. Quien de hecho reconoce insensatas, o sea supera, las primeras, «ve rectamente el mundo». ¿Acaso sucede lo mismo a quien reconoce que «trallalá trallalero» es un sin sentido? En efecto, parece por decir lo menos arriesgado sostener que «trallalá trallalero» pueda constituir, a la par de «El mundo es todo lo que sucede» (TLP §1) o de «La imagen lógica de los hechos es el pensamiento» (TLP §3), un peldaño de aquella escalera que se arroja una vez se ha subido por ella. ¿Tiene pues razón Ramsey en su crítica? ¿Ha caído Wittgenstein en la trampa que él mismo ha dispuesto? ¿Ha pretendido quizás introducir en el sin sentido diferencias y jerarquías de valor? ¿O quizás no debe

entenderse así el Tractatus? ¿Quizás entre una proposición del Tractatus y «trallalá trallalero» no habría, ni siquiera para Wittgenstein, una diferencia que hiciera una... diferencia? ¿Quizás también para Wittgenstein es sólo - sólo y simplemente - un sin sentido?46 Con estos últimos interrogantes hemos reverti do, por así decirlo, la posición entrevista al final de nuestra primera parte. Que el sin sentido sea sin sentido significa que no indica ni apunta a aquella «cosa» que no es cualquier cosa que habíamos evocado allí: una «cosa» que, excediendo toda medida del sentido, impone al lenguaje su límite. Eliminada aquella «cosa», el lenguaje ya no tiene límite, pero ciertamente no porque ahora se pueda decir aquello que no puede decirse, sino ciertamente porque (tautológicamente) todo aquello que puede decirse se puede decir. «Nada decir sino aquello que puede decirse» (TLP §6.53) no invita a custodiar nada del decir, más bien a reconocer que aquello que puede decirse no tiene más allá y fuera de sí aquello que no puede decirse. Es por ello que a la proposición 7: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber mufa man schweigen» 47, no se le atribuye ninguna intención prescriptiva; entre otras cosas porque, en caso contrario, sollen debiera figurar en lugar de müf.'en. En efecto, si fuera una prescripción, el callar podría violarse diciendo culpablemente lo que no puede decirse. Pero aquí no hay culpa porque no diciendo nada - un sin sentido, recuérdese, no dice nada - no se transgrede ningún límite. Lo que parecía un límite es, en realidad, un no-límite. La ética del Tractatus no puede pues encontrarse en la recomendación de callar simplemente porque en él no hay ninguna recomendación de no decir aquello que no puede decirse. «¡Lo que no se deja decir, no se deja decir!»48.

4. ¿Podemos contentarnos con este resultado? Algo más sobre la insensatez debemos en todo caso comprender. Según la proposición 5.4733bc, «Sócrates es idéntico» es un sin sentido y ello porque «a la palabra `idéntico' como adjetivo no le hemos dado ningún significado», «aún si creemos haberlo hecho». Constatar la insensatez es, como sabemos, tarea de aquello que, según Wittgenstein, sería propiamente el método correcto de la filosofía al que corresponde, precisamente, mostrar a quien quiera decir algo metafísico que «a ciertos signos en sus proposiciones no les ha dado ningún significado» (TLP §6.53). Pronto se revela que a «idéntico» siempre se le puede dar un significado. En efecto, si hiciésemos notar a alguien que «Sócrates es idéntico» porque a «idéntico» en tanto que adjetivo no le hemos dado ningún significado, inmediatamente podría él replicarnos afirmando simplemente que él acaba de dárselo. «Idéntico» - podría precisar, por ejemplo - es aquí un adjetivo y significa profundamente sabio. Nuestra reacción podría ser quizás de este tenor: «¡Ah, ahora entiendo! Me estás diciendo que Sócrates era profundamente sabio. Concuerdo contigo ciertamente a propósito de la profunda sabiduría de Sócrates. Pero ¿por qué quieres confundirme? ¿Por qué tratar «idéntico» como adjetivo si «idéntico» ya interviene en nuestro lenguaje como signo de igualdad y de este modo simboliza de una manera completamente diferente a como lo hace, por ejemplo, «calvo» en «Sócrates es calvo»?»49. En esta reacción deben distinguirse dos momentos. En el primero («¡Ah, ahora entiendo!») se reconoce que detrás de «Sócrates es idéntico» no hay ninguna, por así decir, pulsión metafísica. Aquella proposición es sensata, es decir se incluye entre las proposiciones de la ciencia natural. Y ello porque al signo «idéntico» se le ha dado un significado, aunque si

ahora, interviniendo como adjetivo, simboliza de modo totalmente diferente de aquel en que simboliza en una proposición como «Hegel es (es idéntico a) el autor de la Fenomenología del espíritu» en la cual interviene como signo de igualdad. Esto no debe, pues, preocuparnos más. Como Wittgenstein observa de hecho en el posterior Cuaderno Azul, en sintonía no obstante con el Tractatus, una «expresión tiene sentido si se lo damos»:

> No olvidemos que una palabra no tiene un significado que le hubiera dado, por así decir, un poder independiente de nosotros, de tal modo que pueda haber una especie de investigación científica que lo que aquella palabra significa realmente. Una palabra tiene el significado que alguien le ha dado50.

En el segundo momento («¿Por qué quieres confundirme?») se reconoce que, así haciéndolo, nuestro interlocutor secunda y acentúa, por así decirlo, una característica de nuestro lenguaje que está en el origen de aquellas «confusiones más fundamentales[...] de las que la filosofía está llena» (TLP '3.324):

> En el lenguaje ordinario - observa de hecho Wittgenstein - sucede muy a menudo que la misma palabra designe en modos diferentes - pertenezca pues a símbolos diferentes-, o que dos palabras, que designan de modo diferente, se apliquen exteriormente en la proposición del mismo modo (TLP §3.323a).

En el caso de «Sócrates es idéntico», por ejemplo, podríamos muy bien imaginar a alguien, digamos por caso un filósofo, que afirmase que entre «idéntico» como adjetivo e «idéntico» como signo de igualdad algo común debe haber seguramente. ¿Cómo podríamos de otro modo explicar que el mismo signo sea empleado en ambos casos?

Pero imaginemos ahora a alguien que, después de haber dicho o escrito «Sócrates es idéntico», nos informe de que a «idéntico» él no le ha dado ningún significado; que por consiguiente «Sócrates es idéntico» es un sin sentido; es más, que éste era su propósito: que reconociésemos en ello un sin sentido porque sólo así habríamos finalmente podido... Pero ¿qué es lo que finalmente habríamos podido? Habríamos podido reconocer que «Sócrates es idéntico» es un sin sentido. Ni más, ni menos. Nada más que preguntar; nada más que objetar. ¿Qué se podría de hecho preguntar a un sin sentido y qué podría objetársele? Ciertamente algo podríamos continuar preguntando, no al sin sentido sino sobre el sin sentido, o mejor sobre quien lo lee o escucha y sobre quien lo produce. ¿Cómo es que no reconocimos inmediatamente, por ejemplo, que se trataba de un sin sentido? La respuesta en este caso es fácil: «Sócrates es idéntico» no dice nada, y no obstante se asemeja a muchas proposiciones que, por el contrario, dicen algo. Si de Sócrates podemos decir que es calvo o que es profundamente sabio, ¿por qué no habremos de poder decir que es idéntico? Quizás que Sócrates sea idéntico esconde una profundidad ausente en la banal constatación de su calvicie. Aquí, en cualquier caso, la semejanza del signo esconde la diferencia del símbolo. Es esta semejanza la que nos ha llevado a engaño. O, sobre un plano

diverso, podríamos preguntarnos de quien ha escrito o dicho «Sócrates es idéntico» por qué lo ha hecho; esto es, podríamos interrogarnos sobre el porqué del sin sentido y de este sin sentido. En el fondo, sus palabras han sido justamente estas («Sócrates es idéntico») y no otras («trallalá trallalero»). Pero ¿qué respuesta podrá darnos? Si nos respondiera que aquello que pretendía con su sin sentido era esto o lo otro, ¿no nos habría con ello mismo transmitido o comunicado el sentido de su presunto sin sentido? Pero tampoco nos puede responder indicándonos las consecuencias que esperaba, porque también esto sería un modo diferente de dar sentido a su presunto sin sentido. Si «trallalá trallalero» y «Sócrates es idéntico» son ambos sin sentidos, no hay modo de distinguirlos ni siquiera recurriendo a las consecuencias51. Lo que sucede después de un sin sentido no puede estar en una relación interna con él. Si tal relación se diera, nuestro sin sentido no sería de hecho un sin sentido.

Intento aclarar el punto sirviéndome de una indicación de Cora Diamond52, la cual justamente revela que, en la proposición 6.54, Wittgenstein no dice «aquel que comprende mis proposiciones», sino «aquel que me comprende». En efecto, si comprender una proposición quiere decir comprender una proposición, comprender el sentido, o sea, al menos según el Tractatus, «saber qué acaece si es verdadera» (proposición 4.024a) sería inmediatamente paradójico por parte de Wittgenstein afirmar que quien comprende sus proposiciones las reconoce como insensatas. Es por ello que él escrupulosamente se refiere a aquel que le comprende, no en absoluto a aquel que las comprende. Nada de paradójico pues, a menos que el veredicto de la proposición 6.54 no recaiga sobre sí misma53. ¿Se disipan de esta manera nuestras dudas? La proposición 6.54 del Tractatus nos informa de que, si superamos sus proposiciones, veremos rectamente el mundo. Lo que quiere decir que aquella visión no es accesible o está prohibida para quien no las supera, o sea para quien se engaña de comprender el sentido. Este no conseguirá jamás rasgar el velo de Maya que se extiende sobre el mundo. Pero ¿por qué, volvemos a preguntar, justamente estas proposiciones y no otras? O mejor: ¿por qué justamente estos sin sentidos y no otros? Reconocer que estos sin sentidos son sin sentidos, o sea que no dicen nada, ¿no equivale a excluir, como más arriba se revelaba, que se dé alguna relación interna entre ellos y aquello que sucede después de ellos? Si lo que sucede después es aseverable, sólo puede serlo empíricamente, mediante, por ejemplo, un experimento psicológico bien conducido. Pero es por decir lo menos poco probable que Wittgenstein tuviera en mente algo siquiera lejanamente semejante. Aquí la psicología y sus experimentos no tienen nada que ver. Consideremos en esta perspectiva el empleo que de la imagen de la escalera se hace en la proposición 6.54. Wittgenstein no afirma solamente que su libro es una escalera que finalmente se arroja, sino también que sobre aquella escalera es preciso subir y que las proposiciones del Tractatus son por ello los peldaños: para reconocerlos al fin insensatos - para arrojar la escalera - se precisa primero subir «por ellos», «sobre ellos», «más allá de ellos». Pero ¿qué significa este subir «por ellos», «sobre ellos», «más allá de ellos»? Si se trata de peldaños de una escalera, no podemos olvidar que todo peldaño particular debe de alguna manera soportar el peso de quien está subiendo, de otro modo no habría escalera ninguna, y que la ascensión no puede no tener un orden y, por así decirlo, un ritmo. Quizás Wittgenstein está sugiriendo sólo

que la insensatez se establece no in toto, sino más bien caso por caso, proposición por proposición. Pero si aceptamos esta visión, el Tractatus se nos aparece como nada más que una yuxtaposición54 de sin sentidos a los que la numeración decimal da un orden - una articulación- completamente aparente. Por lo demás, si las proposiciones del Tractatus son sin sentidos y si aquello que se nos pide es constatar la insensatez resulta literalmente indiferente con qué proposiciones empecemos. Cualquier proposición sirve. Cualquier recorrido vale tanto como cualquier otro. Contra cuanto Wittgenstein explica en la nota inicial55, las proposiciones del Tractatus, si consideradas como meros sin sentidos, no pueden diferir ni en «importancia» lógica, ni en «relevancia» expositiva. Obviamente, se podría objetar que a la imagen de la escalera no se le da demasiado énfasis. En el fondo, se trata sólo de una imagen. Wittgenstein, no obstante, no parece considerarla así, si se tiene en cuenta que en los años de su retorno «oficial» no sólo se sirve de ella una vez más, sino que lo hace justamente para denunciar lo ajena, por no decir contraria, que le resulta una filosofía que quiere llegar a un lugar al cual sólo con una escalera se puede llegar:

> Podría decir que, si al lugar al que quiero llegar se pudiera subir sólo con una escalera, desistiría de alcanzarlo. De hecho, a donde debo verdaderamente tender, allí debo en realidad estar ya. A lo que se puede llegar con una escalera no me interesas

III

1. Hasta aquí he avanzado, más que nada bajo la forma de preguntas, la sospecha de que ya sea la lectura según la cual el sin sentido del Tractatus custodiaría incontaminado «aquello que está más alto», ya sea aquella que afirma resueltamente que el sin sentido es sólo sin sentido, son bajo muchos aspectos insatisfactorias. En esta tercera parte quisiera sugerir una lectura parcialmente alternativa según la cual el Tractatus es, al menos en su inspiración de fondo, una obra gramatical. Dicho de otra manera un poco diferente: las proposiciones del Tractatus son, por empleo y función, algo muy semejante a aquello que, después del Tractatus, Wittgenstein llamará proposiciones u observaciones «gramaticales». Para ilustrar la noción wittgensteiniana de gramática me serviré sobre todo de un ejemplo: «Las máquinas no piensan». Tratar esta proposición como gramatical equivale a considerar la proposición «Las máquinas piensan» insensata. De este modo, ella queda excluida del lenguaje o, como también se podría decir, retirada de la circulación. No tiene más curso en nuestro lenguaje. De hecho,

> > Decir «Esta combinación de palabras no tiene ningún sentido (hat keinen Sinn)», la excluye del dominio del lenguaje y delimita así el campo del lenguaje57.
> >
> > Cuando se dice que una oración carece de sentido (sinnlos), no es como si su sentido careciera de sentido. Sino que una cierta combinación de palabras se excluye del lenguaje, se retira de la circulación.58

Pero si «Las máquinas piensan» no tiene sentido, tampoco lo tiene «Las máquinas

no piensan». No es falsa, pero no porque sea verdadera. Aquí Wittgenstein todavía es fiel al principio que le guiaba en el decenio del Tractatus: para una proposición tener sentido equivale a ser esencialmente verdadero/falsa. Obviamente, «Las máquinas no piensan» tiene un empleo determinado; ella sirve, acabamos de verlo, para excluir del lenguaje «Las máquinas piensan». Por lo demás, justo por ello Wittgenstein la llama «gramatical» y no porque posea alguna propiedad intrínseca: la gramaticalidad59. No obstante, el punto esencial es otro: si «Las máquinas piensan» no tiene sentido no es porque «Las máquinas no piensan» sea verdadera con una verdad más verdadera que aquella que atribuimos a las proposiciones empíricas, por ejemplo a la proposición: «de día los topos no salen de sus galerías» 60. Si así fuera, «Las máquinas piensan» sería simplemente falsa y es evi dente que declarar falsa una proposición no equivale en absoluto a excluirla del lenguaje. En tanto que falsa puede, quizás, perder interés, pero no el sentido. Obviamente, no han faltado quienes la han considerado sensata y contingentemente falsa, razonando, por ejemplo, más o menos así: «¿Por qué no hacerla verdadera, proyectando máquinas pensantes?». La cuestión es que proyectar una máquina pensante presupone un empleo empírico de la proposición «Las máquinas no piensan»; un empleo que se despliega en consideraciones como las siguientes: «Es verdad que las máquinas no piensan, o sea es falso que las máquinas piensan, pero sólo hasta que no hayamos construido una máquina pensante. Podrá ser muy difícil, incluso quizás de hecho no lo consigamos jamás, pero no porque construirla sea de principio imposible». Diferente es el caso y diferentes las consecuencias cuando «Las máquinas no piensan» es empleada gramaticalmente. Aquí funciona como regla que excluyendo del lenguaje «Las máquinas piensan» instituye en el mismo movimiento el significado de «máquina». Las proposiciones gramaticales son así actos constitutivos.

Hay en el Tractatus una proposición, la proposición 6.111, que anticipa de manera explícita todo esto. Aquí observa Wittgenstein que las proposiciones de la lógica no están jamás dotadas de contenido (gehaltvoll), al punto de que puede afirmarse tranquilamente que «teorías que hagan aparecer dotada de contenido una proposición de la lógica, son siempre falsas». El ejemplo en el que Wittgenstein piensa es la proposición «Todas las proposiciones son verdaderas o falsas». En rigor, no se trata de una proposición de la lógica, puesto que estas últimas son, al decir del Tractatus, las tautologías y nuestra proposición no lo es, aunque si, como las tautologías, no tiene contenido ninguno. Podría comparecer entre las proposiciones del Tractatus como nos confirma un interesante paso de las Investigaciones filosoicas:

> En el fondo dar «Las cosas están así y asá» (Es verhült sich so und so) como forma general de la proposición 6l es lo mismo que explicar: una proposición es todo lo que puede ser verdadero o falso62.

Pero ¿por qué sería falso hacer aparecer como cargada de contenido una proposición como «Todas las proposiciones son verdaderas o falsas»? La respuesta de Wittgenstein en la proposición 6.111 es que la apariencia de contenido la haría asimilable a una proposición como «Todas las rosas son o amarillas o rojas». De esta manera «verdadero» y «falso» parecerían designar «dos propiedades entre el resto de

propiedades, y entonces parecería una cosa extraña que todas las proposiciones tuvieran una de estas propiedades», así como parecería todo menos obvio que toda rosa posea una de las dos propiedades «amarillo» y «rojo», incluso en el caso de que la proposición «Todas las rosas son o amarillas o rojas» fueran verdaderas. Expresado en la terminología adoptada más arriba podríamos decir que hacer aparecer como cargada de contenido una proposición como «Todas las proposiciones son o verdaderas o falsas» equivale a transformarla de gramatical en empírica, o sea a forzarla a asumir, por decirlo todavía con la proposición 6.111, «todo el carácter de una proposición de la ciencia natural»63

Aquellas que Wittgenstein llama «gramaticales» son pues las proposiciones que dan forma a nuestro lenguaje y modelan nuestro modo de actuar, sentir y pensar. En este sentido, explica Wittgenstein, la gramática es siempre medida y nunca cosa medida 4. Entre una proposición gramatical y una empírica hay, en suma, la misma diferencia que se da entre la institución de una unidad de medida y los resultados de las medidas efectivas. Queriendo insistir sobre esta diferencia considérese un enunciado como «Los objetos no desaparecen solos». Él no nos comunica una importante propiedad de los objetos como «Las manzanas son comestibles» puede informarnos de una in teresante propiedad de las manzanas, más bien explicita o determina nuestro concepto de objeto, el cual se manifiesta, por ejemplo, en el modo en el que reaccionamos cuando de nuestro escritorio desaparece un libro. Pensamos en un robo, imaginamos que se halla debajo del resto de libros que desordenadamente se amontonan sobre él, dudamos de nuestra memoria: «Creía haberlo dejado aquí. ¡Me estoy volviendo viejo!», quizás exclamamos: «¿Dónde diablos lo habré puesto? ¡Los libros no se desintegran!». En este sentido o según este empleo «Los objetos no desaparecen solos» es una proposición gramatical, la cual fija los límites de aquello que es empírico, entendiendo por empírico aquello que fiamos a la experiencia, a su confirmación o desmentir. Como Wittgenstein subraya en algunos pasajes de gran relevancia, tales límites «no son asunciones no garantizadas o intuitivamente reconocidas como correctas, sino modos y maneras del confrontar y del actuar» 65. Por ejemplo, a quien en un tribunal respondiera a la acusación de robo sosteniendo que no se puede excluir que los objetos no hayan desaparecido solos: «¿Qué prueba tenéis de que los objetos no desaparecen solos?», no le tomarían en serio, a lo sumo su respuesta sería considerada un chiste; pero tampoco sería tomado en serio el juez que le objetase que tenemos plena evidencia de que los objetos no se comportan así. Que los objetos no desaparecen solos es, en efecto, parte de nuestro concepto de objeto, que está, por así decirlo, incardinado en nuestra vida, trenzado y solidario con muchos, indefinidos, otros. ¿No es quizás nuestro concepto de objeto solidario con el de robo? ¿Con el de propiedad? ¿Con el de... pero vale la pena continuar con el elenco?

2. Consideraciones como las precedentes dan al menos alguna plausibilidad a la idea de que las proposiciones del Tractatus son proposiciones gramaticales o, al menos, que estas últimas son para ellas un buen término para parangonarlas. «El sentido del mundo está fuera del mundo», por ejemplo, parece funcionar como «Las máquinas no piensan» o como «Los objetos no desaparecen solos». Excluye del

lenguaje «El sentido del mundo está en el mundo», pero ello no porque «El sentido del mundo está fuera de él» sea verdadera con una verdad capaz de tornar insensata su negación66. «El sentido del mundo está fuera de él» no está pues dotada de contenido; no nos comunica alguna inaudita propiedad del sentido: que no se encuentra en el mundo, sino fuera de él. El «lugar» del sentido no es algo que descubramos como podamos descubrir que el tigre no vive en África sino en Asia. En tanto que gramatical una proposición como «El sentido del mundo está fuera de él» da forma a nuestro lenguaje, proporcionándonos, por así decirlo, una unidad de medida. Excluye del lenguaje muchas otras proposiciones, a saber todas aquellas de la forma «En esto (= en este determinado curso del mundo) consiste el sentido del mundo». Es por ello que quien encuentra en aquella proposición su unidad de medida puede perfectamente entender como «a los hombres a los que se les ha hecho claro el sentido de la vida después de largas dudas, no supieron decir en qué consiste este sentido» (TLP §6.521b). Consideraciones semejantes valen para muchas otras proposiciones del Tractatus, por ejemplo respecto a su proposición inicial: «El mundo es todo lo que acaece» (TLP §1). Ella no es la primera proposición de aquel hierro de madera que sería para Wittgenstein una ciencia filosófica del mundo, sino una proposición gramatical - o de la lógica, en la acepción de la proposición 6.111 la cual excluye del lenguaje la proposición «El mundo es la totalidad de las cosas» 67. También ella funciona como acto constitutivo; y es exactamente por ello que nada dice (= no tiene contenido) y sería falsamente concebida por quien la incluyese, si no entre las proposiciones de la física, entre las de la meta-física. Por lo demás, en esta proposición se condensa, por así decirlo, la larga y sufrida interrogación de Wittgenstein sobre sí mismo. Ella resuena de hecho por prime ra vez en una anotación de los Diarios secretos en un contexto completamente diferente del abstractamente teórico. A unas líneas en las que describe sus terribles experiencias con la tripulación de la nave en la que estaba embarcado y confiesa sentirse «completamente solo y abandonado», Wittgenstein añade la siguiente anotación. «Una sola cosa es necesaria: ser capaz de ver como un espectador todo lo que le ocurre a uno»68, o sea, si anticipamos la posterior identificación entre vida (=todo lo que te acaece) y mundo (= todo lo que acaece), ser capaz de observar el mundo69. El mundo del Tractatus entra así en escena como aquello que es observado - no juzgado sin oponerle ninguna resistencia70. Podría continuarse con otras proposiciones. «Dios no se revela en el mundo» (TLP §6.432), por ejemplo, excluye del lenguaje una proposición como «Dios se revela en el mundo». Y ello no porque que Dios se revele en el mundo sea verdad de un modo tal capaz de tornar «Dios se revela en el mundo» insensato. «Dios no se revela en el mundo» no es la negación de «Dios se revela en el mundo», sino su exclusión. Esta proposición se retira de la circulación como se retira un trozo de papel que se tenía por papel moneda.

Estas pocas indicaciones debieran también hacer comprender por qué Wittgenstein afirma que las proposiciones del Tractatus deben ser superadas, o sea reconocidas como insensatas. Quien así las reconoce cesa de hecho de concebirlas falsamente como proposiciones de la ciencia natural, esto es como proposiciones dotadas de contenido. Las reconoce positivamente como aquello que son: proposiciones gramaticales. Pero todavía hay otro aspecto a considerar. Volvamos a uno de los

ejemplos con los que hemos ilustrado la noción de gramatical: «Los objetos no desaparecen solos». Hemos igualmente imaginado una circunstancia en la que podría emplearse: alguien acusado del robo de una joya se defiende protestando que la joya se ha desintegrado sola. «Los objetos no desaparecen solos» descarta esta defensa como sin sentido71: la proposición «Los objetos desaparecen solos» no tiene ningún curso en el lenguaje; parece una moneda, pero es sólo un pedazo de metal. Lo que sugiere que nuestra proposición «Los objetos no desaparecen solos» sea esencialmente reactiva. La consideración fácilmente puede extenderse a todas las proposiciones gramaticales y por consiguiente, al menos si vale nuestra lectura, a las proposiciones del Tractatus, por ejemplo a una proposición como «El sentido del mundo está fuera del mundo». Por lo demás, si su esencia reactiva quedase en la sombra, el riesgo sería aquel, expresado en la proposición 6.111, de concebirla falsamente como una proposición de la ciencia natural. Es por ello, o sea en tanto obra de gramática, que el Tractatus no construye sino destruye. Pero si es destructivo, lo es en el sentido traído a colación en un sugerente parágrafo de las Investigaciones filosoicas:

> Pero son sólo castillos en el aire (Luftgebiiude) los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan72.

No es quizás arbitrario ver detrás de la meta que en las Investigaciones filosóficas Wittgenstein asigna a sus consideraciones gramaticales (desescombrar el terreno del lenguaje) un eco de aquel ver rectamente el mundo al cual, según el Tractatus, se puede acceder solamente superando sus proposiciones. Mi sugerencia es que Wittgenstein considera sus proposiciones superadas por quien reconoce que no hay nada que destruir porque en realidad no había nada edificado. Los edificios que escondían el terreno del lenguaje eran Luftgebüude. Pero entonces: sin edificación, ninguna demolición. La escalera es al fin arroj ada.

IV

1. En esta parte final quisiera desarrollar la indicación según la cual ver rectamente el mundo significa no identificar el sentido con una parte suya73; no sublimar un sentido del mundo desde aquello que pertenece al mundo. Es justamente por ello, esto es porque no hay alguna cosa en la que consista, que a aquellos «hombres a los que se les ha hecho claro el sentido de la vida después de largas dudas, no supieron decir en qué consiste este sentido» (TLP §6.521b). Un punto de partida puede sernos dado por la pregunta de si de un mejor o más completo conocimiento del mundo (de su cómo) podría derivar una respuesta sobre el sentido de la vida. Las respuestas científicas ¿pueden ser o devenir también respuestas a los problemas que afectan a aquel sentido? Si este sentido nos parece incierto, dudoso o incluso evanescente ¿es quizás porque nuestro conocimiento del mundo es todavía demasiado incompleto y fragmentario? Algunas indicaciones son necesarias para comprender el sentido de estas preguntas y el papel que ellas juegan en el Tractatus. Es preciso, sobre todo, aclarar qué entiende Wittgenstein con el término «ciencia». En primer lugar, parece considerar que la ciencia sea un posicionamiento, aquel

posicionamiento que se manifiesta como interés por la verdad de las proposiciones. Dada una proposición, lo que la ciencia se propone es establecer si ella es verdadera o falsa. Obviamente, de este interés general por la verdad se diferencia el interés por la verdad de determinadas proposiciones. Si tengo hambre, me interesa sobre todo que sea verdad la proposición «En el frigorífico de casa todavía hay comida» más que la proposición «En mi biblioteca hay una primera edición de los Principia Ethica de George E.Moore»; si soy un físico, estaré más interesado en la verdad de las proposiciones que tienen que ver con átomos, campos y fuerzas que con la verdad de aquellas que describen el habitat de los cocodrilos o que indican el origen de las patologías de ansiedad. La verdad de estas últimas interesarán seguramente más, respectivamente, al zoólogo y al psicólogo. Esencial, en cualquier caso, queda el reconocimiento de que es el interés por la verdad lo que caracteriza la actitud científica, la cual, en consecuencia, no se encarna solamente en aquello que en una manera más específica se llaman «ciencias», sino también en nuestras habituales y cotidianas preguntas y respuestas. En esta perspectiva, la interrogante: «¿A qué hora llegué ayer a Valencia?» es, a todos los efectos, una pregunta científica. Ahora bien, si a parte subjecti, la ciencia es esta actitud, a parte objecti ella no es otra cosa que el éxito de esta misma actitud. «La totalidad de las proposiciones verdaderas - escribe de hecho Wittgenstein - es la completa ciencia natural (o la totalidad de las ciencias naturales)» (TLP §4.11). Teniendo en cuenta que «la totalidad de las proposiciones es el lenguaje» (TLP §4.001), podemos concluir que hacer ciencia es distinguir en el lenguaje las proposiciones verdaderas de las falsas. Ciertamente es a menudo bastante arduo y puede requerir mucho empeño, inteligencia y pericia metodológica establecer si una proposición es verdadera o falsa. Por lo demás, debe subrayarse que una teoría científica (por ejemplo, la mecánica newtoniana) no es una yuxtaposición casual de proposiciones, sino que representa más bien la tentativa de reducir «en forma unitaria» (TLP §6.34l a) la descripción del mundo, o sea de «construir todas las proposiciones verdaderas, que nos sirven para la descripción del mundo, según un único plan» (TLP §6.343). El interés por la verdad, en suma, no constituye el todo de la ciencia, sobre todo si nos referimos a las ciencias verdaderas y propias. No obstante, es el elemento esencial y aquello que, en cualquier caso, la distingue por principio de la filosofía. Ello explica también el uso que Wittgenstein hace de la expresión «ciencia natural». Su ocurrencia en el Tractatus no debe de hecho llevarnos a pensar ni que Wittgenstein asuma que hay ciencias diferentes de las ciencias tradicionalmente llamadas «naturales», por ejemplo aquellas ciencias que en el tránsito entre los siglos xix y xx se llamaban «ciencias del espíritu», ni, al contrario, que él considere que las segundas pueden ser reducidas a las primeras. No hay en el Tractatus ni dualismo ni reduccionismo. En realidad, para Wittgenstein también las así llamadas «ciencias del espíritu» son, en tanto que ciencias, ciencias naturales. «Ciencia natural» y «ciencia» tienen la misma extensión, pero, vale la pena recordarlo, no porque Wittgenstein quiera reducir a la naturaleza aquello que otros habían llamado «espíritu», «alma», «mente», etc. La psicología, por ejemplo, es enumerada sin duda entre las ciencias naturales, pero al mismo tiempo se habla del «alma humana» como de aquello de lo que trata (TLP §4.1121a y 5.641c). Para incluir la psicología entre las ciencias naturales no se precisa, en suma, reducir el

alma al cuerpo. Por lo demás, Wittgenstein podía tratar como un problema de la ciencia natural nada menos que la cuestión de si el alma del hombre sobrevivía eternamente después de la muerte (TLP §6.4312a)74.

2. Esto por lo que respecta a la ciencia. ¿Y la ética? Como muchas veces se ha recordado, en el Tractatus la ética tiene que ver con lo que Wittgenstein llama «el sentido de la vida» o «el sentido del mundo». El «problema de la vida» (TLP §6.52la) o, en plural, «nuestros problemas vitales» (TLP §6.52) tienen que ver pues con aquel sentido, con su carencia y su búsqueda; el temor de que no lo haya o la esperanza de que lo haya. Y bien, si el problema de la vida es el problema de su sentido, no puede ser un problema científico:

> Los problemas a resolver aquí (o sea, cuando lo que se pone en juego es el sentido de la vida) no son problemas de la ciencia natural (TLP §6.4312b).

El de la vida, dicho de otra forma, no es un problema que pueda resolverse a través de un saber más extenso del mundo, por ejemplo a través de un más amplio conocimiento de la historia de los hombres o de su constitución biológica o de su estructura psicológica, etc. El sentido de la vida no es algo que pueda descubrirse como puede descubrirse una nueva estrella o una partícula subatómica; ni es algo que se pueda construir como se construye un puente que supera un río o una nave espacial que alcanza Marte. Como observa Wittgenstein, los hechos, descubiertos o construidos, «pertenecen todos sólo al problema (de la vida), no a la solución» (TLP §6.4321). La ya evocada proposición 6.4312a aclara bastante bien esta posición:

> La inmortalidad temporal del alma humana, su eterno sobrevivir después de la muerte, no sólo no está en absoluto garantizada, sino que, con suponerla, no se consigue en absoluto aquello que siempre se persiguió. ¿Acaso se resuelve un enigma porque yo sobreviva eternamente? ¿No es quizás esta vida eterna tan enigmática como la presente? La resolución del enigma de la vida (= la comparecencia de su sentido) en el espacio y en el tiempo está fuera del espacio y del tiempo.

El interrogante que aquí se formula es si la eventual prueba de la eternidad del alma humana, en el sentido de su «infinita duración en el tiempo», podría resolver el enigma de la vida; podría indicarnos su sentido. Y bien, la respuesta de Wittgenstein es que, respecto a aquel enigma, la vida eterna es tan enigmática como la vida presente. Una vida que se prolongue infinitamente en el tiempo no hará sino acumular hecho sobre hechos; pero, como acabamos de ver, los hechos pertenecen siempre y solamente al problema, no a su resolución. Es claro que las consideraciones aquí esbozadas valen también para quien, abandonada toda doctrina metafísica o toda esperanza religiosa en la supervivencia eterna, se propusiera, confiando en el desarrollo de los conocimientos científicos y en el progreso de las técnicas, tornar siempre más larga, infinitamente larga, la vida del hombre sobre esta tierra y siempre menos marcada por la enfermedad y la decadencia física. Respecto al enigma de la vida, el proyecto técnico-científico, la esperanza religiosa y la doctrina metafísica se

encuentran exactamente en el mismo plano. ¿Por qué una vida que durase mucho más que las actuales esperanzas de vida, debiera tener más sentido que nuestra vida presente? ¿Qué puede tener que ver el sentido de la vida con su mayor duración? Supongamos que la pregunta por el sentido de la vida pudiera ser formulada así: «¿Qué sentido tiene la vida?». ¿Quizás una vida que durase mucho más que la presente sería una respuesta, aunque sólo fuera parcial, a nuestro interrogante? ¿Quizás nos acercaríamos un poco más a su sentido? Pensemos en una humanidad futura a la que la técnica permita una vida de una duración para nosotros inimaginable. ¿Qué habría en aquella duración que silenciara la pregunta por el sentido de la vida? Solamente - se estaría tentado de decir - una especie de obtusidad. Quizás aquella pregunta se silenciaría, pero sólo porque aquel hombre estaría ahora cansado por los años para continuar preguntando. No es difícil concordar con Wittgenstein sobre el hecho de que lo que cuenta como la solución del problema de la vida no es su duración más o menos larga. La solución de aquel problema debe evidentemente tener que ver con algo diferente de la mera duración en el tiempo. Podríamos, por ejemplo, suponer que una vida de la que fuera finalmente expulsado el sufrimiento o, al menos, aquel sufrimiento que nos golpea como injustamente sufrido, podría constituir la solución buscada. Una vida rescatada del sufrimiento, ¿tendría finalmente sentido? En efecto, en el curso de la historia humana una condición semejante se ha atribuido, de vez en cuando, a una época remota o proyectada en un futuro utópico o confiado a los proyectos y a las obras de los hombres. Pero también en este caso Wittgenstein reformularía las mismas preguntas. ¿Es realmente difícil imaginarse un hombre que, frente a una vida sin sufrimiento, continuase preguntándose cuál es el sentido de la vida? Es aquí que la gramática del Tractatus interviene, excluyendo de nuestro lenguaje proposiciones como «Sólo un mundo sin sufrimiento encontraría al fin su sentido». No es una cosa - una condición, una posesión, un estado - lo que constituye el sentido de la vida. Lo que acaezca - esto es, aquello que la ciencia descubre y describe - no puede ni darnos ni sustraernos el sentido del mundo. Es según esta acepción que el sentido del mundo está «fuera del mundo» (TLP §6.41ad). Y es por ello que la vida que tiene un sentido, aquella vida que en el Diario filosófico 1914-1916Wittgenstein llama «feliz», «en concordancia con el mundo», «buena», «justa» 75, no puede ser la vida que denigra el mundo cuando lo que desea o proyecta no se realiza y lo celebra cuando responde a sus proyectos y deseos. ¿Debemos entonces concluir que, según Wittgenstein, en armonía con el mundo (feliz, buena, justa, bella) sea solamente aquella vida que pasivamente acoge todo lo que sucede, independientemente de que sea amenazante o reconfortante, adverso o benévolo? ¿Es la ética del Tractatus una ética de la pasividad? Y, por contraste, ¿deberemos suponer que disarmónica (infeliz, mala, injusta, fea) sea la vida activa que se opone a lo que acaece, que obra y se prodiga para que aquello que acaece sea diferente? Concluir esto querría decir, no obstante, identificar una vez más el sentido con una determinada conducta de vida o una específica actitud ante la existencia. Pero ¿por qué - quisiera entonces preguntar de inmediato - justamente esta conducta y no otra? ¿Por qué exactamente esta actitud y no otra? ¿Por qué aquél que acoge pasivamente el sucederse de los días y de los eventos debiera ser éticamente mejor que aquel que activamente se les opone?

Muchas veces en sus anotaciones Wittgenstein señala la pasividad como la vía a recorrer y se lamenta de no saberse decidir por aquella «pasividad completa» o «absoluta», en la cual no se opone «ninguna resistencia» al mundo - cosas u hombres - y nos rinde «totalmente al destino» 76. No obstante, si esta pasividad fuera solamente una vía - un medio - para defenderse de las amenazas de la vida, debiéramos concluir que es éticamente indiferente; que si es buena, lo es sólo en un sentido relativo, o sea según aquel sentido que no tiene nada que ver con la ética77. No es en este sentido - o no sólo en él - que Wittgenstein habla de pasividad. Completa, en un sentido absoluto, es aquella pasividad que puede caracterizar tanto la vida más pasiva cuanto la más activa: la del eremita que reza tanto como la del revolucionario que lucha. Quizás las indicaciones más iluminadoras de Wittgenstein al respecto podrían estar en la siguiente pregunta: ¿Está en disposición aquel que se abandona a lo que acaece de no identificar este su abandono con el sentido de la vida? ¿Y está en disposición aquél que se opone a la «miseria de este mundo» de no identificar esta su resistencia con el sentido de la vida?78

No digo yo que p, sino que «p» dice p. Wittgenstein y Hegel sobre la identidad de 'la Noción' y 'el yo'

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER

1. PREPARANDO EL TERRENO

También pude haber utilizado otros títulos para las consideraciones que siguen a continuación. Aquí ofrezco algunos de esos títulos, todos los cuales son tan oscuros como el que finalmente he elegido: «Wittgenstein, Hegel, y Fichte sobre la relación entre `la Noción' y `el yo'»; «¿Qué quiere decir Hegel cuando dice que la Noción, si se hace realidad, no es sino autoconciencia?»; y: «¿Qué intenta expresar la fórmula de Fichte yo = yo?» Pero estos posibles títulos son demasiado largos. El quinto es el más corto pero suena sumamente ridículo: «La Noción y el yo».

Descartes dice en algún sitio que después de que hubo leído un par de libros de filósofos escolásticos, sólo tenía que fijarse en los títulos para conocer el contenido. Ya que esto no es sólo extensivo a un genio como Descartes - pues los buenos títulos son precisamente para eso-, podrías optar por no seguirme en lo que quiero decir, bien porque ya sabes lo que voy a decir, o bien porque lo único que esperas de dicha exposición es una tontería. Si lo último fuera el caso, yo intentaría al menos dar también respuesta a algún otro sinsentido de bulto producido en otros lugares. En sus Tales of the Mighty Dead, Bob Brandom habla sobre la estructura que «constituye la naturaleza del yo además de la naturaleza de la Noción» y comenta el siguiente pasaje de una obra tan oscura como la Ciencia de la lógica de Hegel:

> (...) ni el uno ni la otra pueden ser verdaderamente comprendidos a menos que los dos momentos indicados se abarquen a la vez tanto en su abstracción como en su perfecta unidad,

diciendo:

> La unidad de la estructura reconocedora lleva a Hegel a hablar (desde mi punto de vista, sin acierto) de los momentos esencialmente relacionados de las estructuras como si fueran idénticos. No son idénticos en sentido ordinario, pero también son esencialmente distintos. Sin embargo, lo que quiere es que los reconozcamos como idénticos en un sentido especulativo'.

Debo confesar que las palabras «especulativo» y «metafísico» no me gustan mucho. Al menos en el sentido en que Arthur Schopenhauer y Otto Weininger han usado el término «metafísico», se trata de un tipo de operador milagroso con la tarea evidente de convertir proposiciones totalmente erróneas, por ejemplo acerca de

género y raza, en proposiciones supuestamente verdaderas «en un sentido metafísico». Ya que Ludwig Wittgenstein es partícipe de un modo u otro de la tradición de los autores mencionados, es importante aclarar qué quiere decir cuando usa los términos «metafísico» o «transcendental». Y también arrojaremos luz sobre proposiciones en el sentido «especulativo».

2. LA HUIDA DE WITTGENSTEIN DE LAS INTENSIONES

Es hora de admitir que la frase del título simplemente se parece a lo que Wittgenstein dice en su Tractatus. De hecho, si a veces transformo sus argumentos para expresarlos en primera persona es sólo para conferir vivacidad a mi exposición. El auténtico contexto es éste:

> (...) a primera vista parece como si una proposición pudiera ocurrir en otra también de otro modo [de otro modo que un argumento de verdad (aportación de PSW)]. Especialmente en ciertas formas proposicionales de la psicología como `A cree que p es el caso' o `A piensa p', etc. parece como si la proposición p estuviera con un objeto A en una clase de relación.. .2
>
> Pero está claro que `A cree que p', `A piensa p', `A dice p' son de la forma `«p» dice p': y aquí no se trata de una coordinación de un hecho y un objeto, sino de la coordinación de hechos mediante la coordinación de sus objetos3.
>
> Esto muestra también que el alma - el sujeto, etc.-, tal como es concebida en la actual psicología superficial, es una quimera.
>
> Un alma compuesta no sería ya, ciertamente, un alma4.

Wittgenstein empieza afirmando aquí que las proposiciones p sólo ocurren en otras proposiciones de forma que contribuyen como argumentos de verdad a la proposición al completo. Lue go descarta los contraejemplos aparentemente obvios generados por las expresiones de actitudes proposicionales diciendo que, 'claramente', no soy yo como persona singular e individual quien dice o piensa p, sino que yo como hablante sólo digo «p», y que «p» dice p. Lo mismo vale para el pensamiento silencioso, que puede entenderse como una producción más o menos libre de «p» `a voluntad', en el sentido de la espontaneidad kantiana. De ahí que afirme Wittgenstein que (al final) yo no soy el `portador' del contenido, como tampoco lo es mi alma ni mi cerebro, sino la proposición «p». Y cuando pienso p, no deberíamos verlo, por un lado, como una coordinación de un hecho mental o suceso mental o contenido proposicional en la mente o en el cerebro, o por otro lado, como un objeto o hecho en el mundo, tal y como las teorías de la intencionalidad han hecho habitualmente hasta el día de hoy, sino como «coordinación de hechos mediante la coordinación de sus objetos». Esta última proposición, aunque a primera vista resulta muy oscura, se refiere a proyecciones activas de una proposición (o de cualquier símbolo que haga las veces de proposición) «p» sobre el mundo. Cuando yo, por ejemplo, juzgo que «p» es verdadero, la dirección del encaje va del mundo a la proposición. Pero

semejante coordinación proyectiva también puede ser una acción. Entonces la dirección del encaje cambia y un 'pensamiento' de la proposición «p» se usa como orientación para mi acción, por ejemplo al hacer «p» verdadero o al intentarlo. En cualquier caso, Wittgenstein insiste en que proyectar proposiciones debe ser entendido como acciones. De ahí que rechace la forma habitual de hablar sobre proposiciones como objetos intensionales y como entidades o sucesos psicológicos, tal y como Quine hará posteriormente al huir de las intensiones y en su crítica de todo tipo de mentalismo, incluído el lenguaje del pensamiento de Fodor o mentalés.

Lo que dice Wittgenstein al final resulta sumamente brusco: «Un alma compuesta no sería ya, ciertamente, un alma». Pero aquí tenemos que añadir un eslabón perdido. Pues Wittgenstein protesta aquí contra presuposiciones silenciosas en lo que él llama «psicología superficial contemporánea», la cual analiza y disecciona el alma como si fuera una cosa compleja y compuesta. En lugar de eso, mantiene que la idea del alma clásica contiene conceptualmente la idea de unidad simple que Hegel también defende.

En lo que sigue intentaré mostrar algunos puntos sistemáticos de comparación entre lo que Wittgenstein dice sobre actitudes proposicionales y lo que Hegel dice sobre `la Noción' y `el yo'. Si se me permite llamar al contenido de todos los posibles «p's» el Concepto o la Noción con C o N mayúscula (para usar el argot de Hegel), Wittgenstein parece decir que el yo y la Noción son esencialmente distintos. En principio, esto se opone claramente a la afirmación de Hegel de que la Noción y el yo son idénticos. Brandom, sabiamente, quiere decir ambas cosas.

3. HEGEL SOBRE LA NATURALEZA DE LA NOCIÓN Y EL YO

¿Pero de qué habla realmente Hegel cuando dice en su Ciencia de la lógica que

> La Noción, cuando se ha convertido en una existencia concreta que es libre en sí misma, no es otra cosa que el yo o la pura autoconciencia. En verdad, tengo nociones, es decir, nociones determinadas; ¿pero es el yo la Noción pura que, como Noción, ha llegado a la existencia?5

Para abreviar, sustituyo la traducción literal de lo que sigue por una paráfrasis. Es decir, atribuyo al propio Hegel la siguiente explicación de lo que había dicho arriba:

> Si queremos hacer explícita la naturaleza del yo, es decir, los rasgos esenciales de ser una persona con la capacidad de entendimiento conceptual, podemos y debemos presuponer de antemano que sabemos de forma implícita, en nuestro modo habitual de hablar sobre nosotros mismos, qué es eso que ha de ser hecho explícito. Los rasgos esenciales son: el yo es, en primer lugar, una unidad pura que en sus acciones (como hablar y pensar) se refiere implícitamente de un modo u otro a sí misma. Pero esta autorreferencia no es inmediata (sino mediada). Además, es una forma de referencia a nosotros mismos en la que nos abstraemos de todas las

resoluciones y contenidos particulares.

Evidentemente, Hegel quiere explicar aquí de qué hablamos cuando usamos la palabra «yo». El ya había dejado claro en otros muchos lugares que sería equívoco hacer tal cosa apoyándose en proposiciones como: `Yo soy mi cuerpo, o mi cerebro, o mi memoria'. Incluso referirnos tal y como lo hacemos habitualmente a la persona en su totalidad es más un oscuro gesto de saludar con la mano que una respuesta satisfactoria. Para aclarar este punto, tenemos que preguntarnos qué es lo que pertenece a la persona en su totalidad. Si queremos responder a esta pregunta, podríamos empezar haciendo referencia a nuestros ojos y manos, nuestros oídos y el cerebro, la historia y el futuro, y seguir así un rato. Pero si procedemos de ese modo, nos acabaremos dando cuenta de que en cierto sentido el mundo entero - o mejor dicho, mi mundo - de un modo u otro también me pertenece. Si éste es el caso, ¿cómo podemos distinguir entre la `persona íntegra' y el `mundo entero'? Antes de continuar con Hegel, éste es un buen momento para echar un segundo vistazo a lo que tiene que decir Wittgenstein sobre Mente y Mundo.

4. WITTGENSTEIN ACERCA DEL IDEALISMO SUBJETIVO COMO TERAPIA

Wittgenstein no se anda con rodeos cuando afirma en el Tractatus: «Yo soy mi mundo» 7. Este mundo está limitado por mi lenguaje, pues el lenguaje determina mi entendimiento conceptual:

> Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. (...)8
>
> (...) lo que el solipsismo entiende es plenamente correcto, sólo que eso no se puede decir, sino que se muestra.
>
> 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. Q9
>
> Yo soy mi mundo. (El microcosmos)10
>
> El sujeto pensante, representante no existe.
>
> Si yo escribiera un libro `El mundo tal como lo encontré', debería informar en él también sobre mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc.; ciertamente esto es un método para aislar el sujeto o, más bien, para mostrar que en un sentido relevante no hay sujeto: de él solo, en efecto, no cabría tratar en este libro".
>
> Se ve aquí cómo, llevado a sus últimas consecuencias, el solipsismo coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad con él coordinada12.
>
> Existe, pues, realmente un sentido en el que en filosofía puede tratarse

no-psicológicamente del yo.

El yo entra en la filosofía por el hecho de que el `mundo es mi mundo'.

El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite - no una parte del mundo13

La última proposición sobre el `yo filosófico' admite, por así decir, que podemos (o debemos) distinguirlo de la persona empírica o el alma psicológica. Esto es así aun cuando cualquier referencia a un `sujeto metafísico' sea absurda de acuerdo con la historia `oficial' contada en el Tractatus. Esta historia nos cuenta qué proposiciones tienen sentido y significado en relación con el mundo y cuáles no. Como sabemos, todas las proposiciones del Tractatus son absurdas porque dichas proposiciones (o la mayoría de ellas) son, como Wittgenstein dirá con posterioridad, `gramaticales', y como tales no se refieren a hechos empíricos del mundo empírico, sino que (la mayoría de ellas) expresan condiciones básicas para el posible contenido empírico (o la conducta, actitud y juicio decente, cuando se trata de ética y estética). En la misma línea, Hegel había calificado (virtualmente todas) las proposiciones de su Ciencia de la lógica de `especulativas' e `infinitas'. Como tales deben ser distinguidas de las proposiciones `empíricas', `hasta cierto punto determinadas' y `relacionadas con el mundo' de las auténticas ciencias.

Permitidme añadir algunas cosas a lo que Wittgenstein ha dicho arriba:

1. El modo en que yo (o tú o él) puedo `relacionarme' con el mundo (sabiendo o creyendo, pretendiendo o actuando) está limitado por mi (o tu o su) competencia (gramatical). Y esto está mediado por el lenguaje.

2. El propio Wittgenstein se referirá posteriormente, dentro del contexto de su debate sobre los lenguajes y experiencias privados, a los pasajes del Tractatus que tratan acerca del solipsismo. Allí reacciona con el siguiente contraar gumento contra la imposibilidad de las definiciones ostensivas privadas y el conocimiento privado de mi propio dolor:

¿Pero no estás descuidando algo - la experiencia o como quiera que lo llames-? ¿Casi el mundo tras las meras palabras?

Pero aquí el solipsismo nos enseña una lección: es ese pensamiento lo que va camino de destruir ese error. Pues si el mundo es la idea, no es la idea de ninguna persona. (El solipsismo se detiene antes de decir esto y dice que es mi idea.) Pero entonces, ¿cómo podría decir lo que es el mundo si el ámbito de las ideas no tiene vecinos? Lo que yo hago viene a ser lo mismo que definir la palabra `mundo'14

3. En otras palabras, los pasajes sobre idealismo subjetivo o solipsismo intentan mostrar que podemos y debemos dar un paso más allá y suspender toda referencia al yo. Esto es así porque en cualquier caso el susodicho yo «se

contrae hasta convertirse en un punto inextenso». Ahí sólo «queda la realidad con él coordinada.» Cuando Carnap dice que no hay una verdadera diferencia entre idealismo y realismo está diciendo exactamente lo mismo.

4. Pero sin embargo, o mejor aún, debido a esto, existe «realmente un sentido en el que en filosofía puede tratarse no psicológicamente del yo,» es decir, cuando tratamos el límite conceptualmente definido de una posible relación de cualquier persona individual con el mundo real y objetivo.

5. LA FÓRMULA DE FICHTE YO = YO

Ahora podemos volver con Hegel, el cual continúa la idea presentada anteriormente a través de las frases comentadas por Brandom:

> (...) En segundo lugar, el yo como negatividad relacionada con el yo no es menos inmediatamente individualidad (...) personalidad individual.
>
> Esta universalidad absoluta que es también inmediatamente una individualización absoluta, y un ser absolutamente determinado sólo a través de su unidad con lo postulado, constituye la naturaleza tanto del yo como de la Noción; ni el uno ni la otra pueden ser verdaderamente comprendidos a menos que los dos momentos indicados se abarquen a la vez en su abstracción y en su perfecta unidades

Adviértase que cuando Hegel habla sobre la naturaleza de algo, usa la palabra con el antiguo significado de natura y phusis para referirse a cómo algo es realmente o a cómo se muestra en contraste con el modo en que decidimos hablar sobre ello al convertirlo formalmente en un objeto de nuestra reflexión. Wittgenstein explica una diferencia relacionada (aunque no exactamente la misma) distinguiendo entre mostrar y decir.

La `identidad' de la Noción y el yo resulta para Hegel, en primer lugar, del hecho de que la naturaleza o modo de existencia del yo y de la Noción comparten los rasgos de generalidad (o mejor aún genericidad) y unidad (que cuando se aplica a la Noción es un tipo de consistencia del juicio y la inferencia); y en segundo lugar, ambos son un `Ser-en-y-para-sí-mismo' (Anundfürsichsein), lo cual es `postular'. Esto parece muy oscuro. Y no será aquí donde siga descifrando la idiosincrática prosa de Hegel. Eso nos llevaría demasiado tiempo. Para ello tendría que empezar explicando la relación con la deducción trascendental de Kant y el rol que juega el principio de apercepción. Este principio dice, como ya sabemos, que cualquiera de mis representaciones (Vorstellungen) puede ser acompañada por un `yo pienso' en el sentido de una posible conceptualización o incluso representación simbólica (lingüística) del contenido relevante. Intento salvar estos problemas presentando la idea básica del análisis lógico que hace Hegel de la naturaleza del yo remontándose a Fichte. Pues cuando Hegel habla de forma oscura sobre una identidad libre y formal del yo consigo mismo, se refiere a la fórmula aparentemente tautológica de Fichte yo

= yo. No obstante, Fichte, Schelling y Hegel tratan de expresar la identidad de la individualidad y la genericidad libres a través de esta fórmula16. Opino que esto es así porque la leen como una representación esquemática de actitudes proposicionales.

Es indiscutible que la fórmula de Fichte «yo = yo» debe ser leída como un tipo de taquigrafía lógica. Para entenderla deberíamos recordar cómo usamos taquigrafías lógicas en la filosofía actual. Evidentemente, nuestras fórmulas para la predicación P(x), las conjunciones p&q o la identidad N=M no son buenos elementos de comparación. Pero como veremos enseguida, el trazo judicativo de Frege sí es un buen elemento de comparación. Por «F» Frege quiere indicar la expresión de un juicio. Pero también sabemos que Wittgenstein criticó esto mismo en el Tractatus:

> El trazo judicativo fregeano `F' carece lógicamente de todo significado; lo único que muestra en Frege (y Russell) es que estos autores tenían por verdaderas las proposiciones así designadas. De ahí que `F' no pertenezca a la trama proposicional, como tampoco el número de la proposición, pongamos por caso. Es imposible que una proposición diga de sí misma que es verdadera17.

Sin embargo, el signo `Y' es absolutamente esencial en los escritos tardíos de Frege. Esto es así porque Frege simplifica técnicamente su notación lógica al convertir el bicondicional en una igualdad y reemplazando predicados y relaciones por funciones características, tal y como haría cualquier matemático. De hecho, la distinción entre sentido y referencia, que tan oscura y metafísica parece a tantos lectores, debería ser entendida como una parte de la explicación de estos desarrollos notacionales. O lo que es lo mismo, Frege nos invita a identificar proposiciones con nombres de valores de verdad y a ver los conectores lógicos como operadores de valores de verdad que corresponden a funciones de verdad. Por tanto, en los escritos tardíos de Frege sólo una expresión de la forma representa un juicio completo. Como tal, no dice jamás de sí misma que es verdadera, tal y como sugiere Wittgenstein. Más bien dice que el posible juicio `4' es verdadero. De ahí el fracaso de la crítica de Wittgenstein.

Sea como sea, seguiré al menos durante algún tiempo la lectura de Wittgenstein y el uso temprano que Frege hace de Según este uso, al escribir «F» Frege dice que 4 es el caso. Esto significa que Wittgenstein toma el `operador performativo' de Frege de modo que su `verdadera forma' se parece más bien a esto: «~yo~», Si se me permite usar el índice aparentemente extraño yo para representarme como el hablante en la forma escrita, que como sabemos es definitivamente absurda. No obstante, obro así porque esto nos muestra algo.

De hecho, y desde su perspectiva, el hablante siempre podría acompañar sus propias manifestaciones diciendo `yo digo o pienso que 4)'. Y siempre existe semejante hablante o autor, también para textos escritos. Pero en mi calidad de hablante, habitualmente no sólo quiero decir que yo doy a entender que 4) es verdadero. Digo que 4) es el caso. Frege nunca quiso limitarse a expresar que él,

Frege, piensa que 4) es verdadero. Más bien, quería decir que 4) es verdadero.

De momento, la función de mi ciertamente extraño y absurdo índice «yo», que todavía mantengo de forma deliberada, es sólo hacer explícito de algún modo que no existen juicios que floten libremente. Pero existen proposiciones que flotan libremente - tomadas como figuras o esquemas meramente sintácticas-. Y existen proposiciones libremente flotantes en el sentido de juicios posibles, para los cuales el Frege temprano había escrito Podemos citar o mencionar proposiciones, usarlas como argumentos-T en proposiciones lógicamente complejas, por ejemplo en condicionales. Mas no podemos hacer esto del mismo modo con auténticos juicios F F.De hecho, no hay acomodo alguno permitido para el signo `F'.

Si ahora contemplamos un poco más de cerca mi nuevamente creada y absurda forma de juicio 'Fy4)', vemos, y en esto habría tenido razón Wittgenstein al señalarlo, que no habría una auténtica diferencia entre «nosotros4" «Fcualquiera4" o oT. Porque si digo que nosotros podemos mantener 4) como verdadero o que cualquiera puede mantener 4) como verdadero, todavía soy yo quien lo dice. Exactamente en este sentido, «FyoT>, «FcualqeraT» y «nosotrosT» son todos equivalentes. Como resultado, podemos, según parece, omitir el índice. Y naturalmente, esto es lo que hace Frege. Wittgenstein va un paso más allá y omite por completo el trazo judicativo V.Pero esto tiene el desafortunado resultado de que debemos identificar sus referencias a proposiciones del Tractatus con proposiciones concretas (como Friedrich Kambartel las ha llamado), es decir, con juicios, que son actualizaciones performativas de esquemas de juicios representados por proposiciones. De aquí que haya una lectura muy ambigua de `proposición' o `Satz' en el Tractatus: a veces una proposición es un juicio completo, a veces un posible juicio, a veces una forma puramente sintáctica. Pues sólo semejante proposición puede ser parte de otras proposiciones.

Mi comparación de «Fnosotros~», 'Fo~ yF~ muestra que yo, como hablante, siempre tengo que afirmar que 4 y defender F~ como un juicio tal que cualquier otra persona también estaría y podría estar de acuerdo con él, al menos en los casos en que soy cuestionado. Es decir, tengo que defender Fnosotros4. Pero éste es precisamente el sentido en que yo represento en cada juicio un Nosotros. Y cualquier Nosotros en un juicio se refiere al yo que lo afirma o postula. Esto explica, en mi opinión, la fórmula del yo que es Nosotros y el Nosotros que es yo en la Fenomenología del espíritu de Hegel.

Además, desde que hay un yo implícito en cualquier afirmación (sobre el mundo), hay un sentido en que la forma lógica de cualquier juicio no es F~ sino Fo4. Podemos hacer aún más explícita esta autorreferencia imphícita metiendo el `yo' en la proposición. Como resultado, llegamos de algún modo a la forma Fo~(yo) en el sentido de «yo postulo - y me comprometo a defender su verdad», independientemente de lo que esto pueda significar. Precisamente ésta es la forma lógica general que Fichte quiso expresar a través de la fórmula «yo = yo», aunque él sabía perfectamente, al igual que nosotros, que su fórmula tampoco era apta,

especialmente porque no se hace mención alguna a la proposición particular - 4. Pero incluso entonces todas estas fórmulas resultan ser absurdas si las presionamos demasiado.

Por otro lado, la fórmula de Fichte está claramente diseñada para expresar la forma más general de cualquier acto de referencia conceptualmente (in)formada al mundo: cualquiera de estas referencias implica un yo como una persona empírica y real, que se identifica a sí misma con un yo trascendental, o lo que es lo mismo, con un rol genérico deforma de acción que la persona actualiza en el acto. Esto ocurre, por ejemplo, cuando afirmo algo o cuando pienso algo, aun cuando habitualmente creo algo.

Esto nos proporciona la clave para entender la afirmación de Hegel según la cual la verdad de la conciencia es la autocon ciencia. Como tal, es una observación puramente gramatical. Dice que si hacemos explícita la forma de cualquier afirmación de la forma F, al final vamos a parar a una forma como Fyo~(yo) o «yo = yo». A propósito, aquí deberíamos leer la palabra «conciencia» no como «conocimiento» sino como un título para controlar formas y normas de acciones correctas en una práctica pre-formada y normativa. Un caso especial es el control de normas sociales o de verdad de actos de habla, juicios, inferencias y similares.

Naturalmente, ahora parece que Wittgenstein estaría totalmente en desacuerdo con la idea de que la forma básica de una proposición o juicio es Fyo~(yo) o yo = yo. Pero veamos adónde nos conduce esto.

Las fórmulas nos muestran algo acerca de la forma de declaraciones sobre mí mismo. Al menos en tales declaraciones es obvio que yo aparezco dos veces: de forma implícita en el acto de habla y explícitamente en la proposición. Cuando hablo sobre mí mismo, alguna expresión de referencia a mí mismo (como «yo» o «me») ocurre explícitamente en la proposición. La expresión se refiere de un modo un tanto anafórico a mí, el hablante implícito. Esta referencia anafórica o `identidad' es postulada explícitamente en mi acto de afirmar que la declaración sobre mí es verdadera. Este caso ha de ser tomado como un ejemplo general de casos relacionados como aquél en que yo reconozco o admito una declaración hecha por otros, o si casi estoy haciendo verdadera una proposición en mi acción. Toda la glosa sobre `postular' en Fichte y Hegel puede ser leída ahora como un intento de hacer explícito lo que ocurre aquí: al afirmar ~yo~ o Fyo~(yo), yo postulo la proposición 4 o a(yo), tal y como Frege explica su signo18.

6. DE LA PRIMACÍA DEL ACTOR A LA PRIMACÍA DE LA PRÁCTICA

Fue Fichte el primero que se dio cuenta de que en los juicios de la forma «yo tengo la propiedad E», la palabra «yo» tiene dos funciones al mismo tiempo: in praxi se refiere a mí como hablante, y además es el sujeto sintáctico, o sea, el objeto semántico del que hablo. En un juicio sobre mí, me atribuyo propiedades a mí mismo.

Fichte expresa este hecho diciendo que yo (como sujeto performativo) hago de mí el objeto (de un juicio). Así que me refiero a la vez a algún objeto semántico y a mí mismo. Como podemos ver, esta crítica de la forma de reflexión sobre mí es totalmente formal y abstracta.

La idea de Fichte de la primacía del actor, hablante o sujeto performativo respecto a cualquier objeto de conocimiento y juicio se puede reconstruir ahora como un tipo de transformación teórica del acto de habla de la idea original de Descartes sobre la primacía del pensador, la `res cogitans': cualquier ejecución de un juicio o acción presupone un hablante como actor. Para Fichte y sus seguidores, esta idea cobra su importancia en el contexto de una distinción `anti-empirista' o anti-humeana entre la percepción meramente animal y la relación del hombre con el mundo.

Es fácil de entender que Hegel no esté conforme ni con la forma en que Descartes y Kant `prueban' la supuesta existencia de un yo pensante, ni con la fórmula de Fichte yo =yo. Pero aún defiende la idea de que cualquier referencia a objetos presupone actos performativos y, por tanto, la estructura de ser hablante o actor. Al hacer explícita esta forma de actos performativos, tenemos que identificar y distinguir a la vez entre el sujeto individual performativo o hablante y el rol genérico (por así decir, entre bastidores), el Nosotros genérico o formal frente al entendimiento conceptual conjunto, la Noción.

Al final Hegel dice, como Wittgenstein, que podemos omitir el yo y conservar el pensamiento o la Noción. De este modo, ambos se refieren, en una aprobación parcial y retrospectiva, a la famosa frase de G.C.Lichtenberg `ello piensa'. Este `ello' es el ámbito de lo conceptual que constituye lo mental, es decir, la conciencia, la autoconciencia, y la mente en conjunto.

Es obvio que todo esto hace referencia al principio kantiano de apercepción trascendental. La Noción no es sino la forma genérica del entendimiento racional y la comprensión razonable de conceptos. Ya que la Noción como ámbito de los conceptos, contenidos y demás existe sólo en las formas en que los actualizamos, la Noción y el yo trascendental o metafísico en el sentido del límite del mundo son exactamente lo mismo, tal y como Wittgenstein y Hegel coinciden en mantener. Si Brandom es partícipe de esta idea queda por ver.

7. EL YO QUE SE DESVANECE

Una última observación concierne a una idea que conduce desde los primeros románticos y fichteanos, incluyendo a Friedrich Schiller, y a través de Schopenhauer, hasta Wittgenstein. Podría llamarse la paradoja del análisis respecto a las autorreflexiones. Dice que es sistemáticamente imposible hacer explícita la totalidad implícita o pleroma de mis actitudes performativas y prácticas en conjunto. Un famoso epigrama de Friedrich Schiller expresa con gran belleza esta indeterminación de mí mismo respecto a mis estados mentales subjetivos:

¿Por qué es que la mente no puede aparecer ante la mente? Si el alma empieza a hablar, ya no es el alma, desgraciadamente, la que hablar.

En ejecuciones de acciones genéricas, especialmente en ejecuciones de actos de habla, yo como sujeto personal concreto actualizo siempre una forma general. De ahí que, en cualquier intento por expresarme, sea - por así decir - no un yo total mente singular sino ya un Nosotros general quien constituye el auténtico sujeto gramatical. La palabra «yo» hace referencia a cualquiera de nosotros, a cualquier hablante posible; y lo que llamamos el contenido de lo que digo puede ser entendido por cualquiera. Por tanto, Hegel mantiene que lo que yo quiero decir y lo que sólo me pertenece, en el sentido de un Me puramente singular y mi significado totalmente individual, es lo menos importante de todo. No es en absoluto, como se refleja en el verso de Schiller, la cosa más importante. Aquí tenemos problemas para expresarnos. En cualquier caso, deplorar los límites conceptuales de hacernos entender es sólo una idea sentimental. Pues poseer una perspectiva es una característica necesaria y conceptual de la experiencia como tal. Debemos aceptarlo como un hecho bruto y conceptualmente básico (gramatical). Así pues, la cuestión de cómo sería ser otra persona, o cómo sería mirar al mundo desde otra perspectiva teniendo las correspondientes experiencias cualitativas, es una cuestión conceptualmente equívoca. La razón de ello es simple: cualquier intento de `tener exactamente los mismos sentimientos' (sensaciones o percepciones) que otros sujetos o criaturas es gramaticalmente imposible'. Esta es sólo la otra cara del argumento del lenguaje privado.

Más allá de la distinción categorial entre conocimiento y certeza objetiva*

JOSÉ MARÍA ARISO

* Este trabajo ha sido realizado gracias a una beca de la Alexander von Humboldt-Stiftung y en el marco del proyecto de investigación «Metaescepticismo y el presente de la epistemología: postwittgensteinianos y neopopperianos» (DGICYT HUM2007-60464).

1. INTRODUCCIÓN

En los tiempos que vivimos, la rapidez constituye uno de los más notorios índices de progreso: no descubrimos nada nuevo si decimos que con gran frecuencia el progreso está estrechamente relacionado, de una forma u otra, con un aumento de la velocidad. El valor de una modalidad de conexión a internet se mide sobre todo por su ancho de banda, del cual dependerá que podamos hacer descargas y navegar por la red a mayor o menor velocidad; un medio de transporte será eficaz sobre todo en la medida que nos permita ahorrar algunos minutos respecto al medio que usábamos anteriormente; y se ha llegado incluso a ofertar cursos de idiomas con la promesa de que aprenderemos inglés en cien días y chino en doscientos. Sin embargo, Wittgenstein no considera que la máxima expresión del progreso sea la rapidez. A su juicio, la civilización europea del momento, que tenía en el progreso su forma y no simplemente una de sus cualidades, contemplaba como su fin primordial la construcción de un producto cada vez más complejo'. Según la opinión del pensador vienés, en nuestra civilización la claridad queda subordinada al servicio del fin citado - la consecución de un producto cada vez más complejo-, mientras que para él «la claridad, la transparencia, es un fin en sí»2. Maurice O'Connor Drury, el más fiel de los discípulos de Wittgenstein, nos ayuda a entender en qué consiste esta «claridad filosófica». Tras recordar que en el Tractatus se mantenía que lo inexpresable existe pero no puede ser dicho - sino que sólo se muestra3-, Drury reconoce haberse mantenido siempre fiel a la creencia de que existe un ámbito inasequible a la investigación científica: ámbito que denomina indistintamente como «lo inexplicable» o «lo incomprensible». Según Drury, toda investigación científica se funda en lo inexplicable, pues cuando se profundiza en dichas investigaciones llega siempre un momento en que las explicaciones científicas están fuera de lugar. Por tanto, la claridad filosófica surge cuando llegamos a un cierto punto a partir del cual estaría de más seguir buscando y planteando explicaciones científicas. A modo de ejemplo, Drury recuerda una anécdota que tuvo lugar durante un examen oral de fisiología. El examinador le dijo lo siguiente: «Sir Arthur Keith me comunicó en cierta ocasión que la razón por la que el bazo drena en el sistema portal es de la mayor importancia, pero nunca me contó por qué era importante. ¿Podría decirme usted en qué radica esa importancia?» Ante la perplejidad de Drury, que no veía en

ese hecho nada significativo desde el punto de vista anatómico o fisiológico, el examinador sentenció: «¿Cree que debe haber un significado, una explicación? Pienso que hay dos tipos de personas. Cuando se ve a un pájaro posarse sobre un cable telefónico, unos se preguntan "¿Por qué se posa ese pájaro justo ahí?", mientras que otros replican "Bueno, en algún sitio tendría que posarse"». A Wittgenstein le agradó esta anécdota porque revelaba la diferencia existente entre la claridad filosófica y la claridad científica: cuando vemos que ya no hay lugar para explicaciones científicas, cuando nos damos cuenta de que ya no hay nada que justificar, resplandece la claridad filosófica que pone punto y final a interrogantes que carecen de respuesta4.

Con el fin de alcanzar más fácilmente esta claridad y transparencia, Wittgenstein trata de imprimir un cambio de ritmo a su obra. No en vano reconoce que intenta retardar el tempo de lectura usando frecuentemente los signos de puntuación porque le gustaría ser leído tan lentamente como él mismo lee5. Además, avisa que todas sus frases deben leerse lentamente, pues a veces sólo se puede entender una frase si es leída en el tempo correcto. En resumidas cuentas, ve la filosofía como una carrera en la que gana el que sea capaz de correr más despacio. O el último en alcanzar la metal. Al fin y al cabo, la filosofía de Wittgenstein tiene mucho que ver con maravillarse ante cosas a las que habitualmente ni siquiera prestamos atención por hallarse demasiado próximas a nosotros: es sólo al contemplarlas desde el punto de vista apropiado cuando realmente las valoramos. Pero la adopción de dicho punto de vista requiere que a menudo dejemos a un lado nuestras prioridades filosóficas y que modifiquemos nuestro tempo de lectura, todo lo cual exige a menudo no tanto una labor intelectual como un esfuerzo de voluntad. Por limitaciones de espacio, en este trabajo no me podré extender demasiado al tratar aspecto alguno de la obra de Wittgenstein. Mas a pesar de estas limitaciones de espacio, tendré margen suficiente no sólo para hacer una breve introducción a la distinción categorial que Wittgenstein establece entre certeza y conocimiento, sino también, y lo que es más importante, para llamar la atención, aunque sólo sea de pasada, sobre cuestiones que se suelen pasar por alto cuando sus textos son leídos más rápido de lo que merecen. Así como en el caso del pájaro que cité anteriormente dejar a un lado las investigaciones científicas puede ayudarnos a prestar atención a la impredecibilidad de la conducta animal - o lo que es lo mismo, a reparar en algo tan olvidado como lo que Drury denomina «lo salvaje de la naturaleza»8, en este trabajo mostraremos cómo dejar a un lado las sesudas interpretaciones que se han venido haciendo últimamente de Sobre la certeza9 nos puede ayudar a prestar atención a dos aspectos de la obra de Wittgenstein que suelen pasar prácticamente desapercibidos: me refiero, por un lado, a la justa valoración de la persistencia tanto de nuestras certezas como de nuestra concordancia en juicios, y por otro, a la constante posibilidad de arremeter ciegamente contra los límites del lenguaje al perder, sin que podamos hacer nada por evitarlo, una de nuestras múltiples certezas. Así, comenzaremos exponiendo las líneas básicas de la visión de sentido común del mundo defendida por el propio Moore, poniendo especial énfasis en la naturaleza de las proposiciones que forman dicha visión. A continuación, expondremos de forma resumida la crítica que Wittgenstein hace en Sobre la certeza de las proposiciones mooreanas del tipo «yo sé con certeza

que p»: comentarios que, en última instancia, llevarán a Wittgenstein a establecer su célebre distinción categorial entre certeza y conocimiento. Y para acabar, haremos alusión a los dos aspectos anteriormente citados.

2. LA VISIÓN MOOREANA DE SENTIDO COMÚN

Aunque ciertamente podríamos señalar algún predecesor anterior, vamos a referirnos al filósofo escocés Thomas Reid como uno de los principales abanderados de la posición filosófica que gira en torno a las creencias de «sentido común». Frente a la gran influencia de la tradición empirista británica, que acabó desembocando en el idealismo subjetivo de Berkeley y el escepticismo de Hume, Reid va a denunciar que dichas posiciones son incompatibles con una serie de creencias muy elementales compartidas por todos los hombres: por ejemplo, que existen objetos externos, que hay un yo que subyace a todas las experiencias, que hay otras mentes además de la nuestra, etc. Por tanto, Reid va a defender que estas creencias fundamentales o de sentido común condicionan nuestro lenguaje y nuestra conducta, de modo que su negación sería intrínsecamente absurda. De forma similar, Charles S.Peirce mantendría con posterioridad que pensamos y actuamos desde esas creencias de sentido común, por lo que aquellas acciones y pensamientos que no resulten compatibles con dichas creencias deberán ser tomadas o bien como fingidas, o bien como manifestaciones de una pérdida prematura del sentido común. Pero mientras Reid pensaba que la indubitabilidad de las creencias de sentido común garantizaba su verdad, Peirce mantenía que la verdad de una creencia era independiente de nuestra disposición a creer en ella. Ante este dilema, podríamos decir que, hasta cierto punto, George E.Moore se inclinó por la posición de Reid. Veamos con más detenimiento cómo se desarrolla el pensamiento de Moore en relación con este tipo de creencias.

A principios del siglo xx, la posición predominante en el panorama filosófico occidental era el idealismo. El propio Moore abrazó el idealismo en su juventud bajo la influencia del neohegeliano John M.E.McTaggart, pero con el paso de los años evolucionó hacia el realismo. Concretamente, Moore tomó como objetivo principal de su crítica el idealismo subjetivo berkeleyano basado en el principio esse est percipi, según el cual todo objeto existe única y exclusivamente como idea para una mente y no como una realidad sustancial; como contrapartida, Moore propuso en su artículo de 1903 «The Refutation of Idealism» 10 un realismo epistemológico según el cual lo que él llamó «objetos físicos o materiales» existen independientemente del hecho de que sean percibidos o no, si bien reconoció que las entidades mentales como las ideas o los deseos sólo existen si son percibidos. En sintonía con este realismo, Moore va a defender con posterioridad dos ideas básicas: por un lado, va a rechazar cualquier variedad de escepticismo, y por otro, hará frente a una larga y sólida tradición filosófica derivada de Hume según la cual no se puede decir de ninguna proposición contingente que se sabe con certeza que es verdadera. La defensa de estas ideas se va a articular en torno a la que Moore denomina «Common Sense View of the World» («Visión de sentido común del mundo»), idea que va a ser desarrollada sobre todo en tres trabajos: «A Defense of Common Sense» ii, «Proof of an External

World» 12, y «Certainty»13

Moore comienza su artículo «Defensa del sentido común» ofreciendo «una lista de proposiciones tan obvia a primera vista que puede dar la impresión de que no merecería la pena enunciarlas»; de hecho, añade: «Para mí constituyen un conjunto de proposiciones cuya verdad conozco con toda certeza»14. Entre esas proposiciones o «trivialidades» - por emplear la expresión de Moore-, en el apartado (1) se incluyen las siguientes. En el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es mío. Este cuerpo nació en el pasado y desde entonces ha existido de forma continua, si bien ha experimentado ciertos cambios. Desde su nacimiento ha estado en contacto con o no muy lejos de la superficie de la Tierra, habiendo mantenido en todo momento relaciones de distancia con otros objetos tridimensionales entre los que se cuentan seres humanos. La Tierra existía antes de que mi cuerpo naciese, y durante bastantes años han vivido sobre ella de forma continua gran cantidad de cuerpos humanos, muchos de los cuales han muerto, dejando así de existir, antes de que naciese el mío. Como podemos apreciar, es patente la notable influencia que Descartes ejerció sobre Moore. El pensador británico expresa en primera persona del singular una serie de proposiciones sobre su cuerpo que dice conocer con toda certeza. Y como buen dualista, ofrece a continuación una serie de proposiciones referentes a sus propios estados mentales. Así, señala: soy un ser humano y tras mi nacimiento he percibido con frecuencia tanto mi propio cuerpo como otras cosas del entorno, incluyendo los cuerpos de otras personas. Además de percibir esas cosas he observado ciertos hechos relativos a ellas, pero también he sido consciente de otros hechos que no observaba en aquel mismo momento, como el ser consciente en este momento de que mi cuerpo existió ayer. He tenido múltiples expectativas sobre el futuro y diversas creencias de distinto tipo, ya fueran verdaderas o falsas. He pensado cosas imaginarias en cuya existencia real no creía. He tenido muy diversos sueños y sentimientos. Y los demás cuerpos humanos que han vivido sobre la Tierra han sido los cuerpos de distintos seres humanos que, a su vez, han tenido sus propias experiencias. Ya en el apartado (2), Moore afirma una verdad palmaria que cree saber con certeza y que no puede ser planteada si no es por referencia a toda la lista de verdades obvias ofrecida en (1). Esta verdad es que así como yo conocía la verdad del enunciado «Existe un cuerpo humano vivo, en el momento presente, que es mío» cuando lo escribí, cada uno de nosotros (entendiendo por «nosotros» muchísimos seres humanos de la clase definida) ha sabido respecto a sí mismo y otros momentos, una proposición diferente pero correspondiente. Lo que mantiene Moore al afirmar (2) es que todas las proposiciones de (1) y muchas proposiciones correspondientes a cada una de ellas son completamente verdaderasis. De hecho, Moore denomina su creencia en (2) «visión del mundo del Sentido Común», llegando a la conclusión de que cuando sabemos que nos hallamos ante aspectos de la «visión del mundo del Sentido Común» - es decir, ante proposiciones de cualquiera de las clases establecidas al definir (2)-, se sigue de ello que son verdaderos16. Tras esta estrategia se puede hallar un intento de refutación del idealismo. No en vano Moore mantiene que las afirmaciones citadas anteriormente son actos llevados a cabos por personas que poseen cuerpos y mentes del tipo descrito en estas afirmaciones: de modo que el mero hecho de que se formule una aserción de este tipo significa que debe haber al menos una persona respecto a la

cual las proposiciones citadas por Moore sean verdaderas. Por tanto, la existencia de esta persona echaría por tierra el principio idealista según el cual no existen objetos materiales. Pero en «Defensa del sentido común» hallamos también una genial estrategia encaminada a refutar el escepticismo referente a la existencia de los objetos físicos. La estrategia en cuestión es la siguiente. Cuando Moore formula al comienzo del artículo su larga serie de proposiciones del tipo «Yo sé con certeza que p» sin ofrecer razón alguna que avale dicho conocimiento, se podría decir que hasta cierto punto está provocando al escéptico para que exija una justificación de eso que Moore dice saber con certeza. Sin embargo, la postura del filósofo británico es clara e inamovible: simplemente se limita a decir que conoce con certeza todas y cada una de las proposiciones citadas. Esta maniobra, aparentemente inofensiva, constituía una encerrona para el escéptico: pues si éste hubiera reprochado a Moore que no sabía lo que decía saber, el escéptico debería aclarar cómo sabía que Moore estaba equivocado. Así que el escéptico tendría que decidir entre aclarar cómo sabía que Moore estaba equivocado, o bien renunciar a la exigencia de que Moore justifique su afirmación.

Como hemos tenido ocasión de comprobar, Moore analiza en «Defensa del sentido común» proposiciones cuya verdad conoce con toda certeza independientemente de las circunstancias puntuales: ¿pues en qué circunstancias dejaríamos de estar legitimados para afirmar con toda certeza que en el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es mío; que este cuerpo nació en una época pasada, etc.? En su artículo «Certeza», Moore se mantiene fiel a la idea de que hay una serie de proposiciones que, a pesar de su carácter contingente, son conocidas con toda certeza: pero en este trabajo se va a centrar en proposiciones que se conocen con certeza en función del contexto. El artículo «Certeza» fue dado a conocer en forma de conferencia en la disertación Howison que Moore impartió en la universidad de California el año 1941. Es muy importante destacar que esta conferencia comenzaba con las palabras «Como todos ustedes pueden ver», con lo que desde un principio se pone el énfasis en el aspecto contextual. A continuación, Moore enumera una serie de cosas aparentemente obvias; pero obvias, no lo olvidemos, para él y su auditorio. Así, señala: en este momento estoy en una habitación y no al aire libre; no estoy sentado ni tumbado, sino de pie; no estoy totalmente desnudo, sino que voy vestido; ni canto ni cuchicheo ni guardo un absoluto silencio, sino que hablo en voz alta; en mi mano tengo algunas hojas escritas; hay muchas otras personas en la misma habitación; y además, en aquella pared hay ventanas y en esta otra hay una puerta. Según Moore, su forma de expresarse daba ya a entender que cuando pronunció estas palabras conocía con certeza que efectivamente ocurría lo que afirmaban. Como dije anteriormente, el contexto en el que tienen lugar las afirmaciones de Moore era una conferencia impartida ante un numeroso grupo de personas que se hallan en unas condiciones óptimas para verle y escucharle perfectamente. Teniendo esto en cuenta, sería absurdo que en lugar de afirmar «Estoy en un edificio» - cosa que resultaba evidente para todos los presentes-, declarara algo como: «Creo que estoy en un edificio, aunque tal vez no sea así, no es seguro que lo esté». Del mismo modo, alguien podría decir «Pienso que voy vestido, aunque es posible que no» si se tratara de un ciego que padece una anestesia general, el cual supiese, por lo que le decían de

cuando en cuando, que sus médicos le desnudaban y le volvían a vestir aunque él no percibiera ninguna diferencia. Sin embargo, las circunstancias en que tenía lugar la conferencia de Moore hacían que fuera completamente obvio - en palabras del propio filósofo - no sólo que piensa, sino también que sabe que va vestido'7. En opinión de Moore, las afirmaciones con las que inició su conferencia se caracterizaban porque a pesar de que todas ellas podrían haber sido falsas, no lo eran: o lo que es lo mismo, se trataba de proposiciones contingentes, entendiendo por «proposición contingente» una «proposición que no es autocontradictoria y cuya contradictoria tampoco lo es». Ahora bien, Moore concluye que del mero hecho de que todas las proposiciones iniciales sean contingentes «no se sigue que no se sepa que son verdaderas» 18.

A pesar de la refutación del idealismo y del escepticismo que Moore lleva a cabo en «Defensa del sentido común», el pensador británico ya había intentado demostrar que existen «cosas fuera de nosotros» en su trabajo de 1939 «Prueba del mundo exterior» 19. Con ese fin, lleva a cabo su conocida prueba respecto a la existencia de dos manos humanas. El procedimiento consiste en levantar sus dos manos y, a la vez que hace un gesto con su mano derecha, dice: «Aquí hay una mano». Acto seguido, haciendo otro gesto con la mano izquierda, añade: «Y aquí hay otra». Esa es la prueba de Moore: una prueba que él califica como «totalmente rigurosa». Al fin y al cabo, dicha prueba cumple los tres requisitos que, como dice Moore, debe satisfacer toda demostración. En primer lugar, las premisas aducidas como prueba de la conclusión deben ser diferentes de la conclusión que pretenden probar: y en este caso, las premisas - consistentes en levantar las manos y decir «Aquí hay una mano» y «Aquí hay otra»- son distintas de la conclusión, que era «En este momento existen dos manos humanas». En segundo lugar, es preciso saber que las premisas aducidas son verdaderas, a lo cual responde Moore que hubiera sido absurdo sugerir al levantar sus manos que no sabía que allí había dos manos, sino que sólo lo creía y que tal vez no fuera así. En tercer y último lugar, es necesario que la conclusión se siga efectivamente de las premisas: y efectivamente, si ahora hay una mano aquí y otra allí, se sigue que ahora existen dos manos20. Así es como Moore pretende haber demostrado «la existencia de cosas exteriores a nosotros», tarea que, según Moore, no había sido resuelta de forma satisfactoria por la prueba kantiana que pretendía resolver de una vez por todas el «escándalo filosófico» anunciado en el prefacio a la segunda edición de la Crítica de la Razón Pura21.

¿Pero por qué llevaba Moore a cabo la tarea que, como él mismo había mostrado con gran astucia catorce años antes, debía ser evitada si es que se quería atar de pies y manos al escéptico? La respuesta a esta pregunta no está clara. Avrum Stroll sugiere la po sibilidad de que Wittgenstein creyera que Moore había perdido su perspicacia filosófica: o más aún, que ni siquiera en «Defensa del sentido común» hubiera sido ajeno al modelo cartesiano que exigía probar la existencia del mundo externo22. Para aclarar este punto, Moore dejaría claro con posterioridad que con este procedimiento intentó refutar el idealismo, pero no el escepticismo23. Por tanto, Moore da por hecho que es posible probar que existe el mundo externo sin probar que se sabe que existe dicho mundo externo. No vamos a discutir aquí si dicha empresa es viable. En su lugar, procederemos a continuación a describir las principales observaciones que

Wittgenstein formula respecto a los artículos de Moore cuyas líneas maestras hemos comentado brevemente.

3. LA CRÍTICA DE WITTGENSTEIN A MOORE

En 1949 Wittgenstein viajó a Cornell para visitar a su antiguo alumno y amigo Norman Malcolm. Algunos años antes, Malcolm había publicado un trabajo titulado «Moore and Ordinary Language» en el que mantenía que Moore había logrado defender los usos comunes del lenguaje frente a los ataques filosóficos de los que eran objeto con tanta frecuencia. Pero posteriormente Malcolm redactó otro trabajo, que llevaba por título «Defending Common Sense», con el fin de denunciar que Moore utilizó de forma inadecuada expresiones como «Sé...», «Sé con certeza...», «Es cierto...», etc. Concretamente, Malcolm viene a decir que sólo tiene sentido afirmar «Yo sé que p» cuando se dan dos condiciones. Por un lado, debe existir una duda a despejar; y por otro lado, ha de ser posible llevar a cabo una investigación que resuelva el asunto24. Según Malcolm, las proposiciones mooreanas del tipo «Yo sé que p» no cumplen estos requisitos. Pues en primer lugar, al destacar que sería absurdo cuestionar si realmente sabe lo que dice saber, Moore no reconoce que haya duda o cuestión alguna que resolver. Y en segundo lugar, el propio Moore reconoce en «Prueba del mundo externo» que no es posible probar que «Aquí hay una mano». Vamos a obviar las réplicas de Moore y las contrarréplicas de Malcolm, pues lo que realmente nos interesa es que Wittgenstein aceptó las dos condiciones que según Malcolm son necesarias para afirmar con propiedad «Yo sé que p»25. De hecho, a Wittgenstein le llamó poderosamente la atención la denuncia de Malcolm, hasta el punto que a su vuelta a Inglaterra se embarcó de lleno en la tarea de meditar sobre esta cuestión26.

En consonancia con los dos requisitos propuestos por Malcolm, Wittgenstein piensa que la expresión «Yo sé que aquí hay una mano» no añade nada a «Aquí hay una mano». En circunstancias normales, debiéramos decir, se trata de un hecho evidente, por lo que no hay ni duda alguna al respecto que aclarar ni procedimiento alguno que permita resolver dicha duda: ¿pues acaso podemos decir a qué se parecería un error en este caso? A lo sumo, las expresiones «Yo sé con certeza que p», utilizadas al modo mooreano, no añaden a «p» otra cosa que un sentimiento de seguridad. Este «creer saber con seguridad», que Wittgenstein denomina «certeza subjetiva», no constituye garantía alguna de que se sepa «p» con certeza: o dicho de otro modo, el mero de hecho de aseverar con firmeza «Yo sé con certeza que p» no constituye garantía alguna de que eso que se dice saber es objetivamente cierto, ya que para ello debería estar lógicamente excluída la posibilidad del error. Esta matización - o si se quiere, la relación que Moore señala entre conocimiento y certeza - es uno de los principales blancos de la crítica de Wittgenstein. Según Moore, el conocimiento constituye un prerrequisito imprescindible de la certeza:

> Además considero evidente que algo no puede ser cierto a menos que sea conocido: éste es un punto obvio que distingue el uso de la palabra «cierto» del de la palabra «verdadero». Algo que nadie conoce puede perfectamente

> ser verdadero. Por tanto, podemos decir que una condición necesaria para la verdad de «es cierto que p» es que alguien sepa que p es verdad27.

Por su parte, Wittgenstein contempla el conocimiento y la certeza como dos conceptos lógicamente independientes:

> «Saber» y «seguridad» pertenecen a categorías diferentes. No son dos «estados mentales» como, por ejemplo, «conjeturar» y «estar seguro». (...) Lo que ahora nos interesa no es el estar seguro sino el saber. Es decir, nos interesa que, para que el juicio sea posible, no pueda darse duda alguna respecto de algunas proposiciones empíricas. O también: tiendo a creer que no todo lo que tiene la forma de una proposición empírica es una proposición empírica28.

Wittgenstein utiliza aquí el término «seguridad» como sinónimo de «certeza» no sólo para negar que el conocimiento y la certeza sean estados mentales, sino también para afirmar que entre conocimiento y certeza existe una distinción categorial. Tal y como señalé anteriormente, la diferencia entre ambas categorías radica en que así como en el ámbito del conocimiento la duda no sólo es posible sino que además es necesaria, en la categoría de la certeza - entiéndase «certeza objetiva» - la posibilidad de la duda y el consiguiente error está lógicamente excluída. Esta distinción categorial marca una clara diferencia entre las estrategias de ambos filósofos. Mientras que Moore trataba las proposiciones que decía saber como proposiciones empíricas cuyo carácter indudable pretendía probar, Wittgenstein presuponía -y por tanto no pretendía probar - que esas proposiciones eran indudables:

> Cuando Moore dice saber eso y lo otro, se limita, de hecho, a enumerar proposiciones empíricas que aceptamos sin ninguna comprobación especial; es decir, proposiciones que en el sistema de nuestras proposiciones empíricas juegan un papel lógico bien particular29.

Wittgenstein expresa en qué consiste este particular papel lógico a través de una metáfora:

> Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican30.

Las proposiciones solidificadas constituyen el ámbito de la certeza, de lo indudable. Wittgenstein matiza que la forma de estas proposiciones es empírica porque, al ser tratadas como ciertas, estas proposiciones no se usan como si fueran empíricas. No hay nada inherente a estas proposiciones que les confiera su estatus lógico: simplemente las tratamos como ciertas. O lo que es lo mismo, en nuestro uso ordinario del lenguaje no las ponemos nunca en duda. El hecho de que podamos

verbalizar una duda al respecto puede confundirnos: pues a pesar de las apariencias, no se trataría de una duda legítima. En realidad, no basta con formular una duda y mostrar un comportamiento similar al que solemos manifestar cuando dudamos para concluir que se trata de una duda legítima31. Una duda legítima se caracteriza no sólo por apoyarse en una razón, sino también porque deja margen para el error. De hecho, los juegos de lenguaje dejan un margen más o menos amplio para el error32; pero mientras que los errores tienen cierto papel en nuestros juegos de lenguaje, hay algunas anomalías que no podemos tomar como errores porque no hay ningún lugar para ellas en nuestros juegos de lenguaje33 Naturalmente, entre dichas anomalías hay que contar las dudas que no tienen cabida dentro de estos juegos. Decimos que alguien cometió un error porque es posible contrastar dicho error y reconocerlo como tala. De forma similar, decimos que alguien mantiene una duda cuando estamos en condiciones de reconocer qué contaría como una aclaración de dicha duda. Veamos un ejemplo. Si se me pregunta qué edad tenía Wittgenstein cuando murió, cometería un error si dijera que tenía 60, 61, 63, ó 64 años; pero soy consciente de que bastaría consultar una biografía suya para solventar mi error. Así podría solventar también la duda acerca de si tenía 60, 61, 62, 63, ó 64 años cuando falleció. Ahora bien, si planteara una duda tan descabellada como poner en cuestión si Wittgenstein había llegado a cumplir los 850 años de edad - e insistiera en la legitimidad de esta duda de forma reiterada-, aquellos que me escucharan me tomarían por loco. Dudar si un ser humano llegó a cumplir 850 años vulnera de forma radical los límites del juego de lenguaje relacionado con la edad de las personas. En este caso sería imposible entenderme porque nadie podría saber qué estaría dispuesto a admitir yo como evidencia y lo que no admitiría35. Este ejemplo muestra que es imposible seguir jugando juegos de lenguaje cuando éstos no pueden metabolizar una declaración, reacción o suceso anómalos.

Hemos visto ya que la duda va de la mano del error. Y aunque Wittgenstein no hace una enumeración exhaustiva de las condiciones que debe cumplir una duda para ser considerada como tal, podemos destacar estos requisitos básicos:

-para empezar, «la duda descansa sólo en lo que está fuera de duda»36, por lo que una duda sólo podrá ser considerada como tal si presuponemos muchas cosas que tomamos como ciertas. De aquí se desprende que «una duda sin término no es ni siquiera una duda» 37, lo cual resulta incompatible con la formulación de dudas escépticas radicales;

-además, la duda debe darse en un contexto apropiado. «Se duda por razones bien precisas» 18: es decir, una duda se da sólo en tales y tales circunstancias39, por lo que para comprender las señales de duda de alguien como tales, será necesario que muestre esas señales en casos bien determinados y no en otros40. El problema es que no siempre es fácil distinguir cuándo hay margen para el error y cuándo no. El propio Wittgenstein es plenamente consciente de este problema:

> Hay algunos casos en los que la duda no es razonable; pero hay otros en

> los que parece lógicamente imposible. Y no parece haber entre ellos una frontera bien delimitada`'.
>
> ¿No es difícil distinguir entre los casos en los que no puedo equivocarme y aquellos en los que es difícil que me equivoque? ¿Está siempre claro a cuál de ellos pertenece un caso concreto? Creo que no42.
>
> Puedo enumerar diferentes casos típicos [en los cuales no hay margen para el error], pero no puedo dar ninguna característica general43.

Al no ser posible ofrecer ninguna característica común que permita identificar todos aquellos casos en los que el error está lógicamente excluido, la única opción que nos queda es analizar caso por caso. Volviendo a la prueba a través de la cual Moore pretendía demostrar la existencia de objetos externos -y no olvidemos que las circunstancias en que se desarrollaba aquella conferencia no dejaban margen para ciertos errores-, Wittgenstein advierte:

> No se trata de que Moore sepa que allí hay una mano, sino de que no le entenderíamos si dijera «Por supuesto que en eso podría equivocarme». Preguntaríamos: «¿cómo sería un error semejante?» - por ejemplo, ¿qué contaría como el descubrimiento de que se trataba de un error?44

En este caso no entenderíamos que Moore pudiera equivocarse porque no hay razones que sustenten una posible duda, y por tanto, tampoco hay lugar para el error. La proposición «Aquí hay una mano» sería tan inmune al error como «12x12=144», por lo que no debería sorprendernos que ambas proposiciones sean absolutamente ciertas45. Esta observación es importante, ya que muestra que Wittgenstein no establece diferencia alguna - en lo que a estatus gramatical se refiere - entre aquellas proposiciones que son ciertas sólo en determinadas circunstancias y aquellas que son ciertas para todos nosotros independientemente de las circunstancias. Ahora bien, cuando Wittgenstein toma en consideración los comentarios de Moore sobre la dependencia contextual, plantea la posibilidad del error respecto a certezas contextuales:

> También podemos equivocarnos respecto a «Aquí hay una mano». Únicamente en determinadas circunstancias no podemos equivocarnos. - «Incluso en un cálculo nos podemos equivocar - sólo en ciertas circunstancias deja de ser posible»46

Ciertamente, podemos imaginar que en determinadas circunstancias cometiéramos un error al afirmar «Aquí hay una mano». Si quien dijera tal cosa hubiera sufrido un grave accidente y además de perder la vista le hubieran sido amputadas las manos sin que él tuviera noticia de ello - porque acababa de ser operado y aún estaba bajo los efectos de la anestesia-, podría levantar el brazo derecho para mostrar a alguien que aún conservaba esa mano: pero tal vez esa mano ya no estuviera allí. Por tanto, si Wittgenstein mantuvo con anterioridad que el error al decir «Aquí hay una mano»

resultaba inconcebible, era porque se refería a determinadas circunstancias: por ejemplo, que un conferenciante - como Moore - levante el brazo para mostrar claramente su mano a los asistentes, que no haya perdido las facultades mentales que le permiten usar correctamente el lenguaje, que no padezca de amnesia, etc. Como dijimos anteriormente, nos sería muy útil contar con una regla de la que se desprendiera en cada caso bajo qué circunstancias queda lógicamente excluido el error; pero Wittgenstein avisa que esa regla no nos sería de gran utilidad, pues podríamos equivocarnos a la hora de aplicarla47. Además, hay otro problema. La regla en cuestión debería contener la expresión «en circunstancias normales»: mas a pesar de que reconocemos las circunstancias normales, no podemos describirlas con exactitud. A lo sumo, podríamos describir una serie de circunstancias anormales48. En resumidas cuentas, ¿qué podría añadir quien dijera «Aquí hay una mano» para indicar que es totalmente digno de confianza? La respuesta de Wittgenstein es escueta y concluyente: «Como mucho, que las circunstancias son las habituales»49.

A tenor de lo dicho hasta el momento, tenemos un lenguaje cuyos presupuestos básicos no se cuestionan, si bien existe la posibilidad de desviarse ocasionalmente de ese lenguaje vulnerando el juego de lenguaje que se juegue en un momento dado. Esa desviación puede ser denominada de distintas maneras. Moore, por ejemplo, suele usar el término absurdity («absurdo»). Así, considera «el culmen del absurdo» que se hable con desprecio de las creencias de sentido común que menciona al comienzo de su trabajo «Defensa del sentido común»50. También le parece absurdo que, al probar la existencia de los objetos físicos, se sugiriera que no sabía que efectivamente allí había una mano al mostrarla, sino que sólo lo creía y que tal vez ni siquiera fuera así51. Y en «Certeza», al referirse a las condiciones en que tiene lugar dicha conferencia, advierte que hubiera sido absurdo decir que pensaba que no estaba desnudo - ya que al decirlo daría a entender que no lo sabía - cuando todo el público podía ver que él estaba en situación de saberlo52. Por su parte, Wittgenstein suele usar adjetivos como wahnsinnig, geistesgestórt, verrückt o nürrisch (todos los cuales vienen a significar «loco»). Por poner sólo un par de ejemplos, Wittgenstein señala que quien se equivocara al decir que hace pocos días voló de América a Inglaterra estaría loco53. Y refiriéndose directamente a Moore, manifiesta que si éste expresara lo contrario de aquellas proposiciones que declara ciertas, le tomaríamos por loco54 De modo que Moore mantiene que es absurdo todo aquello que atente contra el sentido común, mientras que Wittgenstein toma como loco a todo aquel que vulnere reiteradamente y sin razón alguna los límites de los juegos de lenguaje55

Tanto Moore como Wittgenstein se refieren a lo absurdo o a la locura respectivamente para mostrar la consistencia de nuestras certezas. Pues el efecto de la vulneración de dichas certezas debería ayudarnos a conocer mejor la naturaleza tanto de las propias certezas como del sistema en el que se hallan inscritas - llámese éste «visión de sentido común del mundo» en Moore o «sistema de referencia» en Wittgenstein-. En el caso de Moore, lo absurdo es traído a colación para destacar el estrecho vínculo epistémico que según el pensador británico tenemos con las proposiciones del tipo «Yo sé con certeza que p», como «Yo sé con certeza que aquí hay una mano» o «Yo sé con certeza que la Tierra existía antes de que mi cuerpo

naciese». En cambio, Wittgenstein no reconoce vínculo epistémico alguno: a pesar de su apariencia, no tratamos a las proposiciones gramaticales como si fueran empíricas. Así, nadie dice «Yo tengo un cuerpo» porque lo haya descubierto de algún modo: en realidad, no se trata de algo que pueda o necesite ser probado. La posesión de un cuerpo es un requisito elemental de nuestros juegos de lenguaje, o si se quiere, de nuestra imagen del mundo. Es uno de esos presupuestos de nuestros juegos de lenguaje que no ponemos en duda, hasta el punto que su mero cuestionamiento - a no ser que dicho cuestionamiento tuviera lugar en un contexto tan especial como, por ejemplo, una discusión filosófica- podría hacernos sospechar que el individuo que formulara tal duda estaba loco. Eso sí, cuando Wittgenstein toma las proposiciones mooreanas del tipo «yo sé que p», se queda con «p» y desecha el «yo sé». Pues Wittgenstein parte en Sobre la certeza de que Moore tomaba el conocimiento, la creencia y la duda como estados mentales. O lo que es lo mismo, Moore daría por hecho que basta un mero acto de introspección para confirmar si cierta proposición se sabe o simplemente se cree:

> Así, cuando Moore, sentado ante un árbol, decía «Sé que esto es un...», se limitaba a decir la verdad sobre su estado en ese momento56

Pero Wittgenstein mantiene que para demostrar que sé algo no me puedo basar en una experiencia interior57, sino que he de demostrar que estoy en situación de saberlo58. Al fin y al cabo, el estado de ánimo podría ser el mismo tanto cuando se supiera como cuando se creyera erróneamente 59. A diferencia de la creencia, que no siempre requiere una justificación, el conocimiento necesita razones que lo avalen60. Sea como sea, hemos visto que Wittgenstein mantiene que:

> Si Moore expresara lo contrario de aquellas proposiciones que declara ciertas, no sólo no compartiríamos su opinión, sino que lo tomaríamos por loco61

Efectivamente, si Moore declarara algo tan descabellado como que no es un ser humano, nos sentiríamos muy alejados intelectualmente de él62. De hecho, podríamos decir que entre él y nosotros se habría abierto un hueco gramatical que imposibilitaría la comunicación. Cuando alguien señala al modo mooreano que sabe cuál es su nombre y que por tanto no puede cometer equivocación alguna al respecto, sólo podría referirse a una posible equivocación en los siguientes términos: «Si es fal so, estoy loco»63. Pero una vez que tenemos claro que el sujeto en cuestión quedaría gramaticalmente aislado - o que según la terminología de Wittgenstein, le tomaríamos por loco-, ¿cabría acaso decir algo más sobre esta cuestión? En mi opinión, sí. Desde mi punto de vista, se pueden hacer aún algunas matizaciones.

4. MATIZACIONES FINALES

Refiriéndose a la concordancia en juicios y forma de vida a la que alude Wittgenstein en las Investigaciones filosoicas64 Norman Malcolm destaca su importancia porque es una condición básica para que las reglas se carguen de

significado. Por eso llama Malcolm la atención sobre algo que en su opinión no se suele valorar lo suficiente. Me refiero a la persistencia de la concordancia:

> Esta concordancia puede parecernos misteriosa. ¿Lo es realmente? ¿No es un hecho común en la humanidad? Sólo nos choca como misteriosa cuando imaginamos que desde el mismo entrenamiento inicial algunos de nosotros podríamos haber continuado de un modo, otros de otro. Entonces resulta extraordinario que sigamos actuando del mismo modo en aquello que concordamos 65

Ya nos centremos en la persistencia de la concordancia mantenida «desde el mismo entrenamiento inicial» o en el mero hecho de que posteriormente «sigamos actuando del mismo modo», lo importante en ambos casos es que actuamos sin poner nada en duda. Naturalmente, la duda tiene su acomodo en múltiples juegos de lenguaje. Pero el requisito básico para que existan juegos de lenguaje es, como señala Wittgenstein, que «en un momento u otro he de comenzar sin poner nada en duda» 66. Si no llegara ese momento en que comenzamos a hablar y actuar sin poner nada en duda, los juegos de lenguaje y la comunicación misma serían inviables. De ahí que sea un momento del máximo interés. Naturalmente, esto no excluye que alguien pudiera diferir en este punto y presentar una - aparente - duda67: puede tratarse de una duda escéptica, de una broma, de un caso de fingimiento, de la representación de un papel teatral, o incluso de un caso de locura. Ahora bien, la posibilidad de que en un momento dado pudiéramos llegar a cuestionar o incluso perder una certeza no quiere decir que sea lícito condenar una certeza a la duda permanente aun cuando no tengamos razón alguna para ello. Aclaremos esto con dos breves ejemplos. Al escéptico que dijera que el nombre de este color es con toda certeza verde «si no cometo un lapsus o estoy confundido de algún modo»68, Wittgenstein le responde que esta cláusula carecería por completo de sentido si se añadiera a todo juego de lenguaje69. Por otro lado, es posible que encontráramos una prueba que nos permitiera cuestionar determinada certeza70. A modo de ejemplo, alguien podría hallar pruebas de que su nombre no es el que siempre creyó que era, lo cual le podría llevar a aceptar un «nuevo» nombre que, en realidad, sería su nombre original. Pero la mera posibilidad de que podamos hallar este tipo de pruebas no puede afectar en absoluto a la seguridad con que habitualmente decimos nuestro nombre71. Cuando decimos nuestro nombre no nos planteamos, a no ser que tengamos razones para ello, si dicho nombre es realmente el nuestro. De hecho, nuestro juego de lenguaje relacionado con los nombres propios sería muy distinto del actual si no dijéramos nuestro nombre con un grado de seguridad máximo72.

Acabo de decir que la mera posibilidad de cuestionar o perder una certeza no legitima el mantenimiento de una duda escéptica sobre dicha certeza. Naturalmente, depende de cada cual mantener una duda escéptica. Pero no depende de nosotros perder - ni tampoco seguir siendo partícipes de - las certezas que nos permiten tomar parte en juegos de lenguaje. Desde luego que cualquiera puede intentar hacer frente a esta idea poniendo reiteradamente en duda si es un ser humano o si tiene un cuerpo; pero esas manifestaciones verbales no conllevan una pérdida de certeza. El filósofo

que proclama la duda sobre la existencia de su cuerpo no ha llegado a asimilar esa duda: o dicho de otro modo, esa duda no se ha apoderado de él. Simplemente filosofa. Así pues, perder la certeza de que soy un ser humano o de que tengo un cuerpo no es algo que esté en mi mano o que haga: si llegara a suceder, sólo se podría decir que es algo que «me ocurre». Asimismo, si yo quisiera convencer a alguien de que no tiene un cuerpo, tendría dos opciones. Por un lado, podría ofrecerle un argumento cuya aceptación le llevara a asumir que no posee un cuerpo. Mas ni siquiera el posterior convencimiento del sujeto podría ser tomado como prueba de la validez de mi argumento, ya que ninguna de las razones que yo pudiera esgrimir serían más seguras que la propia certeza. O dicho de otro modo, la certeza de poseer un cuerpo estaría ya presupuesta en todas las razones que yo pudiera ofrecer. Por otro lado, podría contar con la colaboración de otras personas para organizar una desconcertante escenografía encaminada a convencer al sujeto en cuestión de que no posee un cuerpo. Pero en este caso, al igual que en el anterior, podría aferrarse a su certeza. Tampoco estaría en nuestra mano convencerle de que posee un cuerpo si ya hubiera perdido dicha certeza. Pues como dije anteriormente, no podría ofrecerle ninguna razón más segura que la propia certeza. Así que la recuperación de esta certeza - en caso de que se llegara a recuperar - resultaría tan inexplicable como su pérdida. La aceptación de esta conclusión puede despertar diversas resistencias en nosotros, ya que la visión del ser humano que de aquí se desprende es ciertamente turbadora: al fin y al cabo, el hombre se vería envuelto en una situación de extrema vulnerabilidad. Si bien tendría la posibilidad de aferrarse a una certeza puesta en cuestión - siempre y cuando no hubiera perdido ya dicha certeza-, no le quedaría otro remedio que aceptar la posibilidad de «perder cualquier certeza en cualquier momento e independientemente de cualquier circunstancia» 73. En este punto, alguien podría objetar que dichas anomalías apenas ocurren: pues si bien es cierto que este tipo de ideas o dudas insólitas se pueden contemplar en el origen de algunos estados predelirantes, es evidente que son muy pocas las personas que sufren estos episodios. Sin embargo, el aspecto estadístico es meramente accesorio. Lo que me interesa destacar es que tener en cuenta la constante posibilidad de perder cualquier certeza elemental se puede interpretar también como la constante posibilidad de arremeter contra los límites del lenguaje. Pero no se trata de una arremetida voluntaria, comedida y racional, como la del filósofo escéptico, sino de una arremetida ciega, animal e incontrolable. La arremetida del escéptico le sitúa «ante la nada» 74 pero no le precipita en ella porque su duda no deja de ser una duda ficticia; sin embargo, el loco es precipitado en esa nada porque es embargado por la duda. Podríamos describir esta constante posibilidad de arremeter ciegamente contra los límites del lenguaje aludiendo al loco que existe dentro de nosotros, tal y como hizo el propio Wittgenstein al anotar en su diario el 18 de febrero de 1938:

> Visita al manicomio. ¡Ve al hombre sano en el maníaco! (y al loco en ti mismo)75.

No cabe duda de que tener presente la figura del loco, debido a su aislamiento gramatical o falta de concordancia con el resto de su comunidad lingüística, nos ayuda a maravillarnos ante la concordancia en lo que decimos y hacemos para

valorarlo en su justa medida: pues paradójicamente, dicha concordancia se aprecia mejor cuando está ausente, no cuando está presente. El tesoro de la cordura bien merece nuestra admiración.

EL YO COMO CUESTIÓN SOCIAL Y POLÍTICA

La locura de(l rey) Lear

RICHARD RAATZSCH

1. INTRODUCCIÓN

Bajo el concepto de locura caben fenómenos muy diversos. Esta variedad de fenómenos se puede apreciar de distintas maneras. Un método consiste en elaborar una galería de casos típicos entre los cuales hay relaciones que garantizan la unidad del conjunto.

En cierto sentido, algo se convierte en típico al ser aceptado en la galería. Una casa no puede revelar por sí misma cómo sigue la arquitectura de una serie de casas distintas. Para eso debe ser añadida a dicha serie. Es entonces cuando puede arrojar luz sobre el desarrollo de esta serie. Con ello arroja luz también sobre los miembros de la serie. Un grupo de casas podría ser reconocido como una serie de casas que siguen cierto principio en su diseño si añadimos otra casa. Aquí sería visible dicho principio, tendría su existencia en esta serie. Así que sin esa serie u otra similar no existiría este principio. Pero sin este principio tampoco habría ningún ejemplar típico. Pues algo es típico respecto a algo general. Por otro lado, una casa no encaja por pura casualidad en esta o aquella serie. Por así decir, en la serie ya hay un sitio libre para ella. Mas para eso la casa debe encajar también en esta serie. Ambas se muestran en la naturalidad del ordenamiento que hemos llevado a cabo. Esta naturalidad tiene la forma de nuestro ver su integración. Vemos la casa y la serie de casas, y también vemos cómo la casa encaja en esta serie. Tomados en sí mismos, los casos individuales señalan a algo que no se puede ver por sí mismo. En esta referencia hay una forma de lo general de lo singular. Pero en tanto que la relación es lo principal, eso general existe en en nuestro modo de reconocer (entender, ver, contemplar, etc.) lo singular.

Los grandes dramas constituyen una (o varias) serie(s) de ejemplos del destino humano. A dicha serie se une de manera inmediata este o aquel drama. Lo nuevo se halla ya en el ojo del observador. Estos dramas (también) resultan grandes por nuestro modo de contemplarlos. Además, las posibilidades de destinos se forman con la ayuda de esa misma contemplación. No reparar en esta relación constituye la posibilidad de la sorpresa. Una obra nueva puede impresionarnos; pero una obra antigua también puede volver a conmovernos una y otra vez. Así se conectan los grandes dramas con la vida cotidiana. En este sentido, el drama también continúa una serie: la de nuestra vida. La continúa de una nueva forma: la dramática. Esta se lleva a cabo en una serie de dramas. Esta serie agudiza nuestra percepción de lo dramático en la vida cotidiana. Pero si no existiera un sentido cotidiano para lo dramático, tampoco se habría convertido en una serie. En el drama como institución se refina algo cotidiano. Nuestra capacidad de observación se agudiza, nuestra capacidad de distinguir y conectar se desarrolla.

La obra del Rey Lear es un gran drama. (Se trata de una definición orientativa.) En esta obra, la locura de Lear es en más de un sentido el acontecimiento central. El drama de Lear agudiza nuestra sensibilidad hacia este elemento de lo cotidiano. A través de la obra reconocemos algo conocido. Lear es un miembro destacado en esa galería de casos típicos de locura. Lear encarna un aspecto del concepto de locura de manera ilustrativa.

2. ¿POR QUÉ «(EL REY) LEAR»?

El título del presente trabajo hace referencia a nuestra interpretación de la obra. Dicho más claramente: sólo al principio es el rey Lear; al final es simplemente el padre de Cordelia. Está claro que al principio también es el padre de Cordelia. Pero al principio no es simplemente eso. Al principio lo es de forma fusionada a su cargo. Al final vuelve a ser rey. Mas no hay fusión alguna con su paternidad. Tras su restauración, su cargo no es más que una etiqueta. Por eso muere. También eso es lógica.

¿Qué significa caracterizar la paternidad inicial de Lear como fusionada con su cargo? ¿Es lo fusionado algo homogéneo? En este caso no se puede hablar de dos cosas - cargo y paternidad-. Pero entonces tampoco se puede hablar de fusión. Nada puede fusionarse consigo mismo. Sólo lo que es distinto puede fusionarse entre sí. ¿Es lo fusionado de dos clases distintas? En tal caso no hablaríamos de «fusión». Cargo y paternidad no se hallan al mismo nivel. Forman una unidad. (Hablar aquí de una unidad indisoluble sólo significaría reformular el problema en vez de resolverlo.) Debido a la peculiaridad de esta unidad, hablamos de fusión.

El problema es sobradamente conocido: en el sentido actual de «cargo» y «paternidad», y ciñéndonos al caso del Lear temprano, ambas expresiones forman una unidad. El sentido actual corresponde más o menos al del final de la obra; el antiguo corresponde al del comienzo de la obra. La transición es un caso de transformación de la identidad de un hombre, de una persona.

El Lear tardío no es el mismo que el temprano. Pero tampoco es alguien totalmente distinto. El caso de Lear no es del mismo tipo que el del Dr. Jekyll y Mr. Hyde. Éstos son simplemente personas distintas en un cuerpo que es más o menos el mismo. El «más o menos» es esencial. En las películas suele ser un «más». Eso indica la naturaleza de la transición. No es tanto una transición como una transformación repentina. Por eso tampoco ocurre por casualidad desde el exterior. Lear, por el contrario, es otro hombre y al mismo tiempo ningún otro. Su locura, su pérdida del juicio, es la transición, la metamorfosis. La transición repentina del Dr. Jekyll y Mr. Hyde se prolonga en el caso de Lear. Esta diferencia es esencial. Esta distinción ilustra cuál es la naturaleza del asunto.

Que la transición se prolongue permite la transformación en nuestro entendimiento de la obra mientras ésta tiene lugar. Se podría decir que nos dirigimos del concepto del Lear temprano al del Lear tardío. Pero naturalmente contamos

también al comienzo con conceptos del Lear tardío. Pero los conceptos del temprano son similares a los nuestros. Con la transición, lo evidente deja de resultarnos evidente. Dicho de otro modo, esos conceptos tempranos se hallan en el modo en que usamos los tardíos. El uso de nuestros conceptos no está definitivamente fijado. Es más bien fluido, extendiéndose fácilmente a nuevos casos. Éstos pueden ser históricamente más tempranos. La severidad del sufrimiento de Lear corresponde a la variedad de los conceptos. Nuestra compasión muestra también esta variedad. Pero al mismo tiempo la oculta, aunque la compasión pueda ser una forma de la creencia de que otro sufre. Experimentamos lo trágico. Pero no reconocemos su naturaleza. No vemos el contraste entre la persona y el tiempo, sino que lo presenciamos.

3. LA ESTABILIDAD INTERNA DE LEAR

En cierto modo (el rey) Lear es el modelo de un carácter fuerte. Kent lo expresa con toda claridad. Oculto tras una máscara, responde así a su antiguo señor, el rey Lear, cuando éste le pregunta si le conoce:

> No, señor, pero lleváis algo en vuestro rostro a lo que quisiera llamar, «señor».

Y cuando Lear le pregunta qué es eso, añade:

> Autoridad'.

Lear tiene una autoridad natural. Gracias a ella escapa de una dificultad apuntada por Hegel. Para Hegel2 existe una diferencia general entre el carácter antiguo y el moderno en la postrera «firmeza o interna debilidad y disensión». Es cierto que «la acción trágica debe estribar en la colisión, la ubicación de la discordia en uno y el mismo individuo siempre comporta mucho riego. Pues el desgarramiento en intereses contrapuestos tiene su fundamento bien en una turbiedad y un letargo del espíritu, bien en la debilidad y en la inmadurez. [...1 Son hombres duales que no pueden alcanzar una individualidad acabada y por tanto firme.» Esto no resulta aplicable a Lear. Hegel añade inmediatamente que a su juicio ya se comporta de manera distinta «cuando a un carácter para sí mismo seguro dos esferas de la vida, deberes, etc., contrapuestos se le aparecen igualmente sagrados, y se ve sin embargo obligado a escoger una alternativa con exclusión de la otra. Pues entonces la vacilación no es más que una transición y no constituye el nervio mismo del carácter». Eso es cierto, pero no del todo. Pues en su calidad de sagrados, las «esferas de la vida, deberes, etc.» son igualmente importantes para el carácter. ¿Pero cómo puede no (querer, deber) vacilar allí? Aquí no resulta de ayuda traer a colación la voluntad de prevenir toda debilidad. Entonces hay tres cosas sagradas para él: esas «esferas de la vida, deberes, etc.» y esta ambición. O a decir verdad, sólo hay una cosa sagrada para él: la consistencia. Pero entonces ya no se puede hablar de una colisión. El precepto de la consistencia no prevalece sobre otros preceptos. Aunque tiene a éstos como su objeto. En su calidad de preceptos, todos se hallan (al principio) a un mismo nivel. Si en su lugar se hablara de la coacción de un carácter para el que algo es sagrado, aquí el

problema resultaría obvio. Sólo la arbitrariedad permite aquí la transición a uno de los primeros principios: los que podríamos denominar principios materiales. Pero la arbitrariedad es lo contrario de la fidelidad a los propios principios. Por eso sería precisamente la vacilación la más clara expresión de la relación de fuerzas normativa. ¿Qué se podría hacer si no fuera así?

En lo que respecta a Lear, Hegel sólo ve una forma especial de vacilación interna: «... el cambio en la circunstancia interna de todo el hombre aparece como un corolario consecuente precisamente de esta propia particularidad misma, de modo que entonces sólo se desarrolla y emerge lo que en y para sí estaba de suyo implícito en el carácter. Así, por ejemplo, en el Lear de Shakespeare la primitiva necedad del anciano crece hasta la locura del mismo modo en que la ceguera espiritual de Gloucester se transforma en ceguera física efectivamente real, en la que sólo entonces abre los ojos a la verdadera diferencia en el amor de sus hijos». Esto resulta apropiado en el caso de Gloucester, mas la diferencia entre Gloucester y Lear adquiere tintes dramáticos. Pero como definición más exacta del concepto de debilidad, define al mismo tiempo y con mayor exactitud el concepto de colisión que, a su vez, pertenece al concepto de debilidad. Con esta definición se pierde toda tensión dramática.

4. COINCIDENTIA OPPOSITORUM

Nuestro problema va unido a la pregunta: ¿quién es Lear? Dejemos clara desde un principio la profundidad de la diferencia existente entre el Lear del comienzo de la obra y el Lear del final de la misma. Reparemos, pues, en la importancia del enloquecimiento de Lear.

Dos estados, sucesos o procesos pueden expresar claramente esta profundidad e importancia:

1. Al igual que Cordelia, Lear se sitúa al final al lado de Francia. ¡Lear, el que fuera rey de Inglaterra! Si eso no nos sorprende - ¿y a quién sorprende ya al final?-, ¡es porque a esas alturas está claro que a Learya no le importa su reino! Al inicio de la obra, o al comienzo de otro drama, esto resultaría prácticamente inconcebible. Pero Lear es un verdadero padre en el sentido de que Cordelia es hija desde el principio. Y a ella su condición de hija del rey le resulta más o menos indiferente. A decir verdad, su posición le da igual a lo largo de toda la obra. No hay ninguna acción por su parte que pueda redundar en beneficio del Estado. ¡En este sentido es comparable a sus hermanas Goneril y Regan! Al comienzo, Lear se parece a ellas al menos tanto como Cordelia. Al final es justo al contrario. Ambas actitudes carecen ahora de todo contenido político. ¡Pero precisamente por ello gana un significado eminentemente político desde el punto de vista feudal! Este significado se debe a que el asunto tiene lugar en un tiempo de confrontación de principios feudales y burgueses, también desde el punto de vista burgués. Tomada en sí misma, la relación entre Cordelia y el Lear tardío señala la carencia de todo elemento político. Si eso no es un hecho

destacado para un rey, entonces ningún hecho lo es.

2. Gracias al duque de Albania, el esposo de Goneril, Lear es repuesto en su cargo tras la victoria de los británicos. Pero esta restauración no tiene ninguna consecuencia práctica, y sobre todo, ninguna consecuencia política. Pues Lear muere justo a continuación (ver V13, 295-312). ¿Qué debía hacer si no? ¿Seguir gobernando? ¿En esta obra? (Esta pregunta no es sólo de naturaleza retórica.)

Ambos sucesos y el comienzo de la obra se hallan conectados a través del enloquecimiento de Lear. Éste es un proceso sumamente notable en sí mismo. Por lo menos al comienzo de la obra, Lear está en plena posesión de sus facultades mentales. ¿Por qué no sucede así también durante el transcurso y al final de la obra? No hay que confundir un gran apasionamiento con la locura. ¿Qué significa eso en un conflicto dramático en el que el héroe se vuelve loco, por lo que ya no está en plena posesión de sus facultades mentales? ¿No se destruye toda la lógica, todo lo trágico? ¡No, si contemplamos este proceso como parte de la lógica misma! Entonces se ve como un proceso de transición de una identidad a otra. Esta transición es sufrida por Lear.

Dicha transición discurre en dos fases. La locura de Lear recibe poco a poco otro significado. Paso a paso se va entendiendo su locura de otra manera. Con el tiempo, Lear es tratado sólo como un loco. Su entorno ya no intenta influir sobre él con argumentos, reproches y demás. Ya no tratan de convencerle, sino que sólo pretenden dominarle. O también mitigar su sufrimiento. En este punto Lear recibe lentamente algo así como una nueva normalidad. De ahí que su restablecimiento de la locura no signifique regreso alguno al estado inicial. Lear ya no es el mismo que era al principio. Ha experimentado una metamorfosis en la que su locura hace de elemento de unión. La profundidad de este hito corresponde a la profundidad de la diferencia entre el Lear del comienzo y el Lear del final. ¿Y qué hito se hallaría más cerca de la muerte que la locura? De ahí que Lear deba morir si es que el contenido esencial de la obra no ha de ser manipulado. El verdadero final de la obra es también su final lógico.

Asimismo, la profundidad de la transformación de Lear es transparente si se compara con las reacciones que Gloucester y Lear muestran en situaciones importantes. Refiriéndose al error cometido al enjuiciar a su hijo Edgar, Gloucester exclama lo siguiente:

> ¡Ah mis locuras! Entonces Edgar fue calumniado.
>
> Dioses benignos, perdonadme esto y dadle suerte (111/7, 90 y sigs.).

En cambio, Lear dice lo siguiente al reconocer a Cordelia:

> … No te rías de mí,
> pues, como que soy hombre, creo que esta dama
> es mi hija Cordelia (IV/7, 67-69).

Lear habla de un modo que recuerda al de G. E. Moore3. El grado de anormalidad precedente se mide tanto por el carácter fundamental que tienen para nosotros proposiciones del tipo «Sé que soy un hombre», como por lo extraño que resulta que se diga de la propia hija que se halla ante uno mismo que se cree que es la propia hija. Por contra, la exclamación de Gloucester demuestra su superficialidad. (No demuestra un menor sufrimiento.) Gloucester es al final de la obra el mismo que al comienzo. Sólo pierde parcialmente la orientación. Mientras que Lear pierde más o menos toda orientación. A Gloucester, como dice Hegel (ver arriba), se le abren los ojos - cambia su espíritu y no así su naturaleza, sino que (sólo) es más agudo en aquello en lo que antes no era tan ducho-. En este caso la transformación es cuantitativa. Sólo es cualitativo el cambio del destinatario. La naturaleza de las relaciones de Gloucester con sus hijos se mantiene inalterada.

La diferencia entre Gloucester y Lear también está relacionada con otra cosa más. Si debiera expresarse en una frase, diríamos: el carácter de Lear está determinado por la moralidad de su conducta de un modo distinto que el de Gloucester. En Lear la moralidad está anclada a una profundidad mucho mayor. En realidad, la moralidad le constituye. Toda su polifacética existencia está entretejida por la moralidad. (Esto se aprecia también en la relación que Kent tiene con ambos. Ver más abajo). De ahí que, por un lado, Lear sea un carácter con distintas caras. Pero por otro lado, esta variedad no alcanza a la totalidad. Más bien está ligada a una unidad determinada. El talante moral de Lear discurre a lo largo de toda su vida. Por contra, el talante de Gloucester es meramente superficial. De ahí que la ruptura sea mucho más profunda en el caso de Lear. Esta atraviesa todo su ser. A ello se debe la pérdida completa de orientación. Por contra, en el caso de Gloucester lo moral permanece más en la superficie. En él lo moral está atenuado casi en la misma medida en que está intensificado en Lear (y en cierto sentido, también en Edgar, el hijo de Gloucester). En el caso de Gloucester, lo moral depende mucho del momento en cuestión. Lo moral no abarca la totalidad de su vida. A pesar de todo, no es una simple máscara. Para él también son importantes algunas cosas: por ejemplo, el placer del tipo que experimentó cuando engendró a su hijo ilegítimo Edmund. ¿Acaso es un hedonista? Si lo es, entonces resulta fácil ser hedonista. Así se explica lo pueril en Gloucester. «¡Ah mis locuras!» - ¿qué podría hablar más claramente a favor de que se es siempre el que se era cuando se cometieron las locuras?-. Darse cuenta de que uno fue engañado pertenece en cierto sentido a la misma condición mental que aquella en la que se estaba cuando se fue engañado. Pero no se halla ninguna comprensión de este tipo por parte de Lear. ¿De dónde podía provenir ésta, si él ya no es el mismo?

5. EL PROBLEMA DE(L REY) LEAR

Supongamos, pues, que Lear cambia su identidad a lo largo de la obra. Entonces

tampoco se puede estar diciendo constantemente, hasta la escena citada arriba, que él intenta evitar ser (aceptado y) reconocido como alguien que ama en la medida en que depende de la persona amada, por lo que no puede existir fuera de sí mismo: por ejemplo al «refugiarse en la demencia». Así que tampoco se puede preguntar por qué es precisamente esta o aquella persona la que reconoce en primer lugar. Pues en cierto sentido ya no la reconoce -y no porque pueda confundirla con otra persona, sino porque no está claro quién reconoce a quién.

En este sentido, el sueño de Lear al final de la obra resulta revelador: pasar sus últimos días como un cariñoso padre con Cordelia en el calabozo. La realización de este plan sería a la vez una continuación de su anterior marginación, sólo que de una manera distinta. Esta vez la habría elegido. Si el aislamiento hubiera sido elegido al comienzo de la obra, no habría hecho inteligible la posterior locura. Pero el sueño de Lear al final de la obra no es otra cosa que la voluntad que él (y Cordelia) albergaba al principio. De este modo, la locura resulta reveladora a la hora de aclarar el plan de Lear. Este plan debe acarrear tendencias irreales desde el comienzo. Debe contraponerse a lo que se puede reclamar como plan válido. En este sentido reacciona también Kent ante el plan original de Lear. «Reacciona» en un sentido cercano al químico. Cuando proclama:

> [...] Revoca tu donación, o si no, mientras pueda lanzar un clamor por mi garganta, te diré que haces mal (1/1, 164-166).

no es simplemente una reprimenda. Cuando Lear comienza a responder:

> Óyeme, renegado, óyeme, por tu obligación de súbdito (I/1, 167 y sigs.).

pone de manifiesto qué significa la reacción de Kent: la ruptura entre ambos. ¡Pero se trata de la ruptura entre ambos en tanto que están determinados en su relación como señor y vasallo! La reacción de Kent provoca esta ruptura, por así decir, de forma necesaria. Pues Kent no culpa a Lear por un error en el ámbito de la relación de vasallaje. De ahí que apele a los deberes que cumple como vasallo - Lear es honrado como rey, amado como padre, seguido como señor, reconocido como protector en sus oraciones 4 y que acuse a Lear de anular esta relación por su propia cuenta. En opinión de Kent, Lear no ha hecho simplemente algo malo, sino que de él procede en cierta medida algo que se halla más allá de lo malo. Eso que se halla más allá de lo malo anula la moral, en cuyo terreno o en cuyo ámbito se mueve. Al ser esta moral, por así decir, la moral por antonomasia, el reproche culmina en que Lear se anula como persona moral. Ya que la persona moral representa la parte esencial de la persona, Lear se anula totalmente a los ojos de Kent. La diferencia entre estas dos formas de hacer el mal es expresada con toda claridad cuando Kent dice:

> Sea grosero Kent si Lear si está loco (1/1, 145 y sigs.).

¡Que Lear está loco sirve aquí como justificación de la indecencia de Kent! Para ello, esa locura debe ser del mismo tipo que esa indecencia. ¡Y obsérvese que esto

ocurre antes de la «auténtica» locura de Lear! En cambio, la indecencia de Kent tiene lugar en el ámbito de lo moral. Es una infracción de éste. Por su parte, la locura de Lear se halla más allá de lo moral. Por consiguiente, o no es ninguna infracción en absoluto, o es una infracción de un tipo especial. Es una infracción, en tanto que la reacción en cuestión se asemeja al comportamiento inmoral de Kent en lo que habría merecido: una amonestación. Pero que tampoco se trata de una amonestación es evidente por la dinámica a través de la cual es puesto en marcha el requerimiento de Kent. Este requerimiento vulnera los límites de las habituales sanciones y reacciones morales. Habitualmente, el acto inicial y el sancionado van de la mano. Forman un todo. El acto inicial y el sancionado están muy determinados por el lugar que ocupan dentro del todo. Y este todo no es de la misma forma que la forma que tiene el intercambio entre Kent y Lear. Este intercambio, más bien, vulnera todos los límites. De ahí que finalice más allá de lo bueno y lo malo.

¿Pero en qué medida es la reacción de Kent adecuada respecto al plan de Lear? Esta pregunta va unida a esta otra: ¿hasta qué punto merece Cordelia lo que Lear le niega? En lo que concierne a la división del reino, sólo es la heredera de Lear. Pero entonces la idea de Lear sobre una división diferente del reino resulta reprochable. La protesta de Kent llega demasiado tarde. No obstante, si la reacción de Kent parece justificada - ¿y a quién no se lo parece?-, entonces su derecho no puede basarse en que se trata de la reacción de Kent, el vasallo, contra Lear, el señor. Debe apoyarse en algo distinto. Pero también puede hallarse junto al derecho de Lear a expulsar a Kent. ¡No debe prevalecer sobre ese derecho!

Dónde radica el apoyo (moral) de la reacción de Kent? ¿A qué tiene Cordelia realmente derecho? ¿A un tercio del reino? ¿Y si es una parte menos valiosa que las otras? Sólo tiene derecho en calidad de hija del rey. Pero como hija del rey, es también su deber obedecer al rey. Por tanto tenía que jugar el juego (feudal) de sus hermanas. En caso contrario, pierde también su legítimo derecho a una parte del reino. Como amante, tal y como entendemos hoy este concepto, Cordelia puede ganar todo lo que resulta posible: por ejemplo amor recíproco, atención y respeto. ¿Pero qué pasa con el país, el poder y el dominio? Con otras palabras podríamos decir que, medida según sus propias normas, Cordelia no sufre ninguna injusticia al ser excluída de la herencia. De ahí que la protesta de Kent no pueda hallar su fundamento en una injusticia proveniente de Lear. Pues de Lear no proviene ninguna injusticia semejante. La injusticia de Lear hacia Cordelia debe hallarse a otro nivel. Sólo allí puede Kent protestar de forma justificada. Pero entonces no puede remitirse al cumplimiento de sus deberes de vasallo. ¿Qué tiene que ver el cumplimiento del deber de vasallo con el tipo de amor de Cordelia hacia Lear? Ella está marcada por no tener en cuenta el estatus social. (Si se quiere reprochar a Lear que pretenda pagar amor con tierras, debe reprocharse a Cordelia que proteste por ello. Pues también esta protesta permite que lo inconmensurable parezca fácilmente conmensurable, como la protesta contra el cálculo demasiado a la baja del precio de una mercancía).

Por eso es tan adecuado como problemático decir que todo lo que Kent hace es una «función de su completa absorción en su posición social»5. Supongamos que la

absorción fuera realmente completa. ¿Por qué se pone el antiguo vasallo Kent a disposición de su antiguo rey? No hay ninguna relación de vasallaje entre el antiguo señor y el antiguo vasallo. Lear recibe esta lección en la correspondiente variación de sus hijas mayores. En la medida en que Kent es absorbido totalmente con su papel, pertenece también a esta absorción - ¡como dice el propio Kent! - lo que debe ser excluido con la característica «completa absorción en la posición social»: una actitud similar a la que Cordelia debe ejemplificar hacia su padre. Se trata de una actitud que al parecer no tiene ninguna consideración hacia la posición, como por ejemplo el amor. El ejemplo de Kent nos recuerda que esta imagen del amor es demasiado simple. Pues reduce la variedad de formas del amor a una sola. ¡Y toma su significado existencial del concepto de posición social!

De ahí que el destierro de Kent, cuyo irónico reconocimiento («Que te vaya bien, Rey; puesto que así quieres aparecer, la libertad vive lejos de aquí, y aquí es el destierro») y toda la correspondiente historia previa y posterior no sean un mero ejemplo de «fidelidad del vasallo de la caballería, en la que el sujeto, pese a su devoción por alguien superior, príncipe, rey, emperador, conserva su libre estribar en sí como momento de todo punto predominante» 6. La subjetividad de Kent, «su libre estribar en sí», como Hegel acertadamente la formula, no es simplemente algo que se añada a su entrega a su rey. Hasta cierto punto su subjetividad consiste precisamente en ello. ¿Cómo si no pudo resultarle tan tremendamente dura la ruptura con su rey?

Pero Kent tampoco se divide en distintas personas. En comparación con la identidad de Lear, su identidad permanece estable. A pesar de todo, también sufre. Su destino se asemeja al de Lear: sirve a Lear sin ser reconocido por él, pues para éste se trata de otra persona. Por tanto, Kent es la tercera persona de la obra con un tipo de doble rostro. Mas en cada rostro se plantea el asunto de forma distinta. También son uno distinto cada vez. Pero todos los tipos pertenecen al mismo grupo. Forman una serie en la que evidentemente destaca el destino de Lear.

El destino de Lear nos muestra una transición de un (componente de un) sistema de relaciones, valores, ideales y pasiones humanas a otro distinto. La obra del rey Lear nos permite vivir este cambio. Lo hace visible para nosotros. He aquí una ilustración de lo que digo:

	Comienzo …	Mitad …	Fin de la obra
normal	Lear	Ω	Lear*
loco		Lear'/Lear"	

Aquí se puede apreciar que la restauración de Lear a través del duque de Albania no es restauración alguna. En el trono se sentaría la misma envoltura, no la misma persona. De ahí que la muerte de Lear sea consecuentemente el final lógico de la historia. Por eso no simplemente repasa o corrige Lear su viejo plan en su discurso inicial de la última escena. No se puede corregir ni renovar un plan que se albergó en un momento dado si ya no se trata del mismo plan. En esta alternativa falta una dimensión que viene al caso debido a la transformación de Lear: la dimensión que concierne a su identidad.

¿Con qué derecho hablamos todo el tiempo de Lear? Ése es el problema al que hacíamos sitio cuando utilizamos en el gráfico las siguientes denominaciones: «Lear», «Lear'/Lear"» y «Lear*». Naturalmente, esa era una solución de emergencia7. El uso de la palabra «Lear» en las tres designaciones debía corresponder a la identidad del personaje. El índice (del que carecemos) debería considerar la transformación del personaje. Si un caso como el de Regan, Goneril o incluso Gloucester vale como modelo para el uso de una expresión de la forma «transformación de N.'», entonces esta expresión no puede ser aplicada sin más ni más a un caso como el de Lear. Eso difuminaría la evidente diferencia que existe entre Lear y sus hijas: el enloquecimiento de Lear. Es por eso por lo que el discurso precedente no versaba sobre el cambio de Lear, sino sobre su metamorfosis.

6. METAMORFOSIS

¿Qué es una metamorfosis? Habitualmente se trata de un proceso en el que algo, en cierto sentido, varía esencialmente, por lo que ya no es lo mismo; pero en otro sentido, no obstante, ese algo es lo mismo que antes, por lo que no varía esencialmente.

De la mariposa, por ejemplo, decimos que sufre una metamorfosis. Durante este proceso el discurso gira siempre en torno a un mismo ser. La palabra «mariposa» significa al mismo tiempo algo que no es un huevo, una oruga o una crisálida. Al ser éstos distintos de la mariposa, hablamos de cuatro seres. Así que usamos la palabra «mariposa» al menos de dos formas, pues de no ser así, la proposición «Esta mariposa fue al principio una oruga, luego una crisálida y al final una mariposa» sería por doble partida una contradicción en sí misma y, en una ocasión, una tautología. Y naturalmente no es nada de eso.

En comparación con la palabra «mariposa», no usamos el nombre «Lear» de dos maneras distintas. No nos limitamos a hablar de determinados párrafos-de-Lear. Sino que usamos todo el tiempo el mismo nombre. ¡Justo el nombre de Lear! Pero hablamos de algo parecido a párrafos-de-Lear: del Lear temprano, el loco, y el tardío; del rey Lear y del «rey» Lear, etc. ¿Hasta dónde llega aquí el consenso?

Stanley Cavell opina: «Lear ha vuelto a nacer, pero en su viejo yo»8. Si esto no es falso, es un problema. Pues si Lear nace de nuevo, ¿no es en su viejo yo donde debe nacer? De no ser así, ¿sería Lear el que vuelva a nacer? Pero si se trata del viejo yo de

Lear, ¿cómo puede volver a nacer en él? ¿Acaso no estuvo allí todo el tiempo? ¿Precisamente porque se trata de su viejo yo? ¿No es siempre el yo de un hombre su viejo yo? ¿No implica un nuevo yo que se trate de un nuevo hombre? En lo que concierne al yo de un hombre, en este sentido no existe diferencia alguna entre viejo y nuevo. Si existe una tal diferencia, es una cuestión abierta qué pasa con Lear. El uso del concepto de metamorfosis hace que este problema resulte transparente. El discurso sobre el renacimiento de Lear en su viejo yo disfraza el problema (resulta medio poético).

Esto no es ninguna casualidad, sino que se relaciona con la forma de proceder de la interpretación de Cavell. Este planteamiento se puede aclarar trayendo a colación las tres explicaciones estándar citadas anteriormente sobre el comportamiento de Lear en la escena inicial (Lear es senil, pueril o artificial). Para Cavell, que rechaza estas tres explicaciones estándar, el paso decisivo en la escena inicial consiste en que «Lear sabe que lo que él ofrece es soborno, y - al menos una parte de él - quiere precisamente eso que el soborno puede comprar: (1) falso amor y (2) una manifestación pública de amor. Es decir, él quiere algo a cambio de lo cual él no puede devolver nada del mismo tipo: algo que compense totalmente la división de la propiedad. Y quiere parecer un hombre querido - por así decir, por el bien de los amantes-. Él está totalmente satisfecho con su modesto plan hasta que Cordelia toma la palabra. Feliz no porque esté ciego, sino porque hasta este punto recibe lo que quiere: porque su plan funciona. Precisamente por ello está Cordelia alarmada, pues él sabe que ella ofrece amor verdadero, ofrece algo para lo que «un tercio más valioso del reino» no puede ni debe representar ningún contravalor; porque ella le exige algo que él no puede exigirse a sí mismo. Ella amenaza tanto con descubrir su plan de cambiar falso amor por ningún amor, como la necesidad de este plan - su horror a ser amado y necesitar amor»9. En una palabra, Lear evita el amor.

Si Lear rechaza el amor hasta casi el final de la obra, debe seguir siendo en este aspecto una y la misma persona. (Y entonces su locura es un verdadero engorro). No se puede seguir evitando una cosa si no se sigue siendo el mismo. (Pedro no puede romper ninguna promesa que haya hecho Pablo; eso es algo que sólo el propio Pablo puede hacer. Pero qué pasa en este sentido con el Dr. Jekyll y Mr. Hyde? ¡Ese es el problema que hay que considerar!) Una y la misma persona sufre todas las modificaciones posibles. Pero ninguna de ellas toca la pregunta «¿quién es esa persona?». Todo lo que pasa se refiere sólo a la pregunta: «¿cómo es esa persona?». Así explica Cavell el comportamiento de Lear en la escena inicial con «la misma motivación con la que es impulsada toda la tragedia, desde la escena que precede a la abdicación (sic!), a través de la tormenta, la ceguera, las reconciliaciones que fueron evitadas, hasta los últimos instantes: a través del intento de evitar el reconocimiento, la vergüenza por lo descubierto, la amenaza de la autorrevelación». La variabilidad del carácter, y con ella la identidad de la persona moral, sólo señala otro punto de vista referente a la diversidad de sus manifestaciones. En ello consiste hablar todo el tiempo de una y la misma persona - en este caso, de Lear-. La pregunta «quién es (el rey) Lear» se responde según el esquema que, según Heidegger, sugiere la tradición filosófica al partir de la siguiente condición: «El «quién» es lo que se mantiene como

algo idéntico a través del cambio de las maneras de conducirse y vivencias, refiriéndose a esta multiplicidad» 10 Según nuestra interpretación, la obra de Shakespeare se opone a toda esta tradición.

Si en la obra nos las habemos continuamente con una y la misma persona en el sentido señalado, entonces se debe hablar también de un renacimiento de Lear en su viejo yo. De no ser así, ¿cómo valorar debidamente el cambio dramático? Nacimiento y viejo yo: en estos conceptos caben, por un lado, la transformación, y por otro, la continuidad. En el concepto de renacimiento se hallan ambos, por así decir, en un cortocircuito conceptual. Es una prueba de la continuidad que no usamos el nombre «Lear» de dos formas distintas, de una forma para determinados párrafos-de-Lear, y de otra forma para el resto de párrafos. ¿Cómo se puede considerar este hecho en el marco de una interpretación de la obra según la cual Lear experimenta una metamorfosis que afecta a su identidad?

Aquel que se mantiene a través del cambio de las maneras de conducirse y las vivencias (Heidegger), no es para nosotros idéntico, y por tanto tampoco nada que, sin transformarse en aquello en lo que consiste su ser-idéntico, se refiera a la variedad de vivencias y comportamientos. Expresado en términos positivos, «la «sustancia» del hombre es [...] la existencia.» (Al menos en parte, eso es sólo otra manera de decir que, en lo que respecta al hombre, no se puede hablar de sustancia.) En la medida en que ningún hombre existe sin ser prójimo", esencialmente y no sólo accidentalmente, hay una variación en la manera de ser tratado por los hombres similar al modo en que una moneda deja de ser medio de pago cuando ya no se halla en circulación.

¡Sin embargo, hablamos todo el tiempo de Lear! ¿No sería mucho más adecuado en su caso de «identidad no-idéntica» el uso de los dos nombres? (Ver arriba la pregunta acerca de si Mr. Hyde puede romper una promesa hecha por el Dr. Jekyll.)

Prestemos de nuevo atención a la mariposa. El ser-mariposa en el sentido de no-ser-oruga-ni-crisálida es la etapa final de todo el proceso llamado «vida de una mariposa». A este estadio se dirige todo lo anterior. Con su extinción, el proceso entero halla su final natural. En este sentido, nos las tenemos que ver con dos formas de usar la palabra «mariposa». Pero éstas no conducen a ninguna ambigüedad, tal y como ocurre en el caso de la palabra «banco». Al estar sistemáticamente unidas, ambas formas de usar «mariposa» se hallan cerca de una forma de uso homogénea.

Si prestamos atención ahora al otro caso de comparación - el de Dr. Jekyll y Mr. Hyde-, pasa a ser un ser hecho destacado que no nos las habemos simplemente con Lear, sino con el rey Lear: o mejor dicho, con un rey que pierde su estatus en el transcurso de la obra. Es decir, que la expresión «rey Lear» corresponde primero a «rey Lear en funciones» y luego a «rey Lear apartado de sus funciones». Al ser expresada esta diferencia de semejante manera, el caso del rey Lear se aproxima claramente al del Dr. Jekyll y Mr. Hyde. Mientras que el último caso gira en torno a averiguar la «identidad» de dos personas distintas, en el primer caso depende de reconocer la «variedad» existente en «una y la misma» persona. (Las comillas deben

ayudar aquí a destacar con mayor claridad el problema conceptual.) Esto es mitigado cuando somos conscientes de que la variedad en el uso de la expresión «rey Lear» depende de en qué entorno - o sea, en qué escena de la obra - se use esta expresión.

¿Pero qué importancia tiene este hecho? La transformación que el Dr. Jekyll y Mr. Hyde experimentan cada vez que se convierten en su «otro yo» es tan profunda que en realidad ya no se puede seguir hablando de una transformación en el sentido habitual del término. En cada momento nos hallamos ante personajes totalmente distintos. Aquí apenas hay otra cosa que continuidad espacio-temporal. No entra en juego ninguna relación interna. No sucede lo mismo en el caso de Lear. Aquí hay una continuidad más evidente entre el «yo temprano» y el «yo tardío» que en ambos casos de comparación.

7. Yo

Esto nos conduce de nuevo a la pregunta sobre la importancia que tiene una persona para la identidad de un hombre si, como en el caso de Lear, esa persona cambia o pierde uno de sus roles. En este punto resulta de ayuda traer a colación la etimología de la palabra «persona». Pues nos permite formular el problema de una persona que, teniendo en cuenta nuestro propósito, puede resultar aclaratoria12. Por un lado, «persona» como máscara que el actor mantiene ante su rostro no es, evidentemente, el rostro del actor. Nada de lo que se mantiene ante otro puede coincidir con aquél ante el cual se mantiene. De ahí que ante un mismo rostro puedan sostenerse máscaras totalmente distintas. Por otro lado, esta máscara es sólo relevante en la escena. Sobre la escena es válido lo siguiente: otra máscara, otra persona. (Las «máscaras» de Kent y Edgar son frente a las de Lear y Gloucester, por así decir, máscaras de segundo orden.) ¿Y afecta ahora un cambio de su(s) rol(es) a la identidad de un hombre? Sí, por completo, de modo que el mundo es un único y gran escenario. No, en absoluto, de modo que el mundo, para poder ser un único y gran escenario, requiere un segundo mundo al que pertenezca todo eso que se usa sobre la escena con fines teatrales; y para poder ser usado con ese fin, necesita además una identidad independiente de la escena. Está claro que el dicho según el cual ni el mundo es similar a un gran escenario, ni nosotros somos como actores en una gran obra que es escenificada en el mundo, debe anular esta diferencia. De ahí que esta máxima parezca sólo una tesis, cuando en realidad se trata más bien de una pregunta: la pregunta sobre cómo está el mundo y cómo nos va a nosotros. ¿Tenemos otro yo detrás de nuestras máscaras, más allá de nuestros roles? ¿Tenemos un verdadero yo? La historia del rey Lear nos muestra que cometemos un error al partir de la base de que esta pregunta se contesta sin lugar a dudas afirmativamente (o también negativamente). En cierta manera estamos ligados al mundo externo que se halla en contacto directo con nuestro yo. Si se toma como fundamental la diferencia entre lo interno y lo externo, resulta sospechosa. Ciertamente, hay algo que no expresamos, mucho se queda en nosotros; mas nada es interno en el sentido de que no pueda ser manifestado. En este sentido, nuestro yo no es independiente de lo que ocurra en el mundo externo, sino que está directamente envuelto en estos sucesos. Es una parte de

los mismos; y lo es en la medida en que varía con ellos, no en el sentido de una correlación empírica sino en un sentido conceptual.

De ahí que la misma conducta pueda significar algo distinto en circunstancias diferentes. (Por lo que se puede hablar de uno y el mismo comportamiento.) Ya que el carácter de una persona se expresa en su conducta, potencialmente nos las habemos con distintas personas cuando el mismo comportamiento tiene lugar en distintos contextos. Si también juegan un papel como criterios de la identidad de una persona la continuidad espaciotemporal, la igualdad o simplemente la transformación gradual de la apariencia, el recuerdo de hechos y acontecimientos pasados, entonces existe como caso extremo la posibilidad de una persona dividida - lo que aquí significa: que esta persona tampoco es una persona.

En El rey Lear la colisión trágica adopta una forma especial. El tiempo no tiene ninguna consideración con la identidad de los que en él viven. Pero éstos no pueden deshacerse de su identidad. El ritmo de la sucesión de las eras no tiene por qué corresponder al ritmo de la sucesión de las generaciones. ¿Cómo sería posible tal cosa? Al fin y al cabo, las generaciones no se siguen unas a otras del mismo modo que lo hacen las eras. Como si fuera una serie de eras y una sucesión de generacio nes, también la historia de la humanidad es cíclica y continua a la vez. El ritmo de la transformación de las instituciones no puede ser ni causado ni detenido por los individuos. Pero no se reduce a la conducta recíproca de los sujetos. Por eso consiste la modificación de las relaciones humanas en las luchas entre determinados grupos de hombres. Como lucha, este cambio no transcurre sin dolor. Habitualmente implica víctimas de distinto tipo, o sea de todos los bandos. Los elementos de unión son figuras de transición. (El rey) Lear es una de estas figuras. Él lleva en sí mismo lo viejo y lo nuevo. ¿Cómo va a convertirse en una figura fuerte en sí? ¿Cómo no va a volverse loco? ¿Precisamente porque cada una de las dos épocas que lleva en sí, las lleva profundamente? Porque ambas le constituyen, pero no pueden existir juntas. Por eso consisten los sufrimientos de(1 rey) Lear en los dolores del nacimiento de lo nuevo. Al mismo tiempo nos permiten experimentar la pérdida de lo viejo. Ambas son formas posibles de nuestro yo. Si nuestro tiempo es una de las permanentes transformaciones, entonces (el rey) Lear es también una figura que se halla especialmente cerca de nosotros. Nos muestra cuán cerca nos hallamos, especialmente hoy, de caer en el abismo.

Otredad, confusión y locura: la aportación de Wittgenstein a la filosofía y la antropología de la locura

WITOLD JACORZYNSKI

1. INTRODUCCIÓN A LAS ANGUSTIAS DE UN BARBERO

Durante la segunda salida de Don Quijote de su hacienda, él y su amigo Sancho tropezaron con un barbero cubierto por una bacía. En calidad de segundo narrador de Don Quijote, Cide Hamete Benengeli comenta lo siguiente:

> ...y quiso la suerte que, al tiempo que venían, comenzó a llover, y porque no se le manchase el sombrero, que debía de ser nuevo, se puso la bacía de sobre la cabeza; y como estaba limpia, desde media legua relumbraba. Venía sobre un asno pardo, como Sancho dijo, y ésta fue la ocasión que a don Quijote le pareció caballo rucio rodado, y caballero, y yelmo de oro'.

Don Quijote tomó la bacía por el yelmo de Mambrino, persiguió al barbero, le quitó la bacía y «se la puso luego sobre la cabeza». Sancho se contentó con aparejos de su asno. Cuando Sancho argumentó que el almete «no se asemeja sino una bacía de barbero, antiparada», Don Quijote dio su versión de lo visto:

> Que esta famosa pieza deste encantado yelmo por algún estraño acidente debió de venir a manos de quien no supo conocer ni estimar su valor, y, sin saber lo que hacía, viéndola de oro purísimo, debió de fundir la otra mitad para aprovecharse del precio, y de la otra mitad hizo esta que parece bacía de barbero, como tú dices. Pero sea lo que fuere; que para mí que la conozco no hace al caso su trasmutación2.

La historia del yelmo de Mambrino continúa en los capítulos XLIV y XLV cuando Don Quijote, Sancho y sus amigos - el cura, el barbero Nicolás, Cardenio, don Fernando y don Luis - se juntan con el «sobrebarbero», el legítimo dueño de la bacía, en una venta que don Quijote imaginó ser un castillo. El caballero de la Mancha sostiene con firmeza que la bacía es el yelmo, mientras que la albarda, de la cual hizo un regalo a Sancho, su escudero, quizá sea el jaez. El «sobrebarbero» lo acusa, con igual firmeza, de robo: «-¡Ah, don ladrón, que aquí os tengo! ¡Venga mi bacía y mi albarda, con todos mis aparejos que me robastes»3. Don Quijote le responde:

> -¡Porque vean vuestras mercedes clara y manifiestamente el error en que está este buen escudero, pues llama bacía a lo que fue, es y será yelmo de Mambrino, el cual se le quité yo en buena guerra, y me hice señor de él con

> legítima y lícita posesión! (...) de haberse convertido de jaez en albarda no sabré dar otra razón si no es la ordinaria: que como esas transformaciones se den en los sucesos de la caballería; para confirmación de lo cual, corre, Sancho, hijo, y saca aquí el yelmo que este buen hombre dice ser bacía4.

Los amigos de don Quijote deciden «llevar adelante la burla» y deliberadamente se ponen de parte de don Quijote. Nicolás, el amigo de don Quijote que comparte con el dueño de la bacía su oficio y por lo tanto es experto «en cuestiones de bacías» 5, así como el cura, Cardenio, don Fernando y sus camaradas confirman este veredicto. El dueño de la bacía pierde la paciencia:

> -¡Válame Dios! - dijo a esta sazón el barbero burlado-. ¿Qué es posible que tanta gente honrada diga que ésta no es bacía, sino yelmo? Cosa parece ésta que puede poner en admiración a toda una Universidad, por discreta que sea. Basta; si es que esta bacía es yelmo, también debe de ser esta albarda jaez de caballo, como este señor ha dicho.

Pero la broma continúa y el barbero oye decir a don Fernando: «a nosotros toca la definición deste caso; y porque vaya con más fundamento, yo tomaré en secreto los votos destos señores, y de lo que resultare daré entera y clara noticia» 7. Las palabras de don Fernando siembran la duda en el barbero, el cual era de todos los presentes el que «más se desesperaba». El veredicto de don Fernando resulta ser definitivo: «éste es jaez, y no albarda, y vos habéis alegado y probado muy mal de vuestra parte»8. En el segundo comentario del «sobrebarbero» no sólo se advierte cierto tono de desesperación, sino también de resignación:

> No la tenga yo en el cielo - dijo el sobrebarbero - si todas vuestras mercedes no se engañan y que así parezca mi ánima ante Dios como ella me parece a mi albarda, y no jaez; pero allá van leyes... etcétera... y yo no digo más; y en verdad que no estoy borracho: que no me he desayunado, si de pecar no9.

En auxilio del barbero resignado vienen un grupo de personas que no participaban en la intriga de Nicolás - don Luis, sus cuatro criados y tres cuadrilleros que visitaron incidentalmente la venta-: «Para aquellos que la tenían del humor de don Quijote era todo esto materia de grandísima risa; pero para los que le ignoraban les parecía el mayor disparate del mundo (...)»'0

La historia del yelmo de Mambrino mata dos pájaros de un tiro: por una parte, aclara una confusión desde la epistemología wittgensteiniana y, por otra parte, arroja luz sobre ella misma desde el caso concreto de la confusión mencionada. Empecemos nuestro análisis con una pregunta: ¿En qué consiste la confusión, real o hipotética, en el caso descrito por Cervantes? ¿Acaso es posible esbozar una epistemología wittgensteiniana de la confusión? Y por último: ¿Cómo relacionar la confusión con la locura en el contexto de la sociedad multicultural?

2. DE LA CONFUSIÓN CULTURAL A LA LOCURA

La noción de «seguir una regla» se fundamenta en tres características básicas: ambigüedad, regularidad, indeterminación y sociabilidad)1. Las tres deben considerarse conjuntamente y no alternativamente. La existencia de una de ellas asume y exige la existencia de las demás. Las analogías wittgensteinianas con reacciones mecánicas e instintivas tenían como propósito excluir la posibilidad de «seguir la regla» en aras de una reflexión típicamente intelectual llamada «interpretación» o «justificación». En este párrafo reflexionaremos sobre casos de una quiebra del seguimiento de una regla que en otros contextos se denomina «confusión cultural». La confusión cultural tiene lugar cuando los instintos fallan o la máquina deja de funcionar: o usando otros términos wittgensteinianos, empezamos a dudar qué juegos de lenguaje sociales debemos jugar, dejamos de confiar en las «proposiciones gramaticales» o nuestra imagen del mundo, nos alienamos de nuestra forma de vida, vemos el mundo desde una perspectiva socialmente no-aceptada. Al final de este camino se encuentra la locura. Para entender mejor los casos de la confusión cultural, retomaremos la historia del barbero de Don Quijote.

La historia del yelmo de Mambrino no es sólo una obra genial de la comedia humana, sino que además constituye - como a menudo sucede con Cervantes - una obra filosófica. Nuestro caso es excepcional, puesto que el principal protagonista de la historia no es don Quijote. Frente a lo que cabría esperar, el caballero de Mancha - que a menudo transfigura la realidad; se imagina cosas y está sorprendido por las cosas de la guerra que «están sujetas a continua mudanza» (como lo expresa en el capítulo VIII al batallar ferozmente con los gigantes convertidos por el hechicero Frestón en los molinos del viento) - conserva el sentido común. En primer lugar -y quizás con la excepción de tomar el asno pardo por el caballo - no tiene ilusiones, pues concuerda con la descripción del yelmo que hace Sancho aunque explique las apariencias a su manera: el yelmo no parece yelmo y se encuentra donde no debe encontrarse «por algún extraño accidente» y porque «esas transformaciones se den en los sucesos de la caballería». En segundo lugar, don Quijote es perfectamente capaz de distinguir aquellas cosas de las cuales tiene una absoluta seguridad - como ocurre con el reconocimiento del yelmo - de aquellas otras que para él son meramente probables - como ocurre al identificar la albarda-: «En lo del albarda no me entremeto». En tercer lugar, sentimos junto con el autor que don Quijote no cae fácilmente presa de las confusiones, ya que en su visión del mundo existe siempre la posibilidad de que las situaciones que provocan confusión sean el producto del encantamiento: y éste último, en sí, no es confuso. Esta característica le hace más inmune a las confusiones que amenazan a los demás protagonistas, entre los cuales se encuentran el dueño de la bacía y muchos otros que presentan una forma de vida menos solitaria, por lo que dependen en mayor grado de juicios sociales.

Además de don Quijote, aparecen en nuestra historia otros tres protagonistas: dos colectivos y uno individual. El primer protagonista colectivo es el grupo compuesto por los amigos de don Quijote: el barbero Nicolás, Fernando, el Cura y los demás «camaradas» que conocen a don Quijote. Se trata de aquellos que quieren «llevar la

burla adelante» y fingen no estar seguros de que el objeto en cuestión sea una bacía o un yelmo. A este actor colectivo lo llamaremos los «yelmistas». El segundo actor también tiene carácter colectivo y está formado por los testigos independientes que presenciaban el debate que toman lo dicho por don Quijote y sus amigos como el «mayor disparate del mundo». A este actor lo llamaremos los «bacistas». Y por fin, el tercer protagonista es la víctima verdadera de la burla: el «sobrebarbero». Su reacción a lo sucedido es muy interesante y atraviesa una metamorfosis. Al principio, el barbero defiende la identidad de la bacía; lo que prevalece en él es la seguridad del sentido común. Desde esta perspectiva niega el juicio a los «yelmistas». Pero después, aunque los «bacistas» acusan de locos al grupo de don Quijote, cae en el desasosiego y empieza a dudar de su sentido común. ¿Por qué pudo haber caído el barbero víctima de una confusión?

Aunque el barbero acepta el principio del beneficio de la duda - «No la tenga yo en el cielo si todas vuestras mercedes no se engañan y que así parezca mi ánima ante Dios como ella me parece a mi albarda, y no jaez»-, hace un comentario conciliador al reconocer la autoridad de los «yelmistas» entre los cuales se encontraban el cura y el oidor: «pero allá van leyes... etcétera...». Este comentario del barbero no sólo hace mención a la posición social de los «yelmistas» y sus «leyes» impuestas sobre los demás. Tal interpretación sería, sin duda, correcta, mas poco reveladora. El meollo del asunto radica más bien en la expresión acompañante «... etcétera...». El barbero no quiere decir que él se somete al juicio de los más poderosos que representan la universidad y la monarquía, sino que se agacha delan te de algunos hechos expresados como «...étcetera...». ¿Pero qué significa «...etcétera...» o «leyes»? ¿Hay algo más que pudo haber sembrado la duda en el barbero?

Creo que sí, puesto que su último comentario se reduce a una confesión de resignación: «en verdad que no estoy borracho: que no me he desayunado, de pecar no». Es posible que lo que más desesperó al barbero fuera el procedimiento que para reunir los votos siguió don Fernando, el cual sentenció lo siguiente: «a nosotros toca la definición deste caso; y porque vaya con más fundamento, yo tomaré en secreto los votos destos señores». Dicho esto, pasemos a Wittgenstein.

La regla que sigue el barbero es llamar «bacía» a un cierto objeto conocido de su propia experiencia vital y profesional. ¿Qué caracter tiene la expresión «Esto es una bacía»? Según el análisis que Moyal-Sharrock hizo de las «hinge propositions» o proposiciones gramaticales, éstas forman el núcleo de nuestras creencias12. Ahora bien, ¿cómo es posible distinguir entre una proposición que pertenece a dicho núcleo y otra que no pertenece al mismo? La respuesta es simple: la misma oración puede tener dos usos diferentes. Los Doppelgünger son aquellas oraciones que, a pesar de ser idénticas, tienen usos diferentes, lo cual les confiere un estatus lógico particular en función del uso. Cuando se usan como hipótesis, se mencionan y cuestionan dentro de unos juegos de lenguaje específicos. Dicho de otro modo, la diferencia entre las creencias primitivas - o proposiciones gramaticales - y las creencias no primitivas - o hipótesis - reside en el modo de su ocurrencia. Las primeras «se han apartado de la circulación», no se expresan verbalmente y sólo se manifiestan en

nuestro comportamiento lingüístico y extra-lingüístico; por su parte, las segundas se reducen a disposiciones de carácter verbal. Así, la expresión «Esto es verde» parece ser una afirmación empírica pero no siempre lo es. Tomada como proposición gramatical, «ver verde» es parte - al igual que saber calcular y otras muchas actividades - de nuestro sistema de referencia, en el cual cumple la función de servir de sostén para otras muchas proposiciones. Según Moyal-Sharrock, la originalidad de Wittgenstein radicó en observar que, tomada como proposición gramatical, esta proposición no puede ser verdadera o falsa. La idea que subyace a esta afirmación es la siguiente: las proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas nunca son indudables. Las «proposiciones gramaticales» del tipo: «esto es verde», «esto es rojo», «esto es azul», «esto es un árbol», etc., son indudables13. Si se toman fuera de contexto carecen del sentido, ya que sirven para dotar de sentido a los juegos de lenguaje14. Describimos el juego «tráeme algo verde» a quien ya sabe jugarlo. Usada dentro de un juego de lenguaje específico, constituye una hipótesis y puede verificarse; pero en su uso descontextualizado se trata de la expresión verbal de una proposición gramatical. Un ejemplo puede ayudar a entender más fácilmente lo que quiero decir. Si estoy en un cuarto a oscuras y alguien me pide que le traiga una manzana verde, puedo preguntar: «No sé cual de ellas es verde, pues apenas veo nada». En este caso cabe la posibilidad de adivinar al decir: «Ésta es verde». En tal juego de lenguaje, la proposición «Esta manzana es verde» es una hipótesis. Pero cuando me encuentro en unas circunstancias en las que puedo divisar con toda claridad el color de una manzana, entonces estoy absolutamente seguro que el color que veo es verde. La proposición «Esto es verde» constituye una proposición gramatical que permite jugar algunos juegos de lenguaje comunes como, por ejemplo, el basado en la petición «tráeme algo verde».

Es importante destacar que la proposición «Esto es una hacía» guarda una estrecha similitud con los ejemplos que acabo de comentar. El barbero aprendió a relacionar el nombre «bacía» con un objeto específico al llevar dicho objeto de un lugar a otro, al comprar una bacía nueva, al echar a la basura una bacía vieja, al usar una bacía mientras afeitaba a un cliente, al poner la bacía sobre su sombrero nuevo para que éste no se moje, al dejar que Don Quijote le robara su bacía, etc. El barbero fue formando progresivamente su imagen del mundo al tomar parte en este tipo de actividades. Pero esta imagen será cuestionada por los «yelmistas» cuando nuestro barbero acuse a Don Quijote del robo de su bacía. Aquí radica la primera causa de la posible confusión del barbero: en la sustitución repentina de un juego por el otro. Los «yelmistas» confunden al barbero porque se niegan a jugar su juego: en lugar de discutir la legitimidad de la acusación del barbero, comienzan a negar la identidad de la bacía. Pero acusar del robo y discutir sobre el concepto del objeto robado son dos juegos diferentes. El barbero deja de jugar su propio juego y empieza a jugar otro juego que aparentemente pasa por una discusión sobre la hipótesis. El problema es que el barbero no reconoce las consecuencias dramáticas que entraña dar este paso. El juego de corroborar una hipótesis empírica equivale a una situación en la cual dos personas tratan de adivinar si un objeto que ven en la oscuridad es esto o aquello. Si los dos se acercan al objeto y lo iluminan, la duda desaparece. Es por ello que el barbero se defiende aludiendo a las circunstancias que podrían legitimar este juego:

«En verdad que no estoy borracho: que no me he desayunado, de pecar no». Si él hubiera estado borracho, sus sentidos estarían alterados: en tal caso él podría confesar que tal vez estuviera equivocado. Pero el barbero ignora que los «yelmistas» no intentan corroborar hipótesis alguna. La segunda causa de la confusión del barbero es precisamente el afán de probar la identidad de la bacía recurriendo a los votos. Según Wittgenstein: «La coincidencia de aprobaciones es la condición previa de nuestro juego de lenguaje, no se la constata en él» 15. En el juego de los «yelmistas» sí aparece la «coincidencia de aprobaciones». Esto le choca al barbero como un sinsentido: «Esto es una bacía» es una proposición gramatical, de modo que no se puede votar. Don Fernando trata de «definir» en una votación algo que es absolutamente indudable, obvio, claro, indudable, y por tanto, ajeno a cualquier «definición». La coincidencia en cuestión concierne a las formas de vida, no a las opiniones16. Pero aquí tenemos que matizar algo: la epistemología wittgensteiniana es inmune a la objeción de relativismo social y humpty-dumptismo propia de las matemáticas. Wittgenstein, sin embargo, pregunta: «¿Pero qué querría decir esto: `Incluso si todos los seres humanos creyeran que 2 x 2 es 5, no obstante sería 4'? ¿Cómo sería si todos los seres humanos creyeran esto?» 17 La pregunta se aplica, mutatis mutandis, al lenguaje ordinario y no únicamente a las matemáticas. ¿Acaso podrían estar equivocados todos los miembros de una comunidad lingüística? Aquello que es un capricho individual de Humpty-Dumpty, ¿pasaría por una ley en la sociedad habitada por los múltiples Humpty-Dumpties? Sea como sea, éstos últimos tendrían que ponerse de acuerdo acerca del uso inventado y seguir la regla a partir de dicho acuerdo. Esto sería el fin del humpty-dumptismo.

David Bloor argumentaba que la invención puede convertirse en ley al evolucionar de una etapa a otra de su desarrollo: de la invención hasta la culminación que desemboca en un juego de lenguaje, en una «institución» 18. ¿Pero qué pasa si el individuo se enfrenta a la institución? Así llegamos a la tercera causa de una posible confusión: la retirada del apoyo social. Esta situación culmina en la suspensión de la confianza o certeza, en una quiebra de las proposiciones gramaticales, o quizás, en una locura duradera. Wittgenstein da un ejemplo de tal experiencia:

> Es fácil imaginar y figurarse con todo detalle acontecimientos que, si realmente llegaran a ocurrir, nos sumirían en la duda en todos nuestros juicios.
>
> Si alguna vez viera, desde mi ventana, un contorno completamente nuevo en lugar del habitual, si las cosas, los hombres y los animales se condujeran como nunca se han conducido, exclamaría algo como esto: «me he vuelto loco»; pero eso sería únicamente una expresión de que abandono el intento de ubicarme en el entorno. Y lo mismo podría pasarme en matemáticas. Por ejemplo, podría parecerme que constantemente me equivoco al calcular, de manera que ninguna solución me pareciera satisfactoria.
>
> Sin embargo, lo importante para mí estriba en el hecho de que no existe ningún límite preciso entre tal estado y el estado normal19.

El ejemplo de Wittgenstein es ciertamente ingenioso. Destaquemos cuatro cosas. En primer lugar, una nota a pie de página nos advierte que hay que relacionar este ejemplo con el problema del «saber». La nota alude al problema de las proposiciones gramaticales, a lo que realmente sabemos. Suponemos que Wittgenstein quiso decir con ello lo siguiente: nuestra habituación con el mundo (sostenida en el sistema de proposiciones gramaticales) no se traduce en saber cómo es el mundo. La habituación con el mundo se apoya en la confianza o certeza de que el mundo es como siempre ha sido y que no desaparecerá o cambiará por completo al día siguiente cuando miremos por la ventana. En segundo lugar, lo que es «importante» para él es que entre la normalidad y la locura no existen fronteras fijas. En tercer lugar, la confusión puede expresarse mediante las palabras «Me he vuelto loco» y no, por ejemplo, con una expresión como «Me he equivocado». Y en cuarto lugar, la confusión consiste en mi incapacidad de orientarme en un mundo nuevo. En el ejemplo mencionado, el desorientado se compara con alguien que se desorienta al preguntársele si el color que siempre llamaba «verde» era verde20. Este cuestionamiento conduce a la confusión y a la locura: «¿Cómo sé que el color que veo ahora se llama `verde'? Bien, para confirmarlo podría preguntar a otras personas; pero si no coincidieran conmigo, me llenaría de confusión y consideraría, quizá que ellas o yo estamos locos»2I.

Los tres últimos puntos son para nosotros de suma importancia, puesto que nos permiten vislumbrar la relación entre la locura y la confusión, así como contrastar ambas cuestiones con la historia del barbero.

En el ejemplo de Wittgenstein, el confundido es un hombre desorientado que ha dejado de ser partícipe de las proposiciones gramaticales en las que radican sus saberes, su habilidad de opinar, juzgar, dudar, etc. La expresión de esta desorientación es: «Me he vuelto loco». El comentario de Wittgenstein que sigue a continuación de esta expresión es sumamente importante: «pero esto sería únicamente una expresión de que abandono el intento de ubicarme en el entorno». ¿Qué es lo que Wittgenstein entiende por «únicamente»? A mi parecer, esto sólo puede significar una cosa: un caso de desorientación no es un caso de locura genuina. Hay, por lo menos, dos razones para ello. En primer lugar, la expresión «Me he vuelto loco» es utilizada como Auf.?erung, del verbo üuf.?ern, expresar. «Me he vuelto loco» se revela como una expresión tan primitiva y ajena a cualquier tipo de verificación o falsación como las que dan cuenta inmediata del dolor, la furia, el miedo o la alegría22. La locura en primera persona se reduce a las vivencias inefables. Y en segundo lugar, los psiquiatras saben que los «locos», usualmente, no se consideran locos.

Es hora ya de resumir la visión que de su propio concepto tenía Wittgenstein. Podemos discernir al menos tres características de la locura:

1) La locura es inteligible únicamente en oposición al estado de normalidad. La locura en su primera acepción, aceptada por los médicos que quieren ver en ella una «enfermedad», se reduce a una desviación: desde Jaspers, a un delirio. El vocablo procede del término latino delirare, el cual se descompone en de (fuera) y lira re

(arar), emparentado con lira (surco). Por lo tanto, delirare significa «salirse del surco, no arar derecho»23.

La desviación en este caso nos muestra qué significa «no haberse desviado». Sabemos que alguien se ha «desviado» únicamente si sabemos qué quiere decir que alguien «no se ha desviado». Sabemos que alguien está «loco», en tanto que sabemos qué significa la «normalidad». Aunque no simpaticen entre ellos, el «loco» y el «normal» forman una pareja que debe permanecer indefectiblemente unida. En este uso, la «locura» existe sin el loco. El surco es la razón humana, mientras que la desviación del surco es la locura. Wittgenstein lo expresa de la siguiente manera:

> El filósofo es aquel que debe curar en sí mismo muchas enfermedades del entendimiento, antes de poder llegar a las nociones del sano entendimiento humano.
>
> Si en la vida estamos rodeados por la muerte, así en la salud del entendimiento por la locura21 .

Wittgenstein extrae varias consecuencias de aquí. Una de las menos atractivas para los filósofos de academia es considerar la filosofía en sí como una enfermedad mental sui generis. Los filósofos tropiezan con los problemas cuando los formulan usando palabras que fueron sacadas fuera de su uso ordinario: «Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace fiesta»25. El filósofo curado de muchas enfermedades de la mente deja de ser ya el filósofo. En el arte, la locura puede apreciarse en el teatro del absurdo, entre cuyas piezas Rüdiger Goerner incluye también al Tractatus. El Unsinn, el sinsentido, lo absurdo se hace allí una «norma negativa para lo que tiene sentido»26.

(2) La locura es una desviación de las reglas aceptadas socialmente. En su segundo aspecto, la locura consiste en jugar juegos de lenguaje diferentes, seguir reglas distintas, expresar una gramática ajena, ver de manera diferente, y tal vez, participar en una forma de vida distinta. En este uso el loco se parece al otro cultural. En el párrafo 372 de Zettel leemos que solemos contemplar al imbécil bajo la imagen «del degenerado, del esencialmente incompleto, por decirlo así, del andrajoso. Y así, bajo la imagen del desorden, en vez del orden primitivo (que sería un modo de verlo mucho más fructífero)». Además, Wittgenstein escribe en otro lugar: «La locura no debe verse como enfermedad. ¿Por qué no considerarla como un cambio de carácter repentino, o más o menos repentino?»27

¿Qué significa la expresión «orden primitivo»? Wittgenstein denomina «reacción primitiva» (primitives Verhalten) a la reacción por la cual prestamos atención no sólo a las zonas de nuestro cuerpo en las que sentimos dolor, sino también a las partes del cuerpo de otras personas que se quejan de dolor: de aquí concluye que es una reacción primitiva atender al comportamiento de alguien que siente dolor y no a nuestro propio comportamiento cuando sentimos dolor28. Es justo entonces cuando Wittgenstein se pregunta qué quiere decir en ese caso la palabra «primitivo», y su

respuesta es concluyente: «Doch wohl, daf? die Verhaltungsweise vorsprachlich ist». «Sin duda que este tipo de conducta es prelingüístico»29.

Regresemos en este punto al concepto de la «ceguera a los aspectos». La locura puede imaginarse como un proceso que pasa por dos estadios: un «cambio de aspecto» que rompe con el «ver continuo» y un encerramiento en el aspecto nuevo sin posibilidad de regresar al aspecto antiguo, socialmente legítimo. En este sentido, la locura se parece a la ceguera a los aspectos oprimida socialmente. Pero la ceguera desde la perspectiva del observador es distinta de la ceguera desde la perspectiva del loco. Desde la perspectiva del loco es el observador externo el que está ciego. La idea de explicar algunos casos de locura como ceguera a los aspectos me parece correcta, aunque se necesitan más estudios empíricos para verificarla como una hipótesis.

3) La locura tiene carácter exclusivamente social. Esta idea nunca fue expresada explícitamente por Wittgenstein, pero se puede deducir de su epistemología. Debemos darnos cuenta desde el principio de que tropezamos con una idea radical y atrevida. La locura ha sido un tema tradicionalmente tratado por psicólogos y psiquiatras. Wittgenstein, sin embargo, nos ofrece una pista que permite deslindar la locura del ámbito de las así llamadas «ciencias médicas» y situarla en el reino de la ciencias sociales. Uno de los supuestos expresados arriba admitía que los conceptos psicológicos usados en la primera persona eran indecibles e indescriptibles, de lo cual se sigue que la «locura» constituye, por así decir, una institución en el sentido de Bloor, Barnes o Malinowski. Como escribe Ariso: «Me he vuelto loco» es la expresión que condensa el desconsuelo del que se halla perdido30

Nuestras «confesiones», que para nosotros no se basan en criterio alguno, están contrastadas, controladas y seleccionadas por los «otros». Los «otros» son aquellos que, para recordar la expresión de Kripke, nos «adscriben» las sensaciones según los criterios externos, nos corrigen, nos «excluyen de las transacciones» en caso de que no respondamos a sus expectativas. «Estar loco» y «no poder ver el color rojo» son, dependiendo del contexto, algunas de esas adscripciones. Pero «estar loco» puede producir en mayor grado que «no poder ver el color rojo» sanciones duras y duraderas. En algunos casos, «estar loco» genera alabanzas y prestigio social. La diferencia entre un desorientado, un loco y alguien normal es sutil: «Sin embargo, lo importante para mí estriba en el hecho de que no existe ningún límite preciso entre tal estado y el estado nor mal». La última frase de Wittgenstein es llamativa: Al decir que «no existe ningún límite preciso» él no quiere decir que no existe ningún límite. El único límite que se puede apreciar desde la perspectiva presentada arriba es el apoyo de la sociedad. Un loco con apoyo social se convierte en un visionario. Un visionario sin apoyo social se convierte en un loco. Un ejemplo de lo primero puede ser Hitler; un ejemplo de lo segundo, Don Quijote.

De las ideas (2) y (3) se deriva un postulado metodológico: a los locos se los reconoce como tales al asumir que son Otros Culturales marginados socialmente. La conducta del loco es regular, muestra un orden; pero este orden no es el mismo que el orden social. «La idea de Freud: en la locura no se destruye el cerrojo, sólo se

modifica; la vieja llave ya no puede abrirlo, pero una llave de distinta hechura podría hacerlo» 31. Esta idea permite identificar a Wittgenstein como el padre del movimiento antipsiquiátrico junto a Szasz32, Laing33 y Foucault34, por nombrar sólo algunas figuras eminentes.

3. CONFUSIÓN, LOCURA Y SOCIEDAD PLURICULTURAL

Ahora estamos ya en condiciones de apreciar la diferencia existente entre la locura y la confusión cultural que amenaza especialmente a las sociedades pluriculturales. La confusión es una situación de desorientación que puede pero no tiene por qué desembocar en la locura. El hombre que mira por la ventana y en lugar de su ambiente habitual ve «un contorno completamente nuevo en lugar del habitual» puede defenderse de la amenaza de la locura asegurándose de que sus vecinos ven lo mismo que él. Recordemos el ejemplo de alguien a quien se le cuestiona si sabe que el objeto que ve es verde: «si otras personas no coincidieran conmigo, me llenaría de confusión, y consideraría quizá, que ellas o yo estamos locos» 35. Tratemos de cruzar esta observación con el ejemplo del hombre desorientado proveniente de las Zettel y enriquecerlo con su aspecto social.

Imaginemos tres escenarios distintos. En el primer escenario, todos sus vecinos concuerdan con el desorientado y están tan desorientados como él. En este caso, la locura individual queda excluida, pero no la locura colectiva. En el segundo escenario, el desorientado investiga si algún vecino ha notado el cambio del contorno. En este caso, el desorientado puede sentirse tentado a sucumbir a una especie de psicosis paranoica, un estado maniaco-depresivo o esquizofrenia; puede encerrarse en sus propios juegos de lenguaje, aislarse de los demás juegos, buscar refugio en su propio mundo. La confusión cultural se puede convertir en locura. Su motivación puede variar desde el temor a ser excluido de la sociedad al sentimiento de repulsión y la sospecha hacia los demás. En muchos casos el hiatus entre la imagen del mundo privada y la pública se vuelve insoportable. El perturbado no logra aceptar el mundo como es y se ve obligado a crear su propio mundo. En el tercer escenario, el desorientado halla que los vecinos están divididos: unos comparten con él su extraña experiencia, pero los otros sospechan de él y lo estigmatizan como lunático.

Esta última situación puede constituir un modelo para la sociedad pluricultural. Pero nuestra imagen de la confusión cultural se halla incompleta. El factor que puede resultar decisivo para el desorientado es si se identifica psicológica y culturalmente con uno u otro grupo. Si el desorientado no se identifica con ningún grupo, su confusión no va más allá de la experiencia individual: los otros no tienen cabida en ella. Si el grupo con el cual el desorientado se identifica le apoya mientras que el grupo con el cual no se identifica le reprocha su conducta, la confu Sión tiende a desaparecer. Si el grupo con el cual el desorientado se identifica no le apoya mientras que el grupo con el que no se identifica le apoya, la confusión duradera es más probable. En caso de que el desorientado se identifique con los dos grupos, existe una posibilidad de que su confusión sea duradera. El último caso es, según mi opinión, el más amenazador, puesto que rompe con la integridad social del desorientado. Todos

los escenarios mencionados se pueden presentar en una tabla:

TABLA 1.-El apoyo otorgado al desorientado y su identificación con el grupo I

Casos	Apoyo	Identificación
A	–	–
B	+	+
C	–	+
D	+	–

Con las letras A, B, C y D nos referimos a las situaciones posibles o «casos». En el primer caso, el desorientado no se identifica con el grupo; además, éste no le apoya. En el caso B, el desorientado sí se identifica con el grupo que le apoya. En el caso C, el grupo con que se identifica no le apoya; y en el caso D, el desorientado no se identifica con el grupo que le apoya.

Una tabla igual que la anterior presenta las combinaciones posibles entre el desorientado y el grupo II:

Tabla 2.-El apoyo otorgado al desorientado y su identificación con el grupo II

Casos	Apoyo	Identificación
A’	–	–
B’	+	+
C’	–	+
D’	+	–

Partiendo de los datos extraídos de ambas tablas podemos ofrecer ya las 16 combinaciones posibles:

(1) A – A’	(5) B – A’	(9) C – A’	(13) D – A’
(2) A – B’	(6) B – B’	(10) C – B’	(14) D – B’
(3) A – C’	(7) B – C’	(11) C – C’	(15) D – C’
(4) A – D’	(8) B – D’	(12) C – D’	(16) D – D’

Los casos más amenazadores son B-C' y C-B'. En ambas situaciones, el desorientado se identifica con los dos grupos, pero sólo recibe el apoyo de uno de ellos. En otras palabras, los grupos con que el desorientado se identifica emiten veredictos diferentes, por lo que su desorientación aumenta aún más si cabe.

Sin embargo, nuestro cuadro diagnóstico no está completo. Tal vez nunca pueda completarse, puesto que es imposible predecir todos los factores relevantes en todos los contextos posibles. ¿Qué ocurre con la afiliación del desorientado y la dominancia de los grupos sociales o étnicos? ¿A qué grupo pertenecía el desorientado antes de la ruptura? Si el grupo 1 es su grupo de afiliación y el grupo II es un grupo alternativo, la peor posibilidad desde la perspectiva de la integridad cultural de la persona es la C-B'. (los suyos no le apoyan aunque él se identifique con ellos, mientras que los otros con quienes también se identifica le apoyan). En esta situación el desorientado tiene que escoger entre las reglas aceptadas por cada grupo. El grupo de afiliación al cual pertenece el desorientado no le brinda apoyo alguno; pero él, por las razones que sea, sigue identificándose con dicho grupo. El grupo alternativo le brinda apoyo y ha logrado que el desorientado se identifique con él, pero no es su grupo de afiliación. El análisis del caso empírico nos debe mostrar si el desorientado logra solucionar su quiebra y si logra combinar exitosamente las dos formas de vida en una sola36. La tarea de escoger, negociar o combatir entre diferentes formas de vida, o quizás crear una nueva forma de vida es el destino de los emigrantes y viajeros.

Pero «viajar» no asume, necesariamente, un esfuerzo para traducir. El miedo infernal de la traducción va unido a cierto talento para la mímica y el simulacro. Traduirre é tradire: traducir es traicionar37. La traición es el precio que se paga por mantener la unidad de la forma de vida, la dominancia de unos ciertos juegos de lenguaje sobre otros. En el flujo de la vida de los emigrantes, diferentes juegos aparecen como coexistentes. La traducción de un juego al otro se sustituye por la simultaneidad de los juegos. De ahí brota el peligro mortal: las confusiones entre diferentes formaciones de juegos de lenguaje, entre diferentes formas de vida. O para llegar al quid del asunto: las confusiones en el proceso de seguir la regla.

4. EN VEZ DE UNA CONCLUSIÓN

Retomemos, ya para acabar, el caso de nuestro barbero. Como pudimos apreciar, su desorientación encontró apoyo en el grupo de los «bacistas» formado por los visitantes «inocentes» que no tomaban parte en la intriga del Cura, Don Fernando, barbero Nicolás y otros tantos «amigos» de Don Quijote. Su caso corresponde más bien al modelo A-B'. Aunque el grupo mencionado posee la autoridad y legitimidad social, pues re presenta las «leyes» (oidor, cura, barbero), el desorientado logra escapar de la trampa de una confusión duradera. Lo logra gracias a su apego al grupo alternativo de los «bacistas», los cuales le apoyan y con quienes, en consecuencia, se identifica. Pero aunque esto le salva de la confusión, no le salva de otros peligros. La confusión cultural se transforma en un conflicto violento. En ello concuerdan tanto Wittgenstein como Cervantes. Recordemos que, según Wittgenstein, «Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes» 38.

Cervantes, en cambio, no permite que nos hagamos ilusiones respecto al desenlace del debate entre «yelmistas y «bacistas»:

-Mentís como bellaco villano - respondió don Quijote.

Y alzando el lanzón, que nunca le dejaba de las manos, le iba a descargar tal golpe sobre la cabeza, que, a no desviarse el cuadrillero, se le dejara allí tendido. El lanzón se hizo pedazos en el suelo, y los demás cuadrilleros, que vieron tratar mal a su compañero, alzaron la voz pidiendo favor a la Santa Hermandad39.

Racionalidad y locura: Wittgenstein sobre la lógica y la evolución de nuevos juegos de lenguaje

HANS RUDI FISCHER

Cuando llegué al hospital universitario de Heidelberg (en 1984) para estudiar la comunicación en pacientes que habían sido diagnosticados como enfermos mentales, me di cuenta enseguida de que los estándars de racionalidad que prevalecían en una sociedad estaban fijados por la distinción que la psiquiatría observa entre salud y enfermedad. La forma de racionalidad determinada teóricamente en y por la filosofía está pragmáticamente implementada por la psiquiatría. Immanuel Kant, en su Antropología en sentido pragmático, ya se había referido a las enfermedades mentales como «enfermedades de la cabeza», como razón desordenada. Y como estas enfermedades afectaban a las «facultades cognitivas», Kant manifestó que la «cura de la locura» era competencia del filósofo. De este modo le asignó implícitamente a la filosofía una función terapéutica. Anteriormente, el médico y filósofo John Locke había caracterizado la locura, al igual que Kant, como «trastorno mental», como algo que afecta al orden del pensamiento. Por tanto, la idea del pensamiento ordenado concentraba ya siglos atrás lo que aún hoy consideramos como la esencia de la racionalidad'. Esta concepción de la racionalidad se desarrolla a partir de la lógica y sus «leyes formales de pensamiento», es decir, las reglas de inferencia de la lógica y sus categorías verdadero/falso. Desde Descartes a Hegel, pasando por Locke, las personas han sido consideradas locas o dementes si tomaban premisas falsas por verdaderas o si extraían una conclusión equivocada a partir de premisas verdaderas. Los locos parecen carecer del orden lógico que llamamos racionalidad; en su lugar, parecen manifestar irracionalidad entendida como una especie de lógica desordenada. El sistema psiquiátrico comparte la opinión de los lógicos filosóficos según la cual las «reglas del pensamiento» representan principios fundamentales de la racionalidad y, consecuentemente, habla de «pensamiento perturbado». Karl Jaspers, que enseñó psiquiatría en la clínica universitaria de Heidelberg antes de conseguir una cátedra en filosofía, introdujo en psicopatología la dicotomía hermenéutica de explicación versus entendimiento a través de su influyente Psicopatología general. Como consecuencia de ello, las denominadas enfermedades mentales fueron excluídas de las ciencias morales y se definieron como «enfermedades de la cabeza» - o lo que es lo mismo, como trastornos orgánicos-, con lo que pasaron a ser objeto de los métodos de la ciencia natural. Es así como los productos de la locura, el lenguaje y la comunicación del loco fueron relegados al ámbito «a-semántico» de la explicación científica; en principio se tomaron como incomprensibles.

Como es sobradamente conocido, Wittgenstein quería ser psiquiatra. Afortunadamente se inclinó por la filosofía; pero tuvo presente el tema de la

enfermedad mental a lo largo de toda su vida, lo cual se refleja en sus notas personales yen el hecho de que mantuvo conversaciones con «locos» a finales de los años treinta. Su concepción de la filosofía como una terapia de trastornos del pensamiento también está inspirada en su auto-terapia; se trata de un intento de confrontar sus propios problemas en un metanivel. Al llevar a cabo su análisis crítico tanto del psicologismo en lógica como de la cuestión de si el pensamiento desordenado suponía otro tipo de lógica, otro tipo de regularidad heterogénea, Wittgenstein arroja luz sobre la oscuridad que envuelve a la psicopatología como ningún otro filósofo antes de él lo había hecho. Desde la perspectiva de su filosofía tardía y su idea antifundamentalista de una pluralidad de juegos de lenguaje con sus correspondientes lógicas, se crea un tipo de comunicación que ya no tiene que excluir lo heterogéneo para constituirse a sí misma. Éste es el enfoque con el que pretendo desarrollar mi aproximación a Wittgenstein. Mi objetivo es una lógica hermenéutica que no excluya «el pensamiento (y la acción) perturbadas» como irracionales, sino que los considere como una forma de comunicación esencialmente comprensible. En primer lugar me gustaría mostrar, a través del análisis crítico de la concepción de la lógica que muestra Wittgenstein en el Tractatus, cómo llega a desarrollar en su filosofía tardía la idea de una pluralidad de lógicas. La temprana concepción que Wittgenstein tenía del lenguaje como un sistema cerrado que descansa sobre una base eterna e invariable llamada lógica dará paso a la concepción del lenguaje como un sistema de signos temporalmente limitado, culturalmente determinado, y esencialmente abierto. Se elimina el tertium non datur que separa lo pensable - debido a su fundamento lógico - y lo impensable, por lo que la idea de una transición de un orden lógico a otro resulta aceptable. En la primera parte del artículo me apoyaré en el fundamentalismo lógico del Tractatus logico philosophicus de Wittgenstein para mostrar que una concepción de la racionalidad de carácter lógico conduce a la construcción, a través de mecanismos de exclusión, de un sistema cerrado e inequívoco que no deja lugar alguno a la intencionalidad, el cambio, la ambigüedad, la variedad de contextos, etc. En la segunda parte mostraré, partiendo de la filosofía de la gramática de Wittgenstein, que la racionalidad se apoya en reglas que pueden estar sujetas al cambio, así como también haré ver que este enfoque permite no sólo que haya lugar para las lógicas alternativas, sino que además las hace accesibles.

1. EL TRACTATUS O LA RACIONALIDAD COMO UN SISTEMA CERRADO/DETERMINADO: EL FUNDAMENTALISMO LÓGICO

La lógica juega un papel fundamental en la tradicional caracterización del hombre como un animal racional. Esta concepción de la lógica como un tipo de superestructura de la racionalidad es desarrollada por Wittgenstein en su Tractatus. Concretamente, pretende trazar una línea dentro del lenguaje que separe lo esencialmente significativo de lo que carece de significado. Al tratar de conseguir su objetivo, Wittgenstein se concentra en el lenguaje porque lo considera como la expresión del pensamiento. En el Tractatus, pensar y hablar se consideran lógicamente equivalentes; de hecho, el pensamiento se toma como un proceso

simbólico, por lo que los límites del simbolismo son los límites del pensamiento. La metáfora del lenguaje como el «hogar del ser» (Heidegger) nos lleva a preguntar sobre qué cimientos se construye esta estructura. La base sobre la que Wittgenstein pretende establecer su distinción o línea de demarcación entre lo pensable - el lenguaje - y lo impensable o carente de significado es la lógica con sus operadores, leyes y «proposiciones». Al igual que la lógica clásica, la lógica temprana de Wittgenstein es independiente del tiempo, formando una estructura absoluta, estática y atemporal de lo que es pensable, por un lado, y del lenguaje, por otro. Según la interpretación trascendental de Wittgenstein, la lógica es una onto-lógica, es decir, que no sólo confiere orden al pensamiento y el lenguaje, sino también al mundo y a su apropiación lingüística3. Esta conexión entre el lenguaje y el mundo se justifica por la relación existente entre el signo y el referente: «Si el signo y lo designado no fueran idénticos en lo tocante a su pleno contenido lógico, entonces debería haber algo todavía más fundamental que la lógica»4. Las proposiciones de la lógica son fundamentales, es decir, no pueden ser justificadas por premisas o axiomas más fundamentales del tipo que sean5. A mi parecer, la filosofía de la lógica contenida en el Tractatus puede reducirse a los siguientes puntos básicos. La lógica, es decir, las proposiciones de la lógica, son

1. un fenómeno estático de validez atemporal, lo que implica:

2. que son invariables, independientes de todo desarrollo, inmunes a priori al cambio;

3. que son necesarias al excluir toda contingencia («Sólo hay una necesidad lógica»6);

4. que son completas en el sentido de cerradas, o sea, que no se pueden añadir nuevas proposiciones lógicas (leyes) y no se pueden descartar las que nos han sido dadas;

5. que son de carácter tautológico y, por tanto, no están sujetas a la dicotomía verdadero/falso propia de las proposiciones empíricas;

6. que el punto de apoyo de la intersubjetividad del lenguaje ordinario es su estructura lógica.

Por consiguiente, el lenguaje como «casa del ser» se basa en la lógica como sufundamentum inconcussum. Esta metáfora arquitectónica debe ser tomada en serio, pues implica una jerarquía lógica. Consecuentemente, todo aquello que es contingente, que cambia, que es empíricamente descriptible, nuevo, se sitúa en otro nivel lógico. Las proposiciones descriptivas lógicamente subordinadas que siguen la estructura lógica del meta-nivel no son afectadas por las limitaciones que se hallan sobre ellas; en este nivel la teoría proposicional del Tractatus deja margen para la variación, el cambio y la transformación. Esto es manifiesto, por ejemplo, en el «principio contextual» de la proposición 3.3, de suma importancia en la filosofía

tardía de Wittgenstein, y que formula la doctrina de la prioridad de la proposición sobre sus componentes, las palabras. Partiendo de la distinción entre el sentido de la proposición y el significado de las palabras, Wittgenstein considera que una proposición es la función de sus componentes. De ahí que el nombre carezca de significado cuando se separa de su proposición, pues carece de forma lógica: es «insaturado». Así pues, el principio contextual funciona en el modelo algorítmico/computacional del Tractatus como un principio de composición para la construcción semántica de nuevas proposiciones y, además, resuelve el problema de la creatividad lingüística. Por tanto, en este nivel del lenguaje son posibles la variación, la transformación y el cambio. Desde el punto de vista de la teoría de los tipos lógicos, se puede decir que Wittgenstein sitúa las proposiciones lógicas en un plano superior al del resto de las proposiciones. En contraste con la metáfora espacial del fundacionalismo, en la que la lógica se halla en la base, me gustaría ubicar las proposiciones lógicas en un meta-nivel respecto a las proposiciones descriptivas del Tractatus. Las proposiciones descriptivas pertenecen al primer orden, mientras que las proposiciones lógicas pertenecen al segundo. Ignorar esta diferencia en el tipo lógico conduce a la confusión filosófica. Las proposiciones de la lógica o la gramática no pueden ser confundidas con proposiciones empíricas, pues entonces el lenguaje «hace fiesta» (feiert)7. La lógica debe ser entendida aquí como una especie de «mapa cognitivo» que refleja la estructura del mundo, en el pensamiento. También es importante prestar atención a la diferencia en el tipo lógico que existe entre el mapa y el territorio, un error que es frecuentemente puesto en evidencia por el Wittgenstein tardío cuando las proposiciones gramaticales se interpretan empíricamente y parecen expresar verdades metafísicas. El balance provisional de las consideraciones que he hecho hasta el momento se puede expresar como sigue: el Wittgenstein temprano ubica las estructuras lógicas, es decir, lo que en su filosofía tardía se podría llamar el sistema de descripción o el sistema de coordenadas, en un nivel lógicamente «superior» al de las proposiciones que se hallan dentro de ese sistema de descripción. El segundo nivel lógico es inmune al cambio, siendo posible la transformación en el primer nivel lógico. El límite que Wittgenstein traza en el Tractatus entre lo pensable y lo impensable es todavía rígido, pues ambos lados se hallan desligados del tertium non datur. En este cosmos binario no hay modo alguno de cruzar la línea divisoria. Lo lejos que se halla semejante concepción de la lógica del uso corriente del lenguaje salta a la vista ya en la discusión sobre proposiciones intencionales que constituye un problema para el Tractatus, pues se resisten a cualquier reducción sencilla a proposiciones lógicas o descriptivas. Me gustaría abordar brevemente la exclusión de la intencionalidad que Wittgenstein lleva a cabo en el Tractatus, ya que puede ser integrada dentro de su concepción tardía de la lógica lingüística.

2. LA ELIMINACIÓN DE LAS PROPOSICIONES INTENCIONALES DEL LENGUAJE DEL TRACTATUS

Proposiciones del tipo «A cree, A sabe, A piensa p», etc., completadas, por ejemplo, como «Creo que lloverá», deben entenderse como formas de proposición

psicológicas. Como tales no son funciones de verdad en el sentido del Tractatus porque la creencia de que p es independiente de la verdad/falsedad de p, por lo que trasciende los límites de lo que puede ser dicho con significado8. En el Tractatus, la intencionalidad, la subjetividad y todo lo contingente asociado a ellas debe ser excluído del logos porque no son verificables. En las proposiciones que son funciones de verdad no se puede decir nada sobre la relación entre los «estados mentales» de un sujeto y actitudes proposicionales, a no ser que puedan ser justificados por una teoría de representación. La denominada tesis de la extensionalidad de Wittgenstein, según la cual las proposiciones intencionales son excluídas por no ser funciones de verdad, hace uso de la distinción de tipos lógicos que acabo de mencionar. En su opinión, son de la forma «`p' dice p»9, con «p» funcionando como el nombre del estado de cosas p. Así, recurre a la distinción lógica entre un nombre y su referente, que no es sino la distinción entre mapa y territorio. El acto mental de pensar, creer o saber es subjetivo y de carácter temporal; sólo el contenido lógico del pensamiento es válido independientemente del tiempo: en la lógica del Tractatus sólo hay lugar para este contenido lógico de una proposición o un pensamiento. Esto justifica la universalidad de un modo de saber que denominamos racional. Para mantener intacta esta concepción de racionalidad, los estados intencionales deben ser excluídos de su sistema porque expresan subjetividad, contingencia; en una palabra, no-computabilidad10. La irracionalidad del pensamiento moderno radica en el deseo de excluir la irracionalidad - aunque no puede ser excluída - de todo discurso que denomina racional.

3. EL VÍNCULO CON LA FILOSOFÍA TARDÍA: LAS «PROPOSICIONES DE LA RED» EN EL TRACTATUS

Aparte de las proposiciones lógicas del Tractatus que son «verdaderas»a priori, Wittgenstein distingue otro grupo de oraciones que no dicen nada sobre el mundo pero que no son tautologías: las «proposiciones de la red». El se refiere a estas «proposiciones de la red» en conexión con las «leyes»de las ciencias naturales y menciona en particular la «ley de causalidad» (la ley de «razón suficiente»), la «ley de inducción» y otras". De estas proposiciones dice que «todas ellas son intuiciones a priori sobre la posible conformación de las proposiciones de la ciencia» 12. Wittgenstein ofrece un instructivo ejemplo para aclarar la función de la red. Para empezar, se refiere a una superficie blanca con manchas negras irregulares como una/la realidad a describir. Entonces se cubre la superficie con una red cuadriculada de modo que se pueda decir de cada cuadrado si es blanco o negro. De este modo, la superficie podría ser descrita de forma exhaustiva. El ejemplo de Wittgenstein es un anticipo de la lógica digital usada, por ejemplo, en el escaneo y la representación digital de datos. La metáfora de la red revela que aquello que puede ser descrito depende del diseño y la estructura de la red - o el sistema de descripción, como también lo llama Wittgenstein-. Esta red funciona como un método o forma de representación que Wittgenstein caracteriza como arbitraria. «A las diferentes redes corresponden diferentes sistemas de descripción del mundo. La mecánica determina una forma de descripción del mundo»13 Respecto a la conexión entre la estructura

del plano (la «realidad») y la estructura de la red, Wittgenstein señala:

> Aunque en nuestra figura las manchas son figuras geométricas, la geometría no puede, sin embargo, obviamente, de cir nada sobre su forma y posición efectivas. Pero la red es puramente geométrica, todas sus propiedades pueden indicarse a priori. Leyes como el principio de razón, etc., tratan de la red, no de lo que la red describe14

Por tanto, las proposiciones de la red no son confrontadas con la experiencia, en lo cual se asemejan a las proposiciones lógicas: al igual que éstas, se ubican en un nivel superior debido a su tipo lógico, pues no pueden ser ni refutadas ni confirmadas por la experiencia. No obstante, estas proposiciones de la red ocupan un lugar especial. En el Tractatus, las proposiciones de la lógica son fundamentales respecto a cualquier forma de representación, por lo que no son en modo alguno arbitrarias sino necesarias. Sobre esta base noarbitraria se pueden erigir, según Wittgenstein, sistemas arbitrarios de descripción del mundo que él denomina redes. Las proposiciones de dicha red no son tautologías, aunque son tan independientes de la experiencia como las proposiciones de la lógica. Versan sobre la forma de una representación específica, en contraste con las proposiciones de la lógica que «no tratan de nada» 15. La principal diferencia entre las proposiciones de la red y las de la lógica es que aquéllas son «transparentes» a priori (como las proposiciones de la lógica), pero «dicen» algo sobre el mundo: «También dice algo sobre el mundo el hecho de que pueda describirse más sencillamente mediante una mecánica que mediante otra»16 En este punto resulta ya evidente la no-justificabilidad (arbitrariedad) de las proposiciones de la red que encontraremos de nuevo en las proposiciones gramaticales. Usando la metáfora de la red en contraste con las metáforas usadas para la lógica (por ejemplo la del andamiaje), Wittgenstein introduce las ideas de flexibilidad y ajuste del objeto. Los sistemas científicos de descripción en el Tractatus son redes flexibles, variables y arbitrarias que, sobre la base de un espacio fundamental y absoluto de la lógica, constituyen sub-espacios locales para la construcción de hipótesis (significativas) que pueden ser empíricamente validadas. Wittgenstein abandona el fundamentalismo lógico y el encadenamiento de lo pensable y lo racional a la lógica a principios de los años treinta. En sus Cambridge Lectures 1930-1935 relativizó sus ideas del Tractatus hasta el punto que la gramática como lógica local de un juego de lenguaje se convirtió en uno de los muchos estilos de pensamiento posibles. Y fue una de esas proposiciones de la red, la ley de causalidad, lo que usó para que su relativización resultara clara: la causalidad se contempla como un estilo de pensamiento apropiado para un físico, comparable al postulado de un creador en religión: «En un sentido parece ser una explicación, pero en otro sentido no explica nada en absoluto. [...] Dios es un estilo; la nebulosa es otro. Un estilo nos satisface; pero un estilo no es más racional que otro» 17. Una red descriptiva es denominada aquí «estilo de pensamiento», identificándose con lo que Wittgenstein también llama gramática. Una gramática, un estilo de pensamiento, no resulta ahora más racional que otro porque Wittgenstein ha abandonado la lógica como el estándar absoluto de evaluación para la racionalidad de una gramática. Esto se demuestra por el hecho de que Wittgenstein, en estas clases, elimina la diferencia -

característica del Tractatus - entre proposiciones lógicamente necesarias y proposiciones de la red arbitrarias. La arbitrariedad que en el Tractatus se aplicaba sólo a las proposiciones de la red se postula ahora también para las proposiciones y las leyes de la lógica: «Las leyes de la lógica, por ejemplo, la del medio excluso y la de contradicción, son arbitrarias» 18.

4. LA RACIONALIDAD COMO SISTEMA ABIERTO: DEL FUNDAMENTALISMO LÓGICO A LA ACCIÓN CONSENSUAL

La idea de leyes lógicas absolutamente válidas es abandonada en favor de reglas locales que son válidas en un juego de lenguaje específico. Esta es, en efecto, la esencia de la transición del pensamiento estático-estructural del fundamentalismo lógicamente cerrado al pensamiento dinámico y abierto de los juegos de lenguaje. Incluso las matemáticas y la geometría, que en el Tractatus recibieron el mismo trato que la lógica, se toman ahora como redes descriptivas cuya relevancia viene dada por su aplicación como sistemas de descripción, por lo que los sistemas específicos constituyen el verdadero significado de las combinaciones de signos. Wittgenstein elimina el problema de las verdades necesarias redefiniéndolas como el resultado de ciertos prejuicios gramaticales. Dichos prejuicios resultan evidentes cuando se trata de palabras como «deber» o «no poder». Una proposición se convierte en una rígida norma de representación a la que debe ajustarse la realidad. La discusión del apriorismo como norma de representación muestra que las proposiciones necesariamente verdaderas son «proposiciones» resultantes de aplicar la lógica sólo dentro de un juego dado. En este contexto, Wittgenstein usa la lógica en el sentido de lógica del lenguaje, que es sinónimo de gramática19. Su argumento contra el malentendido metafísico de tales proposiciones culmina en la afirmación de que la necesidad de estas proposiciones es producida por la propia comunidad lingüística y corresponde a un modo normativo de expresión, no a una realidad (metafísica). Wittgenstein llama también proposiciones atemporales a estas conexiones internas dentro de la red conceptual, en analogía implícita con las «verdades atemporales» de Frege. Pero la diferencia decisiva respecto a Frege y la tradición es que han sido hechas «atemporales» porque las hemos elevado a una perspectiva a través de la cual se describe y constituye la realidad. Estas conexiones internas son parte de la lógica del juego particular que delimita el espacio de la actividad lingüística potencialmente significativa. Dichas proposiciones atemporales no equivalen a verdades eternas pero establecen lo que llamamos «pensar», «racionalidad», «significado», etc. El valor pragmático de la distinción entre proposiciones de distintos niveles lógicos también puede ser explicado dentro de la filosofía tardía de Wittgenstein. Las reglas gramaticales y las proposiciones de los juegos de lenguaje constituyen el armazón lógico dentro del cual se pueden formular proposiciones significativas. Estas reglas gramaticales no son verdaderas o falsas en sí mismas. «Verdadero» y «falso» son válidos sólo para proposiciones dentro de un juego de lenguaje específico. Consecuentemente, las proposiciones dentro de un juego de lenguaje deben ser situadas en el nivel lógicamente primario, y las reglas gramaticales en el meta-nivel. Esto es lo que quiere decir Wittgenstein cuando dice que toda gramática es una teoría

de tipos lógicos. El énfasis de Wittgenstein en la gramática como la lógica local de un juego de lenguaje dado hace posible un cambio del segundo orden, una evolución, un desarrollo de la propia lógica lingüística. La lógica como fundación incondicional es sustituida por la acción consensual. La máxima de Wittgenstein que ha de guiarnos ya no es la que se halla al comienzo del Evangelio según San Juan, «En el comienzo fue la palabra», el logos, sino la máxima de Goethe «En el comienzo fue la acción». En sus Investigaciones filosóficas, Wittgenstein hace explícito qué tipo de consenso es más fundamental que la lógica: «"¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?"» - Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida»20.

5. GRAMÁTICA - NI NATURALEZA NI ARTE, NI DADA NI FABRICADA

La tesis de Wittgenstein sobre la arbitrariedad de la gramática se dirige en primer lugar contra la opinión según la cual se cree que las proposiciones a priori que él interpreta como gramaticales provienen de la naturaleza de las cosas, reflejando así la «esencia del mundo». Ésta era su postura en el Tractatus. Pero su filosofía tardía va a destacar precisamente la independencia de la gramática de la realidad. Y la gramática es independiente porque ningún evento puede forzarnos (a excepción quizá, como dice Kuhn, de las «revoluciones científicas» a través de cambios de paradigmas) a calificarla como falsa. En este sentido, la gramática (y el lenguaje) no pueden ser categorizados como «naturaleza», como «dados». Pero la gramática es al mismo tiempo dependiente de la realidad, de la experiencia, pues no la usaríamos si la realidad fuera diferente -y sólo podemos «ver» cómo es la realidad a través de las «gafas» del sistema de descripción disponible e históricamente desarrollado-. Así que aunque la experiencia no sea la fundación de nuestros juegos de emitir juicios, afecta no obstante a nuestra red gramatical. De ahí que la gramática no sea categorizada como arte, es decir, como algo fabricado, pues no ha sido creada por un sujeto con una intención específica. Este punto requiere ser discutido con más detalle porque es de especial importancia para abordar las gramáticas «fuera de orden». Wittgenstein explica en Zettel que lo «arbitrario» no debe ser confundido con lo «opcional». Usando el ejemplo del juego de lenguaje de los colores, caracteriza así su concepción de la «arbitrariedad» de la gramática:

> Tenemos un sistema de colores como tenemos un sistema de números.
>
> Tales sistemas, ¿residen en nuestra naturaleza o en la naturaleza de las cosas? ¿Cómo hay que expresar eso? -No en la naturaleza de los números o de los colores.
>
> ¿Así, pues, este sistema tiene algo de arbitrario? Sí y no. Es afín con lo arbitrario y con lo no arbitrario.
>
> Pero, ¿acaso la naturaleza no tiene nada que decir aquí? ¡Cómo no! - sólo

que eso se hace perceptible de una manera distinta`.

El ejemplo aclara que la estructura de la gramática no es deducida a partir de la estructura del mundo: el estándar putativo de la naturaleza resulta ser la norma de la gramática. La necesidad en la naturaleza está correlacionada con una regla de la gramática. En este sentido la gramática se muestra arbitraria, por lo que Wittgenstein habla de ella como una convención. La naturaleza no se hace «oír» en la gramática en el sentido de que tendríamos una gramática diferente si la realidad que con ella se correlaciona fuera diferente. La realidad extra-lingüística funciona como una limitación sobre la gramática, la cual se adapta a su entorno como un organismo. Si el entorno fuera distinto, la gramática dada no encajaría con ella - es decir, no funcionaría - y surgiría otra gramática. Por consiguiente, la gramática depende de la naturaleza biológica de los seres humanos y de sus formas de vida, pero también depende de la naturaleza de los hechos. Si quiero ser entendido, debo seguir las reglas de la gramática. Si sigo reglas distintas de las de la gramática establecida, cabrá preguntar si realmente estoy siguiendo alguna regla. La racionalidad humana no puede ser reducida al uso de leyes lógicas (sistemas de inferencia), y en la mayoría de los casos ni siquiera está ligada a «leyes lógicas». Múltiples estudios en psicología de la cognición nos han revelado que la doctrina del psicologismo en lógica - que asumía que las leyes de la lógica eran leyes empíricas de pensamiento - es empíricamente falsa. El pensamiento humano no sigue las reglas formales de la lógica. El lenguaje sólo existe allí donde ahí reglas vigentes, y lo mismo es cierto, por analogía, para lo que llamamos pensamiento. Los análisis de Wittgenstein demuestran que los sistemas de reglas locales son una conditio sine qua non de la racionalidad. Esta no es la fundación de los sistemas de reglas, sino que seguimos reglas ciegamente22 tan pronto como aprendemos a hablar y pensar. La racionalidad sólo es posible partiendo del seguimiento de reglas. Ahora estamos ya en condiciones de liberarnos de una concepción de la racionalidad dogmáticamente vinculada a la lógica: ahora podemos descubrir ya la racionalidad en lo irracional.

6. DE LAS «LEYES DE PENSAMIENTO» LÓGICAS A LA LÓGICA «FUERA-DE-ORDEN»

En sus Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik, Wittgenstein se pregunta con frecuencia en qué sentido podrían ser las leyes lógicas «leyes de pensamiento». Al referirse a la crítica que Frege hace del psicologismo, hace una interesante observación que me gustaría citar íntegramente:

> En su prólogo a Los fundamentos de la aritmética, Frege se refiere al hecho de que las proposiciones lógicas no son proposiciones psicológicas. Es decir, no podemos hallar la verdad de las proposiciones de la lógica a través de una investigación psicológica - no dependen de lo que pensamos. El pregunta: ¿qué deberíamos decir si encontráramos gente que formulara juicios contrarios a nuestras proposiciones lógicas? ¿Qué deberíamos decir si encontráramos gente que no reconociera nuestras leyes lógicas a priori, pero llegara a ellas a través de un prolongado proceso de inducción? ¿O si

> encontráramos gente que no reconociera en absoluto nuestras leyes de la lógica y formulara proposiciones lógicas contrarias a las nuestras? El dice: «Debería decir "He aquí un nuevo tipo de locura" - mientras que el lógico psicologista sólo podría decir "He aquí un nuevo tipo de lógica"»23.

Aquí aparecen reveladas con toda claridad las diferentes posturas de Frege y Wittgenstein. El argumento de Frege permanece fiel a la tradición occidental de la lógica de la identidad. Todo aquello que no siga las leyes de la lógica debe ser considerado «loco» o deficiente, por lo que queda relegado a la patología. No es siquiera pensable que uno pueda pensar de otra manera. Ésta es la idea que ha dominado la investigación en el campo de la esquizofrenia: los esquizofrénicos son definidos como deficientes en el «pensamiento lógico», en el potencial cognitivo. En cambio, la postura antifundamentalista de Wittgenstein admite otros tipos de pensamiento y otras lógicas, por lo que resulta posible devolver la lógica del dominio de lo incomprensible e ilógico al ámbito de lo que en principio es regular. Para acabar mi artículo, examinaré este problema.

7. LA LOCURA COMO FORMA DE VIDA

Tras haber leído varias obras de Freud, Wittgenstein desarrolló una cierta ambivalencia respecto a la teoría psicoanalítica. En 1938 caracterizó en uno de sus diarios como idea freudiana lo que él aparentemente reconoció como un enfoque significativo en la concepción psicoanalítica de la locura: «En la locura no se destruye el cerrojo, sólo se modifica; la vieja llave ya no puede abrirlo, pero una llave de distinta hechura podría hacerl0»24. La llave de la locura puede ser reconstruida a partir de los propios comentarios de Wittgenstein y su idea del lenguaje. Por decirlo en términos muy generales, la suposición es que hay un método tras la locura que genera sus propios patrones de orden. Y además está la presuposición implícita de que este sistema es no-caótico, lo cual es el prerrequisito de una «llave» para el entendimiento de estos fenómenos. Para desarrollar este argumento me gustaría traer a escena las siguientes observaciones:

> Ya es tiempo de que comparemos estos fenómenos con otra cosa;, así puede decirse. Pienso entonces, por ejemplo, en las enfermedades anímicas.
>
> La locura no debe verse como enfermedad. ¿Por qué no considerarla como un cambio de carácter repentino, o más o menos repentino?25

Aquí se demanda de forma explícita un cambio de paradigma en la consideración de las enfermedades mentales: éstas tienen que concebirse como la transformación, y no como la completa desintegración, de lo que convencionalmente se entiende como el «carácter» de una persona. Wittgenstein pregunta en Zettel a qué se podría parecer una sociedad formada por imbéciles, cuestión que concierne a la forma de vida dentro de la cual podrían funcionar los juegos de lenguaje de los «imbéciles». La visión común de la locura es comparada con otra distinta:

> Uno se representa a un imbécil bajo la imagen del degenerado, del esencialmente incompleto, por decirlo así, del andrajoso. Y así, bajo la imagen del desorden, en vez del orden primitivo (que sería un modo de verlo mucho más fructífero).
>
> Justamente no advertimos una sociedad compuesta por tales hombres26.

La propuesta de Wittgenstein de entender la locura como una transformación del carácter tiene que ver con el aspecto subjetivo del problema, en tanto que sus observaciones de Zettel aportan el aspecto de la intersubjetividad. Y lo que dice sobre los «imbéciles» puede hacerse extensible a las «enfermedades mentales». Por tanto, asumiré que el sistema cognitivo que subyace a la locura no es más primitivo, sino diferente. Recordemos que la denominación tradicional para las enfermedades que Bleuler reunió bajo el término «esquizofrenia» solía ser dementia praecox: un concepto que se ajusta a la imagen de la locura como un tipo de degeneración y locura prematura, lo cual iba a ser puesto en entredicho por Wittgenstein. Para Wittgenstein, la locura de un individuo implica un sistema cognitivo diferente, y en ningún caso una desintegración completa de lo que se entiende como el carácter o la identidad personal de un ser humano. Mas esto también se refleja en la vida social e intersubjetiva, en la que los trastornos emocionales y la conducta desviada se manifiestan como los síntomas de una enfermedad. La visión productiva de la enfermedad mental ha de tener en cuenta sus dimensiones contextuales, por lo que deberíamos intentar concebir una sociedad en la que los juegos de lenguaje del loco tengan una función, es decir, significado. De este modo hemos vuelto al centro de la discusión de la filosofía tardía de Wittgenstein sobre los conceptos de regla y seguir una regla. Las reglas que subyacen al pensamiento, el habla y la acción deben ser asimiladas durante el proceso de socialización. El problema clave de la filosofía del lenguaje es el de seguir una regla. Como las reglas deben ser aplicadas y no hay ninguna regla que gobierne su aplicación, parece haber un vacío metafísico entre una regla y su aplicación. Wittgenstein muestra que hay una conexión interna - léase gramatical - entre una regla y su uso - la acción apropiada-, y que esta conexión no es fijada platónicamente de una vez por todas, sino que está constituida como una praxis social e intersubjetivamente delimitada: como una «costumbre», una «institución» social. Una regla es entendida si una persona es capaz de seguirla; la «correcta» aplicación de la regla es el criterio de su entendimiento. Así pues, seguir una regla no es una cuestión de elección individual, sino que está ligada a la praxis social. El consenso alcanzado a través de la aplicación común de las reglas no es meramente un consenso de opiniones, sino una concordancia mucho más fundamental en las formas de vida27. El juego de lenguaje como terreno común de la actividad comunicativa gobernada por reglas está anclado en la forma de vida:

> Ahora podemos ver ya por qué deberíamos llamar locos a esos que tienen una lógica diferente que contradice a la nuestra. La locura se parecería a esto: a) La gente haría algo que llamaríamos hablar o escribir. b) Habría una estrecha analogía entre nuestro hablar y el suyo, etc. c) Entonces veríamos de repente una discrepancia entre lo que hacemos nosotros y lo que hacen

ellos28.

Wittgenstein propone así un marco suplementario para el «loco» dentro del cual sus juegos de lenguaje encontrarían un «hogar» (Heimat). En otras palabras, una aproximación hermenéutica (verstehen) a los juegos de lenguaje de los esquizofrénicos debe categorizarlos y analizarlos en relación con una forma de vida esquizofrénica potencialmente diferente. Debemos tener en mente esta relación siempre que abordemos el problema de la enfermedad mental.

8. LA LOCURA COMO GRAMÁTICA TRANSFORMADA: SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE ERROR Y LOCURA

En su Antropología en sentido pragmático, Kant había asumido ya que la locura podía poseer algún sistema subyacente. Él desarrolló una extensa nosografía de las diversas formas de locura. Concretamente, distingue tres tipos de locura: uno tumultuoso, otro metódico, y otro sistemático. El tipo sistemático es de particular interés para nosotros, pues Kant formula a través de él la idea de que podría haber un «sistema» en la locura. Según la doctrina kantiana de las diferentes capacidades cognitivas, la «locura» muestra una transformación sistemática de la más elevada facultad cognitiva, la razón, que opera siguiendo reglas diferentes. Si dejamos a un lado la distinción que Kant establece entre las diversas capacidades cognitivas y su papel en el programa trascendental, podremos reconocer en su concepción del trastorno mental sistemático las tesis en las que Gregory Bateson, el fundador de una concepción de la esquizofrenia basada en la teoría de la comunicación, se basa para describir la locura como un «cambio de carácter» y como un cambio en el «sistema de interpretar» la realidad: sistema que él, al igual que Wittgenstein, llama gramática. Así pues, quiero mostrar que, lógicamente hablando, una perspectiva sistemáticamente diferente para categorizar la «realidad» no puede resultar nunca «errónea», ya que se trata de otra gramática y otra lógica. El problema del «equivocarse» es discutido por Wittgenstein en relación con el seguimiento de reglas en matemáticas. Cuando alguien no sigue una regla aritmética, la cuestión que surge es si nos hallamos ante un error o una perturbación mental. Wittgenstein no marca un límite claro entre ambos:

> Si alguna vez viera, desde mi ventana, un contorno completamente nuevo en lugar del habitual, si las cosas, los hombres y los animales se condujeran como nunca se han conducido, exclamaría algo como esto: «me he vuelto loco»; pero eso sería únicamente una expresión de que abandono el intento de ubicarme en el entorno. Y lo mismo podría pasarme en matemáticas. Por ejemplo, podría parecerme que constantemente me equivoco al calcular, de manera que ninguna solución me pareciera satisfactoria.
>
> Sin embargo, lo importante para mí estriba en el hecho de que no existe ningún límite preciso entre tal estado y el estado normal29.

En mi opinión, el resultado de la discusión de Wittgenstein sobre el «equivocarse»

es el siguiente: si dicho error de cálculo se cometiera frecuente o continuamente, cabría cuestionar hasta qué punto se puede hablar de «error». Pues para que un hombre pueda equivocarse «ha de juzgar ya de acuerdo con la humanidad»30, es decir, debe haber un cierto grado de concordancia para que algo pueda ser categorizado como un «error». Si no existe ese consenso básico, un error ya no podrá ser tomado como tal, por lo que carecerá de sentido hablar en términos de «errores». Al no haber consenso, no hay lugar para más críticas que pudieran ser compartidas. Esto afecta a todos los ámbitos que tienen que ver con el seguimiento de reglas, como son el habla, el pensamiento y la acción. La divergencia consensual entre individuos parece caracterizar la mayoría de las formas de esquizofrenia. Por tanto, la caracterización de los pacientes como «locos» crea una imagen equívoca, pues un paciente no se equivoca en el sentido de que él es potencialmente capaz de entender lo que está haciendo mal. Esto queda muy claro en la crítica que Wittgenstein hace a Moore. En Sobre la certeza, Wittgenstein demuestra de forma convincente la diferencia que hay entre verdad y certeza; en cuanto a la intencionalidad, que quedó excluída en el Tractatus, es ahora un prerrequisito lógico de la gramática:

> Si un buen día un amigo mío imaginara que había vivido durante largo tiempo en tal y tal lugar, etc., etc., yo no lo consideraría un error sino una perturbación mental, quizá transitoria.
>
> No toda falsa creencia de este tipo es un error.
>
> Pero, ¿cuál es la diferencia que hay entre error y perturbación mental? En otras palabras, ¿cuál es la diferencia entre el hecho de que yo trate algo como un error y que lo trate como una perturbación mental?
>
> ¿Podemos afirmar que un error no tiene sólo una causa, sino también una razón? Lo que viene a querer decir: el error tiene su lugar adecuado en medio de las cosas que sabe correctamente quien se equivoca31

En principio, las personas que se equivocan están preparadas para ser persuadidas de que sus falsas creencias de que p eran falsas; de hecho, pueden ofrecer razones que justifiquen por qué abrigaron las falsas creencias sobre p. Esto significa que un error puede ser integrado dentro del sistema correcto de conocimiento de esos que se equivocaron porque aun cuando éstos se equivocan, aceptan la fundación del juego que ha creado el problema. Las proposiciones que Moore consideraba genuinas proposiciones de conocimiento (por ejemplo «Sé que tengo un cuerpo») son para Wittgenstein proposiciones gramaticales que pertenecen a nuestro sistema de referencia: es inútil intentar afirmarlas y justificarlas teóricamente como conocimiento porque yacen como paradigmas tautológicos redundantes en el fondo del juego. Por eso dijo Wittgenstein que, si Moore expresara lo contrario de sus proposiciones, no podríamos decir que había cometido un error sino que lo tomaríamos por loco32. En ese caso Moore habría abandonado nuestra gramática y no podría ser convencido de lo contrario:

> Si alguien supusiera que todos nuestros cálculos son inciertos y que no podemos fiarnos de ninguno de ellos (con la justificación de que los errores son siempre posibles) quizá lo tomáramos por loco. Sin embargo, ¿podríamos decir que está equivocado? No se trata sólo de que él reaccione de un modo diferente: nosotros nos fiamos, él no; nosotros estamos seguros, él no33.

Wittgenstein sugiere que en un caso como éste nos enfrentaríamos a una forma de vida distinta con su propio tipo de racionalidad - léase otro sistema de creencias que genera otras conductas-, por lo que sería inútil tanto hablar en términos de error como intentar convencer al individuo en cuestión de que estaba equivocado. Si nos halláramos ante alguien que mantiene una creencia equivocada, las «verdades» de nuestro sistema de referencia serían invalidadas y no proporcionarían una fundación común en la que cesara toda duda. Cuando Wittgenstein escribe, en relación con el equivocarse, que: «Aquí hay que dar, una vez más, un paso similar al que se da en la teoría de la relatividad»34, quiere expresar la idea de que la «verdad» de las reglas gramaticales sólo es válida en nuestra gramática: de ahí que esté fuera de lugar considerar error alguno en esas reglas. Esto mismo es lo que refleja nuestra experiencia en la interacción con enfermos mentales: ellos no se equivocan. Sus pensamientos y acciones siguen un tipo de racionalidad que resulta comprensible dentro del contexto comunicativo. Y es precisamente ahí donde podemos encontrar una clave para entender la lógica de los juegos de lenguaje del loco: una lógica que consideramos irracional porque tomamos como referencia nuestra gramática establecida.

Cambio en las formas de vida, crítica y política*

ÁNGELES J.PERONA

* Texto realizado en el marco del Grupo de Investigación Complutense Materialismo crítico (9330664) y del Proyecto de Investigación DGICYT HUM2007-60464 Metaescepticismo y el presente de la epistemología: postwittgensteinianos y neopopperianos.

Siempre que se alude a la filosofía política que pudiera derivarse a partir del denominado «último Wittgenstein», lo más habitual es asociarla con posiciones conservadoras, pues de hecho la mayoría de la bibliografía disponible al respecto apunta en tal dirección. Sin embargo, en los últimos años se vienen realizando algunas investigaciones que se apoyan en la obra tardía de Wittgenstein para, yendo más allá de ella, elaborar propuestas teórico-políticas anticonservadoras con las que afrontar el cambio político y el conflicto social en las sociedades democráticas.

El propósito perseguido en las páginas que siguen es indagar someramente en la red conceptual de la filosofía wittgensteiniana para ver qué nociones de la misma pueden ser fructíferas a la hora de abordar teóricamente la cuestión del cambio y del conflicto social desde una perspectiva anticonservadora.

En esta línea, operaré con la idea de que el pensamiento de Wittgenstein es, en general, útil para reflexionar sobre el problema del cambio y, en particular, del tipo de cambio anticonservador que parece interesar más en las sociedades multiculturales actuales. Sin embargo, argumentaré que es insuficiente en sí mismo para este último propósito. Por ello, este trabajo se centra en sostener que tal utilidad aflora cuando se prescinde de la idea de que el lenguaje no puede hablar del lenguaje y de la idea de la inconmensurabilidad entre juegos del lenguaje. Como contrapartida, por un lado, sostendré que es necesario distinguir al menos tres tipos de cambio que pueden afectar a las formas de vida: el primero es de tipo orgánico e interno y no comporta nada radicalmente nuevo; el segundo consiste en la ruptura y sustitución de una forma de vida por otra; el tercero es un cambio que introduce algo ajeno a la forma de vida y le reporta algún elemento nuevo en lo profundo. Es en este último en el que me centraré y voy a argumentar que para explicarlos es necesario contar con una noción de crítica, la cual dejaría traslucir la imagen de un yo no resignado, sino imaginativo y creativo.

Por último, he de advertir que mi intención no es presentar a Wittgenstein ni como pensador conservador, ni como liberal, ni como demócrata, ni como antidemócrata. Considero que esa tarea es imposible, dado que su obra no contiene una filosofía política propiamente dicha. Sí es posible, en cambio, extraer rendimientos filosófico-

políticos de su pensamiento. Por otro lado, no pretendo realizar ninguna reconstrucción fiel del pensamiento de Wittgenstein, sino servirme de algunas de sus reflexiones para ocuparme de un problema.

Quizá no está de más empezar señalando que gran parte de las interpretaciones de Wittgenstein como autor de un pensamiento compatible con el conservadurismo, han sido elaboradas desde una perspectiva que contrapone sus reflexiones a lo que Michael Oakeshott designó en 1947 con la expresión «racionalismo en política»'. La denominación va referida a la idea de acuerdo con la cual la razón humana debe guiar las acciones y regir el orden social y político; una razón que se caracteriza ante todo por su autonomía respecto de todo prejuicio, verdad heredada y autoridad externa. Se trata, pues, de la concepción moderna de la razón y de la acción política; esa razón que a través de su ejercicio crítico busca determinar los fines trascendiendo el contexto en el que se ejercita.

Frente a ello, desde la perspectiva conservadora (como la que sostuvo Oakeshott) se argumenta recurrentemente la imposibilidad de rebasar las condiciones contextuales. Es decir, la principal idea que se propone desde la orilla conservadora es que no hay actividad ni acción humana racional al margen de aquellos elementos inherentes a la misma que proceden de alguna tradición, costumbres o instituciones.

A este respecto hemos de destacar en la obra del último Wittgenstein tres nociones centrales: «juego del lenguaje», «forma de vida» (Lebensform) e «imagen del mundo» (Weltbild). Ya en sí mismas consideradas son relevantes, pero lo que reviste verdadero interés es la relación de implicación que entre ellas establece el pensador austriaco. Recordemos brevemente las ideas básicas que a este respecto expresa Wittgenstein: el lenguaje no es ni un mero instrumento ni una mera estructura formal, es una práctica social que comporta y soporta una forma de vida y una imagen del mundo, es decir, reglas de uso que al mismo tiempo son creencias. Así, en el proceso de adquisición del lenguaje cada hablante aprende a seguir unas reglas en un contexto social determinado, es decir, aprende a un tiempo a hablar, actuar y pensar ateniéndose a unas reglas. De este modo, con el aprendizaje del uso del lenguaje se aprende una forma de vida y una imagen del mundo, algo fundamental para llegar a saber, entre otras cosas, cómo encajar con sentido la propia conducta en el marco socia12.

Al conectar estas nociones con la cuestión de la razón introducida arriba, se deriva fácilmente que lo que se entienda por «razón» y en qué consista la racionalidad humana no es independiente de toda forma de vida e imagen del mundo, sino que está condicionado por alguna de ellas, por sus reglas.

Con esta conclusión resulta evidente la oposición de este pensamiento a la tradición moderna e ilustrada de crítica al prejuicio, a las verdades heredadas y a la autoridad externa a la propia conciencia como rasgos de una racionalidad que en tanto que capacidad humana permite trascender críticamente lo dado e instaurar por

vía política nuevas (y, eventualmente, mejores) reglas.

Sin embargo, considero que semejante oposición no implica necesariamente que las ideas wittgensteinianas conduzcan directamente al conservadurismo político. De hecho, desde mediados del siglo xx Peter Wich se apoyó en ellas para justificar y defender argumentativamente el nuevo paradigma que empezó a abrirse paso en la Antropología social y cultural a raíz de la publicación en 1937 del libro Witchcraft, Oracles and Magic among theAzande3 de Evans-Pritchard. Con la aparición de esta obra se quebraron los presupuestos epistemológicos e ideológicos de la antropología anterior (la desarrollada al calor del imperio británico). En este sentido quedó muy especialmente afectada una idea característica de la racionalidad moderna según la cual la cultura occidental (con su modelo de racionalidad incluido) constituía la cumbre del desarrollo y progreso humanos. De forma complementaria, se puso en cuestión que los valores, normas y patrones de esa cultura constituyeran la indiscutible unidad de medida de todas las demás.

Resulta interesante a este respecto repasar los términos de las disputas filosóficas que siguieron a partir de ahí, por ejemplo, la que mantuvieron Jan Jarvie y Peter Winch4. El cruce de críticas es, en principio, de índole epistemológica (relativismo, cientificismo, incoherencia,...), pero, finalmente, ese mismo cruce de críticas resulta filosófico-político (sociedad abierta/cerrada, totalitarismo, lo que hoy llamamos «etnocentrismo»...).

Las reflexiones que quiero hacer aquí enlazan en cierto modo con esa vieja disputa, sin embargo, están realizadas desde la perspectiva ligeramente diferente que ha quedado tras la crítica postmoderna a la Modernidad.

De hecho, a raíz del balance que se ha elaborado de la Ilustración y la Modernidad en los debates filosóficos de las últimas décadas, ha habido un acercamiento a las ideas del último Wittgenstein y no tanto por parte de los sectores comunitaristas conservadores, sino más bien de quienes todavía se consideran de algún modo en conexión con los ideales modernos de la racionalidad crítica, e incluso de los que, aun estando más alejados de la tradición moderna, apuestan por la concepción de la política como generación e introducción de novedad y no como mera gestión de lo que hay.

Desde sectores tan distintos como la Teoría Crítica de J.Habermas o S.Benhabib, el neopragmatismo de H.Putnam o el de R.Rorty, el comunitarismo de M.Walzer o Ch. Taylor, o la filosofía política democrático-radical de Ch. Mouffe, se viene argumentando con eficacia la tesis de la incapacidad humana para alcanzar un punto de vista privilegiado y desvinculado de todo contexto que pudiera ser la unidad de medida y el lugar desde el que poder determinar de forma unívoca lo racional, la verdad, el bien o la justicia. Asimismo, la insistente reflexión actual sobre el pluralismo de formas de vida e imágenes del mundo está en consonancia con la conciencia y vivencia del pluralismo en nuestras sociedades multiculturales. Sin embargo, las coincidencias entre las distintas posiciones filosófica-políticas se acaban

aquí y empiezan las diferencias. No obstante, si resta algo común al pensamiento contemporáneo no conservador, es su resistencia a renunciar a la posibilidad de argumentar la preferencia por formas de vida que se consideran mejores que otras. La cuestión es averiguar la fuerza y el valor normativo de esa argumentación y sus condiciones de posibilidad.

En lo que sigue voy a referirme a ese afán de argumentación y voy a defender que entre sus condiciones de posibilidad están, por un lado, una cierta noción de cambio y, por otro, la reconsideración de un concepto, cuyos orígenes son los de la filosofía occidental, y que se halla presente en la filosofía moderna: se trata de la crítica racional. Voy a defender que en esa noción histórico-cultural de crítica cabe hallar una serie de rasgos que permiten abordar con alguna ventaja teórica y política una cierta modalidad de cambio y conflicto entre formas de vida, o en el interior de cada una de ellas. Y es precisamente a este respecto, donde la filosofía (y la metafilosofía) de Wittgenstein se queda corta y emite resonancias conservadoras.

Para empezar quisiera hacer alguna puntualización respecto a la noción de «crítica», pues me he referido a ella con el calificativo de «racional» y eso ya es decir mucho, sobre todo en un debate filosófico como el contemporáneo, tan consciente de los orígenes histórico-culturales de los conceptos. Ciertamente lo que indique «racional» puede ser muy diferente según el juego del lenguaje en el que se use. No obstante, dando esto por sentado, lo que quiero resaltar de la noción de crítica es un par de rasgos que considero necesarios para que se dé la crítica racional en cualquiera de las acepciones de «racional» que podamos encontrar. Por otro lado, considero que son rasgos básicamente pre-filosóficos, es decir, que aunque sean tipificados por los análisis filosóficos de la actitud crítica, en realidad se ejercen sin necesidad de pasar antes por la filosofía.

En efecto, para llevar a cabo cualquier tipo de crítica son necesarias al menos dos condiciones: primero, se precisa un cierto distanciamiento de lo criticado. Segundo, la crítica puede ejercerse con un afán puramente aclaratorio, formal y normativo (como la realizada en filosofía por Kant en su Crítica de la razón pura), o puede hacerse con afanes materialistas de cambio socio-político (como la tipificada en filosofía por la Teoría Crítica frankfurtiana). En este último caso la crítica comporta insatisfacción y desapego con aquello que se analiza, de modo que cuanto mayor es la insatisfacción y el desapego más crece el afán de cambio. Todo ello (distanciamiento e insatisfacción y desapego) constituye el núcleo de lo que se manifiesta socialmente como demanda de cambio y conflicto.

Respecto de la primera condición, el distanciamiento de lo criticado, cabe decir que en la filosofía moderna es pensada en conexión con la necesidad de alcanzar un punto de vista exento de determinaciones contextuales. Sólo así se considera alcanzable la Verdad universal y necesaria con la que poner fin a toda disputa.

La inviabilidad de tal exigencia ha sido argumentada convincentemente en las

últimas décadas, por lo que es preciso reconceptualizar la noción de crítica sin ese lastre. En esta dirección cabe señalar que el hecho de que el distanciamiento crítico no comporte un punto de vista exento, no implica la imposibilidad del distanciamiento. Es más, el ejercicio de distanciamiento y trascendencia que exige la crítica puede no ir vinculado a un punto de vista exento y, sin embargo, ser perfectamente un ejercicio de autotrascendencia. En este caso, la situación sería tal que aquello de lo que alguien se distancia cuando ejerce la crítica, es lo que al mismo tiempo lo conforma. De aquí que quepa pensar la crítica como una actividad que se ejerce situada en un contexto, es decir, condicionada por las reglas de un juego del lenguaje. La crítica vinculada al conflicto no necesita ejercerse desde una atalaya privilegiada, puede ejercerse (y de hecho siempre es así) desde una forma de vida, desde una imagen del mundo.

De este modo, puesto que los juegos del lenguaje son marcos de racionalidad, la crítica sería una actividad racional, pero con la peculiaridad de consistir en racionalizar (o irracionalizar) o bien otro juego del lenguaje, o bien el propio marco en el que el resto de actividades adquieren sentido. Para ello (contra la idea dominante en la Modernidad) no se precisa ni situarse por encima de todas las demás actividades, ni fuera de todo juego del lenguaje; se precisan la autorreferencialidad y la conmensurabilidad.

Con todo esto tenemos que el tipo de distanciamiento y desapego e insatisfacción comportados por la crítica irían de la mano de dos niveles de conflicto: por un lado, el del conflicto entre juegos del lenguaje (formas de vida, imágenes del mundo). Por otro, el de aquél que acontece cuando el juego del lenguaje puesto en cuestión y llamado al cambio es el mismo desde el que se ejerce la crítica. La diferencia entre ambos niveles de conflicto está en que para que acontezca el segundo es preciso que quienes ejercen la crítica apliquen las reglas de su juego del lenguaje de manera diferente al resto de hablantes, es decir, se precisa no seguir las reglas de forma ortodoxa.

El pensamiento de Wittgenstein contempla la posibilidad del conflicto y, en esa medida, en principio no es incompatible de lleno con algunos de los rasgos de la actividad crítica que hemos destacado aquí. Sin embargo, no hay hueco en él para uno que es fundamental: la autorreferencialidad. En el pensamiento de Wittgenstein no tiene cabida este aspecto, dado que consi dera imposible o trivial que el lenguaje hable del lenguaje5. De ahí que, la autorreferencialidad quede vedada y que, además, los juegos del lenguaje sean inconmensurables. Por eso mismo considera que las formas de vida no pueden ser ni explicadas, ni justificadas, ni conscientemente trascendidas.

Como aparece repetidamente en su obra, las formas de vida sólo pueden ser descritas y, como mucho, sanadas de la enfermedad que producen los malentendidos filosóficos; ante ellas sólo cabe constatar que así es la vida humana. Luego, las diferentes formas de vida son lo dado, puesto que no hay vida humana que no sea una forma de vida. Ante ellas a los hablantes sólo parece caberles o bien una estoica

resignación colaboradora con el cambio orgánico de la forma de vida, o bien el recurso a la persuasión. En efecto, para Wittgenstein los casos de conflicto entre ellas constituyen situaciones extremas, en las que se enfrentan dos principios tan irreconciliables que llevan a sus partidarios a tildarse mutuamente de locos y herejes. En estas circunstancias sólo cabe recurrir a la persuasión como «cuando los misioneros convierten a los indígenas» 7.

No es sensato, desde luego, menospreciar el valor de la persuasión, aunque sólo sea porque es un recurso que se emplea con cierta frecuencia en la solución pacífica de conflictos y que es central en la política cotidiana. Sin embargo, cabe preguntar, por un lado, si es suficiente y, por otro, si aunque no fuera suficiente contamos con otros recursos para obtener el mismo fin al margen de la violencia. A este respecto, y para apoyar la valoración de insuficiencia, recordaré nada más el dato de que la persuasión en un gran número de casos recogidos por la Historia ha ido acompañada de la violencia y la represión física, cuando no del exterminio de los «persuadidos».

También recordaré algo tan fundamental como que los conflictos no siempre acaban así, con lo que podemos afirmar que la persuasión a veces tiene éxito; y es a propósito de esos casos cuando se está en mejor disposición de comprobar que la conmensurabilidad es también algo dado, que acontece, aunque no de forma total y perfecta. Se da la conmensuración parcial, aunque no tengamos un «metro» ni definitivo, ni preciso, ni que constituya un punto de vista privilegiado. Es decir, que (más allá de Wittgenstein) hay que aceptar la posibilidad y la realidad de la conmensurabilidad entre formas de vida en conflicto, pero sabiendo que ello no equivale ni a sostener (contra el ideal moderno de acuerdo total) que sea posible evacuar todo conflicto de una vez y para siempre, ni que sea posible (o deseable) el acuerdo y la reconciliación final de la especie, ni siquiera que la conmensurabilidad parcial garantice siempre el logro de un acuerdo parcial. No hay razones para presuponer una realidad humana y social tan estable, sobre todo cuando las evidencias nos muestran un mundo en continuo cambio y emergencia de nuevos conflictos.

Algunos autores intentan dar con algo que atraviese y hermane los distintos juegos del lenguaje para así explicar las condiciones de posibilidad del acuerdo, es decir, de una salida del conflicto que comporte un cambio en la situación aceptable para las partes implicadas. Su propósito es tener en cuenta ese algo como pauta común a toda posición argumentativa en lo que atañe no sólo a sus aspectos comunicativo-formales, sino también a los normativos. Se considera que, de ese modo, sería posible determinar racionalmente una acción política capaz de sortear los conflictos entre formas de vida o dentro de una forma de vida. Entre quienes, en algún grado, han recurrido al pensamiento de Wittgenstein para esa tarea filosófica son bien conocidas y debatidas las propuestas neotrascendentales de K.O.Apel y de J.Habermas. Hay otras menos conocidas, como por ejemplo, la debida al filósofo italiano Paolo Virno8, quien, desde un marco filosófico-político democrático radical, presenta el lenguaje como ambiente (Umwelt vs. Mundo), es decir, como comunidad natural de los hablantes. Es así como interpreta las enigmáticas referencias del último Wittgenstein

a «lo animal», a «lo natural del ser humano». Por este camino viene a sostener que habría un sustrato común a todos los juegos del lenguaje (e imágenes del mundo) que sería la naturaleza humana entendida como lenguaje puro sin mundo, es decir, lenguaje que no es juego del lenguaje, sino la facultad biológica del lenguaje, o el lenguaje en potencia.

Tanto esta última propuesta como las cercanas al trascendentalismo constituyen buenos ejemplos de las dificultades y riesgos filosóficos que comporta tratar de dar con algo común a los juegos del lenguaje. Ciertamente eso común (llámese lenguaje como Umwelt, condiciones universales que posibilitan la comunicación o superjuego del lenguaje) podría ser útil para explicar la conmensurabilidad parcial entre juegos del lenguaje, pero el problema está en determinar si, de haber algo común, sería sólo una condición formal o si (como los autores arriba citados pretenden) además proveería de algunos criterios o normas de carácter racional e intersubjetivo que facilitarían la labor de zanjar los conflictos mediante el juicio, la ponderación crítica y la preferencia entre mejores y peores imágenes del mundo. Si la respuesta filosófica a esta cuestión se inclina por la segunda opción (como en el caso de los filósofos citados), entonces se corre el riesgo de hipostasiar dogmáticamente lo común racional como si fuera un principio y fundamento secreto de todo. De donde resulta que la crítica se vuelve monolítica, limitada y, finalmente, acrítica respecto del supramarco normativo común. Por no hablar de las dificultades de justificación que conlleva defender la existencia de semejante supramarco normativo, que es presentado al mismo tiempo como algo dado y no dado, como condición o sustrato de la comunicación entre juegos del lenguaje (o formas de vida) y como horizonte regulativo de todas ellas.

Ciertamente los argumentos trascendentales tienen fuerza de convicción, pero sólo hasta cierto punto: si los conflictos entre formas de vida a veces se disuelven argumentativamente, podemos pensar que hay algo que lo hace posible. Pero lo que no podemos afirmar es que ese algo tenga que concretarse en unas determinadas condiciones normativas de carácter universal. Eso, como mucho, sólo se puede conjeturar o imaginar, pues no hay base empírica para afirmarlo como existente.

Si, por el contrario, se renuncia incluso a la conjetura, entonces parece que el compromiso normativo de la crítica se circunscribe necesariamente al interior del marco de racionalidad (de la forma de vida) desde donde se erige. Pero, llegados a este punto, estaríamos ante una actividad crítica muy disminuida, pues las evaluaciones sólo serán significativas si cumplen las condiciones de la gramática de su juego del lenguaje. El relativismo extremo y la imposibilidad de explicar el hecho de la crítica más amplia (la que desestabiliza los límites del sentido), son dos de los problemas que afectan a esta opción. Otro es que concibe la filosofía como una labor que ha de abandonar cualquier dimensión normativa, pues de lo contrario se incurre en «una malinterpretación de nuestras formas lingüísticas»9. Con lo que, de nuevo, estamos ante la idea de que la filosofía deja las cosas como están10

Cuando, como aquí sucede, nos topamos con los límites de la indagación

filosófica, además de reconocer la no clausura del problema, nos queda la posibilidad de, al menos, hacer balance de lo obtenido en el camino antes de intentar proseguir la reflexión. Así, en relación con lo visto hasta el momento tenemos que hay buenas razones para sostener que las formas de vida son parcialmente conmensurables. Eso se constata en fuentes de información empírica como la Historia, la Antropología o, incluso, en las recreaciones de la vida propias de la literatura. Es ahí donde se aprecia la existencia de diversas formas de manejar las pretensiones de cambio que conllevan conflicto, ya sea entre formas de vida distintas, ya sea en el interior de cualquiera de ellas. Por último, podemos afirmar que la manifestación de esa conmensurabilidad parcial no es tanto el logro de una solución consensuada y parcial del conflicto (pues no siempre acontece), sino ante todo la expresión pública del disenso, eso que hemos llamado crítica. Retomemos esa noción.

Como decíamos arriba, la crítica comporta distanciamiento, desapego e insatisfacción; ahora cabe añadir que todo ello supone separarse de las creencias comunes, lo cual no es otra cosa que disentimiento y disidencia. En segundo lugar, la crítica también apunta a la necesidad de cambiar la situación, y resulta que quien desea un cambio siempre lo presenta como una mejora y, por tanto, como algo que debe ser generalmente aceptado. La dificultad está en conseguir que las partes implicadas diriman pacíficamente si el cambio es una mejora o no, dado que las pretensiones de detentar un punto de vista exento (ya lo pretenda el disidente o el no disidente) con demasiada frecuencia se han mostrado como epistemológicamente dogmáticas y políticamente totalitarias, cuando no fanáticas"

Ante esta dificultad volvemos a preguntar si es inevitable el relativismo extremo en lo epistemológico y el conformismo organicista o el reinado del principio del más fuerte en el plano filosófico político. ¿Es obligado renunciar a las pretensiones de cambio novedoso?, ¿es obligado renunciar a cualquier discurso normativo sobre la racionalidad humana? No, porque defacto no renunciamos ni a intentar introducir cambios novedosos en las formas de vida, ni a usar la distinción entre formas de vida mejores y peores; tampoco renunciamos a discutir sobre ello y, a veces, la discusión no acaba en violencia, en daño.

Quizá contribuya a clarificar la cuestión reparar en otro aspecto de la crítica. El origen etimológico del término castellano «crítica» (también de sus versiones en la mayoría de las lenguas europeas) está en el griego «kritiké», que designa la misma actividad a la que luego dará nombre la expresión latina «ars iudicandi». Con este dato es fácil de entender que la tarea crítica implique juzgar. Lo que no es tan evidente es que la actividad crítica de juzgar consista sólo y fundamentalmente en descubrir errores. Que la crítica se haya reducido excesivamente a esto último tiene que ver con la configuración de su significado en el pensamiento moderno; es ahí donde esta actividad se pone al servicio de la indagación metodológica de la verdad, es decir, es ahí donde la crítica se ahorma a un método (científico) que garantiza la eliminación de las fuentes del error. Bastaría con juzgar de acuerdo con el método o con las condiciones de posibilidad de cualquier juicio racional para eliminar los

errores y, así, alcanzar la verdad en cualquier orden.

Como ya he mencionado antes, las lúcidas objeciones que la filosofía de finales del siglo xx ha presentado a esta tradición (entre ellas, la de cientificismo), han hecho insostenible su modelo de racionalidad y normatividad. Sin embargo, no todo en ella es despreciable, y entre lo no prescindible está la noción de crítica aunque, desde luego, convenientemente resignificada. Que la práctica crítica consista muchas veces en juzgar de acuerdo con unas pautas metodológico-normativas, que permiten detectar errores y disolverlos, no implica que sólo consista en eso. Ciertamente, como ya hizo notar Wittgenstein, en los juegos del lenguaje hay lugar para el error, para que acontezca, se detecte y se disuelva. Como también hizo notar Wittgenstein es la gramática de cada juego del lenguaje lo que rige esa secuencia de actividades. Con lo que volvemos a la situación perfilada páginas atrás de pluralidad normativa aparentemente inconmesurable e indecidible. No voy a repetir ahora lo ya expuesto a este respecto, más bien pretendo resaltar otro aspecto fundamental de la noción de crítica que quiero exponer aquí como apoyo a la idea de conmensurabilidad y decibilidad parciales y contingentes.

En un texto titulado «La crítica de la cultura y de la sociedad» T.Adorno dice lo siguiente:

> La crítica es un elemento inalienable de la cultura, en sí misma contradictoria [...] La crítica no daña porque disuelva - esto es, por el contrario, lo mejor de ella-, sino en la medida en que obedece con las formas de la rebelión12.

No traigo a colación a Adorno para seguir su línea reflexiva (en realidad voy a ir por un camino muy diferente), sino para recoger ese aspecto contradictorio de la crítica y presentar sus ventajas. Que la actividad crítica comporte al mismo tiempo obediencia y rebelión es la clave de su fuerza para generar cambios, tanto dentro de su juego del lenguaje como en otro juego del lenguaje. El aspecto de «rebelión» es asimilable a lo que venimos llamando aquí, más suavemente, disensión, es decir, ese conjunto de distanciamiento, desapego, insatisfacción y afán de cambio que mueve a quien ejerce la crítica; es un tipo de reacción humana que parece repetirse sea cual sea la forma de vida en cuestión.

En cuanto al aspecto que Adorno denomina «obediencia» hay que destacar que es especialmente interesante porque refleja la complejidad de la actividad crítica. Y, precisamente esto se puede percibir mejor con la ayuda de ciertas reflexiones wittgensteinianas. En efecto, si no hay juego del lenguaje que no sea al mismo tiempo una forma de vida, si lenguaje y acción son una unidad, entonces el significado de las expresiones lingüísticas y de las acciones depende de las reglas del juego del lenguaje en el que se ejercitan. O dicho de otro modo, los usuarios de un juego del lenguaje sólo reconocen como acciones con sentido las que siguen las reglas de su juego del lenguaje. Ese seguir las reglas implica aceptar defacto las creencias básicas de la forma de vida.

Pues bien, todo ello rige también para la actividad crítica, que toma pie (siquiera parcialmente) en las reglas y en las creencias básicas al tiempo que las pone en cuestión (total o parcialmente). Hay, pues, una implícita aceptación de reglas y creencias que puede ser entendida, precisamente, como una forma de «obediencia».

Con todo ello, cabe concluir, por un lado, que no hay un solo método o algoritmo característico de toda actividad crítica, sino que ésta variará tanto como varían las creencias básicas de su juego del lenguaje y del campo sobre el que se ejerza. Por otro lado, si la crítica es significativa para los hablantes, lo es porque sigue las reglas. Sin embargo, constituye una forma extraña de seguirlas, pues, al tiempo que se siguen, tanto las reglas y las creencias básicas como sus límites de aplicación son puestos de relieve y en cuestión (total o parcialmente).

Dicho esto, cabe señalar la diferencia entre el enfoque aquí mantenido y el de las viejas teorías de la revolución, para las que cualquier grado de «obediencia» producía a la larga la desactivación de la crítica y el consiguiente refuerzo del marco de referencia. En realidad unas veces es así y otras no. Es decir, que hay posibilidades de introducir cambios profundos (semirrevolucionarios) en una forma de vida por un camino intermedio entre el enfrentamiento revolucionario, como medio de cambio y sustitución de una forma de vida por otra, y la reiteración conservadora de lo mismo, sólo abierta a cambios orgánicos en su interior.

Este enfoque no es en absoluto novedoso, de hecho se generalizó en filosofía en las últimas décadas del siglo xx, junto al desencanto con los movimientos políticos revolucionarios. Si lo he traído aquí es para mostrar que, a la hora de concebir el cambio en las formas de vida, el pensamiento de Wittgenstein está atrapado en la misma estructura dualista que el de los teóricos de la revolución: o reiteración de la forma de vida con cambios orgánicos, o ruptura y salto a otra distinta. Sin embargo, lo que aquí se está argumentando es que el resultado final de la actividad crítica no tiene por qué estar tan prefigurado. Sin duda (diríamos con Wittgenstein), ninguna actividad (tampoco la crítica) se sustrae de estar condicionada por las pautas gramaticales de su juego del lenguaje. También hay que aceptar, más allá de Wittgenstein, que la crítica depende de unas relaciones de poder en las que el sector crítico participa en desventaja y corre serios riesgos de fagocitación, marginación e, incluso, eliminación física. Sin embargo, hay veces que, a pesar de todo, la crítica alcanza su objetivo. Sigamos por aquí.

Quien ejerce la crítica saca a la luz una cierta insuficiencia del marco de referencia al que va dirigida (el propio o uno ajeno), por eso lo resquebraja y lo pone en crisis. Cuando la crítica es profunda, afecta incluso al marco de referencia y, entonces, la insuficiencia que aflora toca algo tan fundamental como las bases del juego del lenguaje. Generalmente ese resquebrajamiento va acompañado de un afán de cambio que supone tal reformulación del marco de referencia, tal novedad, que para explicar su origen quizá habría que recurrir, como R.Rorry, a la imaginación de los agentes implicados.

Como decía arriba, el carácter concreto de cada ejercicio crítico y de los efectos que pueda producir no son completamente predecibles y están condicionados (no determinados), entre otras cosas, por el tipo de juego de lenguaje en el que nace. Así, por ejemplo, si por juego del lenguaje se entiende el de la investigación médica, quien ejerce el tipo de crítica profunda arriba descrito puede acabar consiguiendo su objetivo (incluso recibiendo un importante premio internacional), pero también puede acabar en los márgenes de la investigación, considerado un loco o un ignorante, o incluso ardiendo en una hoguera pública (todo depende de las prácticas de acallamiento al uso en cada contexto). De otro lado, si por juego del lenguaje se entiende una forma de vida cultural, entonces quien ejerce la crítica puede acabar en situaciones formalmente similares a la anterior.

La falta de seguridad sobre el desenlace de la crítica, su indeterminación parcial, está estrechamente relacionada con el hecho de que puede producir cambios tan profundos en las formas de vida que no sean susceptibles de ser incluidos entre los de carácter meramente orgánico. Ciertamente, un juego del lenguaje, o una forma de vida, cambia orgánicamente como todo lo que está «vivo»; en la medida en que los hablantes ejercitan el juego del lenguaje, éste se actualiza y cambia de acuerdo con la holgura que permite su gramática, pero sin modificar en profundidad la forma de vida. Sin embargo, este no es el único modo posible de entender el cambio, cabe también esa otra modalidad que consiste en introducir algo nuevo en sentido radical, esto es, algo que modifica hasta alguna de esas creencias que constituyen la base del juego del lenguaje13. Pues bien, sólo si se reconoce la posibilidad de este tipo de cambio, cabe un aprovechamiento político no conservador de la noción wittgensteiniana de forma de vida.

En las historias de la ciencia, del pensamiento, de los acontecimientos socio-políticos, en la literatura, en los relatos míticos y religiosos, en todos estos lugares se encuentra recogida una amplia variedad de reacciones posibles ante el ejercicio crítico profundo y la novedad que lo acompaña. Es ahí también dónde se puede rastrear el origen de la disensión, de la crítica y de la imaginación de un cambio novedoso. Y, si se miran con atención esas fuentes, se verá que incluso en aquellas acciones y reacciones que a posteriori son tenidas por «racionales» intervinieron factores no claramente gramaticales, ni claramente dependientes de las relaciones de poder, factores como afectos, sentimientos, emociones. En auxilio de esta idea me vienen a la cabeza dos ejemplos de índole distinta. El primero es Maquiavelo, el gran teórico renacentista del republicanismo. En sus textos se observa cómo selecciona los acontecimientos históricos desde una concepción crítica y personal de los mismos que los dota de sentido14. Así, además de ordenarlos de acuerdo con el logaritmo circular que, a su juicio, ahorma la historia humana, también deja ver con claridad la importancia que en tales acontecimientos tienen dos factores, cuyo origen está en el tipo de seres que son los agentes históricos. El primero de ellos son las «pasiones» características de lo que él denomina «naturaleza humana» (como el afán de gloria o la ambición). Se trata de auténticos acicates de la acción de carácter ineludible. A ello se suma un segundo factor que, combinado con el anterior, determina la acción. No es

otro que la virtú, un «saber como» 15 llevar a cabo acciones políticamente adecuadas; cosa que se obtiene a base de evaluar acertadamente todos los aspectos de la situación, aprovechar la ocasión para intervenir y hacerlo de forma creativa y rompiendo las normas vigentes cuando sea preciso.

El segundo ejemplo lo constituye el magnífico libro de Javier Cercas Anatomía de un instante. Con una metodología de reconstrucción histórica muy diferente al ejemplo anterior (como es lógico), Cercas indaga en los acontecimientos del golpe de estado acontecido en España el 23 de febrero de 1981. El autor se adentra en el tema a través del análisis de un puñado de individuos relevantes, siendo el primero de todos Adolfo Suárez, a la sazón presidente del gobierno. Así desentraña los datos de sus acciones y decisiones, y ofrece distintas posibilidades de interpretación de ellas atendiendo tanto a la lógica interna de aquél contexto socio-político como a posibles intereses, deseos y pasiones de los personajes implicados. Pero, en relación con ello, también es destacable cómo Cercas muestra lo rupturista y novedoso de algunas de esas acciones y decisiones que buscaban introducir un cambio profundo en la forma de vida política. Sirvan como ejemplo el haber conseguido que las Cortes franquistas votasen su autodisolución, o la legalización del Partido Comunista de España. De acuerdo con la gramática del juego del lenguaje político del momento, esas acciones eran tan extrañas como una fantasía (la primera) o una locura suicida (la segunda). Sin embargo, junto con el resto de acontecimientos, esas originales acciones produjeron un cambio semirrevolucionario de las bases del juego del lenguaje político16

Estos ejemplos ilustran bien que son varios los tipos de cambio y que, entre ellos, están esos que son suficientemente profundos como para afectar a las bases de un juego del lenguaje. También sirven para ilustrar que semejante modalidad de cambio no tiene su origen sólo en desviaciones orgánicas e internas en el uso de las reglas, sino también en factores imaginativos y «pasionales» que crean novedad y que pueden vincularse a eso que Witgenstein mencionó como «lo animal» o «lo natural del ser humano».

Volvamos en este punto a las ideas expuestas arriba de que la crítica saca a la luz una cierta incoherencia del marco de referencia al que va dirigida y lo reformula al tiempo que lo pone en crisis; pero ahora pensemos en ello considerando que la crítica se ejerce sobre un juego del lenguaje diferente a aquél desde el que se levanta. Aquí la reflexión corre en paralelo a la anterior. Así, por ejemplo, si alguien (individuo o colectivo) de una determinada cultura critica prácticas culturales ajenas (como la inmolación de las viudas en una pira, la ablación de clítoris o el exterminio de los albinos) se arriesga, como mínimo, a ser acusado de etnocéntrico o de neocolonialista; pero también sucede a veces que su crítica hace mella y produce cambios decisivos. Que esto suceda responde a varios factores de distinta índole, entre ellos están desde la fuerza de los buenos argumentos hasta las presiones políticas o las amenazas de sanciones económicas, pero, sin duda, también los de tipo emocional ya referidos.

Por otro lado, este caso de crítica ejercida desde una forma de vida hacia ciertos aspectos de otra ilustra que (como venimos repitiendo) la conmensurabilidad parcial es posible. Las formas de vida no son, pues, como mónadas leibnizianas cerradas en sí mismas, sino que entre ellas hay relaciones y la crítica es una de esas relaciones.

Como decíamos arriba, de la filosofía neotrascendental se puede entender la pregunta por las condiciones de posibilidad de esa conmensurabilidad parcial, sin embargo, como decíamos arriba, resultan insostenibles sus implicaciones metafísico-normativas. Con todo, aun a sabiendas de que el problema de la normatividad sigue abierto, tras lo expuesto aquí considero que cualquier discusión al respecto tiene que distinguir entre el punto de vista privilegiado o el «metro» supracontextual, perfecto y preciso en los ejercicios de conmensuración, y un punto de vista externo (parcial o total) a algún contexto, pero no a todo contexto. A este respecto, para entender la conmensurabilidad y la relación crítica entre formas de vida, quizá pudiera ser iluminadora la noción wittgensteiniana de «parecidos de familia».

Como los miembros de una familia, las formas de vida comparten rasgos que las vinculan a unas con otras (no a todas con todas), con lo que conforman una red de parentesco en distinto grado. Con ello, y siguiendo con la analogía, bien se puede pensar que es a través de los rasgos familiares compartidos como se hace posible la conmensuración entre formas de vida sin necesidad de recurrir a un superjuego del lenguaje que sustente un punto de vista privilegiado. Asimismo se puede pensar que la crítica es un vínculo de parentesco entre las formas de vida, el cual se anuda a través de las expresiones de emociones y deseos, y (me atrevo a decir), muy especialmente, de la expresión común a los seres humanos del deseo de escapar al sufrimiento, a lo que desagrada, sea cual sea su concreción en cada caso17. Este es un valioso punto de apoyo para explicar la existencia de normatividad (plural y contingente), aunque no lo es para señalar un único patrón de normatividad.

Para finalizar, es preciso reconocer que el término «crítica» aparece en discursos característicos de algunas formas de vida y no de otras, a saber, las emparentadas con la así llamada imagen occidental del mundo. Es cierto. Sin embargo, lo destacable es que ese vocabulario filosófico recoge y racionaliza un tipo de prácticas humanas, que las observaciones antropológicas o históricas detallan en otros colectivos humanos socio-culturalmente diferentes. Unas prácticas que desde la denominada imagen occidental del mundo se «ven como» disidencia crítica.

En este texto se han desentrañado ciertos rasgos de la noción de «crítica» para argumentar que dentro de una forma de vida a los hablantes no sólo les cabe seguir las reglas más o menos fielmente a la espera de que la reiteración de lo mismo genere orgánicamente algo nuevo. Es un hecho que cabe también el uso «crítico» de las reglas con vistas a transmutar la propia forma de vida y la ajena. Esta es una condición fundamental de la «política» en un sentido no conservador (como generación de novedad). Soy consciente de que esta última afirmación ya es normativa y conlleva apostar por las formas de vida que no acallan la crítica. Soy

consciente de que esta concepción de las condiciones del cambio político en las formas de vida proviene de una de las tradiciones que tejen la interiormente variada imagen del mundo occidental, a saber, la tradición democrático-igualitarista8. 1

Pero así como esta circunstancia no es razón para convertirla en el punto de vista privilegiado al que recurrir para dirimir todo conflicto, tampoco la invalida. Al contrario, si la crítica se entiende como inscrita en contexto y sometida ella misma a examen y revisión puede considerarse como el requisito necesario para cualquier cambio de la forma de vida que no sea ni ciego, ni automático, ni algorítmico, sino mínima y contextualmente racional. Pues que no podamos alcanzar un único y eterno modelo normativo de racionalidad, no implica que carezcamos de alguno o que todos sean igualmente aceptables.

Nota de autores

JosÉ MARÍA ARISO SALGADO es doctor en Filosofía y colaborador honorífico del departamento de Filosofía IV de la Universidad Complutense de Madrid. Tras realizar sendas estancias de investigación en las universidades de Bergen y Leipzig, en la actualidad disfruta de una beca de la Alexander von Humboldt-Stiftung en la Universit t Kassel. La gran mayoría de sus publicaciones giran en torno a cuestiones relacionadas con la teoría del conocimiento, la filosofía del lenguaje y, especialmente, la obra de Ludwig Wittgenstein.

ANTONI DEFEZ I MARTíN es doctor en Filosofía por la Universitat de Valéncia y, desde 1984, profesor titular de la Universitat de Girona. Ha publicado numerosos artículos de investigación en revistas especializadas sobre cuestiones de teoría del conocimiento y metafísica (ver la página del autor www.defezweb.net), y recientemente ha publicado los ensayos Música y sentit. El cas Wittgenstein (2008) y Realisme i nació. Un assaig de fioosofia impura (2009).

HANS RuDI FISCHER fue entre 1988 y 1991 colaborador de la Psychosomatischen Universit tsklinik de Heidelberg, en el departamento «Psychoanalytische Grundlagenforschung und Familientherapie». Impartió seminarios sobre Filosofía, Psicología y Coaching en universidades alemanas y de otros países. Es psi coterapeuta, terapeuta de familia, terapeuta instructor y supervisor de la International Society for Systemic Therapy (IGST) y de la Systemic Society. Además, es presidente del Heidelberger Instituts für systemische Forschung y de la IGST. También dirige el Zentrum für systemiche Forschung und Beratung.GmbH en Heidelberg. Entre sus áreas de investigación se hallan la teoría de la comunicación, la psicología cognitiva, la lógica de los procesos de pensamiento, y la teoría de la metáfora. Es autor de numerosos libros - entre los que se halla Sprache und Lebensform. Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit (1987) - y de más de 120 artículos. Desde 2003 es editor de la revista interdisciplinar FAMILIENDYNAMIK Systemische Praxis und Forschung.

WITOLD JACORZYNsxr es profesor investigador en el CIESAS (Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social) de Jalapa. Tras doctorarse y trabajar como profesor investigador en la Universidad de Varsovia, disfrutó de estancias de investigación y como profesor invitado en las universidades de Swansea, Notre Dame, CIESAS y Leipzig. Su área de investigación se centra en la relación entre hombre y medio ambiente, teoría antropológica, y las aportaciones de Ludwig Wittgenstein a la antropología social. Entre sus principales publicaciones se encuentran Entre los sueños de la razón: la filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y medio ambiente (2004), El crepúsculo de los ídolos en antropología social. - más allá de Malinowski y los posmodernos (2004), En la cueva de la locura. La aportación de Ludwig

Wittgenstein a la antropología social (2008), y La maldición de judas Iscariote: la aportación de Ludwig Wittgenstein a la filosofiá y la antropología de la religión (en prensa).

ÁNGELES J.PERONA es profesora titular en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Sus intereses filosóficos se centran fundamentalmente en la cuestión de la racionalidad contemplada desde la epistemología y la filosofía política. Más concretamente, investiga las relaciones entre los modelos falibilistas de conocimiento y las filosofías políticas liberales y democráticas (incluidas las feministas), así como el problema del sujeto (moderno y contemporáneo) como individuo que conoce y actúa (ciudadano). Es autora de numerosos artículos y del libro Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la sociedad abierta (1993). También se ha ocupado de la compilación de libros como El desafío del relativismo (1997), El retorno del pragmatismo (2001) o Contrastando a Popper (2008). En los últimos años investiga sobre el problema contemporáneo del metaescepticismo y la normatividad racional.

STEFAN MAJETSCHAK es catedrático de Filosofía en la Universit t Kassel, vicepresidente de la Internationalen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft y director de la revista Wittgenstein-Studien. Sus numerosas publicaciones versan sobre cuestiones relacionadas con la filosofía del lenguaje, estética, teoría de la imagen, y las obras de Kant y Wittgenstein. Publicó las monografías Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels (1992), Ludwig Wittgensteins Denkweg (2000) y Ásthetik zur Finführung (2007), además de ser editor de los volúmenes colectivos Bild-Zeichen. Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild (2005), Klassiker der Kunstphilosophie. Von Platon bis Lyotard (2005) y Wittgenstein grofe Maschinenschrift. Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins (2006).

LuIGI PERrssINOTTO es profesor ordinario de Filosofía del lenguaje en el departamento de Filosofía y Teoría de la Ciencia de la Universitá Ca' Foscari de Venecia. Es miembro del consejo editorial de la revista Filosofia e Teologia y coordinador del Master avanzado en orientación filosófica en la Universitá Ca' Foscari. Para la editorial Mimesis dirige la serie de estudios filosóficos «La scala e l'album» y supervisa la sección «Linguaggio» de la serie «Filosofie analitiche». Su investigación se centra básicamente en dos ramas: por un lado, la filosofía de Ludwig Wittgenstein, y por otro, las distintas formas en que la filosofía contemporánea, tanto en su variante analítica como en la hermenéutica, ha abordado los problemas del significado, el lenguaje y la verdad. Es autor de Logica e immagine del mondo. Studio su Über Gew /Í'heit di L.Wittgenstein (1991), Wittgenstein. Unaguida (1997) y Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea (2002), además de numerosos artículos.

RICHARD RAATZSCH ocupa la cátedra de Filosofía Práctica en la European Business School de Wiesbaden. Durante los últimos años ha trabajado sobre todo en cuestiones relacionadas con la filosofía moral y el pensamiento de

Wittgenstein. Sus últimas publicaciones son Wittgenstein zur Einführung (2008) y The Apologetics ofEvil. The Case of Iago (2009).

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ es profesor titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Sus líneas de investigación preferentes han venido siendo las de filosofía de la mente, filosofía de la acción y, en general, pensamiento contemporáneo. Ha publicado libros sobre Nietzsche, Freud, filosofía de las emociones, filosofía de la psicología, el concepto de persona y el problema de la identidad personal, así como numerosos artículos en revistas especializadas sobre autores y asuntos filosóficos diversos.

JOACHIM SCHULTE ejerce su labor docente en la Universit t Zürich. Es autor de cuatro libros: Erlebnis undAusdruck: Wittgensteins PhilosophiederPsychologie (1987; traducido al inglés en 1993); Wittgenstein: Eine Einführung (1989; traducido al inglés y al francés en 1992); Chor und Gesetz: Wittgenstein im Kontext (1990, traducido al italiano en 2007); Ludwig Wittgenstein: Leben Werk Wirkung (2005). Además ha publicado múltiples artículos sobre Wittgenstein. Es coeditor de las ediciones críticas tanto del Logisch-philosophischen Abhandlung como de las Philosophischen Untersuchungen. Fue uno de los administradores del Wittgensteins Nachlass y es miembro del consejo de editores del Wittgensteins Nachlass.

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER es catedrático de Filosofía Teórica en la Universit t Leipzig. Fue secretario general de la Deutsche Gesellschaft für Philosophie y actualmente es presidente de la S chsische Akademie der Wissenschaften y de la Internationale Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, vicepresidente de la Interna tionale Hegel-Vereiningung, colaborador de la fundación Alexander von Humboldt, editor de las revistas Dialektik, Philosophische Rundschau y Philosophisches jahrbuch, y miembro de la junta editorial de las revistas Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, HegelStudien y Wittgenstein-Studien. Entre sus publicaciones se cuentan Grundprobleme der Logik. Elemente einer Kritik der formalen Vernunft (1986), Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung (1992), Sinn-Kriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein (1995), Was heif.~t Denken? Von Heidegger über HÓlderlin zu Derrida (2004), Philosophie des Selbstbewuj?tseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen undAutonomie (2005), Sprachphilosophie. Probleme und Methoden (con F.Kambartel, 2005), Philosophiegeschichte (2006), y Formen der Anschauung. Fine Philosophie der Mathematik (2008).

COLECCIÓN RAZÓN Y SOCIEDAD

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

La piedra de toque. Filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze, Moisés Barroso Ramos.

El baile de la ciencia y la metafísica. Respuesta a Stephen Hawking, Jesús Avelino de la Pienda.

La insuficiencia del discurso racional, Laureano Luna Cabañero.

Razón y conocimiento en Kant. Sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible, Luisa Posada Kubissa.

Contrastando a Popper, Ángeles J.Perona (Ed.).

El lugar del jucio, seis testigos del siglo XX Arendt, Canetti, Espinosa, Hitchocky Trías, Antonio Campillo.

Interculturalidady convivencia. El «giro intercultural», de lafilosofía, Graciano González R.Arnáiz.

El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política, Alicia H.Puleo (Ed.).

Heidegger de camino al holocausto, Julio Quesada.

Identidad lingüística y nación cultural en johann Gottfried Herder, Adriana Rodríguez Barraza.

Maquiavelo y España, Juan Manuel Forte y Pablo López Álvarez (Eds.).

La oscuridad radiante. Lectura del mito de la caverna de Platón. [Homenaje al profesor Santiago González Escudero], Vicente Domínguez (Ed.).

Filosofando y con el mazo dando, Horacio Cerutti Guldberg.

La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo, Juan José Colomina y Vicente Raga.

El yo amenazado. Ensayos sobre Wittgenstein y el sinsentido, José María Ariso (Ed.).

i No hay que entender esto como una crítica. Lo que hizo Weininger fue, sobre todo, continuar con los pensamientos de otras personas y procesarlos - a menudo hasta que fueron reconocibles por lo que realmente eran (lo que Karl Kraus llamó

«zur Kenntlichkeit entstellt»).

z Esta etiqueta ha ganado cada vez más adeptos desde la aparición del libro de Carl E.Schorske Fin-de-Siécle Vienna: Politics and Culture, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1980. Si nos remitimos al índice del libro de Schorske, Weininger no es mencionado en ningún momento. Este hecho es sorprendente, sobre todo si se recuerda que algunas de las figuras discutidas con más extensión (por ejemplo Schónberg y Kokoschka) fueron grandes y explícitos admiradores de Weininger.

3 CV, págs. 57-61. (Observaciones de 1931).

4 R.Monk, LudwigWittgenstein, Anagrama, Barcelona, 1997, pág. 38.

6 Según Roland Jaccard, editor de la versión francesa de Geschlecht und Charakter, hay «evidencia de que Wittgenstein asistió al funeral de Weininger en 1903.» Véase Allan Janik, «Wittgenstein and Weininger», en: Janik, Essays on Wittgenstein and Weininger, Rodopi, Amsterdam, 1985, pág. 65. No estoy seguro de que ir al funeral fuera compatible con la asistencia de Wittgenstein a la Realschule de Linz. La historia es repetida por Le Rider en su DerFall Otto Weininger: Wurzeln desAntifeminismus undAntisemitismus, Uicker, Wien und München, 1985, pág. 46 (una versión revisada y aumentada de la obra de Le Rider Le Cas Otto Weininger, Presses Universitaires de France, París) y matizada con un precavido «supuestamente», por Allan Janik y Hans Veigl, Wittgenstein in Wien, Springer, Wien und New York, 1998, pág. 213. Estoy seguro de que la repetición prolongada convertirá algún día la historia en un hecho.

5 El primer volumen de Untergang des Abendlands, de Spengler, apareció en 1918, mientras que el segundo apareció en 1822.

CV, pág. 31.

s CV, pág. 64.

9 CV, pág. 151.

12 CV, págs. 57-59.

10 La forma en que Weininger usa los términos «Judío» y «Ario» corresponde a su modo de usar las palabras «masculino» y «femenino»: en la terminología de Weininger, caracterizar a alguien como «Judío» no significa que él o ella sea judío. Significa, por ejemplo, una falta de verecundia (veracidad). En Geschlecht und Charakter [obra que será citada siguiendo la traducción al castellano de Felipe Jiménez de Asúa Sexo y carácter, Península, Barcelona, 19851, págs. 321-322, Weininger escribe que «"Judío" es, pues, una categoría, y desde el punto de vista psicológico no es posible limitarla y determinarla más estrictamente; desde el punto de vista metafísico puede comprenderse como un estadio anterior al ser, e introspectivamente no se llega más allá de su multiplicidad interna, de su falta de

convicciones y de su incapacidad para cualquier amor, pues amor supone dedicación y sacrificio.» Es probable que este informe introspectivo pretenda describir los sentimientos de Weininger hacia sí mismo. El mismo dice (pág. 301) que «El antisemitismo de los judíos nos proporciona, pues, la prueba de que nadie que los conozca los encuentra dignos de afecto, ni siquiera ellos mismos. El antisemitismo de los arios muestra, en cambio, que no hay que confundir el judaísmo con los judíos. Existen arios que son más judíos que algunos judíos, y existen judíos que en realidad son más arios que ciertos arios [...] ni siquiera Richard Wagner - el más profundo antisemita - está libre de la influencia judaica, incluso en su arte.»

ii Respecto al uso que hace Wittgenstein de la palabra «apasionadamente», ver mi artículo «On a remark by Jukundus», que aparecerá en una colección editada por Enzo de Pellegrin.

14 RKM, pág. 21. Carta a Russell fechada el 16 de agosto de 1912.

13 Naturalmente, es una cuestión abierta si Loos es mencionado en calidad de escritor, de arquitecto y diseñador, o de ambas. En el caso de Sraffa cabe suponer que Wittgenstein se refiere a cosas dichas en una conversación o, tal vez, a una forma de decir cosas en una conversación. También en el caso de algunos de los autores restantes (por ejemplo Frege y Russell) puede ser que la influencia a la que se refiere Wittgenstein no sea sólo la transmitida a través de sus escritos, sino que tal vez incluya ciertos aspectos de sus personalidades o sus actitudes.

15 Una caracterización sucinta y en líneas generales convincente es dada por Brian McGuinness en su artículo sobre lo indecible (aquí Spengler y Sraffa son dejados a un margen por su ubicación cronológica). Como dice McGuinness, «hay rastros de todos los demás en el Tractatus - Hertz en toda la teoría pictórica, Schopenhauer en la actitud hacia el mundo (en la que Wittgenstein intenta encontrar acomodo para el pesimismo de Schopenhauer y el optimismo de Tolstoy), Frege y Russell en el tratamiento de la lógica y las matemáticas, Kraus en la refutación de posturas desde dentro del mismo lenguaje en que se expresan, Loos en una clara distinción entre ornamento y uso práctico (y por tanto en la idea de que las elementos innecesarios en un lenguaje de signos no significan nada), Weininger (en sus «Aforismos») en una actitud general fatalista». Ver «The Unsayable: A Genetic Account», en: McGuinness, Approaches to Wittgenstein: Collected Papers, Routledge, London, 2002, págs. 162-163. McGuinness muestra después que Wittgenstein estaba en deuda con Boltzmann por su «rechazo paradójicamente sistemático de la teoría» (pág. 166). Wittgenstein reconoció que debía la idea del parecido de familia a Spengler, y en lo que concierne a la influencia de Sraffa, sólo cabe especular (ver de nuevo McGuinness, págs. 231-233, y también Wolfgang Kienzler, Wittgenstein Wende zu seiner Sp itphilosophie: 1930-1932, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, págs. 51-55; Kienzler también comenta la relación entre Wittgenstein y Weininger (pág. 40 y ss.). A lo largo de este artículo quedará claro hasta qué punto estoy de acuerdo con la descripción que hace McGuinness de la influencia de Weininger.

16 R.Rhees (ed.), Recuerdos de Wittgenstein, México, FCE, 1989, págs. 161-162.

18 Cfr. F.Waismann, Wittgenstein y el Círculo de Viena, México, FCE, 1973.

17 El pasaje que contiene la lista de influencias sigue así: «¿Podrían ponerse como ejemplos de capacidad judía de reproducción a Breuer y a Freud?»

19 O.Weininger, Sexo y carácter, «Prólogo a la primera edición», pág. 15.

20 Allan Janik informa que ha contado «doscientas treinta obras científicas, pertenecientes a ciento sesenta autores, citadas en notas en la primera parte de Sexo y carácter (las primeras 89 páginas)»: Janik, Essays on Wiugenstein and Weininger, pág. 68, nota 23. Janik sigue diciendo que «apenas se puede poner en duda que Weininger conocía las investigaciones más avanzadas en biología y la psicología del sexo de su tiempo». Le Rider, por otro lado, es uno de los que afirman que Weininger «basa sus declaraciones en pruebas incompletas y en muchos casos obsoletas». Ver Le Rider, Der Fall Otto Weininger, pág. 69. Desconozco por completo quién tiene razón, y no estoy seguro de que importe demasiado.

21 Weininger, Sexo y carácter, II, xi, pág. 237.

22 Weininger, Sexo y carácter, II, vi.

23 RKM, pág. 149.

24 Por consiguiente, la verdad producida por discrepar con el libro no se sigue automáticamente; sólo al examinar seriamente sus reflexiones desde un punto de vista incompatible con el que aparece en el libro puede uno llegar a esa verdad.

25 O.Weininger, Sobre las últimas cosas, Madrid, Machado Libros, 2008, pág. 230. [Esta que acabo de citar es la traducción al castellano que José María Ariso hizo de Über die letzten Dinge.]

26 CV, pág. 145.

29 Weininger, Sexo y carácter, II, v, págs. 132-133. Partiendo de esta crítica, Weininger desarrolla su programa de la «biografía teórica». Wittgenstein debe haber apreciado mucho esta noción; pero no puedo encontrar ninguna conexión entre ella y algún rasgo particular de su obra. Rhees tiene una interesante discusión de algunas nociones afines en su «Posdata», Recuerdos de Wittgenstein.

27 TLP~g5.63.

28 TLP §5.5421.

31 Cfr. Weininger, Sobre las últimas cosas, pág. 162. Véase también DF, 23 de mayo de 1915: «Sólo existe, realmente, un alma del mundo, a la que preferentemente

llamo mi alma, y a la que en cuanto tal yo solo concibo lo que llamo las almas de otros.»

30 Weininger, Sexo y carácter, II, v, pág. 140.

32 B.McGuinness, M.Concetta Ascher y O.Pfersmann (eds.), Wittgenstein Familienbriefe, Wien, Holder-Pichler-Tempsky, 1996, pág. 30, 18 de noviembre de 1916.

34 Weininger, Sobre las últimas cosas, pág. 150. No está claro qué quiere decir Weininger con el término «dualismo». Puede que los dos pasajes siguientes nos ayuden a entender qué tiene en mente: «El dualismo en el mundo es lo incomprensible: el motivo del pecado original es el enigma, la razón y sentido y propósito de la caída del ser atemporal, de la vida eterna en el no-ser, en la vida de los sentidos, en la temporalidad terrena; la caída del libre de culpa en la culpa». Y. «El dualismo se halla en el hecho de que no creamos las sensaciones sobre las que pensamos». Tomado de Sobre las últimas cosas, págs. 96 y 97.

35 Weininger, Sobre las últimas cosas, pág. 152.

33 Weininger, Sobre las últimas cosas, pág. 101; Familienbriefe, pág. 83, probablemente del 16 de marzo de 1921.

36 Weininger, Sobre las últimas cosas, pág. 153. La última frase contiene un juego de palabras imposible de traducir: «Das Problem der Einsinnigkeit der Zeit ist die Frage nach dem Sinn des Lebens». La palabra alemana «Sinn» puede significar tanto «dirección» como «sentido». Wittgenstein usa la misma ambigüedad cuando dice «Namen gleichen Punkten, Stitze Pfeilen, sie baben Sinn - Los nombres semejan puntos, las proposiciones flechas, tienen sentido» (TLP §3.144).

37 Weininger, Sobre las últimas cosas, pág. 103: «El presente es tan noespacial como atemporal; y el objetivo del hombre se puede definir como mera-presencia, como omnipresencia (sólo suele entenderse por omnipresencia libertad respecto al espacio en lugar de entenderla como absorción del pasado y el futuro, de todo lo inconsciente en el presente consciente). La estrechez de conciencia debe contener el universo: Sólo entonces es el hombre "eternamente joven" y perfecto».

38 DF pág. 129 (8 de julio de 1916); cfr. también TLP §6.4311.

39 Véase mi artículo «On a remark by Jukundus».

40 Weininger, Sexo y carácter, II, viii, pág. 180: «Zum Genie wird der Mensch durch einen hóchsten Willensakt, indem er das ganze Weltall in sich bejaht.» Hay que recordar que, según Weininger, todo hombre contiene en sí mismo las semillas del genio; él no usa la palabra haciendo referencia exclusivamente al pequeño grupo constituido por Goethe, Beethoven, etc., aunque estos genios son los modelos que nos permiten comprender nuestro genio potencial.

41 Weininger, Sexo y carácter, II, iv.

42 Weininger, Sobre las últimas cosas, pág. 230.

43 Weininger, Sobre las últimas cosas, pág. 85.

44 DF, págs. 140-141 (7 de octubre de 1916).

45 Cfr. TLP §6.45: «La visión del mundo sub specie aeterni es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico.» Weininger tiene varias observaciones interesantes sobre misticismo. Sería interesante discutir si hay paralelismos importantes entre su concepción del misticismo y la de Wittgenstein.

2 CV, pág. 108.

3 MP, pág. 26.

Esto es lo que comenta Rush Rhees en EPR, pág. 1 15. También es digno de destacar que en una carta escrita a Norman Malcolm con fecha del 6 de diciembre de 1945, Wittgenstein reconoce que quedó muy impresionado la primera vez que leyó a Freud, del cual dice que es «extraordinario». La carta aparece traducida en N.Malcolm, Ludwig Wittgenstein, Madrid, Mondadori, 1990, pág. 121.

7 Ibíd., págs. 164-169.

4 Cfr. O.Weininger, Sobre las últimas cosas, Madrid, Machado Libros, 2008, pág. 84.

5 Weininger, Sobre las últimas cosas, pág. 144.

6 Ibíd., pág. 166.

12 Ibíd., pág. 166.

0. Weininger, Sexo y carácter, Barcelona, Península, 1985, pág. 181.

s Ibíd., pág. 176.

n Ibíd., pág. 110.

10 Weininger, Sobre las últimas cosas, págs. 176-177.

13 Ibíd., pág. 63.

14 Weininger, Sexo y carácter, pág. 180.

15 Weininger, Sobre las últimas cosas, págs. 84-85.

18 EPR, pág. 94.

16 Se trata de un comentario que Wittgenstein hace a Maurice O'C. Drury allá por 1936. Aparece recogido en el artículo de Drury, «Conversaciones con Wittgenstein», en: Recuerdos de Wittgenstein, en R.Rhees (comp.), México, FCE, 1989, pág. 224.

17 EPR, pág. 96.

22 EPR, pág. 116.

20 EPR, pág. 94.

19 EPR, pág. 128.

23 La mitología radicaría justamente, para Bouveresse - ibíd., págs. 81 y sigs.-, en la personificación del Inconsciente.

u Este texto aparece citado en J.Bouveresse, Filosofía, mitología y pseudociencia. Wittgenstein lector de Freud, Madrid, Síntesis, 2004, pág. 177. Pertenece al ensayo de Max Planck, «Vom Wesen der Willensfreiheit», en Planck, Vom Wesen der Willensfreiheit und andere Vortriige, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 1990, págs. 153-154. Brian McGuinness, en el trabajo «Freud and Wittgenstein», aparecido en el volumen que él mismo edita Wittgenstein and his Times, Oxford, Blackwell, 1982, pág. 36, había escrito: «Todo tiene una explicación, todo es significativo: esto no es la expresión de una actitud científica sino de una primitiva».

14 EPR, pág. 95.

27 Reproducimos la traducción que aparece en J.Bouveresse, Filosofia, mitología y pseudociencia. Wittgenstein lector de Freud, Madrid, Síntesis, 2004, pág. 82.

28 H. 'R. Fischer, Sprache und Lebensform. Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit, Heidelberg, Carl-Auer, 1991, pág. 130.

29 F.Cioffi, «Wittgenstein's Freud», en P.Winch (ed.), Studies in the Philosophy ofWittgenstein, Londres, Routledge, 1969, pág. 195.

26 No vamos a entrar aquí en la importante cuestión de que, como han venido señalando sobresalientes comentaristas, esta célebre confusión de Freud sea precisamente la razón de ser, y el mérito principal, del Psicoanálisis (Weismann, Ricoeur), ni en el «hecho» de que las razones que esgrime el Psicoanálisis eran «inconscientes» cuando actuaban, y por lo tanto no habría nada de extraño en que deban ser descubiertas, precisamente, como dicen que ocurre en el curso de un análisis freudiano. En rigor, el argumento de Wittgenstein no afectaría a los presuntos motivos inconscientes. Además, como señala Cioffi en su Wittgenstein on Freud and Frazer, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pág. 285, Freud también intentó explicar muchos fenómenos no intencionales, y por otra parte no deja se ser

legítimo investigar cuestiones causales en torno a los mismos fenómenos intencionales. La confusión de Freud no dejaría de ser reflejo de la condición humana en toda su ambigüedad.

25 CAM, págs. 42-43.

30 Bouveresse, Filosofia, mitología ypseudociencia, pág. 201.

31 Fischer, Sprache und Lebensform, pág. 134.

32 Desde el punto de vista psicoterapéutico, la consecuencia directa es la infantilización del paciente, que ya acaba por ceder esa autoridad de la primera persona que el juego de lenguaje de la psicología del sentido común le reconocía: de ahora en adelante la certeza de sus fenómenos conscientes procede del analista, o de su interacción con el analista.

33 Pretensión que cuenta con un importante precedente filosófico en el interés kantiano por las «enfermedades de la cabeza», que ya había generado la idea del «método» de la locura. Véase 1. Kant, Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza, Madrid, Machado Libros, 2001.

34 Nos apoyamos particularmente en el contenido de los importantísimos artículos del año 1924 «Neurosis y psicosis» y «La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis». Por lo demás, ya Schopenhauer había ensayado en su obra capital, como se sabe, una explicación de la locura que localizaba en la represión (en el nietzscheano «no querer ver lo que se ve»), y sobre todo en la reacción narrativa fantasiosa que pretende rellenar los vacíos que habría dejado inevitablemente la represión en el hilo biográfico del demente, el origen básico del fenómeno tan enigmático de la pérdida de la razón.

35 Conjugando el interés de la provocación a la que era tan aficionado con su no menos característico realismo desesperanzado, Jacques Lacan comenta en el volumen tercero de El Seminario, dedicado a las psicosis, que la única diferencia entre un «loco» y una persona «normal» es que el primero se toma en serio las cosas que se le ocurren. (Lacan hace este comentario en la absoluta confianza de que todos los psiquiatras que lo oigan o lo lean no dejarán de estar de acuerdo).

36 MS 111, pág. 81.

37 DS, págs. 41, 43.

38 MP, pág. 114.

39 M.Henry, Genealogía del Psicoanálisis. El comienzo perdido, Madrid, Síntesis, 2002.

40 Z §528.

4i Nietzsche ya había escrito que a finales del xix nadie sin una muy cuidada educación sabía todavía que donde la superstición popular seguía suponiendo el alma (die Seele), en realidad estaba el sistema nervioso humano.

42 Evidentemente, no utilizamos aquí el concepto «vida» en el sentido weiningeriano del término, sino en el meramente empírico. En lo que respecta a nuestro uso del término «muerto», se refiere a la carencia de alma que define la naturaleza del autómata, pero pretendemos aludir también a la carencia de un yo trascendental.

43 MP, pág. 164.

44 MS 117, pág. 236.

46 MP, pág. 121.

45 L.A.Sass, «Wittgenstein, Freud and the Nature of Psychoanalytic Explanation», en R.Allen (ed.), Wittgenstein, Theory and the Arts, Nueva York, Routledge, 2001, págs. 281-285.

17 Drury, «Conversaciones con Wittgenstein», pág. 245.

6 Aquí en la frase: «¡Todo progreso es siempre sólo la mitad de grande de lo que parece al principio!». Cfr. Freud, «Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen« (1926) y «Die endliche und die unendliche Analyse« (1937), ambos en la Studienausgabe, págs. 285 y 369. [N. del T: las referencias de las obras de Freud corresponden a la Studienausgabe editada por A.Mitscherlich, A.Richards y J.Strachey, Frankfurt am Main, Fischer, 2000. La traducción de dichos fragmentos de Freud al castellano también es de José María Ariso.]

7 Cfr. Bouveresse, Wittgenstein reads Freud, págs. 14 y 20.

2 Cfr. EPR, págs. 116 y sigs.

3 Cfr. J.Bouveresse, Wittgenstein reads Freud. The Myth of the Unconscious, Princeton, Princeton University Press, 1995, pág. 4.

4 Véase B.McGuinness, «Freud and Wittgenstein», en B.McGuinness (ed.), Wittgenstein and his Times, Oxford, Blackwell, 1981, pág. 27, así como Bouveresse (1995).

5 TS 227.

1 CV, pág. 84.

8 N.Malcolm, Ludwig Wittgenstein, Madrid, Mondadori, 1990, pág. 121.

9 Cfr. EPR, págs. 93 y sigs.

10 EPR, pág. 119. Comparar entre otros con Bouveresse (1995), págs. 22 y sigs.; H.R.Fischer, Sprache und Lebensform. Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit, Athen um, Frankfurt am Main, 1987, págs. 122 y sigs.; y M. Kroí3, «Zweierlei Arbeit am Mythos. Wittgenstein und Freud», Neue Rundschau, 1, 2006, pág. 86.

ii Freud, «Laienanalyse», pág. 305.

16 Las correspondientes referencias en la obra de Freud han sido recopiladas por Fischer (1987), págs. 111 y sigs.

17 EPR, pág. 117.

18 Ibíd.

13 Este aspecto de la crítica de Wittgenstein a Freud fue destacado especialmente por Bouveresse (1995), págs. 69 y sigs.; F.Cioffi, «Wittgenstein on Freud's »abominable mess«», en Cioffi, Wittgenstein on Freud andFrazer, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, págs. 206 y sigs.; y Fischer (1987), págs. 110 y sigs.

14 'V, pág. 198.

15 Ibíd.

12 V, pág. 197.

19 Cfr. Fischer (1987), págs. 122 y sigs.

20 V, pág. 197.

21 EPR, pág. 118.

22 V, pág. 197.

23 Freud, «Das Unbewugte» (1915), en Studienausgabe, vol. III, página 127.

27 V, pág. 198.

24 V, pág. 198; cfr. V, pág. 164.

25 Ibíd.

26 Cfr. Bouveresse (1995), pág. 33.

28 EPR, pág. 96.

29 EPR, pág. 94.

31 MS 163, pág. 69.

31 EPR, pág. 94. 11 n, i

32 Ibíd.

34 Freud, «Laienanalyse», pág. 302.

35 EPR, pág. 127.

36 EPR, pág. 128.

37 Ibíd.

33 EPR, pág. 96.

38 CV, pág. 108. Las cursivas son de Stefan Majetschak.

39 MP, pág. 21.

42 Freud, «Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Und Neue Folge» (1916/17, 1933), en: Studienausgabe, vol. 1, pág. 278.

46 Ibíd.

47 Ibíd., pág. 279.

4' EPR, pág. 115.

4i CV, pág. '84.

48 Cfr. IF g 133.

49 D, págs. 68, 70.

52 MS 110, págs. 86 y sigs.

43 Ibíd.

44 Ibíd.

41 Ibíd.

50 TS 213, págs. 409 y 416. El TS (Typescript) 213 de 1933, se conoce hoy en día como Big Typescript.

51 BT, pág. 409.

s3 MS 109, pág. 174.

55 Según Gordon Baker, «hubo una fase concreta del pensamiento de Wittgenstein en que una estrecha comparación con los métodos de Freud nutrió su propia concepción de la investigación filosófica. Esta fase se prolongó varios años, al menos desde la composición del BT [=TS 213] hasta la redacción de las PPI [=TS 220]». G.Baker, «"Our' Method of Thinking About "Thinking"», en K.J.Morris (ed.), Wittgenstein's Method. Neglected Aspects. Essays on Wittgenstein by Gordon Baker. Blackwell, Oxford, 2006, pág. 155.

56 MS 158, pág. 34.

57 Cfr. G.Baker, «Wittgenstein's Method and Psychoanalysis», en Wittgenstein's Method, pág. 219.

5,1 Cfr. por ejemplo, Bouveresse (1995), págs. 8-11; K.R.Fischer, Philosophie aus Wien. Aufsiitze zurAnalytischen und üsterreichischen Philosophie. Zu den Weltanschauungen des Wiener Fin-de-Siécle und Biographisches aus Berkeley, Shanghai und Wien, Edition Geyer, Wien und Salzburg, 1991, pág. 95; H.Hrachovec, «Verst ndnisschwierigkeiten. Mit Wittgenstein und Psychoanalyse», en U.Kadi y G.Unterthurner (eds.), Sinn macht unbewusstes - unbewusstes macht sinn, Würzburg, Kónighausen & Neumann, 2005, págs. 85 y sigs.; y Kroi (2006), págs. 87-89.

58 MS 145, pág. 58.

59 BT, págs. 406-435.

60 D, págs. 68, 70.

61 Véase al respecto E.Fischer, «Therapie statt Theorie. Das Big Typescript als Schlüssel zu Wittgensteins sp ter Philosophieauffassung», en S.Majetschak (ed.), Wittgensteins grofe Maschinenschrift. Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgenstein, Wittgenstein-Studien, XII, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006.

64 BT, pág. 43 1.

65 CV, pág. 94.

67 BT, pág. 407. Véase al respecto S.Majetschak, «Philosophie als Arbeit an sich selbst. Wittgenstein, Nietzsche und Paul Ernst», en S.Majetschak (ed.), Wittgenstein groJ'e Maschinenschrift. Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgenstein, Wittgenstein-Studien, XII, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006.

66 Cfr. «Die Freudsche psychoanalytische Methode», pág. 106.

62 Sigmund Freud, «Die Freudsche psychoanalytische Methode», en Studienausgabe, Erg nzungsband, pág. 105.

63 BT, pág. 421.

68 BT, pág. 423.

70 Ibíd.

71 Ibíd.

69 MS 156a, pág. 56; cfr. BT, 410.

72 Cfr. Freud, «Zur Dynamik der Übertragung», en Studienausgabe, Erg nzungsband, pág. 165.

73 MS 158, pág. 24.

79 Freud, «Laienanalyse», pág. 315.

76 Freud, Uber «wilde» Psychoanalyse», en: Studienausgabe, Erg nzungsband, pág. 139.

~7 Freud, «Laienanalyse», pág. 314.

74 EPR, pág. 96.

75 EPR, pág. 97.

80 Freud, «Über «wilde» Psychoanalyse», pág. 139.

81 Freud, «Laienanalyse», pág. 311.

71 Cfr. Freud, «Bemerkungen über die Übertragungsliebe», en Studienausgabe, Erg nzungsband, págs. 217 y sigs.

83 Gordon Baker ya destacó que Wittgenstein utiliza un vocabulario psicoanalítico cuando habla en este sentido de «resistencias». Véase Baker, «`Our' Method of Thinking About "Thinking"», pág. 160.

84 MS 107, pág. 100.

85 BT, pág. 406.

s6 BT, págs. 406 y sigs.

87 BT, pág. 406.

82 BT, pág. 406.

90 D, pág. 68.

88 D, pág. 68.

89 BT, pág. 410.

91 Ibíd.

92 Ibíd.

93 Ibíd.

94 D pág. 72.

95 Ibíd.

96 Ibíd.

97 IF §255.

i W.James, Pragmatism, Cambridge (Mas.), Harvard University Press, 1979.

2 F.Nietzsche, Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Madrid, Tecnos, 1990.

3 S.Kripke, Wittgenstein on Rules and Private Language, Oxford, Basil Blackwell, 1982.

4 N.Goodman, Fact, Fiction and Forecast, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1979.

5 C.Taylor, PhilosophicalArguments, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1995.

6 J.G.Herder, Ensayo sobre el origen del lenguaje, Madrid, Alfaguara, 1982.

7 C.McGinn, Wittgenstein on Meaning, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

8 W.V.O.Quine, Word and Object, Cambridge (Ma.), The MIT Press, 1960.

7 Se podría observar que comentar una proposición insensata no significa otra cosa que reconocer la insensatez. Pero ¿cómo distinguir entonces por su «importancia lógica» los diversos comentarios? Recuérdese que, según las indicaciones del mismo Wittgenstein, «los decimales... denotan la importancia (de cada una de las proposiciones), el relieve que les corresponde en la... exposición» (TLP, nota a la proposición 1). Recuérdese en este contexto también el gran relieve que Wittgenstein

atribuía a la numeración decimal de la obra: «los números decimales de mis proposiciones debieran ser editados incondicionadamente, puesto que sólo ellos dan al libro perspicuidad y claridad, y sin esta numeración el libro sería un incomprensible batiburrillo» (BLvF, carta 26, datada el 5.12.19). Las preguntas que planteo en el texto aluden a las dificultades que surgen cuando la prop. 6.54 se sustrae, junto con el prólogo y algunas otras proposiciones, al veredicto de la insensatez. Esta actitud caracteriza, como se sabe, la lectura de Cora Diamond y de aquellos que se reconocen en la interpretación así llamada «resoluta» (resoluta porque se toma hasta el fondo en serio la afirmación de que las proposiciones de la obra son insensatas, meras insensateces) del Tractatus. Según esta interpretación la prop. 6.54 pertenece al así llamado «armazón» del libro, el cual «contiene instrucciones, por así decirlo, para quienes somos sus lectores [del libro]». Ver Diamond, C.: «Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus», en: The New Wittgenstein, A.Crary and R.Read (eds.), Routledge, London and New York, 2000, pág. 150. Por decir lo mínimo, esta distinción entre el cuerpo del Tractatus y su «frame» desatiende el papel esencial que en el mismo, al decir del propio Wittgenstein, juega la numeración decimal.

3 BLvF, carta 23. El conjunto de esta carta a von Ficker, al cual Wittgenstein se había dirigido con la esperanza de publicar el Tractatus, muestra cómo Wittgenstein era consciente de que el sentido de su libro podía fácilmente ser malinterpretado: «.. .quizás le será de ayuda si le escribo un par de palabras sobre mi libro: de la lectura del mismo, de hecho, Vd., y esta es mi opinión precisa, no sacará nada en claro. De hecho, no lo comprenderá; el argumento le parecerá absolutamente extraño. En realidad, no obstante, no le es ajeno porque el sentido del libro es un sentido ético».

2 BLvF, carta 22, probablemente de mitad de octubre de 1919. Para justificar el inciso («y que en algún sentido no dejó jamás de considerar») recuérdese cuanto Wittgenstein escribe en el prólogo de las Investigaciones filosóficas: «Hace cuatro años tuve la ocasión de volver a leer mi primer libro (el Tractatus logico-philosophicus) y de explicar sus pensamientos. Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos esos viejos pensamientos y los nuevos: que éstos sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste (durch den Gegensatz) y en el trasfondo (aufdem Hintergrund) de mi viejo modo de pensar» (IF, pág. 13).

4 En este ensayo Satz se traducirá siempre por «proposición». Conviene no obstante recordar que el alemán Satz como el castellano «proposición» tanto puede significar: el contenido o, en la terminología de Gottlob Frege, el sentido o pensamiento expresado por un enunciado, cuanto igualmente «enunciado» (sentence, en inglés): una entidad lingüística que igualmente puede no tener sentido alguno. Se sigue que cuando en el texto se habla de proposiciones insensatas o privadas de contenido el término «proposición» se emplea con el significado de enunciado.

5 La cautela es obligatoria: reconocer que una proposición es insensata ¿no equivale quizás a reconocer que no hay ningún contenido que ella afirme o niegue? Esto es, ¿que ella no es propiamente una proposición?

6 «De una respuesta que no se puede formular no se puede formular ni siquiera la pregunta/ No hay enigma/ Si una pregunta puede formularse, puede igualmente tener una respuesta».

10 «Mundo y vida son todo uno» (TLP §5.621).

8 Véanse al respecto las consideraciones desarrolladas en la cuarta parte del ensayo.

9 No cabe excluir que la expresión «aquello que está más alto», la cual comparece también en la proposición 6.42b, reenvíe a la imagen de la escalera de la proposición 6.54.

21 Consideraciones similares valen para el término «sentido» en la expresión «sentido del mundo». Al signo «sentido del mundo» ¿se le ha dado en verdad un significado? ¿No es quizás la pregunta de si el mundo tiene sentido tan insensata como aquella otra («¿Es el bien más o menos idéntico a lo bello?») de la que Wittgenstein se sirve como ejemplo de sin sentido filosófico (véase TLP §4.003b)?

18 No se olvide que para el Tractatus las expresiones «proposiciones de la ciencia natural» y «proposiciones sensatas» son coextensivas.

20 «Todo devenir y ser así es accidental» (TLP §6.4 lb).

14 ConfE, pág. 65. Inmediatamente después Wittgenstein observa que la falta de sentido de las expresiones éticas es «their very essence».

i6 Según la proposición 653 forma parte del método rigurosamente correcto de la filosofía mostrar a quien «quiera decir algo metafísico» que, «a ciertos signos en sus proposiciones, no les ha dado significado ninguno». Es en este sentido que en el texto empleo la expresión «ética metafísica».

i3 El inciso es confundente en tanto que parece sugerir que haya proposiciones éticas si bien insensatas. En realidad, reconocer que las proposiciones éticas son insensatas equivale a admitir que no hay ni puede haber proposiciones de la ética (véase TLP §6.42). Lo que este inciso pretende pues sugerir es que quien afirma, por ejemplo, que esta es la vía absolutamente justa no hace afirmación ninguna porque no ha dado al adverbio «absolutamente» significado ninguno (véase al respecto la siguiente nota 14). Y sólo porque se imagina haberlo dado es que puede continuar declarando «ética» su proposición.

ii «Los problemas a resolver (el enigma de la vida en el espacio y en el tiempo) no son problemas de la ciencia natural» (TLP §6.4312b; 6.4312a para el paréntesis); «Sentimos que, incluso en la hipótesis de que todas las posibles preguntas científicas hubieran tenido respuesta, nuestros problemas vitales (¿cuál es el sentido de la vida?) todavía no habrían sido rozados» (TLP §6.52; véase 6.52 lb para el paréntesis).

12 DF, págs. 129, 127, 134. Estas anotaciones corresponden, respectivamente, al 8.7.16, 6.7.16 y 30.7.16. La aparición en ambos contextos de la expresión «richtig» no me parece en absoluto casual.

15 En la Conferencia de Ética (pronunciada el 17 de noviembre de 1929) Wittgenstein observa que algunas expresiones en apariencia éticas («bueno», «justo», «importante») no tienen, si usadas según aquello que él llama «el sentido relativo o trivial», nada que ver con la ética. Por ejemplo, «si digo que ésta es la carretera correcta, quiero decir que ésta es la carretera correcta en relación con un fin determinado. Usadas de esta manera, estas expresiones [«bueno», pero también «justo» o «importante»] no presentan ningún problema difícil o profundo. Pero éste no es el modo en que son usadas por la ética». De hecho, «[t]odo juicio de valor relativo es un simple enunciado de hechos». La ética entra en escena cuando estas expresiones son usadas según lo que aquí se llama «el sentido absoluto o ético». La ética, de hecho, no tiene que ver con la vía relativamente justa, o sea justa respecto a una meta predeterminada, sino con algo como «la carretera absolutamente correcta». Pero esta última expresión es insensata puesto que no tiene sentido hablar de la carretera correcta independientemente de un fin predeterminado (ConfE, pág. 59).

17 «Todas las proposiciones son del mismo valor (gleichwertig)» (TLP §6.4).

19 NL, pág. 159.

22 «El método correcto de la filosofía sería (wáre) propiamente este [...] este sería (wdre) el único método rigurosamente correcto» (TLP §6.53).

23 Según la proposición 5.4733c, una proposición insensata (unsinnig) «no dice nada». No se olvide que, siempre según el Tractatus también las proposiciones de la lógica, que son sinnlos y no unsinnig, «no dicen nada» (TLP §4.461a).

24 TLP §6.53.

29 NL, pág. 180.

30 A decir verdad, en el Tractatus hay otras cosas. Por ejemplo: a. Un esbozo de filosofía de la ciencia que considera las leyes y principios de la ciencia (la ley de causalidad, la ley de mínima acción, la ley de razón suficiente, el principio de continuidad de la naturaleza, etc.) como «intuiciones a priori sobre la posible formulación de las proposiciones de la ciencia» (TLP §6.34). El principio de causalidad, por ejemplo, «no es una ley, sino la forma de una ley» (TLP §6.32). En tanto que tal, pertenece a la lógica, mejor: es una «ley de la lógica»: b. una filosofía de la matemática, que incluye el concepto de número entre los conceptos formales y establece que las proposiciones de la matemática son ecuaciones las cuales no expresan pensamientos por lo que su corrección no puede venir determinada por una confrontación con los hechos: «El cálculo no es un experimento» (TLP §6.2331b); c. una filosofía del yo, según la cual el yo no es aquella parte del mundo (el hombre, el cuerpo humano, el alma humana) de la cual trata la psicología, sino «el sujeto

metafísico, que no es una parte, sino el límite del mundo» (TLP §5.641c). La completa sección sobre el yo va desde la prop. 5.6 a la prop. 5.641. A esta sección pertenecen también las dos famosas proposiciones sobre el solipsismo - 5.62 y 5.64que tanto dolor de cabeza han dado a los intérpretes.

27 Véase TLP §3.23: «El requisito de la posibilidad de los signos simples es el requisito de la determinación del sentido». Aquí Wittgenstein está hablando de los nombres, pero lo mismo vale también para las proposiciones elementales. Por lo que parece, tenemos que vérnosla con una especie de argumento trascendental: sin los signos simples el sentido no sería determinado, pero el sentido es determinado, por lo tanto debe haber signos simples, incluso en ausencia de ejemplos. Algo semejante se encuentra en el inicio del Tractatus: «Si el mundo no tuviera sustancia (si no hubiera objetos simples), el tener una proposición sentido dependería entonces de que otra fuera verdadera» (TLP §2.0211); «Sería entonces imposible proyectar una imagen (verdadera o falsa) del mundo» (TLP §2.0212). Pero como es posible proyectar una imagen (verdadera o falsa) del mundo, en consecuencia el mundo debe tener una sustancia.

28 Los contenidos de los puntos e-li se incluyen seguramente entre aquellos «graves errores» (schwere Irrtümer) del Tractatus de los que Wittgenstein habla en el prólogo a las Investigaciones filosóficas (IF, pág. 13). En cualquier caso es con su crítica que Wittgenstein inaugura su retorno «oficial» a la filosofía a finales de los años veinte.

26 Sobre los conceptos formales (formalen Begriffffe) y su diferencia de los auténticos y verdaderos conceptos (eigentlichen Begriffe) véase TLP §4.126- 4.1274. Según Wittgenstein, toda la lógica tradicional ha confundido los primeros con los segundos (TLP §4.126a).

25 Véase al respecto las consideraciones de Peter Hacker en el ensayo Was He Trying to Whistle It?, en: The New Wittgenstein, Crary, A. and Read, R. (eds.), Routledge, London and New York, 2000, págs. 355-356 y las notas correspondientes. Aquí se rememoran las reacciones críticas y polémicas de Russell en su Introduction al Tractatus, de Frank P.Ramsey y de Otto Neurath. Lo retomaremos en el parágrafo 3 de esta parte.

31 Quizás algunas sospechas podrían suscitar las proposiciones sobre el sujeto metafísico como límite del mundo (véase la nota precedente).

32 R.Carnap, Autobiografla intelectual, Paidós, Barcelona, 1992, páginas 59-60.

33 En efecto, la numeración decimal adoptada por Wittgenstein consiente y exige un tipo de lectura diferente. Al menos se debiera ante todo leer seguidas las siete proposiciones principales.

34 Digo «casi» porque algún indicio podría descubrirse. Quizás en las secciones dedicadas al yo filosófico o en la primera parte de la proposición 6.374: «También si

todo aquello que deseamos acaeciese, no obstante ello sería sólo, por así decirlo, una gracia del destino (cine Gnade des Schicksals)». Es no obstante evidente que sin el final de la obra una expresión como «gracia del destino» habría ganado bien poco relieve.

35 Schopenhauer, A.: El mundo como voluntad y representación, vol. II (Complementos), Trotta, Madrid, 2003, pág. 111.

36 Que estas y otras anotaciones constituyen una confrontación cerrada con Schopenhauer es sostenido con buenos argumentos por D. A. Weiner, Genius and Talent. Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy, Londres y Toronto, Associated University Press, 1992.

37 «La psicología no es más afín a la filosofía que cualquier otra ciencia natural» (TLP §4.112la).

38 Por ejemplo, el 6.10.14 y el 4.11.14 encontramos anotaciones que anticipan las más notables del Diario filosófico 1914-1916. «El ser humano no debe depender del azar. Ni del favorable ni del desfavorable [.. .1 No dependas del mundo exterior y así no necesitarás temer lo que en él ocurra» (DS, págs. 65, 85). No es tampoco difícil reenviar a testimonios anteriores a la guerra. Por ejemplo, así escribía Wittgenstein a Russell el 22.6.12: «Estoy leyendo en el tiempo libro el libro de James The Varieties of Religious Experience. Siento que me hace mucho bien. No quiero decir que me convertirá en un santo en poco tiempo; pero no estoy seguro de que no vaya a mejorarme un poco en un sentido en el que quisiera mejorar muchísimo: pienso, esto es, que me ayude a liberarme de la Sorge (en el sentido en que esta palabra es usada por Goethe en la segunda parte del Fausto)». Véase RKM, pág. 16.

41 Aquí considero «justo» y «recto» como dos traducciones igualmente aceptables de «richtig»; rechazaría traducirlo por «correcto» en tanto que atenúa la connotación ética en favor de la científica.

39 Creo que no habrá dudas de que con «razonamientos matemáticos» Wittgenstein no se refiere en sentido estricto a sus anotaciones sobre la matemática.

40 La cuestión ha sido planteada, entre otros, por Michael Kremer que escribe así: «la [parte importante del libro, la cual no está escrita en el libro, es el proceso, la actividad de escribirlo». Véase M.Kremer, «The Purpose of Tractarian Nonsense», Noús, XXXV, 2001, pág. 71, n. 32. Aquí la referencia es a un pasaje de la carta a von Ficker que sigue casi inmediatamente a la afirmación según la cual «el sentido del libro es un sentido ético»: «mi trabajo consta de dos partes: de aquella que he escrito, y de todo aquello que no he escrito. Y justamente esta segunda parte es la importante».

42 «Pero existe lo inexpresable le. Se muestra a sí mismo, es lo místico» (TLP §6.522).

43 Véase al respecto la notoria afirmación de Neurath: «en efecto, se debiera callar, pero no sobre cualquier cosa». Véase O.Neurath, «Sociology and Physicalism», en Logical Positivism, A.J.Ayer (ed.), Free Press, Glencoe, Ill. 1959, pág. 284 (ed. original: Erkenntnis 2, 1931-32).

44 No estoy atribuyendo a Neurath esta extensión.

47 «Sobre aquello que no se puede hablar, se debe callar». Así también en el prólogo: «Man Unnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen lüft, lült sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muf man schweigen» (Todo el sentido del libro se podría resumir en las palabras: todo aquello que puede decirse se puede decir claramente; y sobre aquello que no se puede hablar, se debe callar).

48 DS, pág. 153, anotación del 7.7.16.

45 Si afirmamos como hace el Tractatus que la filosofía es sin sentido, «no debemos pretender, como hace Wittgenstein, que ella sea un sin sentido importante». Véase F.P.Ramsey, The Foundations ofMathematics, R.B.Braithwaite (ed.), Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, Londres, 1931, pág. 263.

46 Obviamente, esta es la así llamada «concepción austera del sin sentido» («El sin sentido es sin sentido») que es atribuida a Wittgenstein por los intérpretes agrupados bajo la etiqueta «New Wittgenstein». Por todos, véase C.Diamond, «Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus», pág. 153.

49 La reacción imaginada en el texto se sirve de la terminología del Tractatus, en particular de la esencial distinción entre signo y símbolo introducida en la proposición 3.32: «El signo es aquello que en el símbolo es perceptible mediante los sentidos» y elaborada en los comentarios sucesivos (desde 3.321 a 3.328).

51 Obviamente, las consecuencias pueden ser desde un punto de vista causal de lo más diverso, pero ello no nos ayuda a distinguir un sin sentido de otro.

51 CAM, pág. 58.

54 Tomo el término de la proposición 3.141: «La proposición no es una yuxtaposición de palabras (Wártergemisch). (Como el tema musical no es una yuxtaposición (Gemisch) de sonidos) / La proposición es articulada».

55 Véase al respecto también nuestra nota 8.

52 C.Diamond, «Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus», pág. 150.

53 Como se sabe, el peligro es conjurado por Diamond asignando la proposición 6.54 al «frame» del Tractatus. Pero no por ello se resuelven todos los problemas. Por

ejemplo, si entre las proposiciones insensatas incluimos la proposición 1 del Tractatus en tanto que en ella al signo «mundo» no se le ha dado significado alguno, ¿por qué este mismo signo («mundo») debiera tener un significado cuando aparece en la proposición 6.54b: «entonces ve rectamente el mundo»? No creo que sea una solución plausible sustraer al «frame» la segunda parte de la proposición.

56 CV, pág. 40. Se trata de una primera y bastante más larga versión de aquel prólogo que R.Rhees ha elegido para su edición de las Observaciones filosóficas. En este último no aparece la imagen de la escalera. El punto que aquí no afronto es si en 1930 vería en el Tractatus un caso ejemplar justamente de una filosofía que, si aunque al fin arroja la escalera, continúa necesitándola.

57 IF §499.

58 IF §500.

59 Que ninguna proposición sea en sí o intrínsecamente gramatical es refrendado muchas veces por Wittgenstein. Es por ello que, si quisiéramos ser precisos, sería mejor hablar, más que de proposiciones gramaticales, de empleo gramatical de las proposiciones.

60 También en este caso sería menos confundente hablar, antes que de proposiciones empíricas, de uso empírico. No obstante, las proposiciones empíricas son tales de hecho porque poseen la propiedad intrínseca de ser empíricas.

62 IF §136.

61 «La forma general de la proposición es: las cosas están así y así (Es verhdltsichso undso)» (TLP §4.5c).

65 OFM, VII, §21.

63 «Y esto - añade Wittgenstein - es el seguro indicio del hecho de que fue concebida falsamente».

64 OFM, III, §76 y IV, §30.

68 DS, pág. 47, anotación del 25.8.14. Nótese también aquella apelación al describir que, oponiéndose al explicar o al fundar, parece anticipar la idea del carácter puramente descriptivo de la filosofía. «La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. / Pues no puede tampoco fundamentarlo. / Deja todo como está» (IF §124).

69 Encontramos aquí una anticipación del «ver rectamente el mundo» de la proposición 6.54.

70 «Ayer me propuse no ofrecer resistencia, aligerar completamente mi exterior,

por así decirlo, para dejar imperturbado mi interior» (DS, pág. 49, anotación del 26.8.14).

66 Para Wittgenstein la verdad de una proposición vuelve falsa su negación, no insensata.

67 «El mundo es la totalidad de los hechos [= de todo lo que acaece], no de las cosas» (TLP §1.1).

71 En el sentido de que es una no-defensa; no puede ser un movimiento en el juego en que consiste la defensa.

72 IF §118.

74 Pero ¿cuál es la relación de la filosofía con la ciencia? Aquí me limito a indicar las alternativas que Wittgenstein excluye. A la pregunta de si la filosofía es una ciencia de algún género el Tractatus da una respuesta perentoriamente negativa: «La filosofía no es una de las ciencias naturales. / (La palabra «filosofía» debe significar algo que está por encima o por debajo, pero no al lado, de las ciencias naturales.)» (TLP §4.111). Toda ciencia trata de algo (materia, vida, historia, etc.). Pero ¿de qué debiera tratar la filosofía? Aquí parecen al menos darse dos alternativas. La primera consiste en la institución de una relación privilegiada entre la filosofía y alguna determinada ciencia. Es lo que ha acontecido, por ejemplo, con la psicología entre el siglo XIX y el XX. Pero ¿por qué una ciencia de aquella parte del mundo que es el alma humana debiera ser, a diferencia del resto de ciencias, una ciencia más filosófica? (véase TLP §4.1121 a) La segunda alternativa consiste en establecer que la filosofía tiene que ver no con el mundo, el lenguaje, etc., sino con su esencia. La filosofía sería así la ciencia de la esencia; ella se dirigiría a una especie de retro-(supra)mundo al cual las ciencias no tienen por principio acceso. Pero para Wittgenstein, una super-(meta) física se distinguiría sólo ilusoriamente del resto de ciencias. Un retro-mundo o un supra-mundo, en suma, continúa siendo una parte del mundo.

73 La expresión «parte del mundo» (Teil der Welt) aparece en la proposición 5.641c a propósito del sujeto metafísico, del cual se afirma que no es, a diferencia del hombre, del cuerpo o del alma humana, una parte del mundo sino su límite.

78 DF, pág. 137, anotación del 13.8.1916.

76 DS, págs. 49, 51, 121, anotaciones del 29.8.14, 6.9.14, 26.8.14, 25.1.15.

75 DF, pág. 129, 134, anotaciones del 8.7.16 y 30.7.16.

` Deriva de aquí la ambivalencia de muchas anotaciones de Wittgenstein las cuales, siguiendo la distinción de la Conferencia de Ética, pueden ser leídas ya sea no éticamente (según un sentido relativo) como expresiones de la necesidad psicológica de defenderse del mundo - no debe olvidarse jamás que han sido escritas entre los

peligros y los sinsabores de la guerra - ya sea éticamente (en un sentido absoluto). Algunos ejemplos: «El ser humano no debe depender del azar. Ni del favorable ni del desfavorable. [...] Las horas buenas de la vida debemos disfrutarlas con gratitud, como una gracia, y, por lo demás, ser indiferentes con respecto a la vida. [...] No dependas del mundo exterior y así no necesitarás temer lo que en él ocurra. [...] Es más fácil ser independiente de las cosas que de las personas. ¡Pero también hay que poder lograr esto!» (DS, págs. 65, 71, 85, anotaciones del 6.10.14, 12.10.14, 4.11.14); «No puedo orientar los acontecimientos del mundo de acuerdo con mi voluntad, sino que soy totalmente impotente. Sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él -y, en cierto sentido, dominarlo-. [...] Suponiendo que el ser humano no pudiera ejercer su voluntad, pero se viera obligado a sufrir la entera miseria de este mundo, ¿qué podría hacerle entonces feliz? ¿Cómo puede el ser humano aspi rar a ser feliz, si no puede resguardarse de la miseria de este mundo? Por la vida del conocimiento, precisamente. [...] La vida del conocimiento es la vida que es feliz, a pesar de la miseria del mundo. Sólo es feliz la vida que puede renunciar a las amenidades de este mundo. Una vida para la que esas amenidades no son sino otros tantos regalos del destino» (DF, págs. 126, 137, anotaciones del 1-1. 6. 16 y del 13.8.16).

i R.B.Brandom, Tales ofthe Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics oflntentionality, Cambridge/ Mass, Harvard University Press, 2002, pág. 226.

2 TLP §5.541 (= Prototractatus 6.002/3).

3 TLP §5.542.

TLP §5.5421.

5 G. W. E Hegel, Wissenschaft der Logik, Werke, vol. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pág. 253. [N. del T: las citas en castellano de esta obra serán vertidas a partir de la traducción que de este clásico de la filosofía hizo al inglés A.V.Miller, pues es la versión citada por el autor en la versión original de este artículo. En este caso concreto, se trata de G.W.F.Hegel, The Science ofLogic, Londres, George Allen & Unwin, 1969, pág. 583].

6 Hegel, The Science ofLogic, pág. 563: «Cuando, por tanto, se hace referencia a las resoluciones fundamentales que constituyen la naturaleza del yo, podemos presuponer que la referencia es algo familiar, es decir, un lugar común del pensamiento ordinario. Pero el yo es, en primer lugar, esa unidad pura relacionada con el yo, y lo es no de forma inmediata sino sólo haciendo abstracción de toda determinación y contenido, y retirándose consigo misma a la libertad de la igualdad ilimitada.»

8 TLP §5.6.

10 TLP §5.63.

12 TLP §5.64.

TLP §5.62.

TLP §5.631.

TLP §5.63.

13 TLP §5.641.

14 EPDS, pág. 244.

16 Hegel es famoso por usar oscuras metáforas lógicas. La siguiente parte de la proposición es un ejemplo: «El yo puro regresa a la libertad de ilimitada identidad consigo mismo». Pero cuando interpretamos el símil, simplemente dice que cuando hablamos sobre el yo puro hablamos sobre el rol abstracto de ser un agente libre que puede ejecutar cualquier acto de habla o acción posible a voluntad - de modo que la cuestión que surge, naturalmente, es qué posibilidades son esas-. La respuesta es que estas posibilidades existen genéricamente en una práctica general y conjunta o del modo-Nosotros, y que yo, como persona individual, tengo acceso a alguna de estas posibilidades y participo de algún modo al aplicar y desarrollar la práctica.

15 Hegel, The Science ofLogic, pág. 583.

17 TLP §4.442 (2) (= Prototractatus 4.43119).

18 Digo, por ejemplo, que la proposición es verdadera (o debería ser hecha verdadera en los demás casos); que le hemos adscrito el valor de verdad; que podemos confiar en su verdad (o que hemos aceptado lo que dice como una obligación), independientemente de lo que esto signifique en detalle.

19 F.Schiller, Schillers Werke (Nationalausgabe), vol. 1, Weimar, H. Bóhlaus Nachfolger, 1943, pág. 302. Véase también vol. 2, pág. 322.

4 M.O'C. Drury, The Danger of Words, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973, págs. ix-xiii.

3 TLP'g6.522.

Wittgenstein hizo esta observación en 1930.

z CV, pág. 40.

9 Me refiero, por ejemplo, a dos lecturas tan celebradas como las de Avrum Stroll (Moore and Wittgenstein on Certainty, Oxford University Press, New York and Oxford, 1994) y Daniéle Moyal-Sharrock (Understanding Wittgenstein's On Certainty, Palgrave Macmillan, Hampshire and New York, 2004).

5 CV, pág. 127.

6 CV, pág. 112.

7 CV, pág. 81.

s Drury, The Danger of Words, pág. 37.

12 G.E.Moore, «Proof of an External World», Proceedings of the British Academy, XXV, 1939, págs. 273-300. Aquí citaré el artículo «Prueba del mundo exterior» que se halla en Defensa del sentido común y otros ensayos, págs. 139-160.

X13 G.E.Moore, «Certainty». Publicado por primera vez en Moore, Philosophical Papers, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1959. Citaré el artículo «Certeza» que aparece en Defensa del sentido común y otros ensayos, págs. 233-254.

10 G.E.Moore, «The Refutation of Idealism», Mind, XII, 1903, págs. 433-453. No obstante, Moore reconocería con posterioridad que este artículo no sólo era muy confuso, sino que además estaba plagado de errores. Cfr. P.A.Schilpp (ed.), The Philosophy of G.E.Moore, La Salle, Open Court, 1968, pág. 654, así como G.E.Moore, Philosophical Studies, Londres, Routledge, 1922, pág. viii.

11 G.E.Moore, «A Defense of Common Sense», in: Contemporary British Philosophy (2.a serie, ed. J.Muirhead), Londres, Allen & Unwin, 1925. En este trabajo me referiré a los artículos de Moore citando las traducciones al castellano de Carlos Solís que aparecen en G.E.Moore, Defensa delsentido común y otros ensayos, Barcelona, Orbis, 1983. Concretamente, el artículo «Defensa del sentido común» se encuentra en págs. 49-74.

i6 Moore, «Defensa del sentido común», pág. 61. En resumidas cuentas, lo absurdo no se halla en la negación misma de las proposiciones tratadas, sino en suponer que alguien niegue su verdad.

14 G.E.Moore, «Defensa del sentido común», pág. 49.

15 Moore, «Defensa del sentido común», págs. 49-52.

18 Moore, «Certeza», págs. 235-236.

19 Lo cual llama especialmente la atención si tenemos en cuenta que en su trabajo anterior de 1925 y el posterior de 1941 incluía la existencia de objetos tridimensionales - como los cuerpos humanos - entre los aspectos básicos de su visión del mundo del Sentido Común.

20 Moore, «Prueba del mundo exterior», págs. 155-156.

21 Moore, «Prueba del mundo exterior», págs. 139-141.

17 Moore, «Certeza», págs. 233-234.

22 A.Stroll, Moore and Wittgenstein on Certainty, págs. 98-100.

23 G.E.Moore, «Reply to my critics», en P.A.Schilpp (ed.), The Philosophy of G.E.Moore, La Salle, Open Court, 1968, pág. 668. Entiéndase, una vez más, el escepticismo referente a la existencia de los objetos físicos.

25 Aunque son muchos los fragmentos que se podrían traer a colación para mostrar que Wittgenstein aceptó las dos condiciones propuestas por Malcolm, sólo citaré los dos siguientes: «Si concebimos "Yo sé, etc." como una proposición gramatical (...) en el fondo, quiere decir "No hay, en este caso, nada como una duda"» (SC §58), y «"Sé..." está vinculado a la posibilidad de demostrar la verdad» (SC §243).

26 Como es sabido, el fruto de este trabajo quedó plasmado en una serie de notas que serían posteriormente publicadas con el título Sobre la certeza.

24 N.Malcolm, «Defending Common Sense», Philosophical Review, 1949, pág. 203.

27 Moore, «Certeza», pág. 244.

28 SC §308.

29 SC §136.

30 sC §96.

35 Cfr. SC §231.

31 Cfr. SC §255.

32 Cfr. SC§196.

33 Cfr. SC §647.

34 Cfr. SC §74. Estos que hemos ofrecido son los rasgos básicos que presentan aquellas anomalías que solemos tratar como errores. Pero no podemos ofrecer una definición precisa de «error» porque no hay un tipo fundamental de error dentro del cual se puedan incluir todos los errores; pues como certifica el propio Wittgenstein (SC §659), hay distintos tipos de error.

41 SC §454.

40 SC §154.

39 Cfr. SC §334.

38 SC §458.

37 SC §625.

36 SC §519.

42 SC §673.

43 SC §674.

45 Cfr. SC §447-448, 653.

14 SC §32.

46 SC g25.

49 SC §445.

17 SC §26.

55 Digo «sin razón alguna» porque alguien podría violar dichos límites al hacer una broma, al escenificar o ensayar un papel para una obra de teatro, etc. Éstas y otras similares serían razones que - siempre y cuando se tuviera constancia de ellas - harían que estuviera fuera de lugar tomar como loco al sujeto en cuestión.

51 Moore, «Prueba del mundo exterior», pág. 156.

52 Moore, «Certeza», pág. 234.

53 SC §674.

14 SC §155.

5° Moore, «Defensa del sentido común», pág. 61.

4s SC §27.

57 SC §569.

59 SC §42.

60 Cfr. SC §550.

61 SC §155.

63 SC §572.

62 Cfr. SC §108.

51 SC §§438, 441.

56 SC §532.

64 Cfr. IF §241-242.

65 N.Malcolm, Nothing is Hidden: Wittgensteini criticism of his early thought, Oxford y Nueva York, Basil Blackwell, 1986, pág. 159. Wittgenstein llama la atención sobre la dificultad que a menudo entraña reparar en lo más inmediato: «Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidaneidad. (Se puede no reparar en algo - porque siempre se tiene ante los ojos.) Los fundamentos reales de su indagación no le llaman en absoluto la atención a un hombre. A no ser que eso le haya llamado la atención alguna vez. Y esto quiere decir: lo que una vez visto es más llamativo y poderoso, no nos llama la atención.» (IF g129). El propio Malcolm destaca que a pesar de que el entrenamiento y la enseñanza de los miembros de una comunidad lingüística llegue a un fin, ¡la concordancia continúa!

69 SC §627.

70 Es muy importante dejar claro que podemos encontrar pruebas que desbanquen determinadas certezas. Wittgenstein, por ejemplo, señala que podría estar completamente seguro del año en que tuvo lugar cierta batalla; pero si encontrara una fecha distinta en un libro de historia digno de crédito, cambiaría de opinión sin perder por ello la confianza en todos los juicios (SC §66). ¿Pero a qué se parecería la prueba de que siempre había estado equivocado al creer que soy un hombre? Y evidentemente, me refiero a circunstancias normales, no a un contexto de ciencia-ficción consistente en un mundo poblado por seres humanos y androides casi indistinguibles de nosotros.

71 Así es como Wittgenstein mantiene a raya el escepticismo posibilista de corte humeano. Si en un momento dado admitimos poner en duda determinada certeza, es porque contamos con razones apropiadas para ello; pero mientras no contemos con dichas razones, no habrá margen para la duda por mucho que ésta sea imaginable. De hecho, nuestra seguridad respecto a la certeza previa a la duda no sería en absoluto superior a la seguridad respecto a la certeza posterior, si bien es posible que necesitáramos un cierto período de adaptación para asimilar la nueva certeza.

72 Este grado máximo de seguridad se aprecia en la siguiente entrada: «No sólo no tengo la más mínima duda de que me llamo así, sino que, si surgiera alguna duda, no podría estar seguro de ningún juicio» (SC §490). Naturalmente, Wittgenstein se refiere aquí a una duda infundada, no a una duda razonable como la que - tal y como comenté anteriormente - podría hacernos aceptar, sin provocar con ello el colapso de nuestros juicios, que nuestro nombre no es el que habíamos utilizado hasta ese momento.

67 Tal y como señalé anteriormente, en este tipo de casos no se podría hablar de

una duda genuina, sino de una ilegítima porque surge allí donde no hay lugar para ella: concretamente, esta duda surgiría en el ámbito de la certeza y no del conocimiento, por lo que ninguna razón podría avalarla.

68 SC §626.

G6 SC §150. Wittgenstein ilustra, a través de un ejemplo, en qué consiste este momento: «¿Por qué no me aseguro, al intentar levantarme de la silla, de que todavía tengo dos pies? No hay un porqué. Simplemente, no lo hago. Así actúo.» (SC §148). El ejemplo es revelador, pero la verbalización del mismo supone traer a colación una duda que no se plantea, lo cual es precisamente lo que queremos destacar.

73 Cfr. J.M.Ariso, «¿Cómo y cuándo podemos aferrarnos a nuestras certezas?», Anuario filosófico, XLII, 2009, pág. 576.

75 MS 120, pág. 71. El texto original, parte del cual estaba escrito en inglés, decía así: «Besuch im Irrenhaus. See the sane man in the maniac! (and the mad man in yourself.)»

74 SC §370.

2 G.W.F.Hegel, Estética, Madrid, Akal, 1989, págs. 877-878. Nuestra interpretación tiene su origen en las observaciones de Brecht que aparecen fechadas el 7 de enero de 1948 en su Diario de trabajo 1944-1955, Buenos Aires, Nueva Visión, pág. 143. A Brecht le interesa la cuestión de «hasta qué punto el hecho de que mis piezas sean erróneamente interpretadas no se debe a una falla que hay en ellas mismas»: el Galilei como salvación del honor del oportunismo, Madre Coraje como elogio de la inagotable vitalidad del animal materno, etc. Brecht cree que el problema es más bien que «el estilo burgués de representación puede vender como artículo propio todo lo que brinda la antigüedad, el ámbito asiático, el medioevo y todo lo antiburgués de los tiempos recientes, el escritor de teatro sólo puede salvarse si renuncia a la sustancia o (y) si añade un artículo de fondo.» En este contexto menciona Brecht «la situación de los isabelinos, a caballo entre el feudalismo y la burguesía: desde el punto de vista feudal, el nuevo amor (ROMEO, ANTONIO), el nuevo pensamiento (HAMLET, TIMÓN), las nuevas relaciones de parentesco (Lear), el nuevo afán de libertad (Bruto), la nueva ambición (Macbeth), el nuevo respeto por sí mismo (Ricardo III) aparecen como algo mortal. Desde el punto de vista burgués, lo mortal son las barreras feudales y el nuevo comportamiento triunfa porque la satisfacción que proporciona crea una indiferencia ante la muerte.»

'W.Shakespeare, El Rey Lear, traducción de José María Valverde, Barcelona, Planeta, 1994, Acto 1, Escena IV, versos 28-32 (en lo sucesivo se citará siguiendo el modelo «Acto/Escena, Verso»). A juicio de Harold Bloom, nadie encarna «en la obra de Shakespeare» -y naturalmente, eso significa para Boom: absolutamente nadie - «la autoridad y la idea más elevada de autoridad como lo hace Lear». H.Bloom, Shakespeare - The Invention ofthe Human, Nueva York, Fiverhead Books, 1998.

3 Véase al respecto sobre todo: G.E.Moore, «Defensa del sentido común» y «Prueba del mundo exterior», ambos en Defensa del sentido común y otros ensayos, Barcelona, Orbis, 1983, págs. 49-74 y 139-160 respectivamente. Es fácil lograr una imagen algo deformada de la argumentación de Moore si se siguen las descripciones de los influyentes artículos sobre el escepticismo. Contra ello resulta de ayuda la obra de Wittgenstein Sobre la certeza.

4 Véase I/1, 139-142. Hegel piensa (Estética, pág. 419), y eso es ciertamente un dicho más elevado para nuestros oídos, que la fidelidad en la amistad y en el amor sólo existe entre iguales. Pero que Kent, como éste dice, ama a Lear como un padre, no es nada añadido a esta relación de vasallaje, sino que pertenece a ella desde el principio. Tal vez sólo forma parte de ella como un característico fenómeno acompañante, sin que contribuya a la esencia de esa relación. Pero tal vez esté aún más estrechamente relacionado con Lear: tan estrechamente, que se puede hablar perfectamente del amor del vasallo al señor como una forma de amor. En tanto que se pueda hablar en estos términos, es evidente que esta forma de amor no se puede separar, al igual que ocurre con la desigualdad entre señor y vasallo, de lo que define la relación de vasallaje. Si se objetara que son iguales entre sí al estar ligados por una relación - por lo que ambos son miembros de una relación-, debería recordarse que originalmente el discurso versaba sobre igualdad. Pero una relación de vasallaje no es simplemente una relación entre iguales, aun cuando no sea una simple relación entre desiguales.

5 Así dice Stanley Cavell, «The Avoidance of Love: A Reading of King Lear», en Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pág. 71, nota 9. En lo sucesivo, la interpretación de Cavell será aludida en repetidas ocasiones.

6 Hegel, Estética (íbid.). Hegel cita la escena en la que Kent contesta negativamente cuando Lear le pregunta si le conoce, y añade: «pero lleváis algo en vuestro rostro a lo que yo querría llamar "señor"» (1/1, 29 y sigs.; según las citas de Hegel ya señaladas). Naturalmente, esta escena es una consecuencia de la expulsión de Kent por parte de Lear. Aquél confirma justo lo que éste muestra: hasta este punto encarna Kent el principio feudal. Así pues, para Hegel la fidelidad es un «principio tan elevado porque implica la capital cohesión de una entidad común y del orden social de la misma, al menos en el nacimiento originario.» (Íbid.) Los caballeros para los que la fidelidad es sagrada mostrarían su mala conciencia en esta obra. Pues confunden o bien los medios y los fines, o bien la falsedad radica en tomar algo como sagrado. En el primer caso, la superación de la falsa conciencia sólo puede efectuarse a través de la superación colectiva por parte del conjunto de los caballeros en la medida en que la fidelidad es un principio elevado. En el segundo caso, la superación equivaldría a una negación de todo lo elevado. ¿Pero aún sería ésta una empresa humana?

7 La idea de esta «solución» procede de la representación y crítica de un procedimiento similar que aparece en trabajos de Gottlob Frege relacionados con los

fundamentos de la aritmética. Véase Los fundamentos de la aritmética: investigación lógico-matemática sobre el concepto de número, Barcelona, Laia, 1973.

8 Cavell, «The Avoidance...», pág. 111.

9 Íbid., págs. 61 y sigs. La siguiente cita es de las páginas 57 y sigs.

10 M.Heidegger, El ser y el tiempo, México, FCE, 2000, pág. 130. La siguiente cita de Heidegger es de la pág. 133. «Existencia» es una gran palabra. El libro de Stephen Greenblatt, Will in the World. How Sakespeare became Shakespeare, Nueva York y Londres, Norton & Co, 2004, muestra lo que puede haber significado en la época de Shakepeare. Véase también la nota siguiente.

11 ..para usar una expresión de Eike von Savigny (véase Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins Philosophische Untersuchungen, Múnich, DTV, 1996; para nuestro tema son de especial interés los capítulos 9-11).

12 Véase al respecto el ensayo póstumo de A.Trendelenburg «Zur Geschichte des Wortes Person», en Kantstudien, XIII, 1908, págs. 1-17.

1 M. de Cervantes, Don Quijote de la Mancha, Madrid, Alfaguara, 2004, pág. 189.

2 Ibíd., pág. 190.

3 Ibíd., pág. 463.

4 Ibíd., pág. 464.

5 Ibíd., pág. 466.

7 Ibíd., pág. 467.

6 Ibíd., pág. 466.

s Ibíd., pág. 468.

i i W.Jacorzynski, En la cueva de la locura. La aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social, México, Casa Chata, 2008, págs. 310-339.

10 Ibíd., pág. 467.

Ibíd., pág. 468.

13 IF §380-381; OFM, VI, §28; SC §542-548.

14 D.Moyal-Sharrock, Understanding Wittgenstein's On Certainty, pág. 94.

12 D.Moyal-Sharrock, Understanding Wittgenstein's On Certainty, Hampshire y

Nueva York, Palgrave Macmillan, 2004, págs. 106, 112.

16 IF g241.

15 OFM, VII, §9.

18 D.Bloor, Wittgenstein, Rules and Institutions, Londres, Routledge, 1997.

17 IF, II, pág. 517.

20 OFM, VI, §35.

` Z §393.

21 Ibíd.

22 J.M.Ariso, «Ich bin wahnsinnig geworden". Me he vuelto loco», en M.Rodríguez (ed.), La mente en sus máscaras. Ensayos de filosofla de la psicología, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág. 287.

23 Ariso, «Ich bin wahnsinniggeworden". Me he vuelto loco», pág. 278.

25 IF §38.

26 R.Goerner, Die Kunst des Absurden. Ueber ein literarisches Phaenomen, Darmstadt, Wisseschaftllche Buchgesellschaft, 1996, pág. 71.

24 CV, pág. 95.

27 CV, pág. 107.

28 Z §540.

29 Z §541.

31 J M.Ariso, «Ich bin wahnsinnig geworden". Me he vuelto loco», pág. 288.

31 CV, pág. 80.

32 T.Szasz, The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct, Nueva York, Harper & Row, 1974.

33 R.D.Laing, Self and Others, Nueva York y Londres, Tavistock Publications, 1969.

34 M.Foucault, Enfermedad mental y personalidad, Barcelona, Paidós, 1984; véase también Foucault, Historia de la locura en la epoca clásica, México, FCE, 1967.

35 OFM, VI, §35.

36 Presenté un análisis detallado de las confusiones culturales - algunas de las cuales desembocaron en un caso de locura - en los estudios etnográfi- cos acerca del linaje Pasinsa, los hablantes de la lengua tzotzil del municipio Chenalho en Chiapas. Véase W.Jacorzynski, «Spider's war: constructing mental Illnesses», en H.Johanensen y 1. Lázár (eds.), Multiple Medical Realities. Patients and Healers in Biomedical, Alternative and Tradictional Medicine, The Easa Series, Berghahn Books, 2006, págs. 163-183; también Jacorzynski, En la cueva de la locura. La aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social, México, Casa Chata. 2008; y Jacorzynski (coord.), Demonios y pastillas. La aproximación interdisciplinaria a la locura, México, Casa Chata / Porrúa, 2008.

37 1. Chambers, Migración, cultura, identidad, Buenos Aires, Amorrortu, 1994, pág. 57.

38 SC §611.

39 Cervantes, Don Quijote de la Mancha, pág. 469.

i Cfr. H.R.Fischer, «"Grammar" and "Language-Game" as Concepts for the Analysis of Schizophrenic Language», en R.Wodak y Pete von de Craen (eds.), Neurotic and Psychotic Language-Behavior, Clevedon y Philadelphia, 1987, págs. 165-199.

2 Cfr. H.R.Fischer, «Das Ich in den Abgründen des Diskurses Wittgenstein, das Cogito und der Wahnsinn», en H.R.Fischer (ed.), Ludwig Wittgenstein. Supplemente zum hundertsten Geburtstag, KüIn, 1989, págs. 65-88.

4 DF, pág. 14.

5 Cfr. TLP §6.123.

3 Wittgenstein critica posteriormente esta postura que, naturalmente, había sido la suya en el Tractatus: «"La lógica matemática" ha deformado totalmente el pensamiento de matemáticos y filósofos, por cuanto, como análisis de las estructuras de los hechos, instauró una interpretación superficial de las formas de nuestro lenguaje corriente. Lo único que ha hecho a este respecto, ciertamente, es haber seguido edificando sobre la lógica aristotélica» (OFM, págs. 250-251).

7 IF §38.

6 Cfr. TLP §6.37; 6.3.

9 TLP §5.542.

10 Las proposiciones de la forma «A cree que p» también pueden ser entendidas

no-psicológicamente, es decir, como manifestaciones de una creencia mantenida por A.Desde esta perspectiva, están en función de la verdad y son compatibles con la lógica del Tractatus; al fin y al cabo, A puede no creer p sino q, por lo que entonces la proposición «A cree que p» es falsa. En TLP §5.541 y sigs. Wittgenstein discute «ciertas formas proposicionales en Psicología», es decir, manifestaciones sobre estados mentales de A.Cfr. Fischer (1989) y H.R.Fischer, «Philosophie der Psychologie im Tractatus», en R.Chisholm y otros (eds.), Philosophy of Psychology and Philosophy ofMind, Viena, 1985, págs. 423-428.

8 Cfr. TLP §5.541.

12 TLP §6.34.

13 TLP §6.341. Las cursivas son de Hans Rudi Fischer.

11 Cfr. TLP §6.31 y sigs.

17 L1, pág. 104.

15 TLP §6.124.

16 TLP §6.342. Las cursivas son de Hans Rudi Fischer.

14 TLP §6.35.

is L2, pág. 71.

20 IF §241.

19 Z §405, 590.

22 Cfr. IF g219.

21 Z §357-358, 364.

23 LFM, págs. 201 y sigs.

24 CV, pág. 80. Las cursivas son de Hans Rudi Fischer.

25 CV, págs. 108, 107.

26 Z §372.

27 IF §241.

28 LFM, pág. 203.

29 Z §393.

30 SC g156.

31 SC §71-74.

32 SC §155.

33 SC §217. Las cursivas son de Hans Rudi Fischer.

34 SC §305.

2 Soy consciente de lo problemático que resulta hacer plenamente equivalentes «juego del lenguaje», «forma de vida» e «imagen del mundo»; de hecho ni la equivalencia entre las tres nociones ni su delimitación están claramente establecidas en la obra de Wittgenstein. Asimismo tampoco es clara la conexión y delimitación entre varios juegos del lenguaje (o formas de vida), parece tan plausible la clara distinción como la imbricación al modo de los barrios de una ciudad. En el texto voy a dejar de lado estas dos cuestiones, porque por sí mismas merecerían un artículo y mi intención aquí es centrarme en otro tema. Por tanto, operaré como si hubiera equivalencia entre «juego del lenguaje», «forma de vida» e «imagen del mundo»; también asumiré la ambigüedad respecto a los vínculos entre juegos del lenguaje. Por lo demás, este proceder no es extraño en los aprovechamientos del pensamiento de Wittgenstein llevados a cabo en la Filosofía política y en la Antropología cultural.

i Cfr. M.Oakeshott, Rationalism in Politics and other Essays, Nueva York, Methuen, 1962. (Traducción castellana: El racionalismo en la política y otros ensayos, México, FCE, 2000).

3 E.E.Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, Oxford, Clarendon Press, 1971. (Traducción castellana: Brujería, magia y oráculos entre los Azande, Barcelona, Anagrama, 1993).

4 Cfr. Toulmin, S.Chomsky, N. y cols., Explanation in the Behavioural Sciences, Cambridge, Cambridge University Press, 1970. (Traducción castellana: La explicación en las ciencias de la conducta, Madrid, Alianza Universidad, 1974).

5 Cfr. TLP §4.121; IF § 119, 120, 121.

7 SC §612.

6 SC §611.

8 P.Virno, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana, Turín, Boringhieri editore, 2003. (Traducción castellana: Cuando el verbo se hace carne: lenguaje y naturaleza humana, Madrid, Traficantes de sueños, 2005). Cfr. especialmente los capítulos VI y VII y el Apéndice.

10 A este respecto es muy interesante el debate entre R.Rorty y algunos de sus

críticos recogido en R.B.Brandom, Rorty and his Critics, Malden (Mass.), Blackwell, 2000.

IF §111.

ii Me he ocupado de esta cuestión en «Reflections on language games, madness and commensurability», de próxima aparición en 2010 en la revista Wingenstein Studien.

12 T.W.Adorno, «La crítica de la cultura y la sociedad», en su obra Crítica cultural y sociedad, Barcelona, Ariel, 1973, pág. 210. (Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1955).

13 Piénsese, por ejemplo, en el tipo de cambio que supone aceptar el matrimonio homosexual en una sociedad culturalmente católica, como la española.

14 Me he ocupado de esto más por extenso en mi «Introducción» a El príncipe, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

16 Con esto no afirmo que se contara previamente con que se produciría el cambio en los términos exactos en que se produjo. Tampoco estoy valorando la bondad, corrección o perfección de tal cambio.

15 Cfr. la distinción realizada por Gilbert Ryle entre «saber que» y «saber como» en The Concept ofMind, Londres, Hutchinson, 1969. (Traducción castellana: El concepto de lo mental, Buenos Aires, Paidós, 1967).

17 Esto supone hacer básico el concepto de ser humano como criatura en estado primitivo (SC §475), como ser natural expresivo. Para este tema véase, por ejemplo, J.W.Cook, «Human Beings», en P.Winch (ed.), Studies in the Philosophy of Wittgenstein, Londres, Routledge, 1969, páginas 117-151. (Traducción castellana: Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein, Buenos Aires, Eudeba, 1971, págs. 99-131).

18 Ninguna imagen del mundo (ni siquiera la occidental) se puede caracterizar al modo de las mónadas leibnizianas: homogéneas y cerradas en sí mismas.

Índice

INTRODUCCIÓN 7

ABREVIATURAS 16

Wittgenstein y Weininger: Tiempo, vida, mundo, Joachim Schulte 19

De espíritus libres y máquinas muertas: Freud y Wittgenstein ante la cuestión del determinismo, Mari 36

Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la 49

¿De qué sujeto trata la filosofía del segundo Wittgenstein? Antoni Defez i Martín 65

Ética, método filosófico y sin sentido en el «Tractatus logicophilosophicus» de Ludwig Wittgenstein, 76

No digo yo que p, sino que «p» dice p. Wittgenstein y Hegel sobre la identidad de `la Noción' y el y 96

Más allá de la distinción categorial entre conocimiento y certeza objetiva, José María Ariso 107

La locura de(l rey) Lear, Richard Raatzsch 123

Otredad, confusión y locura: la aportación de Wittgenstein a la filosofía y la antropología de la lo 137

Racionalidad y locura: Wittgenstein sobre la lógica y la evolución de nuevos juegos de lenguaje, Han 150

Cambio en las formas de vida, crítica y política, Ángeles J. Perona 164

NOTA DE AUTORES 178

Sabemos que Wittgenstein tenía una opinión muy elevada de Weininger. Lo que no sabemos es en qué se 182

Todos los intentos de aclarar la relación entre Weininger y Wittgenstein se enfrentan a varias dif 183

expresaran algunas de sus ideas en términos racistas-. Weininger fue el culpable. Algo similar ocurr 183

Pero ¿por qué Wittgenstein admiraba tanto el libro? ¿Qué aprendió de él? De hecho, dado que sus pret 183

Volveré sobre este punto. Pero primero quiero analizar algunas

de las pruebas que permiten decir que
mientras que la influencia de Kraus, Loos y Weininger parece ser atribuida a los años posteriores al 183
Está claro que el concepto «influencia» era problemático para Wittgenstein. En una observación escri 183
En otro cuaderno de comienzos de los años treinta habla del modo en que los artistas pueden ser in 183
En un comentario hecho mucho más tarde (el 30 de marzo de 1950) menciona a Weininger y habla sobre 183
de las nociones básicas discutidas por Weininger-. Wittgenstein dice a continuación que incluso el m 183
Tras esta introducción, Wittgenstein dice que hay «algo de verdad» en su idea de que en realidad él 184
a Wittgenstein la oportunidad de apresar dichos Gedankenbewegungen y llevar a cabo su labor de clari 183
En cierto sentido, los diez autores13 184
a Nestroy ni a Kürnberger. Es comprensible pero digno de ser mencionado que no cita a ningún composi 184
ni su héroe Brahms son nombrados. Así que es razonable suponer que con cada una de estas diez refe 184
Y luego, en relación con el tema de Weininger acerca de que las mujeres y el elemento femenino en el 185
por otros estudiantes y amigos está claro que, para Wittgenstein, recomendar libros era una señal de 185
En segundo lugar, Wittgenstein reacciona a la queja de Drury sobre los prejuicios de Weininger recon 185
También el artista, cuando representa a un ser femenino, puede expresar las cualidades típicas de és 185
Las numerosas alusiones wagnerianas que se hallan en el libro de Weininger pueden servir para destac 185
Éste es el problema de «Tannhüuser». De una parte Tannháuser, de otra Wolfram; de una parte Venus, d 185
Otro contexto en el que Weininger demuestra ser un maestro en el uso de clichés es el que aparenteme 185
Comprendo que usted no admire mucho a Weininger, a causa de

Comprendo que usted no admire mucho a Weininger, a causa de esa abominable traducción y el hecho de 185
antelación, un libro que emplea con descaro vastos dualismos para desmantelarlos a continuación, no 185
tras que el microcosmos presente en un ser humano ordinario o en alguien cuya única ocupación sea la 185
Esta actitud - la admiración casi instintiva de Weininger hacia la gran filosofía y el gran arte - 185
Mientras que estas consideraciones pueden dirigirse en algún modo a explicar por qué Wittgenstein ad 185
Y la idea del hombre como microcosmos juega un papel importante tanto en Geschlecht und Charakter 185
perfeccionado)» 29. 185
Las personas que no están acostumbradas a leer montones de libros de esta época pueden sorprenderse 186
Lo que parece estar bastante claro al leer a nuestros dos autores a la vez es que si se pueden encon 185
De todas formas, hemos pasado de Geschlecht und Charakter a Über die letzten Dinge, y la corresponde 186
Y en otra carta hace una broma elaborada respecto a un aforismo en el que Weininger concluye que l 186
profundo del universo» 34. 186
De acuerdo con Weininger, la unidireccionalidad del tiempo viene a ser más o menos lo mismo que la 186
La unidireccionalidad del tiempo es, por tanto, idéntica al hecho de la irreversibilidad de la vida, 186