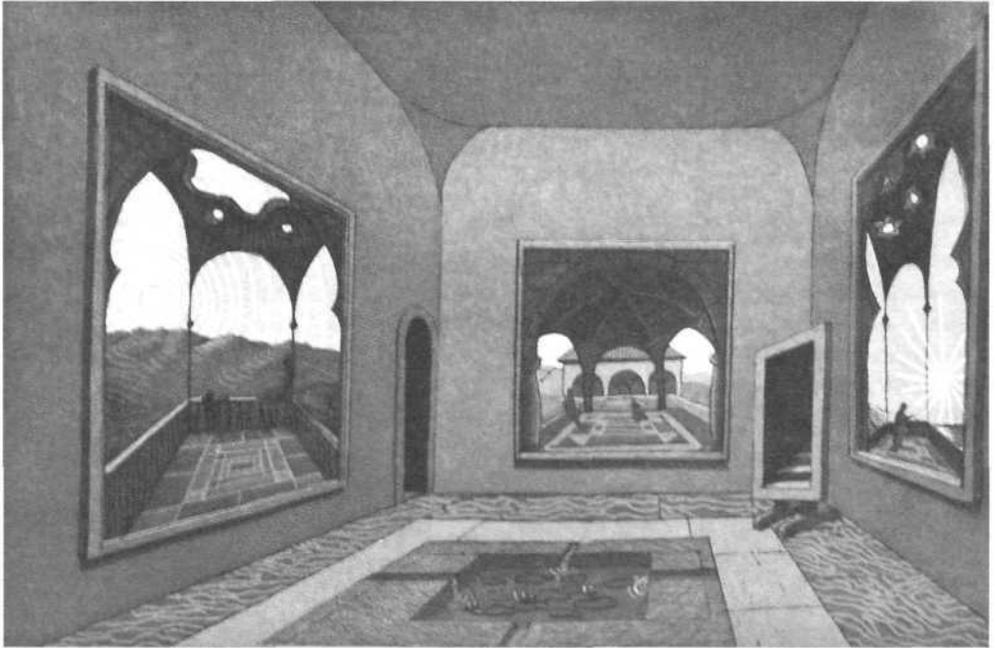


WITTGENSTEIN 2006
 UN PROEMIO SOBRE LOS SIGNIFICADOS
 DEL PENSAMIENTO WITTGENSTEINIANO
 PARA NUESTROS TRABAJOS Y DÍAS

Miguel Ángel Quintana Paz
 Universidad Pontificia de Salamanca



Custos, ¿quid de nocte? Custos, ¿quid de nocte?

Dixit custos: Venit mane, et nox.

Is. 21, 11-12

1. VICISITUDES EN UNA LIBRERÍA BRITÁNICA

Quien ingresare en la acreditada, grandiosa y divertida librería Macmillan de la ciudad de Londres y manifestare cierto interés por su sección de filosofía contemporánea verase conducido por una amable empleada hasta un área donde tres seductoras estanterías se le brindarán a su apet-

to filosófico. En la de la izquierda portará el rótulo de «Filosofía analítica» un amplio sector adjudicado a autores como podrían ser Donald Davidson o Ernest Sosa, que acometen con sus argumentos asuntos tan trascendentales como el de si los estados de la mente acaso se podrían identificar por sus relaciones causales con objetos (o tal vez eventos) externos; casi todos esos autores procederán de países donde el inglés es la lengua habitual. En la de la derecha¹, una zona no menos dilatada que la anterior exhibirá la producción de pensadores como Michel Foucault o Martin Heidegger, que hostigan empecinados cuestiones tan urgentes como cuáles son las prácticas de poder insertas en las experiencias sexuales o la preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser; casi todos estos escritores procederán de naciones como Alemania, Francia e Italia (lo que, un tanto anglosajonamente, podríamos etiquetar como «Europa continental») y lucirán sobre ellos un cartel en el cual los gestores de Macmillan han inscrito, congruentemente, la denominación de «Filosofía continental».

Ahora bien, en una tercera estantería, en medio de las otras dos, un solitario letrado nos referirá escueto lo que no ha podido ser atribuido ni a uno ni a otro de los anaqueles concomitantes. Tal letrado reza: «Ludwig Wittgenstein».

La percepción que a uno le embarga si vive el avatar recién narrado no es en modo alguno capciosa. Efectivamente la filosofía actual se halla escindida en dos tipos de conversaciones bien estancas²; por un lado (el lado «continental») se dialoga y se trata de rebatir a figuras reputadas como imprescindibles, tal que Nietzsche o Gadamer, que en las pláticas de la otra mesa de trabajo filosófica (la «analítica») no concitan mayor interés intelectual que el que pudiera merecerles la paremiología; en este segundo espacio intelectual, por su parte, se honran con atención los trabajos más señeros de un Quine o un Castañeda aun sabiendo que tales propuestas no provocarían sino un leve fruncimiento de los párpados en el caso de que fuesen mencionados ante los filósofos más «continentales». Por lo demás, la desavenencia (que acaso, más lyotardianamente, podríamos intitular como *le differend*: no se trata, en efecto, de que cada bando discrepe con el otro respecto a algo, sino que cuanto ocurre es simplemente que unos y otros apenas saben comunicarse), la desavenencia, decíamos, no incumbe exclusivamente a los nombres de los filósofos contemporáneos que cada parte juzga estimables: repercute asimismo en los métodos de investigación, los estilos de redacción, los géneros filosóficos, los objetos de interés, las posturas e incluso a veces en los idiomas que cada uno de los dos bandos pre-

1. Por supuesto, y como hoy ocurre casi siempre con este tipo de cosas, lo de «derecha» e «izquierda» depende del punto de vista en que se haya situado el visitante; y, a la postre, tampoco reviste una mayor importancia.

2. A quien no le plazca la sinécdoque de la librería Macmillan como síntoma de la división actual entre dos tradiciones de pensamiento asaz distintas (tal vez incluso distinguidas) y desee un análisis más académico de esta parcelación del campo filosófico cabe aconsejarle, verbigracia, la lectura de L. Sáez, *El conflicto entre continentales y analíticos: dos tradiciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 2002; R. Rorty, «Filosofía analítica y filosofía transformativa», en *Filosofía y futuro*, trad. de J. Calvo, Gedisa, Barcelona 2002, 55-77; también es fructífera F. D'Agostini, *Analíticos y continentales: guía de la filosofía de los últimos treinta años*, trad. de M. Pérez, Cátedra, Madrid 2000; sin descuidar su prólogo (a cargo de Gianni Vattimo).

sume que poseen un mayor encanto³. De modo que quien inmediatamente después de haber leído el no menos breve que famoso (y bien «analítico») artículo de Edmund Gettier «Is Justified True Belief Knowledge?»⁴ decidiese adentrarse en las casi dos mil páginas de tres volúmenes tan «continentales» como pudieran ser las *Esferas*⁵, de Peter Sloterdijk, no podría por menos que maliciar si quizás uno y otro texto no habrán de pertenecer a disciplinas absolutamente diversas (de las cuales tal vez solamente una habría de ameritar el conspicuo nombre de «Filosofía»⁶).

3. A modo de prontuario para el lector menos familiarizado con parejas cuitas, cabría explicitar aproximadamente los sintagmas nominales de la oración a que se refiere esta nota a pie de página de la siguiente manera: Un filósofo «continental» tenderá, por lo general, a un *método de investigación* preponderantemente histórico del asunto que desee tratar, buscando todo lo que se ha dicho al respecto en el «canon» recibido de autores fundamentales de nuestro pasado intelectual para poderlo reelaborar, exponer y (ya sólo después) someterlo a crítica y revisión; mientras que el filósofo «analítico» preferirá imbuirse en la discusión de los argumentos que ya estén exponiendo al respecto colegas prácticamente contemporáneos, sin demorarse en exceso con cuestiones hermenéuticas (ha habido quien ha hallado un paralelismo entre estas dos estrategias filosóficas y los dos diferentes sistemas jurídicos que rigen en el mundo continental y en el anglosajón, respectivamente: por un lado, la jurisprudencia basada en el *Ius Romanum*, más atenta a un canon y su hermenéutica; por otro, la *common law* o sistema consuetudinario, en el cual los letrados se hallan preferentemente preocupados por elaborar y defender argumentativamente bien su «caso» —*make a good case*— hoy y aquí ante sus tribunales). En lo concerniente al *estilo de redacción*, la exposición paratáctica y con frecuencia viñetística de los autores «analíticos» llama netamente la atención cuando se la confronta con los períodos subordinados y a menudo más literaturizantes de sus compañeros de facultad «continentales». De ahí se desprende, tal vez, el hecho de que entre los «analíticos» sea el artículo de revista filosófica o el ensayo muy corto el *género de escritura* favorita, mientras que un «continental» casi sólo se sentirá del todo a su gusto en un ensayo largo (o muy largo), ocasionalmente en una recopilación de aforismos, e incluso alguna vez en géneros más bien *belletrísticos* que académicos. En cuanto a los *objetos de estudio*, cierto es que las filosofías de la ciencia, de la lógica y del lenguaje han adquirido recientemente un tinte cada vez más «analítico», mientras que la estética o la filosofía de la religión siguen siendo baluartes consistentes del quehacer «continental» (epistemología, ontología, ética, filosofía política e historia de la filosofía siguen siendo territorio disputado entre ambas huestes, aunque no siempre con un equilibrio total de fuerzas entre las conquistas de ambos). Por lo que atañe a las *posturas filosóficas* que se sienten como más afines a uno y otro lado de esta frontera entre pensadores, resulta poco controvertido conceder que entre los «continentales» hay un cierto resquemor ante todo lo que suene a positivismo o cientificismo (tal vez porque ello reduciría su profesión de filósofos a un segundo lugar, por comparación con el conocimiento de mayor calidad que nos donarían los científicos naturales). Esa animadversión encuentra su correlato entre los «analíticos» cuando se trate de posiciones como el holismo, el contextualismo, el pragmatismo o el historicismo: «porque», como explica Rorty, «cuantos más significados, conceptos e intuiciones parecen estar expuestos al cambio histórico, menos esperanza hay de que la filosofía logre algún día alcanzar el camino seguro de una ciencia»; que es en el fondo por lo que suspira en lo escondido todo analítico que se precie (R. Rorty, «Filosofía analítica y filosofía transformativa», 71–72). El mismo Rorty aduce una diferencia ulterior «entre filosofía analítica y no-analítica», que «tiene que ver con la pregunta de quién es el objeto de envidia del filósofo»; así, él mismo reconoce envidiar «mucho a los poetas, de una forma parecida a cómo los filósofos analíticos del tipo de

En medio de estas dos solemnes rai-gambres filosóficas (y recuérdese bien, para lo que habrá de venir, esa locución prepositiva: «en medio de»), así como también se encontraba en medio de las dos estanterías de la londinense librería Macmillan, sólo hay un hombre: Ludwig Wittgenstein⁷. Es él prácticamente el único gran filósofo del siglo XX cuyos escritos no se pueden encuadrar en puridad ni en uno ni en otro de los compartimentos descritos; es él el único pensador contemporáneo capaz de marcar perdurablemente tanto el rendimiento intelectual de una de las dos industrias filosóficas retratadas como la producción cultural de la otra; él es quien se puede oír citado en las discusiones que entabla un equipo de filosofía «analítica» con igual naturalidad que pudiera hacerse en una reunión de pensamiento «continental»⁸. Este ubicarse *en medio de* unos y otros no comporta en su caso, pues, una suerte de alejamiento de entrambas orillas hacia el mar, la mar, de los que sólo saben dialogar consigo mismos porque se han creado personalmente una especie de idiolecto filosófico (uno de esos lenguajes privados, en suma, que tanto zahiriese el propio Wittgenstein); sino que el autor de las *Investigaciones filosóficas* se halla de hecho colocado en medio de «analíticos» y «continentales» porque ha logrado instalar cabezas de puente tanto en la costa «analítica» como en el litoral «continental»: siguiendo a nuestro Miguel de Una-

Quine envidian a los científicos de la naturaleza» (R. Rorty, «Persuadir es bueno», en *Filosofía y futuro*, 157–183, aquí 163). Finalmente, resultaría aún más incompleto de lo que ya es este bosquejo de caracterización de «analíticos y continentales» si no se recordase que para los primeros el inglés es prácticamente su único idioma oficial, mientras que entre los segundos el alemán (siempre inolvidable Martin Heidegger, cuando sentenció que sólo en esa lengua moderna era posible filosofar) o el francés introducen una poliglote a veces incluso ampliable. Cf. los textos mentados en la nota de este artículo si se desea apurar en sentido filosófico la caracterización que aquí únicamente se ha pergeñado en su vertiente más sociológica.

4. E. L. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, *Analysis* 23 (1963), 121–123. El articulo es hoy accesible también a través de <http://www.ditext.com/gettier/gettier.html>

5. De ellos sólo los dos primeros han sido ya vertidos al castellano (P. Sloterdijk, *Esfemas I. Burbujas: microesferología*, trad. de I. Reguera, Siruela, Madrid 2003; *Esfemas II. Globos: macroesferología*, trad. de I. Reguera, Siruela, Madrid 2004), y parece inminente la publicación del tercero por parte del mismo traductor y la misma casa editorial.

6. De hecho, esta misma conclusión es la que en más de un momento han extraído filósofos tanto de que «análítica» como «continental», que han incoado pleitos (jamás resueltos) por hacerse en exclusiva con todos los derechos de la *trademark* «Filosofía» para su propia comunidad filosófica. El forcejeo entre ambas camarillas cabe remontarlo, quizás, hasta el famoso panfleto de Rudolf Carnap contra Martin Heidegger titulado *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, *Erkenntnis* 2 (1931), 219–241 (versión cast.: *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, trad. de C. N. Molina, Centro de Estudios Filosóficos UNAM, México 1961), aunque se puede plausiblemente achacar el inicio previo de hostilidades a autores como Bertrand Russell o a ciertos parágrafos del *Tractatus logico-philosophicus* (1921) de Wittgenstein (versión cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de J. Muñoz e I. Reguera, Alianza Editorial, Madrid 1987; existe también una nueva traducción: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de L. M. Valdés Villanueva, Tecnos, Madrid 2002). Otro momento no menos conmovedor del litigio fue el protagonizado por John Searle y Jacques Derrida —cf. J. R. Searle, *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, *Glyph* 2 (1977), 198–208; *The Word Turned Upside Down*, *The New York Review*, 27 octubre (1983), 74–79; J. Derrida, *Limited Inc.*, Galilée, París 1990—. En España puede decirse que tuvimos nuestra propia versión de estas intrigas en el debate producido hace ya más de tres decenios entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno (su recapitulación resulta hoy accesible en M. Á. Quintana, «Una discusión sobre la didáctica de la filosofía y sus repercusiones», en L. Trupp (ed.), *Najnovšie Tendencie vo vzdelávaní učiteľov moderných jazykov*, PHARE–Pedagogická fakulta Univerzity Komenského Bratislava, Bratislava 1997, 117–129). No es imposible evaluar el reciente *affaire Sokal* y su precipitado para las imprentas (A. D. Sokal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*, trad. de J. C. Guix, Paidós, Barcelona 1999) como una secuela, en tono menor, de esa misma querrela: Sokal, desde un campo más o menos «analítico», ya no acusa a los filósofos «continentales» (como, en cambio, sí se habrían atrevido a hacer sin ambages un Russell o un Carnap) de que lo que hacen no sea «auténtica» filosofía; sino que simplemente se deleita en reconvenirles porque lo que hacen no es «auténtica» ciencia natural o matemática —algo que, por lo demás, estos jamás hubiesen soñado estar haciendo; de hecho, los únicos filósofos que se sumergen esporádicamente en tales ensueños son, curiosamente, sus rivales los «analíticos», tan afectos ellos de Sokal: véase para un atinado balance de tal afer Q. Racionero, *La resistible ascensión de Alan Sokal. Reflexiones en torno a la responsabilidad comunicativa, el relativismo epistemológico y la postmodernidad*, *Éndoxa* 12 (2000), 423–483—.

7. Ciertamente que, en la enorme brecha abierta por una figura de su calado entre las placas tectónicas de lo «analítico» y lo «continental», ha ido cabiendo posteriormente un número cada vez mayor de filósofos (se nos ocurren, por ejemplo, los nombres de Richard Rorty, John McDowell y Robert Brandom en los Estados Unidos; Simon Glendinning o Andrew Bowie en el Reino Unido; Jacques Bouveresse o Elisabeth Rigal en Francia; Ernst Tugendhat o Manfred Frank —e incluso los mismos Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas— en Alemania; Maurizio Ferraris y Carlo Sini en Italia; Quintín Racionero, Isidoro Reguera o Javier Muguerza en España). Pero cuando se cae en la cuenta de que la inmensa mayoría de ellos se lucra de un ascendiente wittgensteiniano incontestable se repara en que no constituyen una excepción al aserto de que a fin de cuentas sea Ludwig Wittgenstein la única llave de paso concluyente que se abre entre lo estrictamente «analítico» y lo meramente «continental».

8. Esto, bien lo sabemos, no siempre fue así: cf. el apartado cuarto de esta investigación para comprobar cómo, en un primer momento, se trataron de secuestrar las rentas wittgensteinianas por parte de los más adeptos a un filosofar de género «analítico». Actualmente los simposios anuales de carácter internacional que organiza la Sociedad Austríaca Ludwig Wittgenstein cerca del lugar donde el filósofo ejerció su oficio de maestro de primaria (Kirchberg am Wechsel) parece que adolecen de una suerte de raptio no muy distinta; pero por fortuna el significado de Wittgenstein para la cultura occidental desborda ya con mucho las estrechas lindes de ese pueblecito de los Alpes austríacos.



muno, diríamos que Wittgenstein no aboga en estos afanes por la neutralidad (del latino *neuter*: ni con unos ni con otros) sino por la «alterutalidad» (de *alteruter*: con los unos y con los otros⁹). Y a diferencia de lo neutro, que es a menudo deleznable, la «alterutalidad» acaba por significar que uno se vuelve imprescindible para los unos, para los otros e incluso para los que no quisieran decantarse ni por una ni por otra facción.

2. WITTGENSTEIN POR EN MEDIO

La anécdota vivible en la librería Macmillan, e incluso el azar recién expuesto (casi propio de una «sociología de la filosofía») de que Wittgenstein sea el mejor mestizo entre las dos razas filosóficas que nos son coetáneas, podrían carecer de mayor predicamento de no ser porque insinúan ya cuál será una de las pautas que más asiduamente habrán de reiterársenos a la par que nos acerquemos hasta la personalidad y la filosofía de Ludwig Wittgenstein: se trata de lo que ya hemos evocado como su ser «en medio de».

En efecto, la estantería medianera de Macmillan no es el único territorio intermedio en el que nuestro filósofo se dispone. Wittgenstein se hubiera debido situar asimismo en una posición central si alguien hubiese tenido la idea de organizar dos estanterías diferentes, una para los filósofos que consideran la lógica y, en general, los lenguajes formalizados como aquellos que resultan más atractivos y otra para los filósofos que, en cambio, concluyen que al fin y al cabo es el lenguaje de todos los días,

el de andar por casa, el que mejor cumple la función de una comunicación eficaz¹⁰. También nos topáramos previsiblemente con Wittgenstein en la estantería de en medio de haberse alguien atareado en clasificar en anaquelles bien distantes, por un lado, los pensadores que prosiguen o tratan de reconstruir el paradigma de la razón «moderna» y, por otro, los pensadores que rompen con esa tradición para abrirse a unos usos de filosofar alternativos, que quizá aún sea útil denominar como «postmodernos» (o «postmetafísicos», o «postepistemológicos...»)¹¹. Si catalogáramos en dos columnas diferentes, de una parte, los autores que han abogado por la filosofía como actividad bien recomendable (o, incluso, como la más excelsa de todas: recuérdense verbigracia los encendidos elogios de Aristó-

9. Nuestro diccionario de latín nos informa de que *alteruter* no significa exactamente esto que dice Unamuno, cuyo concepto quedaría mucho mejor reflejado por el vocablo *utrumque*; confiamos, empero, en la autoridad del antiguo catedrático de griego vasco-salmantino para emplear la forma *alteruter* tal y como él lo hiciera.

10. Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García y C. U. Moulines, Crítica-Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Barcelona 1986, parágrafo 27: «Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y los múltiples modos en que estas se emplean, la multiplicidad de tipos de palabras y frases, con los que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje (incluido el autor del *Tractatus logico-philosophicus*)».

11. Por aprovechar la breve explanación que hace de esta circunstancia Richard Rorty (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández, Cátedra, Madrid 1989, 15), diríamos que a Wittgenstein habríamos de instalarlo ahí debido al hecho de que en su obra se persiguieron sucesivamente dos objetivos bien dispares: «En un primer momento, [trató] de encontrar un nuevo modo de dar a la filosofía carácter 'básico' [...]. Wittgenstein intentó construir una nueva teoría de la representación que no tuviera nada que ver con el mentalismo [pero, más tarde] terminó considerando que sus primeros esfuerzos estaban mal dirigidos, que eran un intento de mantener aún una cierta concepción de la filosofía después de haber rechazado las nociones necesarias para dar contenido a tal concepción (las ideas del siglo XVIII sobre el conocimiento y la mente). [Tanto Wittgenstein como Heidegger o Dewey] en sus obras posteriores se emanciparon de la concepción kantiana de la filosofía en cuanto disciplina básica, y se dedicaron a ponernos en guardia frente a las mismas tentaciones en las que ellos habían caído. Por eso, sus escritos últimos son más terapéuticos que constructivos».

teles al final de su *Ética a Nicómaco*) y, en otra parte, agrupásemos los autores que pirrónicamente han colegido, bien al contrario, que mejor nos iría si de una vez dejásemos de filosofar, de nuevo nos veríamos lanzados a la tesitura de tener que inventar una estantería intermedia para escritores como Wittgenstein: Pues, si bien es cierto que en su obra se repiten insistentes las invocaciones para que depongamos de una vez nuestros afanes filosóficos¹², no menos sensato es apercebirse de que, en la práctica (y no resulta innecesario insistir en la importancia que Wittgenstein daba a la *práctica* frente a las simples *parole, parole, parole*¹³), el pensador vienés aprovechaba para detenerse a filosofar incluso en las circunstancias más inverosímiles¹⁴. Ni siquiera está claro si habría que colocar a las obras wittgensteinianas el tejuelo de aquellos libros que patrocinan una actitud de reverente silencio ante lo que no se puede expresar con nuestras lenguas¹⁵, o más bien habría que ordenarlos entre los que se sobreponen a la tentación de tales quietismos enmudecedores¹⁶.

Pero lo extraordinario de Wittgenstein es que aún nos presenta otras aristas menos estrictamente filosóficas que, igualmente, nos constreñirían a asentarlos en una «estantería de en medio» en el rocambolesco caso de que otros sistemas de clasificación bibliográfica, más o menos borgianos, se llegaran a implantar. Pensemos por ejemplo qué habría de hacerse en el caso de que se debiera discernir entre un estante de filósofos cuya gnoseología atañese primordialmente a las ciencias «duras» (matemática, física, química) y un segundo estante donde reposaran los textos de aquellos otros filósofos más propensos a recapacitar sobre las ciencias etiquetadas como «blandas» (biología, meteorología, psicología, verbigracia). Pues bien, nuevamente habríamos de habilitar un estante intermedio para congregar en él los trabajos de un pensador tal que Wittgenstein, cuyos principales desvelos intelectuales se los suscitaba por igual la ciencia de la matemática (la más dura de las duras) y la ciencia de la psicología (acaso una de las más blandas entre las blandas)¹⁷. De hecho, la actitud de este austríaco ante el apabullante desarrollo tecnocientífico del siglo XX también se tendría que situar en un aparador confinado hacia la mitad de nuestra particular biblioteca: Wittgenstein no encaja, en efecto, con la imagen del pro-

12. Cf. las anotaciones de M. Á. Quintana Paz, así como el cuerpo del texto al que se remiten, en L. Wittgenstein—O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, ed. y trad. de M. Á. Quintana Paz, Sigueme, Salamanca 2004, 116–118.

13. O, en el alemán materno de Wittgenstein, mero «*Geschwätz*» (F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, trad. de M. Arbolí, FCE, México 1973, 62; cf. 104).

14. Son buena prueba de este extremo la mayoría de las escenas narradas en la obra recientemente vertida al español y citada en la nota 12.

15. Así se ha interpretado a menudo el mensaje central de su «Conferencia de ética» (en L. Wittgenstein, *Ocasiones filosóficas [1912–1951]*, trad. de Á. García, Cátedra, Madrid 1997, 57–65), además de los párrafos finales del *Tractatus*.

16. Puede comprobarse la desconfianza epistemológica que Wittgenstein sentía ante todo lo «inefable» al recorrer su «argumento del lenguaje privado» (L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, párrafos 243–280); en cuanto a su desconfianza moral hacia esta misma estrategia inefabilista, cf. sus reflexiones a propósito del agustiniano «Et vae tacentibus de te quoniam locuaces muti sunt» (*Confesiones* I, 1, 4: «Y ¡ay de cuantos sobre ti guardan silencio sólo porque resulta que quedan como unos ineptos aquellos que sí que hablan de ti!») en M. O'C. Drury, «Some Notes on Conversations with Wittgenstein», en *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*, Thoemmes Press, Bristol 1996, 75–96, aquí 86; y cf. asimismo F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, 61–62.

17. Cf. A. Wellmer, «Ludwig Wittgenstein über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos», en B. F. McGuinness (ed.), «*Der Löwe spricht... und wir können ihm nicht verstehen*», Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1991, 138–148, aquí 146; S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford 1982, 4; y L. Wittgenstein, *Movimientos del pensar: diarios 1930–1932, 1936–1937*, trad. de I. Reguera, Pre-Textos, Valencia 2000, 31–10–31.

feor universitario de «letras», poseedor de una escasa formación científica, que desprecia displicentemente las disciplinas que han alcanzado ágiles formulaciones matemáticas (recordemos, a este propósito, que su primer título universitario, y durante mucho tiempo el único con que contaba, fue el de ingeniero aeronáutico); pero a Wittgenstein tampoco le cuadra la señal de aquellos positivistas (más o menos truncados) que aún reverencian piadosos el progreso científico¹⁸, suspiran por influir en las tareas de la ciencia¹⁹ u otorgan a sus métodos y saberes un estatuto superior *tout court*²⁰ debido a lo maravillados que los han dejado su exactitud y certidumbre²¹.

Cabe atisbar aún más estanterías en medio de otras dos. Religiosamente, verbigracia, Wittgenstein acarrea la herencia judía de tres de sus cuatro abuelos; a la hora de definir genéticamente su pensamiento religioso, el propio Ludwig ampliaba hasta un «ciento por ciento» el influjo hebreo que arrastraba. Y, sin embargo, más de una vez concedió que la (cristiana) figura de Jesús de Nazaret jugaba en sus relaciones con lo espiritual un papel insustituible²². De hecho, incluso esta marca cristiana necesita ser dividida en dos partes para dejar nuevamente a Wittgenstein

en la mitad entre ambas: por un lado, su bautismo y gran parte de su ambiente vital en Austria, e incluso en Cambridge, fue católico-romano²³; por otro lado, empero, la reverencia ante el nudo deber que empapó gran parte de su ética personal²⁴ sus lecturas de san Pablo y su atracción hacia la doctrina de la predestinación tienen todas ellas un cierto sabor protestante (pietista, luterano o calvinista, respectivamente) que no es sensato descuidar²⁵. Cabría incluso ir más allá y preguntarse, legítimamente, si resulta menos lígimo ubicar a nuestro autor entre los filósofos no creyentes que contarlo entre los creyentes; su confidencia a Norman Malcolm en el sentido de que «no soy un hombre religioso, pero no puedo evitar el contemplar cada problema desde un punto de vista religioso»²⁶ no nos ayudaría demasiado a la hora de zanjar la cuestión de si debería ir consignado su nombre en el anaquel de los adeptos a alguna religión, en el anaquel de los agnósticos, o bien en ninguno (o en el de en medio) de los otros dos.

18. Cf., por ejemplo, la nota de M. Á. Quintana Paz alusiva al texto «Los cambios en nuestra forma de vida» en L. Wittgenstein—O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 127.

19. Cf. L. Wittgenstein, *Aforismos: Cultura y valor*, trad. de E. C. Frost y J. Sádaba, Espasa-Calpe, Madrid 2003, parágrafo 30: «Me es indiferente que el científico occidental típico me comprenda o me valore». Cf. asimismo L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 124.

20. Cf. el denuedo de lo que él llama «la idolatría de la ciencia» en L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, trad. de I. Reguera, Paidós, Barcelona 1992, 96–98.

21. Ante aquella extasiada aseveración de David Hilbert a propósito de su colega, el matemático Georg Cantor, en el sentido de que «nadie nos podrá expulsar jamás del paraíso que Cantor ha creado», Wittgenstein apuntó socarrón que «yo ni siquiera en sueños pretendería sacar a nadie de ese paraíso. Haría algo bien distinto: trataría de mostrarles a ustedes que eso no es un paraíso en absoluto»: L. Wittgenstein, *Lectures on the Foundations of Mathematics*, ed. de C. Diamond, Cornell University Press, Ithaca 1976, 103; en torno a las ideas wittgensteinianas sobre la exactitud, cf. el parágrafo 88 de sus ya citadas *Investigaciones filosóficas*.

22. Cf. para las alusiones y citas hechas en las dos últimas oraciones del cuerpo del texto, así como para otras observaciones en torno a este asunto, las notas de M. Á. Quintana Paz a L. Wittgenstein—O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 120–123.

23. Cf. *ibid.*, 123, con el fin de calibrar someramente las relaciones de Wittgenstein con el catolicismo.

24. Ray Monk captó tan paladinamente este factor que lo incluyó como subtítulo en su biografía wittgensteiniana: R. Monk, *Wittgenstein: El deber de un genio*, trad. de D. Alou, Anagrama, Barcelona 2002.

25. Cf. las notas de M. Á. Quintana Paz a L. Wittgenstein—O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 111–112.

26. Poco antes de su muerte, Norman Malcolm llegó a escribir todo un libro en torno a esta confesión: N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, ed. de P. Winch, Routledge, Londres 1993.

Con todo, quizás sea en la esfera sociopolítica del pensamiento wittgensteiniano donde más perplejidades hayamos de estar dispuestos a afrontar. Perplejidades quizá no tan sorprendentes si reparamos en que nos las habemos con alguien que nació y creció como un magnate, en la mansión del hombre más rico de todo el Imperio Austro-Húngaro (Karl Wittgenstein se llamaba el millonario padre de nuestro filósofo); pero también con alguien que renunciaría a los treinta años a toda su herencia paterna para convertirse desde entonces en un simple asalariado (en ocasiones, desempleado) sin vivienda propia, dependiente a menudo de la generosidad de sus amistades para poderse alojar bajo sus techos. Lo ajetreado de pareja situación socioeconómica presagia fuertes apuros en el mismo instante en que queramos achacarle a Wittgenstein un sesgo de clase o una tendencia ideológica definida; el estudio atento de su pensamiento sobre lo político no hace sino confirmar tal temor²⁷. Ya desde un punto de vista geoestratégico, o desde veterana dialéctica europea entre la germana *Kultur* y la anglofrancesa *civilisation*, sería difícil catalogar a alguien que combatió cada una de los dos grandes conflictos bélicos del siglo XX en cada uno de los dos flancos de las trincheras: Wittgenstein fue soldado raso voluntario (ascendido luego a teniente) del ejército austriaco en la Primera Guerra Mundial,

pero colaboró como ayudante sanitario del lado británico durante la Segunda Gran Guerra. Incluso la determinación precisa de su postura intelectual a lo largo de la «guerra fría» entre el bloque soviético y las democracias capitalistas no es posible ventilarla en un examen más o menos acelerado²⁸: cierto es que Wittgenstein coqueteó en ciertos instantes con el proyecto de instalarse en Rusia para cooperar en el proyecto comunista de una sociedad sin clases; pero no menos seguro es que esos mismos planes le produjeron un desencanto tan plagado de escepticismo como el que había embargado poco antes a sus amigos Bertrand Russell o John Maynard Keynes²⁹.

Lo excéntrico de estos caracteres sociopolíticos suyos aloja a Wittgenstein, consecuentemente, en una posición de igual modo marginal si uno aspira a delinear estrictamente dos bandos (dos estanterías) ateniéndose a sus opiniones ideológicas y a las repercusiones que su filosofía

27. Eso sí, sólo lo confirma, como hemos matizado, el estudio atento. Si uno prefiere, empero, los dictámenes sumarísimos, a la postre huecos, acerca de cuál es el tono político de la obra de Wittgenstein, no le faltarán sentencias tan taxativas como apresuradas sobre cuál es «en realidad» su propuesta ideológica. Un buen ejemplo de estas torpezas sea, acaso, el de H. Redner, *Malign Masters: Gentile, Heidegger, Lukács, Wittgenstein*, Macmillan, Londres 1997. Mas la personalidad de Wittgenstein resulta incluso demasiado sinuosa para un juez tan parcial como Redner: los deseos de condena de este le llevan a sobrecargar la sentencia de su imputado Wittgenstein con acusaciones tan mutuamente incompatibles como las de estalinismo, nazismo, conservadurismo, radicalismo, integrismo católico y socialismo *al mismo tiempo*; por fortuna, un residuo de honestidad científica lleva a Redner a reconocer que sus argumentos sólo pueden servir para aquéllos poco familiarizados con el pensamiento del vienés (*ibid.*, xi–xii) dado que sus impresiones sufren de una incorregible superficialidad (*ibid.*, xi) y, en el fondo, el mismo no se siente del todo a gusto habiendo incluido a Wittgenstein en la nómina del resto de filósofos que aborda en su libro, y que sí que cuentan con un temple autoritario más definido: Gentile, Lukács, Heidegger (*ibid.*, 3).

28. Aunque también aquí, naturalmente, no falta quien sí parece tener la capacidad de ver las cosas muy claras; bien es cierto que, ¡ay!, apenas logra luego convencer a nadie de la cordura de sus veredictos: así le ocurre, por ejemplo, a K. Cornish, *The Jew of Linz. Wittgenstein, Hitler and their Secret Battle for the Mind*, Century Hutchinson, Londres 1999. Cornish nos presenta a Wittgenstein como una especie de agente soviético infiltrado en el epicentro de la intelectualidad inglesa; no se sabe si esta autora australiana merece suscitar en mayor medida nuestra hilaridad o, por el contrario, nuestra admiración ante su innegable talento imaginativo, que le augura un buen futuro en la literatura folletinesca.

29. Para el desaliento paralelo de Russell y Keynes en la URSS, cf. B. Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, George Allen and Unwin, Londres 1920 (versión cast.: *Teoría y práctica del bolchevismo*, trad. de J. C. García, Ariel, Barcelona 1969); J. M. Keynes, *A Short View of Russia* (Hogarth Essays), L. & V. Woolf, Londres 1925.

ha tenido para las faenas políticas de nuestras sociedades. Pongamos que alguien (un director de suplementos culturales de un diario, por ejemplo) deseara compilar dos listas exhaustivas: en una, ansiaría incluir a los intelectuales de la centuria pasada que apoyaron la democracia o que, al menos, elaboraron proposiciones teóricas que, a la postre, pueden servirnos para respaldar el sistema político del que presumen las naciones occidentales a principios del siglo XXI; en la otra, ese periodista desearía reflejar los nombres de cuantos pusieron a punto doctrinas que sustentaban uno u otro género de totalitarismo (o cuantos excogitaron doctrinas que, independientemente de sus siempre complicadas intenciones profundas, han venido finalmente a fomentar la implantación de sistemas totalitarios cualesquiera: nazismo, comunismo, fascismo...). Nuestro voluntarioso redactor ha confeccionado ya un listado abundante para ambas columnas: sir Karl Popper, a pesar de tan nobiliario título, ha ido a parar al grupo de los demócratas; Lenin, en cambio, se ha dirigido raudamente hacia el grupo totalitario; Friedrich A. von Hayek ha engrosado la nómina que ampara a la democracia, mientras que Pol Pot ha incrementado el número de los inclinados al totalitarismo. Y bien, llega el momento de dirigir a Ludwig Wittgenstein hacia uno u otro de los elencos disponibles. ¿Qué hacer? Pues bien, las opiniones que se han barajado a este respecto son tan heterogéneas, y ambas posibilidades cuentan con tantos argumentos juiciosos a su favor que, una vez más, la idea de inaugurar una columna «en el medio» no resultaría imprudente³⁰.

Entre conservadurismo y revolución el destino de Wittgenstein también sería, con toda probabilidad, una estantería de en medio: no en

vano ha influido poderosamente a teóricos conservadores como Roger Scruton o John Casey³¹, y gran parte de los hodiernos remodelados de los tradicionalismos románticos lo invocan como uno de sus adalides³²; mas, de nuevo, no debería pillarnos por sorpresa el hecho de que asimismo uno de los críticos actuales más consistentes del *statu quo*, Toni Negri, haya reivindicado recientemente la utilidad de Wittgenstein para emprender una rebeldía contra el estadio capitalista presente³³. En lo que concierne a las polémicas entre nacionalismos y comunitarismos, por un lado, y deseos más universalistas, liberales o cosmopolitas, por otro, tampoco está demasiado claro hacia quién se habría de orientar el voto de Wittgenstein: aunque ese agudo

30. Para los sostenedores de un Wittgenstein a fin de cuentas partidario del totalitarismo, cf. (aparte de lo ya evocado anecdóticamente en la nota de este artículo) las serias conexiones que se han apuntado entre nuestro autor y el marxismo por parte de F. Rossi-Landi, «Per un uso marxiano di Wittgenstein» y «Il linguaggio come lavoro e come mercato», en *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milán 1973, 11–60 y 61–104; T. F. Eagleton, *Wittgenstein's Friends*, *New Left Review* 135 (1982), 64–90; G. Thomson, *Wittgenstein: Some Personal Recollections*, *Revolutionary World* 37/9 (1979), 86–88; J. Moran, *Wittgenstein and Russia*, *New Left Review* 73 (1972), 85–96. Para una evaluación de Wittgenstein que lo conecte preferentemente con la alternativa democrática, cf. J. C. Edwards, *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*, University of South Florida Press, Tampa 1990, 203–227; Richard Rorty se suma a este juicio prodemocrático de Edwards en la contraportada de ese mismo volumen.

31. Cf. C. Covell, *The Redefinition of Conservatism. Politics and Doctrine*, St. Martin's Press, Nueva York 1986, x y 1–14. El texto «clásico» sobre el presunto conservadurismo de Wittgenstein es el de J. C. Nyíri, «Wittgenstein's Later Work in Relation to Conservatism», en B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and His Times*, Blackwell, Oxford 1982, 44–68.

32. Cf. A. O'Hear, «Wittgenstein and the Transmission of Traditions», en A. P. Griffiths (ed.), *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, 44–60.

33. A. Negri, *Del retorno. Abecedario biopolítico*, trad. de I. Bértolo, Debate, Madrid 2003, 165–167.

analista del fenómeno nacionalista que fue Ernest Gellner haya subrayado una y otra vez que para comprender al filósofo austríaco es imprescindible tener en cuenta su porfiado empeño de instaurar comunidades humanas sólidas, con fuertes vínculos identitarios y, en cierta medida, impermeabilizadas frente al batiburrillo intercultural del exterior³⁴, no hay que dejar de recordar que nuestro autor aborreció vehementemente cualquier tipo de patriotismo, y que avanzó la sugerencia de que el ideal de un filósofo había de ser el de vivir como un «ciudadano de ninguna comunidad»³⁵.

En suma, la factoría Wittgenstein semeja surtirnos de estanterías medianeras una y otra vez que le propongamos un tema. ¿Wittgenstein y la música? Bien, recordemos que el melómano Ludwig ceñía a seis el número de los grandes compositores (Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert, Brahms y Josef Labor) que, según él, habían copado lo mejor de la historia de la filarmonía: a principios de siglo XX podía considerarse ya pasada la era de la música verdaderamente interesante. Y, no obstante, pocos pensadores han podido ver transpuesta una de sus obras filosóficas a una composición musical contemporánea (pensamos en la *Tractatus Suite*, de M. A. Numminen), o han resultado atrayentes para un compositor tan vanguardista como John Cage³⁶. ¿Dónde ubicamos a Wittgenstein musicalmente hablando, pues, entre el esplendor de los clásicos o por en medio de cuantos nos son coetáneos? Cinematográficamente hablando, ¿son más wittgensteinianos los *westerns* y los relamidos musicales de Carmen Miranda, que a este catedrático de filosofía de Cambridge tanto satisfacían tras sus clases, o hemos de atender más bien al cine de autor de un Derek Jarman, que en su filme *Wittgenstein* (1993) nos ofreció no sólo un contenido, sino también una narrativa sabrosamente wittgensteiniana? ¿Aprendemos más sobre el filósofo vienés con los autores de novela negra, la mayoría francamente secundarios, que tanto le cautivaron³⁷, o es en cambio un escritor tan recio como Thomas Bernhard el que mejor nos habla de lo que el modo wittgensteiniano de estar en el mundo significó³⁸? ¿Se compadecen los aprietos que el propio Ludwig confesaba sufrir al ir a transcribir sus pensamientos sobre el papel³⁹ (que a alguno le ha hecho recelar si no adolecería en el fondo de dislexia⁴⁰) con el hecho de que ascienda hasta 20.000 o

34. Su mejor (y postrer) desarrollo en este sentido es E. Gellner, *Lenguaje y soledad: Wittgenstein, Malinowsky y el dilema de los Habsburgo*, trad. de C. Ors, Síntesis, Madrid 2002.

35. L. Wittgenstein, *Zettel*, trad. de O. Castro y C. U. Moulines, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1979, párrafo 455. Sobre el repudio del nacionalismo miope, cf. la anécdota del estudiante húngaro que Wittgenstein narra hacia el final de las notas correspondientes al 11 de octubre de 1949 en L. Wittgenstein—O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*; o sus comentarios en el mismo volumen, a propósito de la ausencia irremontable de «raíces», recopilados bajo la fecha de 28 de agosto de ese mismo año. Cf. igualmente el disgusto que Wittgenstein segregaba al encontrarse con las más sutiles formas de chovinismo, tal y como recoge R. Monk, *Wittgenstein*, 388–389 y 437–438.

36. J. Cage, T. Serizawa, R. Kanesaka y M. Takagishi, *Interview between John Cage and P3*, trad. de B. Smallshaw, P3 art and environment (1989). <http://www.p3.org/p3-light/JohnCageInterview.html>

37. Ray Monk aventura que esto es así, y que en las novelas de *pulp fiction* escritas por un Norbert Davis, Carroll John Daly, Cornell Woolrich o Erle Stanley Gardner cabe columbrar cierto *ethos* de la acción y cierto repudio de la lógica abstracta (a lo Sherlock Holmes) típicamente wittgensteinianos: R. Monk, *Wittgenstein*, 387–388 y 478–479.

38. Cf. T. Bernhard, *Corrección*, trad. de M. Sáez, Debate, Madrid 1992.

39. L. Wittgenstein, *Aforismos*, párrafo 2.

40. J. Hintikka, *On Wittgenstein*, Wadsworth/Thomson Learning, Belmont 2000.

tal vez 30.000⁴¹ el número de manuscritos y mecanografiados que nos legó⁴²? ¿La rozagante escasez de citas tan característica de sus textos concuerda acaso con la certeza de que entre sus lecturas menudeaban figuras estremecedoramente variopintas, que iban desde san Juan de la Cruz hasta Gottlob Frege, desde Sigmund Freud a L. E. Brouwer?

Ni siquiera al preguntarnos por su orientación sexual nos concede Wittgenstein una respuesta unívoca: aunque es ya indiscutible la pujanza de su inclinación homoerótica⁴³, no hay que despreciar el hecho de que vivió relaciones heterosexuales que llegaron a significar para él algo más que meros devaneos⁴⁴.

En definitiva, el perfil de Wittgenstein escapa ya desde un primer momento a muchas de las dicotomías que nuestra cultura occidental ha instituido para que con ellas nos hiciésemos un mapa de lo que es la vida y de cómo funciona el mundo. Wittgenstein nos obliga enseguida a tomar una escuadra, a agarrar un martillo y hacernos con unas cuantas maderas para montar una estantería que medie entre gran parte de las dualidades que impregnan nuestro modo de abordar la realidad. Hemos reseñado sólo algunas de las más propagadas: formal–coloquial, millonario–pobre, modernidad–postmodernidad, fe–increencia, totalitarismo–democracia, clásico–vanguardista, filosofía–ciencia, catolicismo–protestantismo, nacionalista–apátrida, tecnofilia–tecnofobia, apocalíptico–integrado, silencio–locuacidad, homo–hetero, conservador–revolucionario y (permítasenos añadir, aunque ahora se vea con más transparencia que es esta una pequeña bifurcación, sólo interesante para el reducido negocio de los que se laboran en la filosofía actual) analítico–continental. La lista podría fácilmente proseguirse. Tal vez cupiera decir, incluso, que lo más importante de Wittgenstein no es tanto que se coloque en una estantería intermedia entre cada pareja de alternativas recíprocamente excluyentes: sino que lo que en verdad resulta seductor en él es que procede metódico a una *eversión* de cada uno los pares de esas disyuntivas, hasta tornárnoslas o bien inútiles, o bien ridículas⁴⁵.

En cualquier caso, lo cierto es que este azar nos vuelve bien espinosa la realización de lo que el lector tal vez lleve esperando (y ello comience a impacientarle) desde que inició la lectura de este «Proemio»: que le suministremos una «introducción» a la persona y obra de Ludwig Wittgenstein desde un punto de vista más o menos «global». Que resumamos en unas cuantas líneas el «significado» de Wittgenstein para la cultura occidental, o algo así. Que al igual que se conoce fácilmente lo que en una conversación hay que decir (para

41. La segunda de estas cifras es la que brinda la página en red del Springer Verlag, que publica la *Wiener Ausgabe* de Michael Nedo (de la que hablaremos en breve): <http://www.springer.at/main/book.jsp?bookID=3-211-82500-2&categoryID=12>

La primera cifra, por su parte, la proporcionan H. K. Bang, *Wittgenstein's Posthumous Manuscripts given EU Status*, Coimbra Group Newsletter, 18 (2001), 13, y la página en red de la Oxford University Press (<http://www.oup.co.uk/academic/humanities/philosophy/wittgenstein/details>), que ha editado en formato de CD-ROM lo que se conoce como el *Nachlass wittgensteiniano* (cf. más adelante la nota de este estudio): L. Wittgenstein, *The Wittgenstein Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, ed. de los Wittgenstein Archives de la Universidad de Bergen, Oxford University Press, Oxford 2000. El trabajo de recopilación de sus

contenidos y el de elaborar una notación adecuada a las numerosas correcciones, anotaciones marginales e ilustraciones con que Wittgenstein configuraba sus escritos ha corrido a cargo, en primer lugar, del Norwegian Wittgenstein Project (desde 1981 hasta 1987) y con posterioridad, desde 1990 hasta la actualidad, de la Universidad de Bergen, donde se nutre actualmente de la cooperación entre su Departamento de Filosofía y el Centro HIT (Programa de Investigación para la Tecnología de la Información en Humanidades).

La edición en soporte no informático de este mismo legado, sin la mediación de editores (algo que no ocurría desde la fecha de fallecimiento de Wittgenstein, hace medio siglo) se va realizando lentamente por parte de Michael Nedo en la denominada *Wiener Ausgabe* (L. Wittgenstein, *Wiener Ausgabe / Vienna Edition*, ed. de M. Nedo, Springer, Viena–Nueva York 1993–?). Esta edición no ha carecido de una polémica acerba (E. Toynnton, *The Wittgenstein Controversy*, *The Atlantic Monthly* 279/6 [1997], 28–41; D. G. Stern, «Toward a Complete Edition of the Wittgenstein Papers: Prospects and Problems», en R. Casati, B. Smith y G. White (eds.): *Philosophy and the Cognitive Sciences. Proceedings of the 16th International Wittgenstein–Symposium*, vol. 1. Hölder–Pichler–Tempusky, Viena 1993, 501–505), a lo largo de la cual, entre los opositores a Nedo —como J. Hintikka, «An Impatient Man and His Papers», en *Ludwig Wittgenstein. Half Truths and One-and-a-Half Truths*, Kluwer, Dordrecht 1996, 1–19; o A. P. Kenny, *Wittgenstein's Troubled Legacy*, *Times Higher Education Supplement*, 26 de agosto (1994)— se ha avanzado la sospecha de si la formación universitaria exclusiva en zoología y física con que Nedo cuenta quizás no sea la más oportuna para el proyecto de edición del filósofo Wittgenstein. A fecha de 2005, la *Wiener Ausgabe* parece contar con trece volúmenes que constituirían aproximadamente la mitad del total planeado.

Cada vez se hace más incontrovertible la especie de que los dibujos, esquemas y croquis con que Wittgenstein completaba sus manuscritos poseen una importancia esencial para la comprensión del pensamiento wittgensteiniano, así como para su propio concepto de lo que es «pensar» o «comunicación» —baste con recordar aquí la relevancia del concepto *Bild* en el *Tractatus*, o las referencias a «*images*» (las cuales pueden ser tanto engañosas o supersticiosas como probatorias) que destila toda su obra; o el hecho de que en las publicaciones ya realizadas de nuestro autor asoman cerca de 450 gráficos (el *Nachlass* añade a esos unos 2.500, aparte de otras ilustraciones que de Wittgenstein se conservan desde su período manchesteriano)—. Ello ha ocasionado que, aparte de la edición facsímil de la *Wiener Ausgabe*, cundan las publicaciones que cuidan primorosamente la exactitud de la reproducción de tales ilustraciones (así ocurre con la reimpresión de 1997 en inglés de la segunda edición de las *Philosophical Investigations* por la editorial Blackwell). Una buena herramienta para tal interés es el del índice de todas las imágenes ya aparecidas que Michael A. R. Biggs ha plasmado en una página en red: *Ludwig Wittgenstein: A Visual Concordance to the Published Works*, Minerva 2 (1998), http://www.ul.ie/~philos/Ver_34/INDEX.HTM

42. Se trata de lo que habitualmente se conoce como el *Nachlass*. Este legado ya fue catalogado por G. H. von Wright, *The Wittgenstein Papers*, *Philosophical Review* 78 (1969), 483–503. Pero su labor es hoy en día incompleta por cuanto, desde entonces, han ido apareciendo numerosos textos cuya existencia Von Wright no pudo conocer (como, por ejemplo, L. Wittgenstein, *Movimientos del pensar: diarios 1930–1932, 1936–1937*; o también L. Wittgenstein, *Diarios secretos*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid 1991). Los originales del *Nachlass* se conservan, en su mayor parte, en la Wren Library del Trinity College de Cambridge; otras instituciones que cuentan con originales dispersos del autor austriaco son los Bertrand Russell Archives, la Bodleian Library oxoniense y la Österreichische Nationalbibliothek.

43. Y precisamente por esto, por ser hoy en día ya indiscutible, no nos detendremos aquí a exhumar toda la discusión polémica (por momentos colindante con el folletín y, en sus peores instantes, digna del periodismo más amarillo) que se vivió a finales de los años ochenta, antes de que quedara fehacientemente establecido este hecho. Notemos tan sólo que la reflexión sobre vertiente homosexual de Wittgenstein ha generado algún aporte teórico recurrente, como el de A. Evans, *Critique of Patriarchal Reason*, White Crane Press, San Francisco 1997; según Evans, la obsesión de Wittgenstein (y, con anterioridad, de su bien leído Otto Weininger) por desarrollar en toda su pureza la lógica se reduce, a la postre, a un tentativo de huida frente a los reclamos enojosos de su sexualidad marginal, con el fin de refugiarse en un mundo ideal, perfecto, asexuado.

44. Pensamos predominantemente en su amor por Marguerite Respinger a finales de los años 20 y principios de los 30.

45. Esta es una de las tesis que defiendo en M. Á. Quintana Paz, *Normatividad, interpretación y praxis*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005.

Ni siquiera al preguntarnos por su orientación sexual nos concede Wittgenstein una respuesta unívoca: aunque es ya indiscutible la pujanza de su inclinación homoerótica.

Las estanterías intermedias pueden resultar bien útiles a la hora de ordenar pulcramente una librería, pero se vuelven un estorbo si lo que queremos es una compendio urgente acerca de cuál es el significado de un filósofo.

mantener cierto decoro) a propósito de Adolf Hitler o a propósito de la desaparición de la capa de ozono, equipemos asimismo al lector con unas instrucciones básicas de lo que se puede decir a propósito del autor del *Tractatus logico-philosophicus*. Hacer cualquiera de estas cosas se vuelve una misión un tanto peliaguda cuando la sustancia que se quiere comprimir es la de un personaje que está tan «por en medio» como Wittgenstein. Dicho en pocas palabras: las estanterías intermedias pueden resultar bien útiles a la hora de ordenar pulcramente una librería, pero se vuelven un estorbo si lo que queremos es una compendio urgente acerca de cuál es el significado de un filósofo. Aunque esto sea, en el fondo, lo que habría que esperarse de un ensayo introductorio como este... ¿no es cierto?

3. WITTGENSTEIN URGENTE

Es cierto. Hasta ahora, hemos practicado una suerte de *via negationis* con la figura de Wittgenstein: hemos dicho lo que no es propiamente (ni un tradicionalista ni un jacobino revolucionario, ni un judío ni un cristiano, etcétera), pero hemos callado acerca de lo que, a fin de cuentas, sí que es. El resultado es que la identidad de nuestro autor empieza a configurarse como una especie de hueco ignoto entre muchos de los discursos que nos circundan cotidianos. Y habría que empezar a llenar esa oquedad.

Por supuesto, no tenemos nada que objetar ante tal proyecto. Pero habrá que puntualizar: tenemos a nuestra disposición al menos cuatro posibilidades diferentes a la hora de arrostrar parejo empeño.

La primera forma de salir del entuerto sería la de conocer la recepción que nuestro filósofo ha ido teniendo entre aquellos que lo han considerado un digno interlocutor para sus discusiones: se trataría de recordar la historia de los efectos que su lectura ha provocado⁴⁶. (Una síntesis de este relato, serpenteante pero no por ello ayuno de un hilo conductor, es el que reservamos para los apartados cuarto y quinto de este escrito). Averiguando así lo que se ha dicho, lo que se ha sopesado, lo que al principio pareció definitorio pero hoy no se cree más que circunstancial, las reacciones y la ausencia

de ellas, todo lo que, en suma, ha venido circundado a Wittgenstein en la historia de sus lecturas, podríamos sin duda hacernos con algo que fungiese de relleno del huero nicho de su identidad legado por *via negationis* del apartado anterior.

Un segundo modo no del todo inadecuado para emprender por fin la *via affirmationis* es el de acometer una lectura personal de la obra wittgensteiniana. Algunos consejos acaso no fútiles a este respecto nos hemos permitido donar en otro lugar⁴⁷.

46. Como ya habrá percibido el lector informado, manejamos aquí conjuntamente la gadameriana noción de «historia de los efectos» (*Wirkungsgeschichte*) y la idea de «estética de la recepción» (*Rezeptionsästhetik*) perteneciente a H. R. Jauss; el sostén teórico capital de cada una cabe asimilarlo, respectivamente, en H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca 2001 (si bien ahí los traductores, a nuestro juicio erróneamente, acuden a la resurrección del arcaísmo «efectual» para lo que aquí preferimos denominar perifrásticamente «de los efectos»), y en R. Warning (ed.), *Estética de la recepción*, trad. de R. Sánchez, Visor, Madrid 1989. Las taxonómicas distinciones entre ambos conceptos no se nos ocultan, pero en el contexto en que nos encontramos carecen de una relevancia que vaya más allá del mero escrúpulo; se trata en suma, en ambos casos, de «pensar la obra y su efecto [o su recepción por parte del resto de la cultura] como la unidad de un sentido» (H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, 670).

47. Cf. M. Á. Quintana, «Introducción», en L. Wittgenstein-O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 11-17.

La tercera posibilidad con la que se cuenta si se desea henchir de contenido la grieta excavada por Wittgenstein entre los discursos dualistas de nuestros pagos occidentales sería la de caminar por sus aportaciones teóricas de la mano de alguien ya ducho en tales periplos. En otras palabras: no se trataría tanto de viajar uno mismo por los parajes wittgensteinianos, sino de leer el diario de travesía confeccionado por algún otro explorador que se hubiese adentrado por el bosque, por los montes y riberas, de sus palabras. Nada hay que objetar a esta literatura de viajes y, de hecho, podríamos incluso ofrecer unas cuantas propuestas de este jaez⁴⁸, aunque no será el género que aprovecharemos aquí. Cabe recordar, por lo demás, que en ocasiones el narrador de esas expediciones ha logrado incluso alcanzar con su personal gesta una altura filosófica de un nivel quizá superior al conseguido por sus solas fuerzas: pensamos, por ejemplo, en Saul Kripke⁴⁹, que gracias a su lectura particular de algunos pasajes del pensador vienés ha alcanzado tal vez más reconocimiento que el obtenido mediante su propio quehacer como filósofo (ni mucho menos desdeñable, por otra parte). Además, lo que probablemente sea más encomiable de estos itinerarios es que todos gozan ya, desde su inicio, de una atmósfera bien honesta y respirable: a sus cronistas jamás se les ocurriría pretender ocultar que lo que nos refieren no es más que uno de los inúmeros trayectos por los que el peregrino inquieto podría transitar a través del paisaje wittgensteiniano; simplemente se permiten transmitirnos su peripecia personal, sus logros y sus cansancios, tras haber ido como romeros por tales campiñas. Lejos de sus intenciones queda la ejecución topográfica de un mapa general apto para cualquier destino, o la pintura de un panorama perspicuo que resulte adecuado para cualquier mirada sobre el horizonte wittgensteiniano⁵⁰.

Esta última cualidad es precisamente la piedra de toque que diferencia la opción recién reseñada con respecto a la cuarta y última que consignaremos. En efecto, hay quien sí se ha decidido a vendernos un mapa general, una «secuencia natural y sin fisuras»⁵¹, de los pensamientos wittgensteinianos, aunque para ello hiciese falta desdeñar, justamente, las propias opiniones de Wittgenstein a este respecto:

«[En un principio] me pareció esencial que [en mi libro] los pensamientos hubiesen de progresar de un asunto a otro en una secuencia natural y sin fisuras.

48. Nos permitimos destacar, en este sentido, D. Bloor, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, Macmillan, Londres 1983; *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, Londres 1997; S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford 1979; P. Winch, *Ciencia social y filosofía*, trad. de R. Viganó, Amorrortu, Buenos Aires 1990; *Comprender una sociedad primitiva*, trad. de M. J. Nicolau y G. Llorens, Paidós-I.C.E./U.A.B., Barcelona 1994; J. McDowell, *Mente y mundo*, trad. de M. Á. Quintana, Sígueme, Salamanca 2003; S. Glendinning, *On Being with Others. Heidegger, Derrida, Wittgenstein*, Routledge, Londres 1998. E incluso nos hemos permitido incurrir en este género, como ya registramos en la nota .

49. Cf. el ya citado S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*.

50. Curiosamente, sin embargo, las libertades que estos autores se toman frente al anhelo de ofrecernos al «auténtico» Wittgenstein son libertades que resultan, de hecho, de lo más wittgensteinianas; no hay que olvidar la exhortación con que se abren sus *Investigaciones filosóficas*: «No quisiera con mi escrito ahorrárlas a otros el pensar, sino, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios» (L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 12-14).

51. *Ibid.*, 10.

Tras varios intentos desafortunados de ensamblar mis resultados en un todo semejante, caí en la cuenta de que nunca tendría éxito en tal empeño; que lo mejor que yo jamás podría llegar a escribir se habría de quedar siempre en meras anotaciones filosóficas; que mis pensamientos desfallecían tan pronto como yo intentara obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en una sola dirección. *Y esto estaba conectado, sin duda, con la naturaleza misma de mi investigación*, que nos obliga a cruzar viajando de un lado a otro, en todas las direcciones, una amplia región del pensamiento. Las anotaciones filosóficas de este libro son como un cúmulo de bocetos de paisajes procedentes de esos largos y enmarañados viajes. [...] Así pues, este libro no es, en realidad, más que un álbum⁵².

El redactor de una introducción a Wittgenstein que quisiera perpetrarla de acuerdo a esta cuarta forma de hacer las cosas debería, antes de nada, desechar advertencias como esta del mismísimo filósofo que estudia, o considerarlas como una mera confesión de sus discapacidades a la hora de sintetizar. «De acuerdo», nos diría, «Wittgenstein fue incapaz de elaborar en una 'secuencia natural y sin fisuras' sus propios pensamientos, pero yo sí que voy a ser capaz de hacer (al menos) eso mejor que él: he aquí el dibujo esquemático del total de la región de pensamiento por la que sus investigaciones discurrieron; he aquí mi introducción a Wittgenstein». Naturalmente, tal supuesto introductor no sólo tendría que subsanar estas taras del filósofo austríaco, sino que asimismo habría de reputar como una crasa equivocación el descubrimiento que este nos transmite en la cita recién traída a cuento: el descubrimiento de que sus dificultades estaban *conectadas, sin duda, con la naturaleza misma de su investigación*. Pero, una vez ya puestos a corregir a Wittgenstein, tampoco se va a andar uno luego con demasiados miramientos, podríamos argüir.

La cuarta estrategia posible de iluminación de la falla que Wittgenstein abre entre nuestros dualismos cotidianos consistiría, pues, en proporcionar una especie de prontuario que nos sirviese para hacer justo lo contrario de lo que ha pretendido el apartado segundo de este escrito: encasillar a Wittgenstein dentro de una silueta definida; contar en cuatro palabras lo que él contó en cuarenta mil; resumir sus «opiniones» filosóficas⁵³; compendiar contra quién o qué aventuró sus «tesis» de filosofía⁵⁴. A diferencia de las otras tres posibilidades que hemos menta-

do (y que, como ya hemos ido anunciando, explotaremos de un modo u otro en este o aquel momento de cuanto subsigue), esa cuarta opción para hacernos con un «Wittgenstein urgente» no va a ser aprovechada aquí por cuanto, como hemos visto, resultaría

52. *Ibid.*, 10–12. Las cursivas son mías.

53. De «opiniones» era justo de lo que Wittgenstein pensaba que no estaba hecha la filosofía: cf. L. Wittgenstein, *Lectures on the Foundations of Mathematics*, 55.

54. Tampoco la filosofía era para nuestro autor un conjunto de «tesis»: cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, párrafo 128: «Si se quisieran proponer tesis en la filosofía, nunca se podrían llegar a discutir, pues todos estarían de acuerdo con ellas».

más «antiwittgensteiniana» de lo que un investigador respetuoso se podría permitir⁵⁵.

No contaremos en estas páginas, por lo tanto, la consueta historia del Wittgenstein mozuelo que, seducido por la lógica, acudió a estudiar junto a Russell y acabó ofreciendo, en su *Tractatus logico-philosophicus*⁵⁶, una filosofía según la cual sólo eran significativas las proposiciones que afirmaban (o eran en última instancia reducibles a) hechos, a un «darse efectivo de estados de cosas» (4.21); una filosofía según la cual estas proposiciones elementales eran verdaderas siempre que el hecho que expresasen se diese en efecto, falsas si no se daba, y carentes de significado si no había un hecho en el mundo que les pudiera corresponder —y, por ello, una proposición ética como «debes respetar a tu prójimo» no era ni verdadera ni falsa; la ética y la estética no hablan del mundo (6.42 y 6.421), que era sólo la totalidad de los hechos (1.1), así que ética y estética carecían de sentido—. No nos detendremos aquí a exponer cómo, mediante las llamadas «funciones de verdad» (5.101) y su noción de «tautología» (6.1), el *Tractatus* explicaba además la vía a través de la cual proposiciones más complejas, en las que se encuentran implicadas constantes de la lógica (verbigracia, el «si» de «si hoy es domingo, mañana será lunes»), podían ser verdaderas o falsas, a pesar de que conectores como «si... entonces» o la conjunciones «y», «o», no representasen cosa alguna (4.0312) —mientras que en las proposiciones elementales a sus nombres sí que les correspondían los objetos que participaban en los hechos (4.221 y 3.203–3.22)—. Tampoco nos demoraremos explanando que la lógica, por consiguiente, se revelaba como un sistema previo a toda experiencia (5.552), pero imprescindible a la hora de configurar el pensamiento y el lenguaje acerca del mundo, expresados ambos mediante proposiciones (3.2 y 4.001): la conclusión, un tanto tajante, que se colegía entonces era que «los límites *del* lenguaje [señalan] los límites de *mi* mundo» (5.62), un lenguaje y un mundo determinados, primordialmente, por el «armazón» de la lógica, pues (6.124).

Evitaremos asimismo explicar que estas ideas que Wittgenstein sostenía literalmente como «intocables y definitivas» al concluir, a sus apenas treinta años, el prólogo del *Tractatus*, no resistieron sus reflexiones ulteriores sobre el mismo campo. La primera rendija en su inmovible certeza la abrió seguramente la comprobación de que había proposiciones incompatibles (como «esto es azul» y «esto es rojo») que, sin embargo, no eran por necesidad incompatibles

Lejos de sus intenciones queda la ejecución topográfica de un mapa general apto para cualquier destino, o la pintura de un panorama perspicuo que resulte adecuado para cualquier mirada sobre el horizonte wittgensteiniano.

55. Naturalmente, hay prólogos a obras de Wittgenstein (por no hablar de monografías completas) que sí que persiguen cumplir este objetivo; para el caso de que el lector de este «Proemio» se sienta defraudado al aprehender ahora que ni ha hallado ni hallará en ella un socorro de este tipo, trataremos de subsanar en parte su (razonable) sentimiento de frustración actual indicándole gentilmente dónde podrá localizar algún prefacio sustitutivo que acaso sepa remediar pareja insatisfacción: cf. verbigracia E. Rabossi, «Acerca de la filosofía de Wittgenstein», en L. Wittgenstein, *Estética, psicoanálisis y religión*, trad. de E. Rabossi, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1976, 7–27. Por otro lado, me parece de justicia reconocer que debo, entre otros azares, a la admirable contendencia de Alfredo Deaño (y su trabajo «Un falso Wittgenstein», en *El resto no es silencio. Escritos filosóficos*, ed. de J. Hernández y J. Muguerra, Taurus, Madrid 1983, 239–267) mi negativa a facturar productos semejantes a los que el lector que sí que buscaba otra cosa podrá hallar en puntos de expedición como el antes señalado.

56. Las citas numéricas entre paréntesis que subsiguen en este párrafo se corresponden con los párrafos pertinentes del *Tractatus*.

(esto es, contradictorias) desde un punto de vista exclusivamente lógico⁵⁷. Luego horadaron esa primera hendidura dubitativa ciertos comentarios como el que le hizo el economista Piero Sraffa, que mostraba la posibilidad de comunicarnos mediante «gestos» en los que bien poca «forma lógica» cabría recabar⁵⁸. Las consecuencias de esta revisión del *Tractatus* fueron todas las obras que con posterioridad a 1929 irían poblando la bibliografía wittgensteiniana: si nos entretuviéramos a hablar de ello, percibiríamos que en tales escritos el lenguaje se reconoció como un instrumento bien poco ideal⁵⁹ pero, con todo, útil para los fines prácticos de nuestra vida; la única gramática posible no era ya la de la lógica, pero esta tampoco se vio sustituida por nuevas normas férreas e independientes de los seres humanos: por el contrario, se reconocía que era posible inventar las reglas de nuestros juegos sociales sobre la marcha, «*as we go along*»⁶⁰. La filosofía, entonces, se convertía en una lucha contra las «supersticiones»⁶¹ que pueblan nuestro pensamiento y que nos obligan a buscar esencias y fundamentos metafísicos donde no hay (ni hace falta) nada similar.

Podríamos hablar al lector de cosas de ese tipo; podríamos intentar abastecerle de un «Wittgenstein urgente»; podríamos intentar narrarle apresurados historias más o menos como esas, relatos que sueñan con contener en pocas frases el curso todo de un pensamiento, de unas dudas y de las conciliaciones que estas hallaron. Pero no lo vamos a hacer.

4. CÓMO SE HA VENIDO LEYENDO A WITTGENSTEIN (PRIMERA PARTE)

Lo que sí que haremos es ponerle al corriente de los derroteros que han ido adoptando las lecturas y los lectores de ese clásico que es ya Wittgenstein durante los más de ochenta años de su *Wirkungsgeschichte* o historia de sus efectos⁶². Pues en esto, como en tantas otras cosas, puede serle útil a cualquiera el propósito de huir de grotescos anacronismos.

El primer libro que Wittgenstein sacó a la luz pública se titulaba en

alemán *Logische-philosophische Abhandlung* (Manual lógico-filosófico), pero hizo fortuna en el resto del mundo con el espinosiano nombre que escogieron sus traductores ingleses: *Tractatus logico-philosophicus*. Esa fortuna se debió en un primer momento al entusiasmo neto con que recibieron tal obra tanto Bertrand Russell (que había sido maestro de Wittgenstein hasta el inicio de la Primera Gran Guerra⁶³) como algunos austríacos agrupados en torno a lo que se conocería como *Círculo de Viena*⁶⁴ (estos, sin embargo, no conocerían personalmente

57. Cf. L. Wittgenstein, «Algunas observaciones sobre la forma lógica», en *Ocasiones filosóficas*, 46-53.

58. Cf. la anotación de M. Á. Quintana Paz a L. Wittgenstein-O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 130.

59. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 105.

60. *Ibid.*, parágrafo 83.

61. *Ibid.*, parágrafo 110.

62. Es decir, abundaremos en la «primera posibilidad» de las cuatro que barajábamos en el apartado anterior. Para un compendio de la (más reducida) historia de los efectos wittgensteinianos en España (limitada, además, al período previo a 1991), cf. J. L. Gil de Pareja, «Wittgenstein en el pensamiento filosófico español», en A. Heredia (ed.), *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1992, 353-366.

63. Cf. las anotaciones de M. Á. Quintana Paz a L. Wittgenstein-O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 106.

64. Cf. *ibid.*, 106-107.

a su paisano el autor hasta años más tarde). Ciertamente, había por aquellos años veinte y treinta del pasado siglo elementos suficientes en el *Tractatus* como para excitar el fervor de esta clase de lectores, entre los que se contaban R. Carnap, O. Neurath o M. Schlick. En primer lugar, ellos querían ser empiristas (sólo querían reconocer la experiencia como fuente de nuestros conocimientos acerca del mundo), lo cual les ponía en aprietos a la hora de explicar el hecho de que existan leyes (como las de la lógica o la matemática) que parecen no proceder de la experiencia ni ser refutables por parte de ella. Pues bien, el autor del *Tractatus* parecía conciliar elegantemente estas dos exigencias: a la vez que coincidía con ellos en que todas las proposiciones cognoscitivas han de referirse a hechos del mundo (presumiblemente experimentables, por lo tanto), les presentaba la lógica (y su correlato, la matemática⁶⁵) como una condición previa que tenía que tener el pensamiento para ser de verdad pensamiento⁶⁶ (o, lo que venía, a la postre, a ser lo mismo: una condición del lenguaje para poder ser lenguaje, esto es, significativo). No había, pues, «hechos lógicos» o «matemáticos» experimentables (y que, por ello, pudiesen venir a dar con una refutación de esos saberes⁶⁷), pero ello no le concedía a la lógica una especie de capacidad de conocimiento de otros «hechos» misteriosos, capaces de reposar más allá de la experiencia: en realidad, las proposiciones de la lógica no «hablaban» de ningún hecho ni de nada⁶⁸, no eran cognoscitivas, sino que simplemente presentan lo que es el armazón formal que hace al mundo pensable⁶⁹, y *por ello precisamente* eran tan irrefutables.

Había otros atractivos que hacían del *Tractatus* un bocado apetecible para neopositivistas como los Carnap, Schlick, Neurath o Waismann. Ellos andaban detrás de lo que habían imaginado como una *wissenschaftliche Weltauffassung*, una «concepción exclusivamente científica del mundo», que excluyese por completo todas las afirmaciones metafísicas, imposibles de calibrar con los métodos de la ciencia contemporánea. Y henos aquí con que Wittgenstein, después de haber despreciado como no significativos todos los asertos que fuesen más allá de la descripción de los hechos del mundo (lo cual, en congruencia, tildaba también como carente de sentido a la filosofía... ¡e incluso al propio *Tractatus*!), culminaba su obra imponiendo silencio ante todo el que pretendiese perorar en términos que aspirasen a ir más allá de esas descripciones: «De lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio», reza su noto y último parágrafo 7⁷⁰. Para los positivistas, esta prohibición de hablar de «insentidos» (de metafísica, de ética, de estética...) debió de sonarles absolutamente afín.

Era evidente, entonces, que hacía falta releer esa obra con otros ojos o, al menos, sin las lentes del científicismo militante, con el fin de prestar una mayor atención a las referencias que en su parte conclusiva se hacían hacia «lo místico», «el sentido del mundo», «el problema de la vida», «lo más alto», «Dios» o «la muerte».

65. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, parágrafo 6.22: «La lógica del mundo, que se muestra por parte de las proposiciones de la lógica en las tautologías, la muestra la matemática en las ecuaciones».

66. *Ibid.*, parágrafo 5.4731.

67. *Ibid.*, parágrafo 6.1222.

68. *Ibid.*, parágrafo 5.43.

69. *Ibid.*, parágrafo 6.124; donde, además, se repite que las proposiciones lógicas «no 'tratan' de nada».

70. Especialmente desafortunada es la traducción de este parágrafo aparecida en la traducción hispana más reciente ya citada (en la nota 6) del *Tractatus*, como bien arguye en su reseña de ella J. Padilla Gálvez (Éndoxa 17 [2003], 454–458, aquí 455).

Ahora bien, esta primera lectura (neoempirista) de Wittgenstein, aunque nunca muerta del todo⁷¹, ha tenido que padecer embates que la han reducido hoy en día a un estado prácticamente terminal. Para empezar, algo debió de afectarle el hecho de contar con el testimonio contrario del propio Ludwig Wittgenstein: el cual, lejos de regocijarse con la reducción al silencio de todo un ámbito de la vida humana (el que queda fuera de la ciencia), le honró con honores difícilmente relegables a la trivialidad:

“Me hubiera gustado escribir que mi libro consta de dos partes: la primera de ellas es el libro mismo, y la segunda, todo lo que *no* he escrito en él. Y es justamente esta segunda parte la importante. Mi libro pone límites a la esfera de lo ético desde dentro, por así decirlo⁷².

Puedo muy bien imaginar qué quiere decir Heidegger⁷³ con su ser y angustia. El hombre tiene la tendencia a correr contra las barreras del lenguaje [...]. En la ética siempre se intenta decir algo que no concierne ni puede concernir a la esencia del asunto [...]. Pero la tendencia, el correr contra, *señala a algo*⁷⁴.

Sólo puedo decir que no me burlo de esa tendencia de los hombres; antes bien que me quito el sombrero⁷⁵.”

71. Más recientemente le han sometido a ciertos cuidados paliativos obras como las de M. Hintikka y J. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986; también parece obstinarse en revivir esta desfalleciente interpretación un autor como D. Pears, *The False Prison: A Study in the Development of Wittgenstein's Philosophy* vol. I, Clarendon Press, Oxford 1987. Tal vez se me permita ilustrar con una anécdota personal (pero repetida con una frecuencia suficiente como para ir más allá de lo meramente anecdótico) la reacción que suele provocar hoy en día este tipo de *revivals*: hasta en un total de tres de los departamentos de filosofía en que he colaborado durante mi carrera universitaria se ha producido la circunstancia de que algún catedrático, deseoso de declararme lo arcaicos que resultaban los planteamientos de cierto grupo de filósofos rivales, ha optado por definirlos tal que gentes «que aún leían a Wittgenstein como si fuese un positivista».

72. Epístola de Wittgenstein a Ludwig von Ficker de noviembre de 1919, recogida hoy en L. Wittgenstein, *Briefe: Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, ed. de B. F. McGuinness y G. H. von Wright, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1980.

73. Nótese que con este nombre Wittgenstein está mentando la soga en casa del ahorcado: Martin Heidegger era, en efecto, la bestia negra del neoempirismo, el paradigma del tipo de filosofía que ellos querían exterminar; cf. el ya citado trabajo de R. Carnap, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. Sobre las relaciones entre Heidegger y Wittgenstein mucho se ha escrito; para limitarse, empero, a conocer las lecturas que uno había hecho del otro, cf. D. A. Rohatyn, *A Note on Heidegger and Wittgenstein*, *Philosophy Today* 15 (1971), 69–71.

74. F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, 62.

75. *Ibid.*, 104.

76. Este calificativo específico (que no epíteto) excluye a neoempiristas como Moritz Schlick o Friedrich Waismann, más moderados que casi todo el resto del Círculo de Viena en sus ansias por exterminar de la filosofía cualquier discurso no ortodoxamente científico.

77. Cf. en general todos los párrafos que subsiguen en el *Tractatus logico-philosophicus* al 6.41.

Mientras que para un positivista estricto⁷⁶ los textos de ética o metafísica merecían ser arrojados a las papeleras de las facultades de filosofía, Wittgenstein se habría «quitado el sombrero» ante esos legajos (o, al menos, ante el hábito que los movía), y hubiera hablado de ellos comparándolos con aquella parte que no escribió en su *Tractatus* pero que daba toda su relevancia al libro. Era evidente, entonces, que hacía falta releer esa obra con otros ojos o, al menos, sin las lentes del cientificismo militante, con el fin de prestar una mayor atención a las referencias que en su parte conclusiva se hacían hacia «lo místico», «el sentido del mundo», «el problema de la vida», «lo más alto», «Dios» o «la muerte»⁷⁷.

Desgraciadamente, la inmediata secuela que este nuevo modo de ver las cosas tuvo en la historia de las lecturas wittgensteinianas no fue mucho más sensata que la fascinación neopositivista anterior; si bien esta vez de donde semejaba haber huido la cordura era justa-

mente del extremo filosófico opuesto. Parecía paradójicamente haberse dado ahora licencia irrestricta para hablar de todo aquello que el *Tractatus* había callado: una caterva de discursos paraexistencialistas⁷⁸, pseudo-místicos⁷⁹ y proquietistas⁸⁰ azoraron durante cierto tiempo las salas en que tal libro se comentaba. El tono de estas arengas adquirió diversas modulaciones: desde las que, dadas a los argumentos trágicos, pronunciaban lúgubres jeremiadas por la pérdida irreparable de toda posibilidad de hablar de ética, metafísica o religión, hasta las de aquellos que decían recurrir a lo que llamaban «otros modos de expresión» en filosofía, para poder así ir «más allá» del *Tractatus* y «hablar de lo inefable» (nunca se sabrá si la incursión en este oxímoron era más patética que tediosa o más hilarante que soez).

Parecía sencillo, pues, que también en aquella segunda etapa de la recepción wittgensteiniana surgieran sospechas acerca de estos nuevos arrebatos; que se terminara por colegir que algo tendría que haber de equivocado en lecturas «existencialistas» o «místicas» de un filósofo que personalmente había estimado imprescindible «poner fin a tanta charlatanería»⁸¹. Y, con todo, al menos se nos legó una brillante enseñanza por parte de estos desasosiegos de inefabilidad. Habíamos aprendido algo que nunca tuvo claro la primera interpretación neoempirista: que era preciso reconocer su importancia a aquello que el *Tractatus* mostraba, a aquello hacia lo que *apuntaba*⁸², no menos que a lo que *decía*; que ni «lo místico» ni la descripción de «estados de cosas» podían menospreciarse uno u otra como si fuesen meras bagatelas; que había que hacer por fin una lectura de Wittgenstein en la cual no sólo se les otorgase a ambos tipos de componentes una relevancia pareja, sino que, además, había que aprender a leer la trabazón que ligaba a los dos y justificaba el que el que figurasen juntos dentro del mismo plan de una obra coherente. El propio autor ya había insinuado este ensamblaje recí-

78. Cf. S. Rosen, *Nihilism: A Philosophical Essay*, Yale University Press, New Haven 1969; en algunos momentos Isidoro Reguera ha incurrido en parejos desvelos —I. Reguera, *El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico)*, Tecnos, Madrid 1994, 61 n. 39; 53—, arrogándole a Wittgenstein una especie de «razón melancólica» que con más exactitud habría que reservar a otros buenos conocidos de Reguera (cf. I. Reguera, *Jacob Böhme*, Siruela, Madrid 2003; la expresión «razón melancólica» ocurre pertinentemente en la página 32 de este libro, verbigracia).

79. Fue clásico en este sentido el trabajo de E. M. Zemach, *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*, *The Review of Metaphysics* 18 (1964), 38–57. La presentación de Wittgenstein como místico ha tenido tanto éxito que incluso una de las monografías académicas más prestigiosas que recientemente han compendiado la historia del misticismo germánico decide concluir su recapitulación (tras modelos de la talla de una Hildegard von Bingen, un Maestro Eckhart o un Jacob Böhme) nada menos que con el propio Ludwig; cf. A. Weeks, *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: a Literary and Intellectual History*, State University of New York Press, Albany 1993.

80. Por el veterano rótulo de «quietismo» (que nombraba originariamente la herejía del español Miguel de Molinos y su *Guía espiritual*) se ha entendido en la bibliografía wittgensteiniana la postura que aboga por la desaparición de la filosofía y de disciplinas anejas (ética, metafísica, estética, religión) con la excusa de que tales razonamientos versan sobre un campo demasiado elevado como para poder discurrir o departir racionalmente acerca de él. Curiosamente, sin embargo, los quietistas, que tan inmisericordes se muestran al hacer callar a otros, suelen volverse bastante laxos cuando se les da a ellos el turno para disertar: no deja de causar asombro y admiración siempre nueva y creciente lo locuaces que pueden llegar a ser ensalzando las ventajas de permanecer silenciosos. ¿No nos las habemos aquí con lo que K.—O. Apel denominaría una «contradicción performativa»? Los abogados del silencio han replicado perorando acerca del hecho de que también el *Tractatus*, que confiesa que él mismo, como libro, «no se puede decir» (la famosa metáfora de la escalera de su parágrafo 6.54), sin embargo ha sido dicho. Pero olvidan el matiz de que tanto ese parágrafo 6.54 como el siguiente, el sétimo, que también encarece cierto mutismo, están situados en las últimas líneas del *Tractatus*. Wittgenstein, tras recomendar el silencio, se calla; y eso es justo lo contrario de lo que hacen los quietistas wittgensteinianos, entre los cuales la preconización del silencio no es sino un exordio para proceder luego a endilgarnos sus alocuciones más encendidas (y prolongadas).

81. F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, 62.

82. Con los verbos «mostrar» y «apuntar» pretendemos traducir uno de los dos miembros de la clásica díada tractariana «zeigen/sagen» (el segundo miembro lo podemos traducir más unívocamente poco después, en cursiva dentro de esta misma frase, por el castellano «decir»); cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, parágrafo 4.1212 y la carta a Russell del 18–8–1919 incluida en *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, trad. de N. Míguez, Taurus, Madrid 1979. Se considera que el *zeigen* (mostrar o apuntar) alude a aspectos propios de lo trascendente (ética, metafísica,...), mientras que el *sagen* (decir) se vincula con la posibilidad de las proposiciones de figurar (decir) estados de cosas.

proco: «Sí, mi trabajo se ha ido prolongando desde los fundamentos de la lógica hasta la esencia del mundo»⁸³.

Esto es lo que finalmente hizo el tercer tipo de recepción o de «efecto» del *Tractatus* que aquí vamos a ponderar. Parece la lectura más prometedora. Podríamos denominarla como «idealista» o «schopenhaueriana», tal vez incluso «kantiana», y con ello no haríamos sino utilizar los mismos calificativos con que en alguna ocasión caracterizó su libro el mismo Wittgenstein⁸⁴. Esta perspectiva nos propone leer el *Tractatus* como si fuese un ejercicio filosófico de «crítica lingüística» (4.0031)⁸⁵: al igual que Immanuel Kant en su primera *Crítica* pretendió discernir entre aquello que se puede legítimamente conocer (los hechos y las leyes experimentales en que se asienta la ciencia) y aquello que no es subsumible bajo las leyes del entendimiento (la metafísica o la ética), Wittgenstein también trataría de delimitar ambos terrenos. Pero para él la pregunta que nos conduce a distinguir entre ambas esferas no es la kantiana (y, a la postre, un tanto mentalista) «¿qué puedo conocer?», sino (y he aquí su originalidad) la más bien lingüística «¿de qué se puede hablar?». Por ello se puede contemplar la estrategia wittgensteiniana como una especie de «giro lingüístico» de la crítica kantiana: Wittgenstein no se preocupa de acusar a la metafísica, como hacía Kant, del delito de no llegar a obsequiarnos con «auténticos» conocimientos (con eficaces «representaciones» del «mundo externo»); Wittgenstein, simplemente, le impone a la metafísica el sambenito de no resultar auténticamente significativa (de no saber, pese a sus balbucesos, decir nada más que sinsentidos: esto es, no saber decir).

Ahora bien, de la misma forma en que la filosofía de Kant había reconocido la necesidad de un sujeto cognoscitivo trascendental (era, en efecto, el análisis de cómo operaba este sujeto lo que le había conducido a dirimir entre genuina ciencia y metafísica falaz), también la filosofía de Wittgenstein, precisamente al estudiar cómo funciona la lógica de nuestro lenguaje, se había topado con un sujeto «metafísico» (5.633 y 5.641) que

estaba más allá de los límites del lenguaje pero, por así decirlo, lo rodeaba. El sujeto kantiano no era cognoscible por parte de las ciencias físicas o matemáticas, pero ello no negaba en modo alguno su vigencia; de igual manera, aunque no se pudiese *decir* nada significativo del sujeto wittgensteiniano (5.631), este se *mostraba* por el hecho de que «mi mundo» (con los hechos que contiene) le pertenece a un yo concreto, «mi yo» (5.641). Y a ese sujeto que así se mostraba le correspondían la ética, la estética, la metafísica, el sentido del mundo, la voluntad y demás

83. L. Wittgenstein, *Diario filosófico (1914–1916)*, trad. de J. Muñoz e I. Reguera, Ariel, Barcelona 1982, 135 (2–8–1916). Modificamos levemente la traducción para hacer hincapié en el sentido de ligazón entre lógica y metafísica que la cita contiene.

84. Cf. G. H. von Wright, «Esbozo biográfico», en N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, trad. de M. García, Mondadori, Madrid 1990, 11–31, aquí 16. Cf. asimismo la anotación de M. Á. Quintana Paz, bajo el epígrafe «Se había sentido interesado por Schopenhauer», en L. Wittgenstein–O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 105. Para conocer algunos de los hitos fundacionales de este tipo de lectura son útiles E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*, Blackwell, Oxford 1960; W. Stegmüller, *Ludwig Wittgenstein als Ontologe, Isomorphietheoretiker, Transzendentalphilosoph und Konstruktivist*, Philosophische Rundschau, 13 (1965), 116–152; D. Pears, *Wittgenstein*, Fontana / Collins, Londres 1970; W. Stegmüller, *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970.

85. En este y el subsiguiente párrafo las citas numéricas entre paréntesis aluden a los párrafos correspondientes de L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*.

asuntos que los neopositivistas habían repudiado como menospreciables zarandajas. No lo eran: aunque al tratar de *decir* algo sobre ellas (*sagen*) se cayera en sinsentidos, lo cierto es que una consideración honrada de lo que sí se puede decir *señalaba* (*zeigt*) una y otra vez hacia ellas, nos las mostraba como una condición absolutamente irrebalsable del lenguaje, es decir, de nuestras vidas —es decir, del mundo (5.621)—.

Para la lectura kantiano-schopenhaueriana, pues, quien acusara a Wittgenstein de neopositivismo se deslizaría hacia un yerro paragonable al de quien decretase que la filosofía de Kant no dejaba lugar alguno al sujeto trascendental. Mas no es menos cierto que cuantos redujesen al *Tractatus* a un mero devocionario místico perpetraban un despropósito similar al de aquellos que pasasen por alto las diferencias entre el profesor de Königsberg y su denostado visionario Swedenborg.

Con todo, quizá lo más seductor de esta recepción «idealista» del *Tractatus logico-philosophicus* no sea únicamente el hecho de que, ya desde el principio, pareciese ser la que mejor hallaba un equilibrio teórico entre la enjundia de «lo que se puede decir» y la de «lo que sólo se puede mostrar»; igual o más atractiva se nos presenta esta lectura al percatarnos de que es asimismo aquella que más opíparos frutos rinde aquí o allá en tierras de la filosofía actual. Buena prueba de ello es la reciente producción filosófica de John McDowell⁸⁶, por citar sólo un caso. Pero es ya hora de que nos tornemos hacia otra producción filosófica que ahora más nos incumbe, la del propio Ludwig Wittgenstein, y comprobemos cómo se han ido recibiendo las obras con las cuales, después del *Tractatus*, él siguió poblando el catálogo de clásicos del pensamiento occidental⁸⁷.

5. CÓMO SE HA VENIDO LEYENDO A WITTGENSTEIN (SEGUNDA PARTE)

La audiencia intelectual del mundo entero asistió con cierto desconcierto en 1929 al siguiente avatar: tras una década de silencio filosófico, Wittgenstein volvía entonces a la Facultad de Filosofía de Cambridge y reiniciaba, poco a poco, su producción teórica (que, sin embargo, sólo estaba circulando en forma de copias semiclandestinas por entre los conciliábulos universitarios); mas los nuevos escritos poco tenían que ver con la obra que le había lanzado años antes a la fama filosófica internacional. *Los cuadernos azul y marrón*, por ejemplo, no parecían compartir ni el estilo ni las ideas de lo que había sido el *Tractatus*⁸⁸.

86. Cf. el ya citado J. McDowell, *Mente y mundo*; atiéndase especialmente al modo en que este filósofo estadounidense matiza que el «idealismo» del *Tractatus* (en cierta manera heredero de su homónimo kantiano) no debe entenderse como una suerte de «transformación» de la realidad en algo tan «etéreo» como son nuestros actos de pensar; sino que ese idealismo únicamente persigue borrar la distinción «moderna» (y a la postre artificiosa) entre las cosas «que conozco» y las cosas «mismas» (*ibid.*, 68–71).

87. Somos conscientes de que restan por reseñarse otras lecturas del *Tractatus*, como la que hace hincapié en su filiación fregeana (cf. verbigracia G. E. M. Anscombe, *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, trad. de M. Pérez, El Ateneo, Buenos Aires 1977). No obstante, parece hoy por hoy plausible concluir (aunque aquí no podamos justificarlo con toda la meticulosidad que merecería) que tal tipo de lecturas no presentaría mayores inconvenientes a la hora de ser vinculado con las virtudes de la recién reseñada interpretación kantiano-schopenhaueriana (el texto de Anscombe apenas citado es una buena muestra en este sentido, por cuanto la misma autora se remite en diversos momentos a ligazones de este género).

88. En el apéndice de J. L. Craft y R. E. Hustwit, «Oets Kolk Bouwsma y su relación con Ludwig Wittgenstein», en L. Wittgenstein—O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 153–175, se constata algún testimonio, por parte del propio Bouwsma, de los pasmos que podían acaecer al comprobar la discrepancia entre el Wittgenstein de principios de los años veinte y el Wittgenstein de los años treinta y cuarenta.

La ofuscación se confirmó dos años después de la muerte de Wittgenstein, en 1953: la que se suponía que era su obra central de estos últimos años, las *Investigaciones filosóficas*, empezaba advirtiendo que existían «graves errores [...] en lo que había escrito en aquel primer libro»⁸⁹. ¿Cómo había que leer, entonces, a este «segundo Wittgenstein» que se había vuelto un fustigador inmisericorde de su identidad pasada?

La primera reacción fue la de ceñirse a lo que semejaba ser un primer hilo de continuidad⁹⁰ entre *Investigaciones* y *Tractatus*: en efecto, unas y otro razonaban en torno al lenguaje, acerca de cómo somos capaces de entender (a veces) lo que nos decimos, acerca de cómo las palabras apuntan hacia las cosas y cómo las cosas soportan esas indicaciones que les hacen las palabras. En consecuencia, se interpretó las *Investigaciones filosóficas* y, por ampliación, toda la filosofía wittgensteiniana posterior a 1929 como una suerte de teoría del lenguaje diferente a la del *Tractatus*, pero que a la postre continuaba con ahínco su misma empresa: procurar dar cuenta de cómo llega a ser posible el fenómeno de la significación. Era el «segundo» Wittgenstein, por consiguiente, un «filósofo lingüístico». Y puesto que parecía que entre todos los lenguajes posibles el pensador no apreciaba ya tanto los formalizados (aquella «lógica» loada en su obra inicial), sino que ponderaba con mayor ahínco los lenguajes más coloquiales, pronto se le alistó bajo el marbete de «filósofo del lenguaje ordinario» junto a Gilbert Ryle⁹¹, John L. Austin, James O. Urmson o, más adelante, John Searle.

Esta lectura de Wittgenstein como filósofo del lenguaje corriente nos presentaba a un autor fundamentalmente interesado en reconocer que, con el fin de que una expresión lingüística cobre sentido, no le es preciso gozar de una forma lógica perfecta, ni que sus nombres se refieran a objetos reales; ni siquiera necesita tener como contenido un hecho. Las palabras no eran entonces ya sólo la materia con la cual los humanos se hacen figuras representativas de los estados en que están las cosas⁹²; sino que eran instrumentos⁹³ con los que se emprenden multitud de actividades (dar órdenes, conjeturar, relatar sucesos, cantar, recitar papeles de un drama, suplicar, agradecer, contar chistes, rezar⁹⁴). Todas esas actividades resultaban

89. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 12. El estupor que esta frase era capaz de inducir lo resume Paul Strathern en una sentencia acaso demasiado taxativa, pero no del todo falta de verosimilitud: «Nunca antes había admitido un gran filósofo, ni siquiera ante sí mismo, que su filosofía estaba equivocada» (P. Strathern, *Wittgenstein en 90 minutos [1889-1951]*, trad. de J. A. Padilla, Siglo XXI, Madrid 1998, 49; anotemos que las características de este libro del periodista Strathern permiten incluirlo sin especial disonancia entre los «prefacios sustitutos» hacia los cuales remitimos a ciertos lectores en la nota *. Absit iniuria verbis*).

90. Prescindiremos aquí del relato de otra «historia de los efectos» posible: se trataría de la bibliografía (nutridísima) que se desató luego sobre el angustioso asunto de si tal ilación entre el «primer» y el «segundo Wittgenstein» existía o no existía, y cuál era su verdadero contenido. Incluso se llegó a completar la parejita con un tercero en discordia, el «tercer Wittgenstein», que en ocasiones se ubicó en medio de los otros dos —E. Sinatra, *Ludwig Wittgenstein y los dos tiempos del synthome*, Virtualia 4 (2001), 14–27: <http://www.eol.org.ar/virtualia/004/default.asp?notas/esinatra-01.html>— y a veces al final de todos ellos —cf. A. J. Ayer, *Wittgenstein*, trad. de J. Sempere, Crítica, Barcelona 1986; D. Moyal-Sharrock (ed.), *The Third Wittgenstein: The Post-Investigations Works*, Ashgate, Aldershot 2004—. El debate sobre las relaciones *ad intra* y *ad extra* de la resultante trinidad, sus apropiaciones mutuas, sus procesiones y su pericótesis, la palpitante cuestión de si una persona generaba a las otras dos o simplemente las espiraba, dio lugar a una escolástica animadísima pero sobre la cual aquí —siguiendo de nuevo la enseñanza del ya citado A. Deaño, «Un falso Wittgenstein»— más vale guardar silencio.

91. Cf. las anotaciones de M. Á. Quintana Paz a L. Wittgenstein–O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 134–135, donde además se abunda en la hesitación sobre la oportunidad de alistar a Wittgenstein en el grupo de los «filósofos del lenguaje corriente».

92. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 1.

93. *Ibid.*, parágrafo 291.

94. *Ibid.*, parágrafo 23.

significativas, de modo que el lenguaje debía de poder funcionar de maneras diferentes a la mera «figuración» a la que lo había forzado a restringirse el «ingenuo» autor del *Tractatus*. De hecho, si observábamos⁹⁵ a nuestro alrededor, podíamos percatarnos de que tales maneras de funcionamiento eran múltiples e «incontables»: constantemente se podían crear algunas nuevas e ir olvidando otras⁹⁶. Los filósofos, pues, no deberían perder cual quijotes su tiempo tratando de encontrar una presunta «esencia»⁹⁷ común que subyaga a todo lenguaje posible: les habría de bastar con la cuerda constatación de que tal «fundamento único» de la significatividad no existe y a continuación, como Alonso el Bueno, habrían de determinarse a descansar con solaz⁹⁸. En los nidos de antaño no hay pájaros hogaño, ni objeto alguno sobre el que filosofar.

Pero, ¿era realmente sensato recibir al «segundo» Wittgenstein como un filósofo del lenguaje? A diferencia de lo que antes hubo ocurrido con los neoempiristas o con los existencialistas (unos y otros malos intérpretes del *Tractatus*) no se puede acusar a los que así leyeron las *Investigaciones filosóficas* de errores fundamentales; prácticamente todo lo que de sus interpretaciones hemos reproducido en el párrafo anterior puede subscribirse sin mayor enmienda. El problema que les aquejaba, pues, no era tanto el de haber acogido a un Wittgenstein falso... sino más bien el de haber dado cobijo a un Wittgenstein incompleto. Aunque el filósofo vienesés decía cosas como las recién relatadas a propósito del lenguaje y la representación lingüística, no era eso todo cuanto decía (ni, acaso, era lo fundamental)⁹⁹. El nuevo enfoque que a partir de los años 70 empezó a cundir entre quienes leían a Wittgenstein¹⁰⁰ era el enfoque de filósofos que se dieron cuenta, en efecto, de que las reflexiones de este autor no sólo concernían a la noción que nos hacemos del lenguaje: involucraban, de un modo no menos intenso, a nuestras ideas sobre el conocimiento, las normas (cualquier tipo de normas) y la racionalidad.

Detengámonos someros a procurar entender por qué resulta hacedero extender hasta ese punto sus implicaciones. En verdad, era posible leer a Wittgenstein como si desde 1929 hubiese estado lanzando por diversas vías un desafío bien serio a cierta concepción tradicional de la razón: se trata de la concepción que reputa la razón como una especie de regla universal que por sí sola se impone normativamente a las acciones de los seres humanos. El problema que nuestro autor diagnosticaba ahora residía en que, aun cuando existiera esa presunta «regla», uno no podría saber nunca por sí solo si la había utilizado correctamente o no: nos falta una segunda regla para saber cuáles de las presuntas aplicaciones de la primera regla están bien realizadas y cuáles se han llevado a cabo de un

Las reflexiones de este autor no sólo concernían a la noción que nos hacemos del lenguaje: involucraban, de un modo no menos intenso, a nuestras ideas sobre el conocimiento, las normas (cualquier tipo de normas) y la racionalidad.

95. *Ibid.*, párrafo 66: «¡No pienses, sino mira!».

96. *Ibid.*, párrafo 23.

97. *Ibid.*, párrafo 89.

98. *Ibid.*, párrafo 133.

99. Cf. E. Rigal, «Wittgenstein: ¿filósofo del lenguaje?», en M. Giusti, (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2000, 109–122; P. M. S. Hacker, *Wittgenstein's Place in 20th-Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1996, 169.

100. Cf. S. H. Holtzman y C. M. Leich, «Prefaces», en *Wittgenstein: to follow a rule*, Routledge, Londres 1981, xi–xiii.

modo equivocado; y lo mismo nos ocurriría en el caso de que gozáramos de la posesión de esa segunda regla requerida (sería entonces una tercera regla la necesitada para evaluar el uso que habíamos hecho de la segunda); todo lo cual llevaba visos de sumirnos en un *regressus ad infinitum* (en una petición infinita de reglas que nunca se acababa de satisfacer). Y ello resultaba de difícil acomodo para la idea tradicional de «actuar de acuerdo a la razón»: el resultado de estas dudas parecía decretar que nunca se sabe ni se puede saber si, en realidad, cualesquier reglas se han cumplido o no¹⁰¹.

Ahora bien, si Wittgenstein se hubiese quedado en este punto de sus disquisiciones, simplemente hubiese pasado a la historia de nuestros clásicos como uno más de los escritores escépticos que han ido proyectando sus sombras de duda sobre la firmeza de nuestras convicciones en torno a

101. Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, párrafos 84 y 201; *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, trad. de I. Reguera, Alianza, Madrid 1987, I 113; «El cuaderno azul», en *Los cuadernos azul y marrón*, trad. de F. Gracia, Tecnos, Madrid 1998, 25–108, aquí 63–64. Reflexiones aledañas a esta se pueden rastrear en filósofos previos como Friedrich Schlegel («*Hermeneutics and Criticism*» and other Essays, ed. y trad. de A. Bowie, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 229); en Immanuel Kant (cf. el párrafo vii de su *Crítica del juicio*); en Lewis Carroll («Lo que la tortuga le dijo a Aquiles», en *El juego de la lógica y otros escritos*, trad. de A. Deaño, Alianza, Madrid 2002, 151–158); y, más recientemente, en Hans-Georg Gadamer (*Verdad y método*, 62) y Robert B. Brandom (*Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge 1994, 205–206). Las similitudes entre este problema de Kant, Schlegel, Carroll, Wittgenstein, Gadamer y Brandom y la «cuestión del criterio» de los pirrónicos (tal como nos la transmite Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr.*, II, 4) es palpable. Sin embargo, también es perceptible la diferencia entre unos y otros: para estos últimos, los pirrónicos, el blanco del problema es el criterio del *conocimiento* (para poder adoptar un criterio epistémico como metro de la verdad haría falta conocer anteriormente que ese criterio es verdadero, para lo que sería preciso otro criterio que a su vez habría de ser verdadero, y por lo tanto necesitaría otro criterio...); por el contrario, en el caso de las «reglas para aplicar reglas» de los demás autores modernos mentados, el problema se amplía hasta cualquier tipo de normas, no sólo las que tienen que ver con el conocimiento (Kant, Schlegel y Gadamer, de hecho, están pensando más bien en reglas estéticas; Wittgenstein, seguramente, en reglas de la praxis). Para una ampliación de este nodo de la propuesta wittgensteiniana, cf. M. Á. Quintana Paz, «Entimemas y la tortuga de Carroll, o el problema de cómo llegar a ser determinados por reglas racionales», en AA. VV., *¿Qué cultura?*, vol. 1, Fundación Santa María, Madrid 2004, 145–159.

102. Algunas tan perspicaces como la de A. Botwinick, *Wittgenstein, Skepticism and Political Participation. An Essay in the Epistemology of Democratic Theory*. University Press of America, Lanham–Nueva York–Londres 1985.

103. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, párrafo 133.

104. En L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, párrafo 194, estos desvelos se paragonan con una marejada que agitate la superficie del mar de nuestras palabras: «¡Mira que altas van aquí las olas del lenguaje!». Mas inmediatamente se procede a devolver su tersura inicial a ese océano: «Las olas se calman tan pronto como nos preguntamos...». Wittgenstein parece, pues, más interesado en la calma de la tormenta que en la tormenta tras la calma: poco escepticismo melancólico o tragedia desgarrada cabrá hallar en tan calmas querencias.

la racionalidad. Y, de hecho, algunos lectores han reputado que es esta la principal (y escueta) contribución wittgensteiniana¹⁰². No obstante, aparece como muy contestable la especie de que se pueda erigir en medio de este bosque de inquietantes paradojas, tapizado por la perplejidad de no saber nunca qué es lo correcto y qué no lo es, el reposado jardín ameno en el que Wittgenstein aspiraba a recluir la filosofía para que allí encontrara al fin su «descanso»¹⁰³. Por consiguiente, más bien habrá que ponerse a indagar de qué remedios se sirvió nuestro autor para volver a introducir en nuestras ideas sobre la racionalidad la calma después de haber provocado, con sus punzantes dudas, aquellos desvelos¹⁰⁴. Las distintas respuestas que se han confeccionado al final de parejas indagaciones (las distintas ideas que se han avanzado como la «solución» wittgensteiniana al problema de cómo sabemos si se aplica bien una regla, si estamos siendo racionales o no) son, pues, las distintas lecturas que ha tenido el «segundo» Wittgenstein en los últimos lustros, una vez que se le ha reconocido como algo más que un filósofo del lenguaje y como algo menos que un escéptico inconsolable.

El debate entre estas propuestas sigue abierto, y no puede ser nuestro propósito ni cerrar sus conclusiones ni hacer un balance definitivo de todo lo que en ese campo de batalla nos queda por columbrar. Mencionaremos simplemente, pues, las respectivas divisas de algunos de sus más esforzados contendientes.

En primer lugar destaca el escuadrón de los que creen que Wittgenstein se entretuvo en citarnos ciertas paradojas sobre la aplicación de reglas porque pensaba que ello, a fin de cuentas, nos venía a revelar que no se puede andar distinguiendo entre una regla y su aplicación para luego saber si la segunda «obedece» o no a la primera: la conclusión que Wittgenstein quería que adoptásemos es la idea de que una regla *es* sus aplicaciones (o, simétricamente, un conjunto de aplicaciones *constituyen* una regla); la relación entre una y las otras sería, en suma, definicional (lo que más técnicamente se ha denominado una «relación interna»)¹⁰⁵.

Una segunda facción en liza reúne a cuantos consideran que la solución que Wittgenstein quería que abrazásemos contra las dudas que antes había destapado lleva el nombre de «formas de vida» (*Lebensformen*)¹⁰⁶. Esas «formas de vida» constituirían el criterio último que dirime cualquier demanda sobre cuál sea la aplicación correcta de una norma: «así es como obramos», «esto se hace así» son el tipo de asertos (y de actitudes) con que nos acabaríamos topando si preguntásemos, insistentes, por la justificación de una u otra manera de uso de una regla. A la hora de especificar qué sean tales formas de vida se produce, empero, cierto cisma dentro de esta comunidad de exegetas wittgensteinianos: algunos creen que con las «formas de vida» Wittgenstein se refería a construcciones culturales y, por lo tanto, variables según cuál sea el grupo humano en que nos encontremos¹⁰⁷; algunos otros intérpretes, en un tono más bien naturalista, consideran que para Wittgenstein la forma de vida era en realidad una sola, válida para toda la especie *homo sapiens sapiens*, de vigencia universal como resultado, tal vez, de nuestra evolución natural¹⁰⁸.

105. El texto canónico de este planteamiento es G. P. Baker y P. M. S. Hacker, *Wittgenstein, Rules, Grammar and Necessity: An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1985. Para una comparación entre esta postura y la que detallaremos al final de este apartado quinto, cf. R. Read y J. Guetti, *Acting from Rules: «Internal Relations» versus «Logical Existentialism»*, *International Studies in Philosophy* 28/2 (1996), 43–62. Ni en esta ni en las siguientes interpretaciones del «segundo» Wittgenstein que vamos a mentar señalaremos textos del filósofo vieneses que puedan avalar a cada partido en pugna: dado que, precisamente porque se trata de interpretaciones rivales, un mismo párrafo que a cierto bando puede entusiasmarle porque opine que con él se corroboran sus desarrollos, a otro partido antagonista puede parecerle que no sólo no hace tal cosa, sino que incluso abona una tesis contraria. Cierta neutralidad expositiva nos obliga, pues, a no conceder a ningún clan baluarte alguno por seguro.

106. El término contaba ya con cierta prosapia antes de que Wittgenstein lo utilizara insistentemente en sus trabajos: Eduard Spranger y Oswald Spengler se habían lucrado de él sin vacilación, y no hay que dejarse escapar el hecho de que este último era una de las lecturas favoritas del autor de las *Investigaciones filosóficas* (cf. L. Wittgenstein, *Aforismos*, párrafo 101). Cf. E. Spranger, *Formas de vida: psicología y ética de la personalidad*, trad. de R. de la Serna, Revista de Occidente, Madrid 1972; O. Spengler, *La decadencia de occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*, trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid 1998.

107. C. Taylor, «Lichtung oder Lebensformen. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger», en B. F. McGuinness (ed.): «Der Löwe spricht... und wir können ihm nicht Verstehen», 94–120; W. Welsch, *Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1996, 413–414. No hay que minusvalorar el hecho de que también Spranger y Spengler, citados en la nota anterior, barajaron el término *Lebensformen* en este sentido, no en el universalista de los autores citados en la nota siguiente. —Es conveniente dejar bien asentado que en ninguno de los autores apenas referidos existe traza alguna de relativismo por el hecho de haber adoptado esta posición: no todo aquello que deja de conmutar con el universalismo ha de delectarse con impulsos relativistas, como hemos intentado ya especificar en M. Á. Quintana Paz, «Cómo no ser ni universalistas ni relativistas», en I. Murillo (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca—Ediciones Diálogo Filosófico, Salamanca 2004, 149–167—.

108. Cf. B. Stroud, *Wittgenstein and Logical Necessity*, *Philosophical Review* 74 (1965), 504–518; A. García, *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Tecnos, Madrid 1976; P. Strawson, *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, trad. de S. Badiola, Antonio Machado, Madrid 2003.

Si Wittgenstein resulta singular en la historia del pensamiento humano es precisamente porque, a diferencia de la mayoría de los filósofos, nunca persiguió descubrirnos un fundamento desde el cual juzgar nuestros trabajos y días.

Hay, por último, algunos lectores que no creen que la vocación que se impusiera Wittgenstein fuese la de dotarnos de algún nuevo criterio fundamental con que justificar la manera en que se han de obedecer todas nuestras normas; tampoco creen estos lectores que para Wittgenstein la aplicación de una regla estuviese ya predeterminada con la simple comprensión de lo que esa regla verdaderamente es. Según ellos, si Wittgenstein resulta singular en la historia del pensamiento humano es precisamente porque, a diferencia de la mayoría de los filósofos, nunca persiguió descubrirnos un fundamento desde el cual juzgar nuestros trabajos y días. Lo que el autor de las *Investigaciones filosóficas* estaba deseando mostrarnos sería, pues, que nada puede decidir si hemos acatado o no una regla (racional, lingüística, ética, legal, estética...) más que nosotros mismos —los agentes implicados en las prácticas sociales dentro de las cuales se actúa mientras que se enarbolan, citan, respetan, suponen o infringen tales reglas—. La decisión de si una norma se ha cumplido o no concierne por lo tanto en exclusiva a los seres humanos —y no a «fundamentos», «lógicas», «principios trascendentales», «conceptos» o «legisladores» independientes de nosotros, situados más allá de nuestros afanes y negocios comunes—. En cuestiones de normatividad estamos solos, pero ello no quita un ápice de contundencia a nuestras reglas (como temería un escéptico): si renunciamos a regodearnos en la nostalgia por una definición suprahumana de lo que las normas piden, nos apercibiremos de que en la interacción social hay ya todo lo que hace falta para que una norma cobre autoridad entre nosotros¹⁰⁹.

Resulta claro que esta última interpretación de Wittgenstein suena particularmente consonante con el Wittgenstein «por en medio» con el cual iniciábamos este trabajo: al igual que allí el dibujo definitivo de la personalidad filosófica de Wittgenstein, siempre tan escurridiza entre los dualismos tradicionales, quedaba un tanto en nuestras manos de lectores, sin punto fijo alguno en el cual encasillarlo, así también aquí el filósofo nos vendría a decir que, en general, lo de las normas y las reglas es un asunto que queda a disposición nuestra como agentes sociales, y que jamás podremos fijarlas definitivamente en uno u otro principio fundamental. Es de justicia reconocer, empero, que esta

congruencia no tiene por qué apuntalar con una particular reciedumbre adicional la interpretación del «segundo» Wittgenstein susodicha; tan sólo permite que se nos trasluzca de qué color están teñidas las simpatías del redactor que incoó de ese modo el presente escrito.

109. Los autores citados en las notas 48 y 49 han venido leyendo a Wittgenstein en esta línea, por lo que remitimos a tal elenco para una noticia bibliográfica detallada de este tipo de recepción. También (*si parva licet componere magnis*) la obra aludida en la nota se desliza en ese sentido. Compendios más escuetos de tales deslizamientos cabe hallarlos en M. Á. Quintana Paz, «El giro retórico de Wittgenstein», en D. García Marzá y E. González (eds): *Entre la ética y la política: Éticas de la sociedad civil*, Universitat Jaume I, Castellón 2003, 128–147; *De las reglas hacia la X. Racionalidad, postmetafísica y retórica entre Wittgenstein y Vattimo*, *Thémata* 32 (2004), 135–157.

6. EL TINO DE WITTGENSTEIN PARA NUESTROS TRABAJOS Y DÍAS

Pergeñado de esta manera el abigarrado paisaje de los dables aportes que la reflexión cabe Wittgenstein podría suministrarnos (y viene suministrándonos) en nuestras cuitas hodiernas, sería al cabo tentador terminar por colegir que la(s) filosofía(s) wittgensteiniana(s) se podrían reputar de la misma guisa como el pensador vienés invitaba a que mirásemos nuestro lenguaje: tal que «las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. —Tan diversas como las funciones de esos objetos son las funciones de las palabras [o las funciones de la filosofía wittgensteiniana, cabría insinuar por nuestra parte aquí]»¹¹⁰. Según esta insinuación, el juego entre la pluralidad de interpretaciones que hoy pululan en los debates wittgensteinianos no debería aspirar a clausurarse un día, tras haberse demostrado como erróneas todas ellas excepto una, la finalmente «correcta»; sino que más nos valdría consentir en que tal pluralidad tiene por sí misma una razón de ser —la misma razón de ser que la pluralidad de herramientas en todo taller bien surtido—: la de brindarnos diversos instrumentos con los que resolver dispares problemas y avatares de nuestro cotidiano pensar. No se trataría, pues, de discutir de forma descontextualizada cuál es la «mejor» interpretación de Wittgenstein, sino sólo de decidir, a cada momento, qué interpretación resulta para tal o cual empresa «preferible».

Esta perspectiva «pragmática» (y un tanto *irenista*, por qué no decirlo) ante el panorama de lo wittgensteiniano en 2006 tiene, sin duda, algunos inconvenientes: entre otros, que se escabulle a la hora de dar respuesta a la que tal vez sea la pregunta fundamental de todo pensamiento filosófico, la que cabría compendiar en un «Está bien, pero ¿cuál es, a fin de cuentas, el problema fundamental que hemos de resolver aquí (y en función del cual, pues, habremos de elegir nuestros útiles de trabajo)?». En dejando la contestación a tal pregunta al albur de los diversos «usuarios» de la filosofía wittgensteiniana, la perspectiva «pragmática» susodicha puede presentarse tan flexible cuanto huera.

Rellenarla, empero, habría de ser la misión de otro escrito explícitamente ocupado desde su inicio con tales tareas. Bástenos, pues, para un artículo como este, el cual desde su principio quiso ser un mero mapeo de las posibilidades wittgensteinianas que nos rodean, el haber dibujado tal cartografía. Cierto que los buenos mapas no nos resuelven la duda de hacia dónde, por entre las múltiples rutas que reproducen, habremos de caminar; pero precisamente es sólo por este silencio suyo que pueden aspirar a ser estimados como planos aceptables.

110. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, párrafo 11.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE QUINTANA

El Autor diseña una posible cartografía del pensamiento del filósofo Ludwig Wittgenstein, para ello parte de una posición en el espacio, la que le sitúa en medio de dos tradiciones perfectamente diferenciadas en el interior de una biblioteca (la acreditada, grandiosa y divertida librería Macmillan de la ciudad de

Londres): Estantes de Filosofía Analítica (del entorno Anglosajón), de Filosofía Continental (la de la Vieja Europa) y, en medio de ambos, las obras de Wittgenstein.

Palabras clave: Wittgenstein, Círculo de Viena, neopositivistas, Filosofía Continental y "formas de Vida".

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE QUINTANA

L'auteur dessine une possible cartographie de la pensée du philosophe Ludwig Wittgenstein, et pour pouvoir faire cela, il doit partir d'une position dans l'espace, position qui lui place au milieu de deux traditions tout à fait différenciées à l'intérieur d'une bibliothèque (la réputée, grandiose et amusante librairie Macmillan de la

ville de Londres): des étagères de Philosophie Analytique (de l'entourage anglo-saxon) de Philosophie Continentale (celle de la Vieille Europe) et, au milieu des deux, les oeuvres de Wittgenstein.

Mots clés: Wittgenstein, Cercle de Vienne, néopositivistes, philosophie Continentale et "Moyens de Vie".

SUMMARY OF QUINTANA'S ARTICLE

The author settles the L. Wittgenstein's philosophy between two different librarian traditions; in one hand, the Macmillan Library in the middle of London with the Anglo-Saxon Analytic Philosophy, and in the other hand,

the Mainland's Philosophy of old Europe.

Key words: Wittgenstein, Vienna's Circle, Neopositivists, the Mainland's Philosophy of old Europe, The Ways of Life.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON QUINTANA

Der Autor konzipiert eine mögliche Kartographie des Denkes des Philosophs Ludwig Wittgenstein. Dafür geht von einer Stellung im Raum aus, die zwischen zwei genauen unterschiedlichen Traditionen in einer Bibliothek stellt. (Die aus London angesehene, großartige und lustige Macmillan Buchhandlung): Bucherbretter von

Analytische Philosophie (Angelsachseumfeld), von Kontinentalphilosophie (aus dem Alte Europa) und dazwischen der Werke von Wittgenstein.

Schlüsselwörter: Wittgenstein, Wienkreis, Neopositivisten, Kontinentalphilosophie und „Art zu Leben“.