

## WITTGENSTEIN Y EL POSITIVISMO LÓGICO DEL CÍRCULO DE VIENA ANTE LA METAFÍSICA: DOS SILENCIOS DIFERENTES

WITTGENSTEIN AND THE LOGICAL POSITIVISM OF VIENNA CIRCLE  
IN FRONT OF METAPHYSICS: TWO DIFFERENT SILENCES

**MARÍA ARÁNZAZU NOVALES ALQUÉZAR**

Doctora en Derecho y Licenciada en Filosofía  
Profesora Ayudante Doctora  
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales  
Departamento de Derecho Público II  
Universidad Rey Juan Carlos  
Madrid/España  
aranzazu.novales@urjc.es  
ORCID: 0000-0001-5239-3190

Recibido: 01/05/2022  
Revisado: 04/08/2022  
Aceptado: 12/09/2022

*Resumen:* En este trabajo se recogen algunos autores cuyos escritos incidieron en Wittgenstein, con intención de comprender mejor, en sus relaciones con el Círculo de Viena, las aportaciones a la filosofía continental del “último filósofo”, tradición que siempre le fue cercana, como se va a mostrar aquí, aunque en un primer momento se le insertara de lleno en la filosofía analítica. El neopositivismo fue contrario a la religión y a la metafísica, y por esta razón, cuando los filósofos incluidos en esta corriente leyeron el *Tractatus*, desatendieron las sentencias de esta obra en la que Wittgenstein presenta el concepto de lo místico y destacaron sus críticas a la filosofía. Sin embargo, aunque en ese momento no fuera bien entendido, sus preocupaciones siempre fueron las mismas, como se observa a través de las diversas fases de la evolución de su pensamiento. Entre sus influencias y admiraciones intelectuales e, incluso, literarias, Wittgenstein mencionaba a Tolstoi, Agustín de Hipona, Schopenhauer, Kierkegaard, Mauthner, Weininger, Spengler, entre otros. Mediante ellas, se pretende mostrar el profundo desencuentro, desde el inicio, del filósofo austriaco con el Círculo de Viena, respecto a la metafísica y, al profundizar en el Segundo Wittgenstein que sacude los límites del lenguaje a través de los “juegos del lenguaje” y el “otro punto de vista”, mostrar su cercanía a la filosofía continental, en el

sentido de entender el lenguaje, más desde aspectos contextuales e históricos que desde la importancia del principio de verificación tan importante en la tradición analítica anglosajona.

*Palabras Clave:* Ética – Filosofía analítica – Filosofía continental - Positivismo lógico – Metafísica – Misticismo – Círculo de Viena.

*Abstract:* In this work, some authors whose writings affected Wittgenstein are collected, with the intention of better understanding, in their relations with the Vienna Circle, the contributions of the “last philosopher” to continental philosophy, a tradition that was always close to him, as will be shown here, although at first, he was inserted fully into analytic philosophy. Neopositivism was contrary to religion and metaphysics, and for this reason, when the philosophers included in this group read the *Tractatus*, they disregarded the sentences of this work in which Wittgenstein presents the concept of the mystical and highlighted his criticisms of philosophy. However, although he was not well understood at the time, his concerns were always the same, as can be observed through the various phases of the evolution of his thinking. Among his intellectual and even literary influences and admirations, Wittgenstein mentioned Tolstoy, Augustine of Hippo, Schopenhauer, Kierkegaard, Mauthner, Weininger, Spengler, among others. Through them it is intended to show the deep disagreement, from the beginning, of the Austrian philosopher with Vienna Circle, regarding metaphysics, and by delving into the so called Second Wittgenstein, that shakes the limits of language through the “language games” and the “other point of view”, it is revealed his closeness to continental philosophy, in the sense of understanding language, more from contextual and historical aspects than from the importance of the verification principle, so important in the Anglo-Saxon analytical tradition.

*Keywords:* Analytical philosophy – Continental Philosophy - Ethics – Metaphysics – Logical positivism – Mysticism - Vienna Circle.

## INTRODUCCIÓN

Wittgenstein solía emitir pocos juicios acerca del pensamiento de otros filósofos, y mucho menos acerca de sus posibles influencias intelectuales y filosóficas. Las exégesis que parten del puerto sugerido por sus albaceas -Anscombe, Rhees y von Wright- suelen poner al lado del filósofo austriaco a figuras como Frege y Russell, incluso a veces le sitúan más cerca de las propuestas de algunos neopositivistas del Círculo de Viena de lo que en realidad estuvo. De diversos textos y conversaciones resulta que solía mencionar a Tolstói, Agustín de Hipona, Schopenhauer, Kierkegaard, Mauthner, Weininger, Spengler, Kraus, entre otros. En este trabajo se indaga en algunas de estas influencias<sup>1</sup>, con intención de profundizar en las insalvables diferencias que hubo, desde el principio, en relación con lo metafísico y lo místico, entre Wittgenstein y el Círculo de Viena, que realizó una lectura cuando menos errónea, del *Tractatus*, al tiempo en que se pone de manifiesto la cercanía del filósofo, sobre todo de lo que algunos denominan “el segundo Wittgenstein”, a la filosofía continental que

1 De Tolstói, Schopenhauer, Weininger o Kraus como influencias importantes en Wittgenstein, me ocupé en NOVALES ALQUÉZAR, María Aránzazu, “Wittgenstein como gurú. Metafísica y misticismo en ‘el último filósofo’”, en *Actas del VIII Congreso Mundial de Metafísica*, Octubre 2021 (en prensa).

marca la relevancia de los elementos culturales, históricos y contextuales del lenguaje por encima del principio científico de verificación.

## 1. EL PRIMER WITTGENSTEIN: EL *TRACTATUS*, HOFFMANSTHAL, MAUTHNER Y KIERKEGAARD

El *Tractatus* fue el primer y único libro publicado por Wittgenstein. Apareció en una revista alemana bajo el título “Logisch-Philosophische Abhandlung”<sup>2</sup>. Un año más tarde, en 1922, aparecería la primera edición bilingüe (alemán-inglés) en la editorial Kegan Paul de Londres, gracias en buena medida a la “Introducción” de Bertrand Russell, y ya bajo el título en latín con el que se le conoce. La obra constituye un ataque a todos los sistemas racionales de ética y su conocido final<sup>3</sup>, lejos de dar el golpe de gracia a la metafísica, deja abierta la trascendencia.

En efecto, “la filosofía delimita el ámbito disputable de la ciencia natural”<sup>4</sup>. De lo anterior se deduce que, fuera de la descripción de los estados de cosas, no es posible ningún otro discurso. Así pues, ¿no podemos decir nada acerca, por ejemplo, del sentido del mundo? Según el *Tractatus* no, ya que Wittgenstein está entendiendo el lenguaje como lenguaje descriptivo<sup>5</sup> (algo de lo que se arrepentirá en el Prólogo a las *Investigaciones Filosóficas* donde cataloga este y otros puntos de vista como “graves errores”) y, por tanto, como el ámbito de la ciencia natural<sup>6</sup>. A juicio de Wittgenstein, en caso de que el mundo tenga un sentido, este debe hallarse, no en el mundo sino fuera de él. Y si recordamos la distinción entre *decir* y *mostrar*, si ese sentido existe, solamente puede ser *mostrado*, no puede ser *dicho*: las proposiciones sólo son capaces de *decir* o describir hechos del mundo.

Pero se puede llegar aún más lejos: si la ética es la preocupación por el sentido de la vida y del mundo, tampoco podremos decir nada acerca de ella, y lo mismo ocurrirá con la Estética: “Esta claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental (ética y estética son una y la misma cosa)”<sup>7</sup>. Asimismo,

2 *Annalen der Naturphilosophie*, XIV, 3-4, pp. 185-262.

3 *Tractatus* (7): “De lo que no se puede hablar hay que callar”.

4 *Tractatus* (4.113).

5 *Tractatus* (4.113). Para Wittgenstein “La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales)” (4.11). Por tanto, las ciencias de la naturaleza dicen todo lo que se puede decir sobre el mundo y para ello no necesitan a la filosofía. Ellas poseen los recursos suficientes con vistas a lograr su cometido: “La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales (la palabra “filosofía” ha de significar algo que esté por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales)” (4.111).

6 *Tractatus* (6.53).

7 *Tractatus* (6.421). WITTGENSTEIN, Ludwig, *Diario filosófico*. Trad. Jacobo Muñoz. Barcelona, Ariel, 1982: Anota el 7 de octubre de 1916: “La obra de arte es el objeto visto *sub specie*

“en arte es difícil decir algo que sea tan bueno como no decir nada”<sup>8</sup>. De todas formas, ya al final del *Tractatus* (6.5 a 6.54) Wittgenstein muestra, como ha dicho su biógrafo Monk que: “Crear en un dios significa entender la pregunta por el sentido de la vida”<sup>9</sup>. Este final llama al silencio sobre las esferas ética, estética y religiosa, sobre el sentido del mundo y, en general, sobre todo aquello que caiga fuera de los límites de la ciencia, debido a su carácter inexpresable. Por ello Wittgenstein manifestó que había escrito una obra ética<sup>10</sup>. De ahí también que ante la dicotomía ético-teológica sobre la esencia del bien: a) Lo bueno es bueno porque Dios lo quiere; b) Dios quiere lo bueno porque es bueno, Wittgenstein, al contrario que Moritz Schlick, se decantase por la primera opción, vetando cualquier explicación o justificación última del concepto de lo bueno, que no tiene nada que ver con los hechos. La opción b) es considerada por Wittgenstein como meramente racionalista. Monk recoge las palabras de Wittgenstein:

Bien puedo imaginarme una religión sin proposiciones doctrinales, en la que de este modo no hay palabras. Obviamente, la esencia de la religión no puede tener nada que ver con el hecho de que haya palabras o no o, mejor dicho: cuando la gente habla, entonces las palabras son parte de un acto religioso y no de una teoría. De este modo no importa en absoluto el que las palabras utilizadas sean verdaderas o falsas o absurdas. Lo que se dice en religión no es tampoco *metafórico*; pues de otro modo habría sido posible decir lo mismo en prosa<sup>11</sup>.

Precisamente, eso de lo que no podemos hablar mediante el lenguaje proposicional o descriptivo (los valores, el sentido de la vida, etcétera) es lo que Wittgenstein declara que tiene mayor importancia, algo que evoca el parecer de

*aeternitatis*, y la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. No otra es la conexión de arte y ética”.

8 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Aforismos. Cultura y Valor*. Madrid, Espasa-Calpe, 2007, aforismo 120, p. 64.

9 MONK, Ray, *The case of Wittgenstein*, [en línea], consultado el 26 de Abril de 2022, [https://www.youtube.com/results?search\\_query=the+case+of+wittgenstein](https://www.youtube.com/results?search_query=the+case+of+wittgenstein).

10 Escribe las palabras de Wittgenstein en la presentación del *Tractatus* HADOT, Pierre, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Trad. M. Arranz Lázaro. Valencia, Pre-textos, 2007, p. 133: “El objetivo del libro es ético. En principio pensé incluir en el Prólogo una frase que no se encuentra en él efectivamente, pero que os la voy a escribir aquí porque tal vez pueda servir como una clave. Esto es lo que pensaba escribir: mi obra está formada de dos partes, de la que se encuentra aquí (en el *Tractatus*) y, además de todo lo que “no” he escrito. Y es precisamente esta segunda parte la que es más importante. Mi libro delimita en efecto, desde el interior por decirlo así, la esfera de lo ético; y estoy convencido que ésta es, rigurosamente hablando, la única manera de trazar sus límites. Resumiendo, pienso que todas las cosas sobre las cuales muchos mantienen hoy discursos vacíos, yo las he demostrado en mi libro, guardando silencio sobre ellas”.

11 MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio. (The Duty of a Genius)*, Londres, Jonathan Cape, 1990). Trad. Damián Alou, 2º ed., Barcelona, Anagrama, 2016, p. 286.

Hugo Von Hoffmannsthal, a quien leyó<sup>12</sup>, el poeta que había perdido la capacidad de expresar coherentemente lo que mayor relevancia tenía para él: la significación de la vida y los valores más profundos, lo cual parece que se encuentra en otro literato de la época, Joseph Conrad: “No, es imposible, es imposible proporcionar esta sensación viva de cualquier época de la vida propia, eso que hace que sea verdadera, que tenga sentido: su penetrante y sutil esencia. Es imposible. Vivimos como soñamos: solos...”<sup>13</sup>.

Wittgenstein menciona a Mauthner en el *Tractatus* (4.0031), que era más afín al pensamiento de Hofmannsthal, pues para él la realidad (el terreno de lo describable en Wittgenstein) no podría ser captada por el lenguaje, que lucharía desesperada e infructuosamente por apresarla: “El conocimiento del mundo por medio del lenguaje es imposible, una ciencia del mundo no existe y el lenguaje es un chisme inútil para el conocimiento [...]. Nuestro cacareado dominio de la naturaleza no es más que explotación de ella, pero nunca comprensión”<sup>14</sup>. Desde esta imposibilidad radical de comprensión<sup>15</sup>, la única solución es el silencio, pero un silencio acerca de todo, sin ninguna excepción, si acaso la poesía, debido a su peculiar poder evocador. Wittgenstein expone claramente su desacuerdo con Mauthner: “Toda filosofía es ‘crítica lingüística’. (En todo caso, no en el sentido de Mauthner). Mérito de Russell es haber mostrado que la forma aparente de la proposición no tiene por qué ser su forma real”<sup>16</sup>. Al delimitar la

12 Sin embargo, hay diferencias entre Hoffmannsthal y Wittgenstein. Mientras para Wittgenstein, los hechos del mundo serían perfectamente descritos por el lenguaje de la ciencia, Hoffmannsthal parece experimentar algo similar a una disolución absoluta de cualquier tipo de lenguaje, a la invalidez total de cualquier signo lingüístico. El sujeto pierde la capacidad de ordenar la realidad: la multiplicidad le abruma y las palabras no le sirven para caracterizarla, por ejemplo, llevando a cabo generalizaciones. Y finalmente se impone el silencio. *Vid. la Carta de Lord Chandos* de Hoffmannsthal, escrita en 1902.

13 CONRAD, Joseph, *El corazón de las tinieblas y otros relatos*, Madrid, Valdemar, 2005, p. 183. Otro ejemplo, este relativo a la pintura, es el caso de Kasimir Malevich quien, en 1918, después de pintar *Cuadro blanco sobre fondo negro*, abandona los pinceles, aunque posteriormente, en 1923, volverá a retomarlos.

14 MAUTHNER, Fritz, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 23-27.

15 *Tractatus* (6.51): “El escepticismo no es irrefutable, sino un sinsentido obvio, pues quiere plantear dudas allí donde no se puede preguntar. Pues una duda sólo puede existir allí donde existe una pregunta; una pregunta sólo donde existe una respuesta y esta última sólo donde puede decirse algo (6.51)”.

16 *Tractatus* (4.0031). Según una carta de Bertrand Russell a su amante Lady Ottoline Morrell, de 2 de noviembre de 1911, parece que Wittgenstein coincidía con Mauthner y con Hofmannsthal en la *Carta de Lord Chandos a Francis Bacon*, en sus planteamientos básicos, y sólo su paso por Cambridge y su dedicación al estudio de la Lógica, le haría cambiar de opinión. Russell, asombrado, escribe en esta carta: “Creo que mi ingeniero alemán está loco. Opina que no es posible conocer ninguna cosa empírica. Le invité a que admitiese que no había ningún rinoceronte en la habitación, pero se negó”. *Vid. también la “Introducción” de Baum a BAUM, Wilhelm (coord.), Diarios secretos. Ludwig Wittgenstein*. Trad. Isidoro Reguera y Andrés Sánchez. Madrid, Alianza, 1998, p. 26.

naturaleza de la realidad a través del lenguaje, Wittgenstein señala las diferencias entre lo que escapa al tratamiento proposicional y lo que puede ser referido.

Siendo heredero de la lógica proposicional de Frege y Russell, la posibilidad de poner en relación las *proposiciones* con los *hechos* era algo que podía *mostrarse por sí mismo* y, por lo tanto, podía ser *visto*, pero no había manera de demostrarlo o probarlo. Es decir, “no contamos con ninguna demostración independiente posible que nos pruebe que el cálculo proposicional pueda ser utilizado para describir reales «estados de cosas»”<sup>17</sup>.

De modo que el *Tractatus* no invalida ni menosprecia, en modo alguno, la metafísica, como tampoco la ética, la estética o la religión. De alguna forma, Wittgenstein es fiel a Kant, al volver a trazar una línea divisoria entre al menos dos tipos de objetos potencialmente cognoscibles o aprehensibles. De un lado quedan los objetos alcanzables mediante la ciencia (o razón pura), lo que suele llamarse “conocimiento” en sentido estricto; del otro permanece lo perteneciente al ámbito de la moral, de la religión, etc. (razón práctica), y estos dos tipos de objetos arrojan, asimismo, dos imágenes distintas del mundo: la primera, de todos los hechos que se producen en él; la segunda, del mundo como un todo que posibilita que los hechos tengan lugar, una suerte de *a priori* para que los hechos puedan acontecer. Así, el saber no incluido en la acepción común de “conocimiento” no es una ilusión, sino un verdadero saber, una visión del mundo *desde otro punto de vista*<sup>18</sup>.

En el contexto vienés, el *Tractatus* trata de proporcionar una cimentación teórica a la distinción de las esferas de la razón y la fantasía. La radical separación que Wittgenstein trazó entre los hechos y los valores “puede ser considerada como el término de una serie de esfuerzos dirigidos a distinguir la esfera de la ciencia natural de la esfera de la moralidad; esfuerzos éstos que comenzaron

17 JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*. (*Wittgenstein's Viena*, Nueva York, Simon and Schuster, 1973). Vers. esp. Ignacio Gómez de Liaño. 4ª ed., Madrid, Taurus, 1998. Cap. VI: “El *Tractatus* reconsiderado. Una verdad ética”, p. 240.

18 En general, muchos filósofos analíticos consideran sus investigaciones como subordinadas a las de las ciencias naturales. Frente a ello, los filósofos continentales argumentan que la ciencia depende de un “substrato pre-teórico de experiencia”, como versión de las condiciones kantianas de la experiencia posible o del “mundo de la vida” fenomenológico, y consideran que los métodos científicos son inadecuados para comprender completamente tales condiciones de inteligibilidad del mundo. Sin embargo, el que puedan encontrarse algunos paralelismos con Kant no convierte a Wittgenstein en un kantiano en sentido estricto, pues en el conjunto de su obra hay también rasgos antikantianos, como su ontología realista y su ética cercana al estoicismo. Para dos análisis referentes al respecto pueden verse, STENIUS, Erik, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*, Oxford, Blackwell, 1960, y VISSER, Henk, “Wittgenstein as a Non-Kantian-Philosopher”. En MORSCHER, Edgar y STRANZINGER, Rudolf (dirs.), *Ethics. Foundations, Problems and Applications*. Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1981, pp. 399-405. Por su parte, VALDÉS, Luis M. destaca afinidades y diferencias en “La claridad como meta de la filosofía”, en WITTGENSTEIN, Ludwig, *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*, Oviedo, KRK Ediciones, 2007, pp. 22-25.

en Kant, se agudizaron con Schopenhauer y se hicieron absolutos con Kierkegaard”<sup>19</sup>. La propuesta de Wittgenstein “corroboración la idea kierkegaardiana de que la significación de la vida no es un tema que pueda ser discutido por medio de las categorías de la razón”<sup>20</sup>. En efecto, pareciera como si, cuanto más avanza la ciencia, más conscientes somos de nuestra lejanía a lo insondable. Como escribe Jeans:

Muchos sostendrían que, desde un amplio punto de vista filosófico, el logro más sobresaliente de la física en el siglo veinte no ha sido la teoría de la relatividad al combinar conjuntamente el espacio y el tiempo, ni la teoría cuántica con su actual negación de las leyes de la causalidad, ni la disección del átomo y el consiguiente descubrimiento de que las cosas no son lo que parecen: es el reconocimiento universal de que aún no nos hemos puesto en contacto con la realidad última<sup>21</sup>.

Ni en la religión ni en la metafísica las palabras son esenciales. Lo que es profundo en la metafísica, al igual que en la magia, es su expresión de un sentimiento fundamentalmente religioso: el deseo de arremeter contra los límites de nuestro lenguaje, deseo del que Wittgenstein había hablado en relación con la ética, el deseo de trascender los confines de la razón y dar el “salto por la fe” de Kierkegaard. Este deseo, en todas sus manifestaciones, era algo por lo que Wittgenstein sentía el más profundo respeto, ya fuera en la filosofía de Kierkegaard o Heidegger, en las *Confesiones* de San Agustín, las oraciones del doctor Johnson o la devoción de las órdenes monásticas, respeto que no se limitaba a las formas cristianas. Le dijo a Drury:

Los simbolismos del catolicismo son maravillosos más allá de las palabras. Pero cualquier intento de convertirlo en un sistema filosófico es ofensivo.

Todas las religiones son maravillosas, incluso las de las tribus más primitivas. Los caminos en que las personas expresan sus sentimientos religiosos difieren enormemente<sup>22</sup>.

Lo que Wittgenstein consideraba “profundo” en la magia era precisamente que se trataba de la expresión primitiva de un sentimiento religioso. Por eso le interesó *La rama dorada*, monumental narración de Sir James Frazer de la

19 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VI: “El Tractatus reconsiderado. Una verdad ética”, pp. 248-249.

20 *Idem*, p. 250.

21 JEANS, James, “En la mente de algún espíritu eterno”. En WILBER, Ken (comp.), *Cuestiones cuánticas*, Barcelona, Kairós, 1987, p. 174.

22 DRURY en HAYES, John (ed.), *The Selected Writings of Maurice O’Connor Drury on Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry*, Londres, Nueva York, Bloomsbury, 2017, p. 96. La traducción es mía. MONK (n. 11), pp. 290-291.

magia y los rituales primitivos que comenzó a leer en 1931 junto a Drury. No avanzaban mucho por sus frecuentes interrupciones críticas a la obra<sup>23</sup>.

El *Tractatus* constituyó un ataque a todas las teorías éticas que basan la conducta humana en la razón, a todos los posibles sistemas racionales de ética, y pretendió, como escriben Janik y Toulmin “proteger la fantasía de las incursiones de la razón e impedir que los sentimientos espontáneos fuesen sofocados por la racionalización”<sup>24</sup>. Wittgenstein era consciente, “al igual que Kraus, de que la razón sólo es un instrumento para el bien cuando es la razón del hombre bueno. La bondad del hombre bueno no es una función de su racionalidad, sino de su participación en la vida de la fantasía. Para el hombre bueno la ética es un modo de vida, no un sistema de proposiciones”<sup>25</sup>. El *Tractatus*: “es, como tal, intencionadamente una polémica contra esa especie de racionalismo que mutila y encadena al espíritu humano. Este racionalismo ha sido el resultado de haber fracasado en distinguir la esfera de la fantasía de la esfera legítima de la especulación racional; y la única manera de demostrar sus limitaciones era un libro de aforismos que mostrase cómo han de ser distinguidas ambas esferas, la de los hechos y la de los valores”<sup>26</sup>. Es decir, el final del *Tractatus* muestra que el objetivo final de Wittgenstein, es dejar a un lado este mundo entendido como el conjunto de los hechos, “arrojarlo al cuarto trastero”<sup>27</sup>. Lo valioso pertenece al campo de la ética, la estética y la religión, es decir, al ámbito de lo místico (*das Mystische*)<sup>28</sup>.

## 2. EL SEGUNDO WITTGENSTEIN: LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS Y EL TRASFONDO HISTÓRICO, SOCIAL Y CULTURAL DEL LENGUAJE

### 2.1. EL TRÁNSITO DEL PRIMER AL SEGUNDO WITTGENSTEIN

Si el *Tractatus* colocó en su lugar los límites del lenguaje, en las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein se dedica a sacudirlos. Al terminar su única obra publicada en vida, Wittgenstein no quedó conforme con lo escrito y así lo manifestó a algunos miembros del Círculo de Viena. Trabajó con Waismann para refundir y actualizar las tesis del *Tractatus*, proyecto en el que Waismann había invertido mucho trabajo impulsado por Schlick, pero Wittgenstein le dijo que en el *Tractatus* “actué de manera dogmática... Vi algo de lejos y de una manera

23 DRURY en HAYES (n. 22), pp. 108, 217, 236, 241.

24 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VI: “El *Tractatus* reconsiderado. Una verdad ética”, p. 249.

25 *Ibidem*.

26 *Idem*, p. 252.

27 WITTGENSTEIN (n. 8), p. 42.

28 *Vid.* NOVALES ALQUÉZAR (n. 1).



indefinida, y quise aclararlo tanto como me fue posible. Pero una refundición de estas tesis ya no está justificada”<sup>29</sup>, y paralizó el proyecto.

Le dijo a Schlick: “¡hay *muchas, muchas* afirmaciones en el libro con las que ahora no estoy de acuerdo!”. Dijo que se había demostrado que todas las referencias del *Tractatus* a las “proposiciones elementales” y los “objetos” eran erróneas, y que no tenía objeto publicar una obra que simplemente repetía viejos errores. El análisis de la proposición del *Tractatus* debía reemplazarse por una “representación transparente” de la gramática que arrojara por la borda “todas esas cosas dogmáticas que dije acerca de los “objetos”, las “proposiciones elementales”, etc.”<sup>30</sup>.

Sin embargo, una vez que se había etiquetado erróneamente de positivista a Wittgenstein: “encontraron difícil verle a una luz diferente. Así, pues, cuando desde 1929 en adelante Wittgenstein retornó a la filosofía y fue desplazándose hacia su segunda y contrastada fase final filosófica, a su nuevo estilo no se le consideró como un rechazo del positivismo, sino que, más bien, se le vio como una reconstrucción de su posición positivista anterior a partir de nuevos y más profundos fundamentos”<sup>31</sup>. El *Tractatus* no fue nunca una teoría del conocimiento. Con la etiqueta errónea sobre el *Tractatus*, no resultaba difícil leer también en un sentido epistemológico las posteriores *Philosophical Investigations* de Wittgenstein:

Sin embargo, lo que le preocupaba a Wittgenstein continuaba siendo lo mismo que le preocupó siempre desde el principio: una preocupación que tenía menos que ver con los fundamentos del conocimiento que con la naturaleza y límites del lenguaje. Wittgenstein fue, por encima de todo, un filósofo *transcendental*, cuya cuestión filosófica nuclear -en contraste con sus cuestiones éticas- podía ser planteada en la forma kantiana de: ¿Cómo es completamente posible un lenguaje significativo? Y en este sentido es un error verle incluso como “filósofo lingüista” en el sentido en que, sin duda, lo han sido G. E. Moore y los recientes filósofos analíticos de Oxford<sup>32</sup>.

Wittgenstein, lejos de ser un positivista, había querido que se interpretase el *Tractatus* exactamente en el sentido opuesto. En tanto que los positivistas vieneses habían igualado lo ‘importante’ con lo ‘verificable’ y habían despachado todas las proposiciones inverificables como “no importantes *porque* indecibles”, por su lado, la sección final del *Tractatus* había insistido -aunque a oídos sordos- en que *sólo lo indecible tenía valor genuino*: “Podemos, nos dice, reconocer lo que está ‘más arriba’, sólo en cuanto que las proposiciones de nuestro lenguaje

29 MONK (n. 11), p. 300

30 *Idem*, pp. 299-300.

31 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, p. 277.

32 *Idem*, p. 280.

están *inadaptadas* para captarlo; por cuanto ningún ‘hecho’, tal como puede ser ‘representado’ por una ‘proposición’, tiene ninguna pretensión intrínseca, ya sobre nuestro acatamiento moral, ya sobre nuestra aprobación estética”<sup>33</sup>.

A pesar de la imposibilidad, puesta de manifiesto en el *Tractatus* de arremeter contra los límites del lenguaje, esa “jaula” en la que estamos encerrados, Wittgenstein se percató de que eso es algo que no se le puede pedir a la filosofía y dedica la segunda parte de su obra, publicada de manera póstuma, las *Investigaciones filosóficas*, precisamente a sacudir dichos límites (al igual que parece hacerlo en la *Conferencia sobre ética*); de ahí el desarrollo de sus famosos “juegos del lenguaje” y del “otro punto de vista”. Las *Investigaciones Filosóficas* han llegado a nosotros en el estado en que las dejó en el verano de 1946. A partir de esta obra y de otros textos como los contenidos en *Los cuadernos azul y marrón*, que ya mostraban la evidencia de un nuevo enfoque, el giro experimentado por su pensamiento es muy notable. Sin embargo, el filósofo austríaco planteó la posibilidad de que ambos libros fueran editados conjuntamente y fueran leídos como si formaran un solo *corpus* filosófico. Quizá porque en el primero ya se abre la puerta para penetrar en el segundo o, tal vez, porque en el segundo se siguen mostrando trazas del primero. No obstante, es cierto que posteriormente, Wittgenstein admitió graves errores en el *Tractatus*, gracias a las observaciones de Frank Ramsey. En cualquier caso, hay quienes no aceptan la existencia de estos “dos Wittgenstein”, claramente diferenciados, tal como lo expresa Engelmán: “Lo que hace de las *Investigaciones* algo grande es que por todas partes se nota en ellas que fueron pensadas por la misma persona que escribió en su día el *Tractatus*”<sup>34</sup>. En cualquier caso, no puede olvidarse lo que advirtió Monk de que las *Investigaciones Filosóficas* lo que contienen es propiamente una técnica para desenmarañar las confusiones, las propias confusiones<sup>35</sup>.

33 *Idem*, p. 278.

34 WITTGENSTEIN-ENGELMANN, “Notas dispersas del legado de Paul Engelmán”. En SOMAVILLA, Ilse (ed.), *Cartas, encuentros, recuerdos*, Wittgenstein-Engelman. Trad. Isidoro Reguera. Valencia, Pre-Textos, 2009, p. 217. En el mismo sentido, KENNY, Anthony, *Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1988, p. 203. De la misma opinión es su discípulo y amigo DRURY, en HAYES (n. 22), p. 91.

35 MONK (n. 11), p. 339: “Las *Investigaciones Filosóficas* –quizá en mayor medida que cualquier otro clásico de la filosofía- no sólo exigen que el lector les dedique toda su inteligencia, sino también que se *implique* en ellas. Otras grandes obras filosóficas *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, por ejemplo- pueden ser leídas con interés y aprovechamiento por alguien que “quiera saber lo que dijo Schopenhauer”. Pero si las *Investigaciones filosóficas* se leen con ese espíritu, rápidamente se vuelven aburridas o agotadoras pues será prácticamente imposible comprender lo que Wittgenstein está ‘diciendo’. Pues, en verdad, no está *diciendo* nada; está presentando una técnica para desenmarañar las confusiones. Y a menos que sean las propias confusiones, el libro será de muy poco interés”.

## 2.2. LOS “JUEGOS DE LENGUAJE” Y EL “OTRO PUNTO DE VISTA”

A partir de la publicación del *Tractatus*, Wittgenstein “centró su atención en el lenguaje como comportamiento: concentró su análisis en las reglas pragmáticas que gobiernan los usos de diferentes expresiones en los juegos de lenguaje [*language games*] dentro de los que operan esas reglas y en las más vastas formas de vida, las cuales, en última instancia, dan su significación a aquellos juegos de lenguaje”<sup>36</sup>. El corazón del problema “transcendental” ya no estaba, pues, para él, en el carácter formal de las representaciones lingüísticas, sino que anidaba dentro de “la historia natural del hombre”<sup>37</sup>.

Este intento de traspasar los límites del lenguaje adquiere sentido en relación a referentes que comparten el hecho de hallarse fuera del espacio y del tiempo. De ahí el recurso constante de Wittgenstein a enunciados vagos (metafóricos, parabólicos, analógicos, etc.) para referirse a los temas más importantes, aquellos de los cuales nada se puede *decir*, como reconoce en *Los cuadernos azul y marrón*<sup>38</sup>. La base de las *Investigaciones Filosóficas* es que el lenguaje en el que se expresa el mundo debe ser contemplado desde una óptica mucho más amplia que la estrictamente lógica. Las condiciones históricas, los entornos sociales, las costumbres, van configurando una determinada estructura de lenguaje tan fluctuante como las circunstancias que lo generan. Por ello, carece de sentido contemplar una normativa que canalice el lenguaje en una única dirección. Ello acerca a Wittgenstein a la filosofía continental y le aleja de la filosofía analítica<sup>39</sup>. La validez de dicho lenguaje se establece en la medida en que las palabras cumplen su cometido de significado dentro de un contexto concreto, y los contextos pueden ser muchos y muy amplios. Los diversos “juegos lingüísticos” generan su propio nivel de comprensión y significado. Así vendrá a decir en las *Investigaciones Filosóficas*: “Para una gran clase de casos de utilización de la palabra “significado” –aunque no para todos los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”<sup>40</sup>.

36 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, p. 283.

37 *Investigaciones filosóficas* (415): “Lo que proporcionamos son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre; pero no curiosidades, sino constataciones de las que nadie ha dudado, y que sólo se escapan a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestros ojos”.

38 Vid. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 89.

39 En general, la filosofía continental es más especulativa y da más importancia a la historia que la filosofía analítica, porque considera usualmente las condiciones de experiencia posible como variables, determinadas, al menos en parte, por factores como el contexto, la ubicación espaciotemporal, la cultura o la historia. De este modo, la filosofía continental tiende hacia el historicismo. Mientras que la filosofía analítica tiende a tratar la filosofía en términos de problemas discretos capaces de ser analizados aparte de sus orígenes históricos, la filosofía continental generalmente sugiere que el argumento filosófico no puede separarse de las condiciones textuales y contextuales de su emergencia histórica. Y aquí es, precisamente, donde cabe encuadrar al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*.

40 *Investigaciones Filosóficas* (43).

También la verdad o falsedad de los enunciados depende no sólo de estructuras lógicas sino de contextos y condicionantes más amplios:

Si alguien nos preguntara: “Pero ¿es tal cosa *verdad*?”, podríamos responderle “Sí”; y si exigiera que se le dieran razones podríamos decirle “No puedo darte ninguna razón; pero, si aprendes más cosas, compartirás mi opinión”. Si no sucediera de ese modo, ello significaría que él es incapaz de aprender historia, por ejemplo<sup>41</sup>.

Evidentemente, los usos del lenguaje se insertan en tiempos y espacios concretos. La imagen del mundo que ofrecen las diversas culturas influye, o incluso *determina* nuestra comprensión sobre lo que es verdadero o falso: “Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso”<sup>42</sup>.

La solución final que Wittgenstein dio al inicial problema *transcendental* consiste, pues, en llegar a reconocer todas las multiformes maneras cómo las *formas de vida* crean contextos legítimos para los *juegos de lenguaje*, y cómo a su vez éstos delimitan el alcance y los confines de lo decible<sup>43</sup>. A diferencia de Kant, quien se opuso siempre a cualquier movimiento que amenazase con alejar la discusión filosófica del análisis del pensamiento racional en cuanto tal, de manera que el discurso quedase convertido en “mera antropología”, Wittgenstein entendió la tarea filosófica como una tarea de autoentendimiento humano, y nos vino a decir: “El lenguaje es *nuestro* lenguaje”<sup>44</sup>. No hay una única forma que conforme nuestro lenguaje. Más bien debemos entender nuestro lenguaje, no en términos de estructura, de su forma, sino en términos de su contenido, de lo que hacemos con las palabras, pues nuestro lenguaje está entretejido en nuestras actividades cotidianas y en nuestra vida y cultura de cada día<sup>45</sup>. Como observa Safranski, Wittgenstein segrega, entonces, del pensamiento lógico, como Schopenhauer, una especie de “conciencia mejor” y, como él, pretende trazar los límites entre lo decible y lo indecible. La lógica del lenguaje, con la que nos

41 *Sobre la certeza* (206).

42 *Sobre la certeza* (94).

43 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, p. 285.

44 *Idem*, p. 283.

45 Cfr. MONK (n. 9), (consultado el 1 de febrero de 2022). Vid. WEIL, Éric, *Logique de la philosophie*. En HADOT (n. 10), p. 43: “No hay el lenguaje: todo ‘hay’ para el hombre proviene del lenguaje. Sólo hay lenguaje, éste o aquél, y el tránsito de uno a otro se produce en la realidad de la vida: no se puede saltar en el lenguaje para llegar, como por un acto mágico, a lo universal o a la presencia; sería más fácil saltar por encima de la propia sombra”.

referimos a lo que “acontece” fuera de ella, “acontece” ella misma a su vez. Es autorreferente y juega sus juegos de lenguaje<sup>46</sup>.

Aunque los planteamientos de Mauthner influyeron en Wittgenstein, como se ha visto, hay sin embargo diferencias, como ha explicado Pubill: “Una diferencia importante, no obstante, radica en que para Wittgenstein la contemplación de lo que se puede decir abiertamente deja claro aquello que no es posible mencionar y que supone cuanto acontece fuera del mundo. Para Mauthner no existe esta bifurcación. El lenguaje es irrelevante en su conjunto y no tiene un punto de conclusión en ningún sentido. Carece, por tanto, de sentido el estudio de su mecánica”<sup>47</sup>. Así, escribe Mauthner: “Las palabras solo tienen sentido para aquel que posee ya sus contenidos de representación; y, asimismo, la gramática de una lengua es completamente inteligible sólo para aquel que no la necesita, porque comprende el idioma”<sup>48</sup>. Este planteamiento está relacionado con el de los juegos del lenguaje del Segundo Wittgenstein, juegos que “flexibilizan sustancialmente los dogmas presentes en el *Tractatus*”<sup>49</sup>, tal como dice con claridad: “...Un significado de una palabra es una forma de utilizarla. Porque es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez<sup>50</sup>”. Es difícil definir el concepto de “juego de lenguaje”. Wittgenstein propone identificar el significado de una palabra con su uso, con una serie de “semejanzas familiares”, “aires de familia” que se aprecian en el uso lingüístico. Los “juegos de lenguaje” son experiencias de pensamiento en las que se pone en escena un uso más o menos bien delimitado de una o varias palabras<sup>51</sup>. Evidentemente, la palabra se incorpora a nuestro lenguaje con toda la carga semántica y cultural que tiene<sup>52</sup>, no puede prescindir de unos “esquemas cogni-

46 Cfr. SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. José Planells. Barcelona, Tusquets, 2008, p. 451.

47 PUBILL GALOBART, Francisco (Doctorando), y GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos (Director), *Entre la nada y la eternidad. La doble dimensión metafísica en el pensamiento de Wittgenstein*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, UNED, 2022, p. 43.

48 MAUTHNER, Fritz, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Trad. José Moreno. Barcelona, Herder, 2001, p. 49.

49 PUBILL GALOBART (n. 47), p. 43.

50 *Sobre la certeza* (61). Cuando los niños aprenden los usos del lenguaje, se halla en éste una precomprensión del mundo. A la vez que aprenden la lengua materna, asimilan una determinada forma de vida y una determinada comprensión del mundo.

51 De este modo, hay múltiples “juegos de lenguaje”, entre otros, ordenar, preguntar, relatar un acontecimiento, describir un objeto según su aspecto, hacer un dibujo, jugar al ajedrez, representar los resultados de un experimento por medio de tablas y diagramas, hacer teatro, adivinar enigmas, agradecer, maldecir, saludar, orar...

52 Lo más grave es que los esquemas cognitivos penetran con fuerza en los predicados fundamentales del lenguaje de fundamentación, y la eficacia de un argumento para producir consenso depende de esta fuerza. Como explica HABERMAS, en la base de los “predicados fundamentales de los lenguajes de fundamentación acreditados” se encuentran *esquemas cognitivos*. Un esquema cognitivo es una construcción subjetiva de la experiencia personal. En Psicología, es la organización de nuestra experiencia en forma de significados personales, que guía nuestra conducta, emociones, deseos y metas, lo que depende también de nuestra sociedad, nuestra cultura, nuestra

tivos”<sup>53</sup> y está encuadrada en unos “horizontes de sentido”<sup>54</sup>, cuestiones de significado que enlazan con que cada lenguaje tiene una historia, y la historia está presente en los usos que del lenguaje se hacen.

A la base de los diversos “juegos de lenguaje” se halla el concepto wittgensteiniano de “formas de vida”, esto es, la praxis vital común, las diversas reglas y convicciones fundamentales que configuran un sistema o representación del mundo pero, como señala Alexy al explicar a Wittgenstein, las representaciones del mundo y las formas de vida no son ni correctas ni falsas. Quien quiere atraer a alguien a su posición puede hacerlo sólo mediante la persuasión, jamás mediante la fundamentación, ya que sólo hay razones dentro de una forma de vida o una representación del mundo<sup>55</sup>.

Es decir, para Wittgenstein, la función del lenguaje no está regulada por una “lógica trascendental” de la figuración del mundo, sino que se reparte entre la multiplicidad ilimitada de “juegos de lenguaje fácticos”, los cuales son componentes de “formas de vida” o “costumbres” y, como tales, dan apertura *a priori* al sentido a cada particular mundo situacional. Lo determinante es que las manifestaciones lingüísticas acontecen en un juego lingüístico determinado en que el sentido, por una parte, y la comprensión del sentido, por otra, se hallan esta-

religión, etc. Vid. HABERMAS, Jürgen “Wahrheitstheorien”. En *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift para W. Schulz*. Pfullingen, ed. Fahrenbach, 1973, p. 244.

53 A través del concepto de esquema cognitivo conecta Habermas con la epistemología genética de PIAGET, Jean, *Piaget's Theorie*. En: *Carmichael's Manual of Child Psychology*. 3ª ed., vol 1, New York/London/Toronto, ed. Mussen, 1979, pp. 703 y ss, para quien las estructuras fundamentales del conocimiento, los esquemas cognitivos, “no son ni meros reflejos de un orden dado del mundo exterior, como se supuso en el empirismo, ni algo establecido innata o genéticamente, como se afirmó en el racionalismo. Estas se deben entender más bien como construcciones producidas por sujetos dotados genéticamente de una determinada manera, mediante sus acciones en un mundo configurado de determinada manera, en el marco de una determinada sociedad en el transcurso de su proceso de desarrollo. Estas construcciones preceden a cualquier conocimiento y lo determinan”. Vid. NOVALES ALQUÉZAR, María Aránzazu, “Observaciones a la teoría de la acción comunicativa de Habermas desde una óptica feminista” galardonado con el V Premio de Investigación Feminista “Concepción Gimeno de Flaquer” del Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Mujer de la Universidad de Zaragoza, 2002. [https://siem.unizar.es/sites/siem.unizar.es/files/users/siem/Premio/v\\_premio\\_investigacion-aranzazu\\_novales.pdf](https://siem.unizar.es/sites/siem.unizar.es/files/users/siem/Premio/v_premio_investigacion-aranzazu_novales.pdf)

54 Para Taylor, “horizontes de sentido” son el conjunto de creencias, más o menos establecidas, que configuran el encuadramiento moral de un sujeto y, en función de las cuales, se seleccionan una serie de bienes orientados hacia la plenitud satisfactoria de la propia experiencia existencial. Esto es, la zona de sentido en que alguien está inserto y funciona en su cotidianidad existencial, zona que recibe muchas influencias, de la cultura del sujeto, de las creencias, etc. Taylor mantiene que todo sujeto se halla inserto en un encuadramiento determinado, tanto si se es consciente de él, como si no. Vid. TAYLOR, Charles, “Horizontes ineludibles”. En GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos (coord.), *Doce textos ineludibles de la ética del siglo XX*. Madrid, Alianza, 2002, pp. 230-340.

55 ALEXY, Robert, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*. Trad. Manuel Atienza e Isabel Espejo. Madrid, Centro Estudios Constitucionales, 1989, p. 7, y en nota.

blecidos sobre unas reglas públicas, según unas “costumbres” institucionalizadas. Wittgenstein renuncia a explicar el fenómeno de significar y comprender<sup>56</sup>.

En efecto, entonces, el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* ya “no se muestra preocupado por lo que se puede decir o lo que se debe callar. Ahora todas las consideraciones son susceptibles de ser tratadas y nada queda atrapado en el ámbito del sinsentido. Sin embargo, ese Wittgenstein tardío permanece atento a los temas que siempre le acapararon y sigue careciendo de respuestas concretas ante las cuestiones vitales”<sup>57</sup>. Uno de esos temas es Dios, nos dice: “¿Cómo se nos enseña la palabra ‘Dios’ (es decir su uso)? No puedo dar una descripción gramatical completa de ello. Pero sí puedo, por así decirlo, hacer aportaciones a la descripción: puedo decir algo al respecto y quizá con el tiempo formar una especie de colección de ejemplos”<sup>58</sup>. Como con los “juegos de lenguaje” de las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein trata de trascender los límites del lenguaje, esta apertura admite todas las posiciones también las metafísicas: “Has de tener presente que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: no está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está allí —como nuestra vida”<sup>59</sup>.

En cuanto al “otro punto de vista”, conforme el filósofo austríaco más se acercaba al final de su pensamiento y de su vida, más se preocupaba del tema de los distintos puntos de vista de una misma realidad y señalaba que el filósofo debe enseñar a ver las cosas bajo “otro punto de vista”. “¿De qué carece una persona que esté ciega ante esos aspectos?”, pregunta Wittgenstein, y responde: “No es absurdo responder: del poder de la imaginación”. Pero la imaginación de los individuos, aunque necesaria, no es suficiente. Lo que hace falta además para que la gente sea consciente de los *aspectos* (y, por tanto, para que el humor, la música, la poesía y la pintura signifiquen algo) es una cultura. La relación entre la preocupación filosófica de Wittgenstein respecto de *ver-el-aspecto* y sus preocupaciones culturales es por tanto sencilla y directa<sup>60</sup>.

Este fenómeno de *ver-como* interesó mucho a Wittgenstein en el último trimestre de clases que impartió en el Trinity College, antes de decirle a Von Wright que dimitiría de su plaza de catedrático, y que cuando lo hiciera le gustaría que

56 *Investigaciones Filosóficas* (654): “Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como ‘protofenómenos’. Es decir, donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando*”.

57 PUBILL GALOBART (n. 47), p. 102.

58 WITTGENSTEIN (n. 8), p. 473.

59 *Sobre la certeza* (559). No hay que olvidar que Wittgenstein escribió más de la mitad de las observaciones que ahora constituyen *Sobre la certeza*, (en concreto los párrafos numerados del 300 al 676) durante los dos últimos meses de su vida, cuando ya sabía que iba a morir de cáncer de próstata, y al hacerlo produjo lo que muchas personas consideran el texto más lúcido de toda su obra. Wittgenstein se enfrentó de modo pasivo a la enfermedad, dejando que siguiera “su propio curso”. Cfr. MONK (n. 11), p. 520; NOVALES ALQUÉZAR (n. 1).

60 MONK (n. 11), p. 481.

él fuera su sucesor<sup>61</sup>. Fue en estas clases donde por primera vez introdujo la famosa y ambigua figura del pato-conejo:

Pero aunque la experiencia de *ver-como* no es típica de toda percepción, es de particular importancia para Wittgenstein, y no sólo a causa de los peligros del fenomenalismo. Podría decirse de su método filosófico que su objetivo es cambiar el aspecto bajo el que se ven ciertas cosas: por ejemplo, ver una demostración matemática no como una secuencia de proposiciones, sino como una imagen; ver una fórmula matemática no como una proposición sino como una regla; ver los informes de estados psicológicos en primera persona (“Tengo dolor”, etc.) no como descripciones sino como expresiones, y así. La “comprensión que consiste en ver relaciones”, podríamos decir, es la comprensión que resulta de un cambio de aspecto<sup>62</sup>.

Lo interesante es que la experiencia de reconocimiento sólo se da en el momento en el que cambiamos el modo de percibir una cosa, el aspecto que decidimos ver; el cambio de percepción a otro aspecto diferente depende de cada uno<sup>63</sup>. Todo esto procede de que el programa de Köhler para una comprensión “dinámica” de la psicología humana posee un fuerte paralelo con el programa de Goethe para una comprensión “dinámica” de la naturaleza<sup>64</sup>. La morfología de Goethe proporcionó a Wittgenstein un ejemplo del estudio que tiene por objetivo clarificar sin explicar el fenómeno del que trata. Este tipo de estudio consiste en ver analogías: “Sin embargo, resulta fundamental para la manera en que Wittgenstein comprende esta técnica morfológica que los *Gestalten* que se utilizan como *Urphänomene* (la *Urpflanze*, etc.) no sean objetos en sí mismos, no en el sentido en que vemos un objeto físico, sino en el sentido que vemos o reconocemos un parecido”<sup>65</sup>. Ya en las *Observaciones a la rama dorada de Frazer*<sup>66</sup>, se refiere al modo que tenemos de ver las cosas:

61 *Idem*, p. 460.

62 *Idem*, p. 461.

63 *Idem*, pp. 461-462: “Nuestras percepciones, dice Köhler, no están formadas de estímulos discretos, sino de *Gestalten* organizadas: no vemos, por ejemplo, tres puntos en una página; los convertimos en un triángulo y los vemos como una totalidad, un *Gestalt*”.

64 Tal como reconoce en las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein tomó la figura del pato-conejo de *Hecho y fábula en psicología* de Joseph Jastrow (1900), pero su discusión de *ver-el-aspecto* debe más a la *Psicología de la Gestalt* de Köhler que a Jastrow. Para comprender el interés de Wittgenstein en Köhler no se debe olvidar la herencia goethiana que ambos compartían. La palabra alemana *Gestalt* significa “forma” o “configuración” de las cosas, pero para Goethe tiene el sentido de un individuo concreto y de una entidad características, que existe como algo separado y que tiene una forma o configuración como uno de sus atributos. Esta idea de “totalidad segregada” o “totalidad organizada”, contraria al modelo “mecánico” de estímulo-respuesta del conductismo, es utilizado por Köhler para su modelo “dinámico” de comportamiento humano, que pone énfasis en el papel activo de la organización en la percepción.

65 MONK (n. 11), p. 463.

66 Este libro trata de que la magia y los fenómenos emotivamente primarios no pueden explicarse. En él se señala cual es la condición del hombre moderno y su ceguera no ya para entender



El concepto de representación perspicua es de una importancia fundamental. Designa nuestra manera de representar (*Darstellungform*), la manera según la cuál vemos las cosas (Una especie de “*Weltanschauung*” como parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler)<sup>67</sup>.

Esta representación perspicua es el medio para la comprensión consistente en “ver las conexiones”. De ahí la importancia de encontrar *cadena intermedias* (*Zwischengliedern*).

No obstante, una cadena hipotética intermedia lo único que hará, en este caso, es llamar la atención sobre las semejanzas, sobre el nexo entre los *hechos*. De la misma manera que se ilustraba una relación entre el círculo y la elipse en cuanto que una elipse se transformaba progresivamente en un círculo; *pero no para afirmar que una determinada elipse, de hecho, históricamente, se ha desarrollado desde un círculo* (hipótesis evolutiva), sino sólo para agudizar nuestra mirada ante una relación formal.

Pero también puedo ver la hipótesis evolutiva nada más que como el ropaje de una relación formal<sup>68</sup>.

Esta noción de “ver las conexiones”, de encontrar los “parecidos de familia” entre cosas similares pero diferentes, observándolo todo en conjunto, preocupó mucho a Wittgenstein<sup>69</sup> y se convirtió en una noción clave de la filosofía conti-

a los demás, sino para comprenderse a sí mismo, porque se nos ha hecho opaca nuestra propia naturaleza. Una obsesiva necesidad de dominarlo todo ha tenido por consecuencia el olvido de nuestro ser ritual, expresivo y ceremonial. Recuperarlo no implica irracionalidad, sino que, todo lo contrario, es la condición de la sana racionalidad.

67 Vid. HALLER, Rudolf, *Questions on Wittgenstein*. Londres, Routledge, 1988, en concreto, capítulo 5: “Was Wittgenstein influenced by Spengler?”, pp. 74-89. Algunos estudiosos de Wittgenstein han sugerido que precisamente la influencia de Spengler en Wittgenstein puede haber despertado indirectamente el punto de vista de Goethe, porque *La decadencia de Occidente* puede considerarse como una forma de aplicar el método de Goethe a los fenómenos culturales, más que a los naturales. En este sentido, LEMAIRE, Eric y PADILLA GÁLVEZ, Jesús (eds.), *Wittgenstein: Issues and Debates*. Ontos Frankfurt, Verlag, 2010.

68 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Observaciones a la rama dorada de Frazer*. Madrid, Tecnos, 2012, pp. 66-68. Algunos autores traducen *übersichtliche Darstellung* por “representación sinóptica”, en concreto, los traductores españoles a. G. Suárez y U. Moulines, pero lo importante es retener, como se dice en nota: “que Wittgenstein va a sustituir la explicación por la descripción y que frente a la búsqueda de cualquier esencia se impone la labor de reflexionar (*Besinnen*) sobre las conexiones que se aparecen en una representación perspicua que nos fuerza a ver con más claridad”. Vid. *Investigaciones filosóficas* (122): “Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras. –A nuestra gramática le falta visión sinóptica. –La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en ‘ver conexiones’. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*. El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una ‘Weltanschauung’?)”.

69 Como cuando vemos juntos a los miembros de una familia, pues podemos reconocer las similitudes familiares, pero unas son distintas de otras. Si ponemos juntas las fotografías de cuatro hermanos, “se ven las conexiones”.

mental posterior. En lugar de *esencias*, lo que tenemos son *family resemblances*. En lugar de teoría de la forma lógica, insiste en la importancia de la comprensión que consiste en “ver conexiones”. Lo que dice Wittgenstein está justo en el núcleo de muchas formas de entendimiento no científico. Piénsese por ejemplo en la comprensión de una pieza musical. Hay dos experiencias diferentes: la de quien tiene y la de quien no tiene un profundo conocimiento de la música, pues este último no es capaz de escuchar significados, y no experimentará una tremenda sensación sobrecogedora al escuchar la pieza. Del mismo modo, una persona entendida escuchará y diferenciará aspectos técnicos: “este es un tema”, “esta es una variación de ese tema”, “esto es un cambio de clave”, y así sucesivamente<sup>70</sup>.

De otro lado está el entendimiento del otro. Cuando entendemos a alguien profunda e íntimamente, no es por que tengamos una teoría, sino porque lo conocemos (*sympathetic*). Podemos escuchar su voz correctamente, interpretar sus expresiones faciales, interpretar su lenguaje corporal correctamente, y así sucesivamente. Y esto mismo se eleva hasta la comprensión, no de personas, sino de fenómenos. Se trata de lograr el entendimiento y la consistencia en las conexiones, lo que Wittgenstein estima que se halla también en el corazón de la comprensión en la filosofía. De modo que pone mucho énfasis en nuestra habilidad para cambiar el modo en que vemos las cosas. Podemos ver el pato, podemos ver el conejo, y podemos decidir si ver el pato o el conejo. Y esto es lo que hacen los filósofos; no pretenden construir una teoría de la forma lógica, del significado, del orden, sino que tratan de hacernos ver las cosas bajo un nuevo aspecto, de enseñarnos otro punto de vista<sup>71</sup>. Este tema del *ver-cómo* o de cambiar activamente el modo de percibir se relaciona también con el tema de preservar la ambigüedad. Al darnos cuenta de que el mundo es ambiguo, se impone un modo de decir que preserve la ambigüedad. Algunas formas poéticas y artísticas de presentar y escribir preservan deliberadamente la ambigüedad, precisamente de esa manera<sup>72</sup>.

Mas Wittgenstein se pregunta, no qué cambios de aspecto se producen, sino ¿qué *diferencia* señalan los cambios de aspecto? Se puede pensar en ejemplos sugerentes tales como: escuchar una pieza musical de modo diferente, recibir el sentido de un poema o de una novela de modo diferente, o recordar, de un modo u otro modo, reinterpretar un trauma sufrido con vistas a la curación<sup>73</sup>, fenómenos en los que un “proceso interno” entra en más o menos relación con criterios, elementos o ayudas externos<sup>74</sup>. Cuando se trata de cosmovisiones filo-

70 Cfr. MONK (n. 9), (consultado el 4 de agosto de 2022).

71 *Ibidem*.

72 *Ibidem*.

73 DRURY en HAYES (n. 22), pp. 253-405.

74 Respecto al recuerdo, escribe Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* (305): “Pero seguro que no puedes negar que, por ejemplo, al recordar tiene lugar un proceso interno”.—“¿Por qué da la impresión de que quisiéramos negar algo?” Cuando se dice “Tiene lugar ahí, sin embargo,

sóficas, la consecuencia de un “cambio de aspecto” puede ser un cambio de vida: “En el caso de Wittgenstein, la consecuencia —el ‘criterio externo’— que él anhelaba era una cultura que tratara la música, la poesía, el arte y la religión con el mismo respeto y seriedad con que nuestra sociedad actual trata a la ciencia”<sup>75</sup>. Wittgenstein nunca llegó a superar en su persona las consecuencias del colapso, en 1918, del aparentemente eterno contexto cultural en el que había sido educado, colapso vinculado al naufragio político y cultural de los Habsburgo y sus consecuencias<sup>76</sup>.

La importancia del contexto cultural en el significado del lenguaje en relación con los “usos” del mismo se observa también en el humor: “Ver los aspectos, comprender la música, la poesía, la pintura y el humor, son reacciones que pertenecen a una cultura, a una forma de vida, y que sólo pueden sobrevivir dentro de ella”<sup>77</sup>: “¿Qué sucede cuando la gente no tiene el mismo sentido del humor? No reaccionan adecuadamente entre sí. Es como si entre ciertos individuos existiese la costumbre de que una persona arrojara una pelota a otra, y se supusiera que ésta ha de atraparla y devolverla; pero algunas personas, en lugar de devolverla, se la metieran en el bolsillo”<sup>78</sup>.

En verdad, es difícil imaginarse a un hombre formado en el seno de una de las familias más importantes de la Viena del final del imperio austro-húngaro viviendo en la Inglaterra del período que se extiende entre las dos guerras mundiales, y estas dificultades de conexión cultural no ayudaban precisamente a la estabilidad personal del filósofo. En 1948, cuando Drury le cedió Rosro, la casa de campo de su hermano en Connemara, en la costa oeste de Irlanda, para que pudiera encontrar algo de paz y soledad, volvió a releer un ejemplar de su novela de detectives favorita, *Rendevous with Fear*, de Norbert Davis<sup>79</sup> y le comu-

un proceso interno” —se quiere continuar: “Tú lo ves, después de todo”. Y seguro que es este proceso interno lo que se significa con la palabra “acordarse”.—La impresión de que quisiéramos negar algo surge de que nos volvemos contra la figura del ‘proceso interno’. Lo que negamos es que la figura del proceso interno nos dé la idea correcta del empleo de la palabra “recordar”. Sí que decimos que esta figura con sus ramificaciones nos impide ver el empleo de la palabra tal cual es”. Y en *Investigaciones Filosóficas* (580) reconoce que: “Un ‘proceso interno’ necesita criterios externos”.

75 MONK (n. 11), pp. 467-468.

76 Vid. WITTGENSTEIN- ENGELMANN (n. 34). “Paul Engelmann: Recuerdos de Ludwig Wittgenstein”, pp. 123-126; NOVALES ALQUÉZAR (n. 1).

77 MONK (n. 11), p. 481.

78 *Ibidem*.

79 Es conocido el interés de Wittgenstein por las novelas de detectives. No se puede determinar exactamente cuándo comenzó a leer ficción policíaca, aunque definitivamente se había convertido en componente fijo de sus lecturas tras su regreso a Cambridge en 1929. Su preferencia era *Detective Story Magazine de Street & Smith*, una revista mensual que leyó, más o menos regularmente, hasta su muerte. En carta a Malcolm de 15 de marzo de 1948, escribe: “Sus revistas son maravillosas. Me sorprende cómo la gente puede leer *Mind* si pudiera leer *Street & Smith*. Si la filosofía tiene algo que ver con la sabiduría, ciertamente no hay ni una pizca de eso en *Mind*, y muy a menudo una pizca en las historias de detectives”.

nicó a Norman Malcolm que, aunque pudiera parecer una locura, “realmente me gustaría escribir al autor y agradecerle”<sup>80</sup>. El estilo detectivesco duro y apartado de la lógica debió interesar mucho a Wittgenstein<sup>81</sup>. Estando en Rosro escribe: “El humor no es un estado de ánimo, sino una manera de ver el mundo”<sup>82</sup>. De sus interesantes conversaciones con Wittgenstein en los años 30, Drury relata que disfrutaba con el humor de las novelas de P. G. Wodehouse, bien al contrario que el *Cándido* de Voltaire o *Don Quijote* de Cervantes, que no le parecían divertidas “en absoluto”<sup>83</sup>.

Por lo demás, el estilo expositivo del Segundo Wittgenstein era tan idiosincrático como antes, pero si en el *Tractatus* había recurrido al mito a través de los aforismos utilizados, ahora se serviría de parábolas o fábulas: “Lo que los Cuentos de Tolstoy hicieron respecto a lo indecible de la ética, estas fábulas

Davis fue una de las grandes figuras trágicas entre los escritores pulp de los años 30 y 40, pues como mezclar lo divertido con lo criminal siempre ha sido difícil de vender, a pesar de su genialidad se reinventó hacia líneas más comerciales. Era un híbrido humorístico y duro del crimen, que realizaba una combinación hábil de acción de tipos duros y comedia excéntrica. Pero su estilo gracioso culminaba frecuentemente con una prosa clara, aguda y directa que bordeaba la poesía. Hoy es un autor de culto que cuesta encontrar. Raymond Chandler fue uno de los primeros fanáticos de Davis, citando *Red Goose* como inspiración de sus novelas. Wittgenstein pidió por carta, en junio de 1948 a Norman Malcolm, infructuosamente, que le buscara en Cambridge otras obras de Davis. Seguramente el estilo narrativo inteligente, lacónico y sarcástico de Davis es lo que le atrajo, unido por supuesto a su preocupación por la transparencia, por llegar a la certeza de los hechos, a la elucidación de las conexiones reales mediante la eliminación de engaños y construcciones aparentes, pues su deseo era exponer la pretensión, la hipocresía, la soberbia, el descuido y el oscurecimiento tan extendidos a menudo en la filosofía y en la ciencia y no sólo en el comercio.

Pero su preferencia no era sólo sobre las historias de detectives duras, de sello norteamericano, sino sobre la novela policíaca en general. Drury recordó una conversación con Wittgenstein en 1936, durante la cual el filósofo elogió a Agatha Christie, afirmando que se requería un talento específicamente inglés para poder escribir tales libros. Para Wittgenstein, las historias de crímenes de Christie eran pura delicia. No sólo las tramas estaban ingeniosamente elaboradas, sino que los personajes estaban tan bien retratados, que parecían personas reales. Cfr. DRURY en HAYES (n. 22), p. 118. WITTGENSTEIN- ENGELMANN (n. 34). “III. Literatura, música, cine”, p. 143.

80 *Carta de Wittgenstein a Malcolm* de 4 de junio de 1948.

81 El nuevo estilo de detective empedernido, con los pies en la tierra, se oponía al viejo estilo de detective con sus deducciones puramente lógicas, del mismo modo en que el pensamiento avanzado de Wittgenstein intentaba distanciarse de una matematización de la filosofía y la ciencia, apartándose cada vez más del atomismo lógico del *Tractatus*. Para Wittgenstein, los fundamentos de la lógica matemática se basaban en meros acuerdos, es decir, invenciones humanas, por lo que eran totalmente diferentes de las leyes de la naturaleza. Aunque rechazaba el intuicionismo de Brouwer, cuyo fundamento filosófico estaba constituido por la noción kantiana de una “intuición matemática básica”, veía con simpatía la posición antirracionalista que representaba Brouwer, quien rechazaba la idea de que las matemáticas tuvieran que fundarse en la lógica y las consideraba una construcción de la mente humana. Vid. MONK (n. 11), pp. 238-239.

82 Wittgenstein en MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, 2º ed., Anagrama, 2016, p. 479.

83 DRURY en HAYES (n. 22), pp. 71-118.

wittgensteinianas lo hicieron respecto a lo indecible de la filosofía del lenguaje”<sup>84</sup>.

### 3. WITTGENSTEIN Y EL CÍRCULO DE VIENA: DOS SILENCIOS DIFERENTES

#### 3.1. EL AMBIENTE DEL CIENTIFICISMO DE LA ÉPOCA Y LAS DISPUTAS CON EL CÍRCULO DE VIENA

##### 3.1.1. Los positivistas del Círculo de Viena

A Wittgenstein, a través del *Tractatus* se le etiquetó, erróneamente, de positivista lo cual, desde el punto de vista de la juventud, era explicable. Como relatan Janik y Toulmin:

A los jóvenes intelectuales centroeuropeos que crecieron en el naufragio político y cultural del Imperio de los Habsburgo esta reforma filosófica les llegó como una bocanada de aire fresco. Y, a decir verdad, aproximadamente unas cuatro quintas partes del *Tractatus* podía ser usada, sin tergiversaciones obvias, como fuente de slogans positivistas razonables y no-desatinados. De acuerdo con la lectura que hicieron estos jóvenes, el libro aparecía como una magnífica, altamente profesional y aparentemente final denuncia de la superstición (*Aberglaube*), y la divisa con que se cerraba el libro fue inscrita en los pendones de todos los jóvenes magnánimos libre-pensadores<sup>85</sup>.

Esta obra de brillantez lapidaria proponía, entre otras cosas, una teoría lógica del simbolismo y una teoría del *lenguaje como imagen*. Schlick y su grupo se vieron abrumados por la obra y la convirtieron en tema de discusión en prácticamente cada reunión. Los positivistas del Círculo de Viena aplaudieron el *Tractatus* porque parecía fundamentar brillantemente sus posturas positivistas algo, a lo cual, Wittgenstein se opuso en todo momento. Mientras aquellos veían en la obra wittgensteiniana la confirmación del enterramiento final de la Metafísica, el filósofo austriaco insistió en que esta no carecía de interés:

Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo.

Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta<sup>86</sup>.

84 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, pp. 289 y 291.

85 *Idem*, p. 277.

86 *Tractatus* (6.52).

En efecto, durante los años 20, cuando el positivismo lógico de Viena se estaba configurando, los filósofos y científicos respetaban profundamente la autoridad de Wittgenstein y su *Tractatus*. Pero, como detallan, Janik y Toulmin, Wittgenstein:

continuaba siendo un espectador, y un espectador progresivamente escéptico, de modo que a comienzos de los años 30 se había disociado enteramente de las ideas y doctrinas que otros continuaban mirando como sus hijos mentales. Por su lado tenía la esperanza de haber *saltado a través por encima de* las metáforas del *Tractatus*, de haberlas *tramontado*; y tras dar un puntapié a la provisoria escala que le sirvió para encaramarse hasta ese punto, le afligía ver a otros que cavaban y se emparedaban permanentemente en lo intelectual concreto. Lo que nunca había sido su intención. Los positivistas lógicos daban de lado las verdaderas dificultades que sobre el lenguaje el *Tractatus* había querido sacar a la luz; y ellos convertían un discurso que había sido ideado para circunvenir todas las doctrinas filosóficas en fuente de nuevas doctrinas, en tanto que dejaban sin resolver las dificultades originarias<sup>87</sup>.

El desacuerdo central entre Wittgenstein y el positivismo lógico era que el conjunto formal de posibilidades que se dan en el “espacio lógico” (este “modo de representación” o “lenguaje”) no podía ser amarrado *lógicamente* al mundo para cuya descripción lo usamos, ya que las relaciones lógicas se dan solamente *dentro* del simbolismo<sup>88</sup>. El *Tractatus* venía a decirnos que la relación lenguaje-realidad no era ni podía ser lógica, que la relación que une un signo simple y aquello a lo que corresponde en el mundo real era algo que podía ser mostrado, pero no explicado (*Erklärung*); esta manifestación no era en modo alguno una “definición”. Esta relación podía ser mostrada, pero no afirmada (*gezeigt*, pero no *gesagt*). La insistencia de Wittgenstein en que la relación lenguaje-mundo era inefable del mismo modo en que no podemos ver los rayos de luz con los que vemos, que había sido expresada en la famosa frase final del *Tractatus*: *Wowon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*, la interpretaron los asociados vieneses como el slogan positivista: “*iMetafísicos, empaquetad vuestros trastos!*”. Así fue como nació el neopositivismo, híbrido sistema que, como escriben Janik y Toulmin: “aun cuando declaró terminar con toda la metafísica, no acertó sino a reescribir la metafísica de Hume y Mach con el simbolismo de Russell y Whitehead”<sup>89</sup>.

En suma, a Wittgenstein le pareció bien insistir en que los “usos del lenguaje” no podían ser “afirmados” sino solo “mostrados”, y en que ello ya no podía ser

87 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, p. 273. *Vid. Tractatus*, (6.54).

88 *Idem*, p. 275: “No se puede urdir conjunto alguno de definiciones auténticas que, por sí mismo, transforme el formalismo newtoniano u otro conjunto cualquiera de articulaciones simbólicas en llana descripción del mundo”.

89 *Idem*, pp. 277 y 287.

aceptado como justificante del silencio. Así lo expresa su amigo Paul Engelmann, que reconoce que el ámbito espiritual en el que más le estimuló Wittgenstein fue en la literatura<sup>90</sup>: “Lo que Wittgenstein prohíbe se ha comprendido más que suficiente; pero nadie quiere entender que él –a diferencia de los positivistas, que reverencialmente lo malentienden- también ha permitido algo de lo que no se había dado cuenta nadie hasta entonces en filosofía, y que esto segundo es su auténtica contribución. Pues las prohibiciones sólo han de despejar el camino hasta ahora obstruido: el camino a aquello que no se dice en la frase, sino que se muestra en ella”<sup>91</sup>.

Por otra parte, tampoco las matemáticas podían ser amarradas a la lógica. Wittgenstein rechazaba el intuicionismo brouweriano y rechazaba el mismo fundamento filosófico del intuicionismo, esto es, la noción kantiana de una “intuición matemática básica”. Pero en la perspectiva de Brouwer, había ciertos elementos que estaban en consonancia con las opiniones de Wittgenstein, especialmente en sus divergencias con la visión de Russell y Ramsey:

En líneas generales podría decirse que la posición filosófica de Brouwer pertenece a la tradición del pensamiento antirracionalista continental, que uno asocia, por ejemplo, con Schopenhauer, y hacia la cual –como Carnap descubrió sorprendido- Wittgenstein sentía mucha simpatía. (Durante este período, Wittgenstein sorprendió a Carnap al defender a Schopenhauer contra las críticas de Schlick). El Círculo de Viena, al igual que Russell y Ramsey, se ubicaban en una posición que nada tendría que ver con esta tradición antirracionalista<sup>92</sup>.

Para Brouwer, como para Wittgenstein, las matemáticas no tenían que fundarse necesariamente en la lógica, sino que son una construcción de la mente humana<sup>93</sup>. La obra posterior del filósofo austríaco desarrolla estos pensamientos, lejanos cada vez más del atomismo lógico del *Tractatus*, y de la visión logicista de las matemáticas propuesta por Russell y Ramsey, que había guiado el punto de vista expuesto en el *Tractatus*. Puede que el contacto con el enfoque de Brouwer contribuyera a que Wittgenstein considerase que el *Tractatus* no era

90 WITTGENSTEIN-ENGELMANN (n. 34). “Paul Engelmann: Recuerdos de Ludwig Wittgenstein”, p. 135.

91 *Idem*, p. 140.

92 MONK (n. 11), p. 238.

93 *Idem*, p. 239: “Más concretamente, hay elementos en el desacuerdo de Brouwer con el logicismo de Russell que habrían despertado la simpatía de Wittgenstein. Brouwer rechazaba la idea de que las matemáticas podían o tenían que fundarse en la lógica. Además, rechazaba la idea de que las comprobaciones lógicas fueran esenciales en matemáticas. También rechazaba la *objetividad* de las matemáticas en el sentido en que se entiende normalmente: por ejemplo, para Brouwer no hay una realidad matemática independiente de la mente acerca de la cual los matemáticos hagan descubrimientos. El matemático, en opinión de Brouwer, no es un descubridor, sino un creador: las matemáticas no son un corpus de hechos, sino una construcción de la mente humana”.

la última palabra sobre el tema, que quizá había algo más que decir, por lo que debía regresar a Cambridge y trabajar con Ramsey en filosofía<sup>94</sup>.

### 3.1.2. Relaciones con los miembros del Círculo de Viena. Schlick y Waismann

Mientras Wittgenstein estaba en Cambridge, el grupo, conscientemente unido, publicó una especie de manifiesto que tenía como base la postura anti-metafísica: *La visión científica del mundo: El Círculo de Viena*<sup>95</sup>. El libro fue preparado y publicado como gesto hacia Schlick, reconocido líder y fundador del grupo, que acababa de rechazar una oferta para ir a Berlín, a fin de poder quedarse con sus amigos y colegas de Viena. Al enterarse del proyecto, Wittgenstein escribió a Waismann una carta:

Precisamente porque Schlick no es un hombre vulgar, se debería procurar no permitir que sus 'buenas intenciones' le lleven, a él y al Círculo de Viena, al ridículo por medio de la *jactancia*. Cuando digo 'jactancia' me refiero a cualquier tipo de postura anticumplaciente. '¡Renuncia a la metafísica!' ¡Como si eso fuera algo nuevo! Lo que la escuela de Viena ha logrado debería mostrarse, no decirse... El maestro debería ser conocido por su obra<sup>96</sup>.

Schlick luego manifestó diversas discusiones relacionadas con el porvenir del *Tractatus* a Johan Craidoff quien propuso continuar el *Tractatus logico-philosophicus* como método de estudio próspero. Schlick mismo entró en contacto con Wittgenstein en 1924 y exaltó las virtudes de la obra en su círculo inmediato. Eventualmente Wittgenstein accedió a reunirse con Schlick, Craidoff y Waismann para discutir el *Tractatus* y otras ideas. Ciertamente, se debe a la influencia de Schlick el que Wittgenstein empezara a considerar la perspectiva de regresar a la filosofía después de unos diez años de ausencia, y comenzara a redactar las reflexiones que dieron después lugar a sus *Investigaciones filosóficas* que se publicarían de modo póstumo, por sus albaceas literarios: Von Wright (que reemplazó a Wittgenstein en Cambridge), Anscombe y Rhees.

Habiendo sostenido largas conversaciones entre 1927 y 1936, a pesar de que en 1934 Waismann y Wittgenstein pensaran en escribir conjuntamente un libro que se iba a titular *Logik, Sprache, Philosophie*, y que iba a ser una introducción a las ideas del *Tractatus*<sup>97</sup>, en 1932 dejó de ser el responsable de pre-

94 *Ibidem*.

95 *Die Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*.

96 Wittgenstein, en MONK (n. 11), pp. 267-268.

97 Como tras haber llegado a la redacción definitiva, Wittgenstein retiró su cooperación por desconfianza hacia Waismann, el libro nunca fue publicado en vida de Waismann ni de Wittgenstein. En 1965 apareció en inglés como *Principios de lingüística filosófica*, pero por entonces la publicación póstuma de la propia obra de Wittgenstein lo había vuelto más o menos obsoleto.



sentar las nuevas ideas de Wittgenstein a los miembros del Círculo, labor que le había encomendado Schlick. Ciertamente es que Waismann desarrolló un trabajo ímprobo reescribiendo los sucesivos escritos de Wittgenstein, extraordinariamente “quisquilloso” al querer eliminar ideas que había previamente escrito y con las que ya no estaba de acuerdo<sup>98</sup>, pero Wittgenstein fue progresivamente incrementando su preocupación de que Waismann transmitiese equivocadamente su pensamiento y comenzó a enviar sus textos mecanografiados directamente a Schlick.

Las discusiones tenían lugar en la casa de Schlick. Waismann tomaba notas de lo que Wittgenstein decía, en parte para utilizarlas en su proyectado libro y en parte para mantener informados a los demás miembros del Círculo de Viena (con quienes Wittgenstein se negaba a reunirse), de los más recientes pensamientos de éste. A continuación, estos miembros citaban las ideas de Wittgenstein en las ponencias que presentaban en conferencias de filosofía, etc. De este modo, Wittgenstein mantuvo una cierta reputación como alguien que participaba de manera influyente, aunque en la sombra, en el debate filosófico austríaco. Entre algunos filósofos austríacos incluso se especuló con que ese “doctor Wittgenstein”, acerca del cual oían hablar mucho pero del que no veían nada, no era más que una quimera de Schlick, un personaje mitológico inventado como figura emblemática del Círculo<sup>99</sup>.

Wittgenstein no quería discutir ningún término técnico filosófico con los miembros del Círculo. Cuando asistía a las reuniones con ellos, que era muy pocas veces, se apartaba de las conversaciones e insistía en leerles poesía, especialmente los poemas de Rabindranath Tagore. Esta insistencia no era tan caprichosamente impertinente como debió parecer en el grupo, dada su posición tolstoyana. Cuando se enzarzaba en discusiones filosóficas, prefería hacerlo con Schlick y Waismann que con Carnap y los otros miembros del Círculo más férvidamente positivistas<sup>100</sup>.

También en 1932 mantuvo una agria disputa con Carnap a raíz de la publicación por este de un artículo que contiene una argumentación a favor del “fiscalismo”<sup>101</sup> que según Wittgenstein él ya había tratado en el *Tractatus* solo que sin ese “horrible nombre”<sup>102</sup>. Wittgenstein consideró que Carnap había utilizado, sin el reconocimiento adecuado, sus ideas expresadas en conversaciones con el Círculo de Viena sobre la definición ostensiva y la naturaleza de la hipótesis, y

98 Meticulosidad que ya había enfurecido a Russell en 1913 quien tenía, ciertamente, mucha paciencia y un gran sentido del humor. Vid. MONK (n. 11), p. 299.

99 *Idem*, p. 268.

100 Cfr. JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, p. 272.

101 “Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft”, en *Erkenntnis*, publicación del Círculo de Viena. Posteriormente se publicó en inglés como “La unidad de la ciencia”.

102 MONK (n. 11), p. 303.

alegó que Carnap las había tomado de anotaciones realizadas durante sus conversaciones con Waismann<sup>103</sup>.

La creciente desconfianza de Wittgenstein hacia Waismann, y su resentimiento hacia lo que consideraba una impertinencia por parte de Carnap, coincidieron con sus renovados esfuerzos por elaborar una presentación de su trabajo que se pudiera publicar. Con posterioridad, hubo otras confrontaciones contra los postulados del Círculo. Por ejemplo, Wittgenstein negaría que la intención del principio de verificación hubiera sido fundamentar una teoría del significado, distanciándose del dogmatismo con que los positivistas lógicos aplicaron ese principio<sup>104</sup>. En verdad, el *principio* de verificabilidad neopositivista en tanto que criterio de *significatividad* deviene *método* neopositivista de *descripción* que, en rigor, es una fiel imagen de la misma metodología de verificación científica según los cánones de las ciencias empíricas<sup>105</sup>. En tanto que el concepto wittgensteineano de *verificación* apunta a un saber moverse en un *espacio lógico* que, en virtud de su *multiplicidad*, resulta ser pertinente para una proposición dentro de un contexto determinado. Así, un método de verificación es, para Wittgenstein, una manera de localizar un camino para ver conexiones pertinentes, y no una estrategia deductiva que se supone garantiza, en su último paso, un contacto decisivo con la realidad<sup>106</sup>. Un *método de verificación* es, ante todo, y para *toda* clase de proposición, un método de buscar: una manera de *localizar un camino para ver conexiones pertinentes*. No en el sentido de una estrategia, de una metodología que

103 *Ibidem*: “Con la publicación del artículo de Carnap, las conversaciones filosóficas de Wittgenstein llegaron a su definitivo final. La última conversación de que hay constancia, de hecho, gira enteramente sobre el intento por parte de Wittgenstein de refutar la sugerencia, hecha por Carnap, de que la concepción que éste tiene de la hipótesis la había tomado de Pointcaré y no del propio Wittgenstein. Después de esto, a Waismann no se le volvió a confiar el acceso privilegiado a las nuevas ideas de Wittgenstein”.

104 *Idem*, pp. 271-272.

105 El intento de unir el empirismo con los recursos de la lógica simbólica, hizo que los miembros del Círculo de Viena fueran llamados “positivistas lógicos”, “neopositivistas” o “empiristas lógicos”. La característica más conocida del Círculo, y la que despertó mayor animadversión entre algunos críticos como Popper, que utilizaba el *Tractatus* como punto de referencia fundamental, fue la oposición a toda especulación y a toda metafísica y, por tanto, a gran parte de la filosofía continental, en especial a la filosofía idealista y existencialista alemanas de la época. Vid. CHAPA AZUELA, Luz María (Doctoranda) y NUBIOLA, Jaime (Dir.), *La relación crítica de Karl Popper con el Círculo de Viena y Ludwig Wittgenstein. Datos e interpretaciones*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.

106 Vid. KNABENSCHUH DE PORTA, Sabine, “El mito de la fase verificacionista de Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, Universidad del Zulia, v. 21, n. 48, septiembre, 2004, pp. 7-42, presentado bajo el título “Verificación wittgensteineana, o: el arte de preguntar”, como ponencia en el *XV Congreso Interamericano / II Congreso Iberoamericano de Filosofía*, PUCP, Lima, enero de 2004: “en ningún momento, Wittgenstein defendió un principio de verificación neopositivista. Su célebre fase verificacionista no constituye sino una etapa de pensamiento que se integra orgánicamente en el desarrollo de sus ideas acerca de cuál es la finalidad –y cuál el valor– de aquellas indagaciones que gustaba de llamar investigaciones gramaticales, y que se basaban en gran medida en inquietudes (también) epistemológicamente relevantes”.

garantice, en un último paso, un contacto directo con la realidad (entre otras cosas, porque tal contacto está dado para *toda* articulación significativa), sino en el sentido de una *vía* que nos indica el *tipo* de respuesta que cabe esperar legítimamente para una pregunta, o el *tipo* de interrogante que se puede relacionar legítimamente con una proposición. El único criterio necesario para la verificabilidad de una proposición es la certeza de que existe tal *vía*, y esta certeza *no es discursiva*, sino gramatical y, sobre todo, vital. Lejos de la orientación positivista, el verificacionismo de Wittgenstein es precisamente una concienciación de la estructura articulada del lenguaje y, a través de ella, de la diversidad de nuestros ámbitos cognitivos y conceptuales<sup>107</sup>. El propio Drury se lamentó, tras la muerte de Wittgenstein de la interpretación simplista, generalista y errónea del Círculo de Viena e incluso de él mismo hacia 1935 de la conocida frase de Wittgenstein: “El significado de una proposición es su método de verificación”<sup>108</sup>.

### 3.2. A MODO DE COROLARIO. DOS SILENCIOS DIFERENTES

Del análisis anterior se concluye que lo que querían decir Wittgenstein y el Círculo de Viena sobre lo que se puede y lo que no se puede decir, era bien diferente, lo que determina la enorme diferencia de sus posiciones ante lo metafísico y lo místico.

#### 3.2.1. El silencio del Círculo de Viena y el silencio de Wittgenstein

Hay una gran diferencia entre estas dos actitudes de silencio: a) la de Moritz Schlick y el positivismo del Círculo de Viena, que ordenan permanecer en silencio y no hablar de justicia, moralidad, etc. Sin embargo, no hay modo de saber acerca de qué predicen el silencio, y b) la de Wittgenstein, representada por la frase final del *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar hay que callar”. Se puede decir, entonces, que el silencio del Círculo de Viena es “vacío”, mientras que el silencio de Wittgenstein es revelador. El primero no revela nada, no *muestra* nada, se conforma con la ciencia; el segundo *muestra* la trascendencia, aunque no pueda decirla. Hay una gran diferencia entre lo que propone el positivismo lógico en relación con no hablar de la moral, etc. y el misticismo wittgensteiniano, pero tal diferencia crucial no va a aparecer en la página escrita, precisamente porque lo místico es incluido por el filósofo austríaco en lo que no puede ser dicho.

De modo, entonces, que todo lo importante está más allá del límite y no se puede nombrar, al menos, con proposiciones lógicas. Las cuestiones relativas a la “ética de los valores y la significación de la vida”, por hallarse fuera de los

107 *Idem*, pp. 27-28.

108 DRURY en HAYES (n. 22), p. 165.

límites del lenguaje descriptivo aludido, se vuelven -en el mejor de los casos- objetos de una suerte de visión mística, que puede ser transmitida a través de una comunicación “indirecta” o poética”<sup>109</sup>. Toda una generación de discípulos pudo ver en Wittgenstein a un positivista, ya que éste tenía en común con los positivistas algo de enorme importancia: trazar la línea que divide aquello sobre lo que podemos hablar y aquello sobre lo que debemos guardar silencio. La diferencia residía solamente en que, a diferencia de Wittgenstein, los positivistas no tenían nada sobre lo que guardar silencio<sup>110</sup>. Como escribió Paul Engelmann, gran amigo de Wittgenstein, el positivismo sostiene -y ésta es su esencia- que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que importa en la vida.

Mientras que Wittgenstein está profundamente convencido de que lo único que importa en la vida del ser humano es aquello sobre lo cual, en su opinión, hay que guardar silencio. Si, a pesar de todo, dirige su tremendo esfuerzo a delimitar eso inimportante [i. e., el alcance y límites del lenguaje ordinario], no es para fijar con una exactitud tan trabajosa la línea del litoral de esa isla, sino ese límite del océano<sup>111</sup>.

En rigor, la evolución del filósofo austríaco avanza hacia el misticismo despegándose cada vez más de la ciencia. En los últimos años de su vida, cuando estaba escribiendo los pensamientos que luego llegarían a configurar su obra *Sobre la certeza*, ataca con insistencia la certeza del método científico<sup>112</sup>.

Wittgenstein se limitó a ponernos en guardia contra la tentación de perseguir un objetivo, tal vez legítimo, por medios no válidos, algo que también había señalado Kant al diferenciar entre el alcance de la razón pura y el de la razón práctica. Al igual que el filósofo de Königsberg, aconsejaría a los científicos no transitar por los caminos de la filosofía que solo pueden ser *mostrados*<sup>113</sup>, y a los filósofos no conducir a la filosofía por el camino descriptivo de la ciencia<sup>114</sup>. Y para ello se dio a la tarea de escribir lo que Glock ha llamado “el canto de cisne de la metafísica”<sup>115</sup>. Pero, en rigor, Wittgenstein solo afirmó que la Metafísica no era posible como discurso (igual que la Ética, la Estética y la Religión), nunca dijo que no tuviera un sentido, sino que este no podía ser elucidado mediante el lenguaje. En resumen, la filosofía no puede ocuparse de la tarea científica en torno a la descripción del mundo ni está capacitada para tratar de los valores, de modo que su método correcto sería, “no decir nada más que lo que se puede decir”, o sea, proposiciones de la ciencia natural (es decir,

109 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VI: “El Tractatus reconsiderado. Una verdad ética”, pp. 240-241.

110 WITTGENSTEIN-ENGELMANN, (n. 34). “Paul Engelmann: Recuerdos de Ludwig Wittgenstein”, pp. 149-150.

111 *Idem*, p. 150.

112 *Sobre la certeza*, pp. 695 y 809.

113 Como expone la correspondencia con Moritz Schlick, fundador del Círculo de Viena.

114 Tal como aparece en las cartas entre Wittgenstein y Bertrand Russell.

115 GLOCK, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, París, Gallimard, 2003, p. 189.

algo que nada tiene que ver con la filosofía)<sup>116</sup>, y entonces, cuantas veces alguien quiera decir algo metafísico, habría que “probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos”<sup>117</sup>.

A pesar de que los positivistas integrantes del Círculo de Viena adoptaron la mayoría de los postulados del *Tractatus* como los principios irrefutables de una suerte de *Biblia* en su cruzada antimetafísica, el propio Carnap reconoció posteriormente (además de que junto a Frege y Russell, Wittgenstein había sido su mayor influencia filosófica), que no había prestado ninguna atención a lo que realmente Wittgenstein pensaba acerca de la Metafísica:

Antes, cuando leíamos el libro de Wittgenstein en el Círculo, creía erróneamente que su actitud hacia la metafísica era similar a la nuestra. No había prestado suficiente atención a sus proposiciones sobre la mística, puesto que sus sentimientos y pensamientos en ese campo divergían bastante de los míos. Sólo el contacto personal con él me ayudó a ver más claramente su actitud en este punto<sup>118</sup>.

Con lo expuesto quiero dejar claro que la posición del filósofo austríaco sobre lo místico no fue, en ningún momento, la misma que la del positivismo lógico, movimiento en el que se suele incluir al primer Wittgenstein. El neopositivismo fue contrario a la religión y a la metafísica, y por esta razón, cuando los filósofos incluidos en esta corriente leyeron el *Tractatus*, desatendieron las sentencias de esta obra en las que Wittgenstein presenta el concepto de lo místico y destacaron sus críticas a la filosofía. Pero cada vez está más claro que esta interpretación fue un malentendido (cuando no una lectura interesada), pues no parece que tuviese la intención de negar la religión o los objetos tradicionales de la metafísica, aunque sí, y nunca hay que olvidarlo, la posibilidad de construir un discurso con sentido sobre estos temas. En conversaciones particulares se declaró creyente (incluso pensó ingresar en la vida monástica), aunque no un creyente ordinario pues el concepto corriente de Dios y del alma no le convencían<sup>119</sup>. De todo esto hablaba con sus amigos más íntimos. Por ejemplo, le dijo a Drury: “No pienses que desprecio a los metafísicos. Considero a algunos de los grandes escritos filosóficos del pasado entre las obras más nobles del espíritu humano”<sup>120</sup>.

116 Por eso se dice que Wittgenstein termina con la filosofía, le da el golpe de gracia.

117 *Tractatus* 6.53.

118 CARNAP, Rudolf, *Autobiografía intelectual*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 63.

119 Cfr. MONK (n. 11), pp. 225 y 270-272.

120 DRURY, Maurice O'Connor: “Some Notes on Conversations with Wittgenstein”. En *Essays on Wittgenstein in Honour of G. W. Wright*. Amsterdam, Acta Philosophica Fennica, North-Holland Publishing Company, pp. 22-40, en concreto, p. 23.

### 3.2.2. El silencio de Wittgenstein ante el *mysterium tremendum et fascinans*

Todo ser humano puede ver el mundo desde ambas perspectivas: a) la del científico, limitándose a describir lo que acaece, los hechos del mundo, algo que se hace cotidianamente; b) la del místico, al caer en la cuenta de que algo subyace a esos hechos que se suceden día tras día, a la forma de figurarlos, de describirlos, de representarlos, de que existen ciertas condiciones que hacen posible la experiencia, y percatarse, absolutamente asombrado, sobrecogido, de que el mundo, antes descrito, es, constituyendo precisamente ese el gran misterio o, si se prefiere, el gran milagro. Por tanto, el objeto numinoso que Rudolf Otto cataloga de *mysterium tremendum* sería para Wittgenstein el mundo, ante el cual el estado de ánimo que correspondería sería el asombro intenso, el pasmo, propio del misterio religioso anterior a cualquier intento de racionalización, ya que esto no haría otra cosa que acabar con el misterio<sup>121</sup>.

En efecto, de un mundo visto *sub specie aeternitatis* no es posible decir nada lógico, sometido al lenguaje descriptivo. El asombro ante lo maravilloso impone el silencio, el pasmo<sup>122</sup>. En él no hay razonamiento ni posibilidad de efectuar comprobación empírica alguna acerca de él. Un mundo así sería lo absolutamente otro<sup>123</sup>.

En Wittgenstein, este silencio que se nos impone cuando vemos el mundo de este modo, lejos de no comunicar nada, es un silencio que podríamos denominar “docto”, un estado silencioso de sabiduría que sólo podría alcanzarse al superar todas las proposiciones del *Tractatus*, al deshacernos de la escalera después de haber subido por ella, al resolver el problema de la vida por medio de su propia desaparición o disolución: “La solución al problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema [...]. Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas (tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera

121 OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza, 2005, pp. 36-39.

122 Esto lo refleja muy bien CARROL, Lewis, en su *Alice in Wonderland*, quien, cuando la envía por la madriguera del conejo, la somete a un mundo de perplejidad. Los personajes hablan inglés y es gramaticalmente correcto, pero Alicia, no obstante, está constantemente desconcertada por el uso del idioma. Wittgenstein se refiere en sus *Investigaciones Filosóficas* a este tipo de perplejidad, al describir la filosofía como “una batalla contra el hechizo de la inteligencia por medio del lenguaje”.

123 KIERKEGAARD, Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid, Trotta, 2007, p. 57, una de las pocas influencias filosóficas de Wittgenstein, se refiere en términos de límite y de lo absolutamente diferente cuando habla de la posibilidad del conocimiento y expresión de Dios: “La pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe en verdad. [...] ¿Qué es lo desconocido? Es el límite al cual se llega siempre [...] lo absolutamente diferente [...] para lo cual no hay indicio alguno. Definido como lo absolutamente diferente parece estar a punto de revelarse, mas no es así, ya que la razón no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta”.

después de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo”<sup>124</sup>.

Y la frase más famosa de la historia de la filosofía, con la que finaliza el *Tractatus* despeja muchas dudas sobre el especial carácter del silencio al que Wittgenstein se refiere:

El silencio de Wittgenstein de cara a lo «inexpresable» no era un silencio burlón como el de los positivistas, sino más bien un silencio lleno de respeto. Tras haber expresado que sólo los hechos, que son «neutrales respecto a los valores», pueden ser expresados en la forma proposicional regular, Wittgenstein exhortaba a sus lectores a que apartasen los ojos de las proposiciones factuales y a que los dirigiesen hacia las cosas de valor verdadero; que no pueden ser *gesagt*, sino solamente *gezeigt*. No hay, pues, que admirarse de que Wittgenstein viese la terminación del *Tractatus* como el momento de dejar de hacer filosofía y de dedicarse a actividades humanamente importantes<sup>125</sup>.

En el primer aforismo de los *Cuadernos*, escrito el 25 de mayo de 1915, Wittgenstein afirma que nuestro impulso hacia lo místico proviene de la decepción que nos produce la ciencia. Su escepticismo acerca de la inutilidad de la ciencia para las cuestiones importantes para el ser humano es conocido: “Para asombrarse, el hombre –y quizá los pueblos- deben despertar. La ciencia es un medio para adormecerlo de nuevo”<sup>126</sup>. Las preocupaciones del discurso científico se centran en la naturaleza del mundo y en sus leyes reguladoras, nada más. Es decir, la ciencia puede explicar el “cómo” pero no el “ser” del mundo: “No cómo sea el mundo es lo místico, sino *que sea*”<sup>127</sup>. En efecto, una cosa es que el mundo sea contingente, y otra muy distinta, que no puede dejar de asombrarnos, es que el mundo exista<sup>128</sup>. No podemos aproximarnos a la realidad trascendente: “Ante su vivencia, el lenguaje se repliega y desaparece y solo nos

124 *Tractatus*, 6.521 y 6.54.

125 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, pp. 278-279.

126 WITTGENSTEIN (n. 8), p. 28.

127 *Tractatus*, 6.44. Vid. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Conferencia sobre Ética*, A Lecture on Ethics”, publicada por primera vez en 1965, en *Philosophical Review*, y reproducida con algunas aclaraciones en J. Klagge y A. Nordmann (editores), *Philosophical Occasions, 1912-1951*, Indianapolis y Cambridge, Hackett, 1993, pp. 38-39: “¡Qué extraordinario que el mundo exista!”.

128 ORDI, Joan, *L'imperatiu del silenci*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2008, p. 418: “A pesar de que Wittgenstein no desarrolló ampliamente la razón de esta sorpresa o maravilla (que ya en Platón y Aristóteles daba origen a la filosofía), tal vez podría formularse así: parece “natural” que las cosas que pasan en el mundo, a pesar de ser contingentes, acaben pasando; ahora bien, ya no parece tan “natural” que el mundo exista, ya que también él, considerado como totalidad limitada, es contingente. Y justamente aquí parece radicar la paradoja de la existencia del mundo: la razón de su existencia no se puede hallar en los hechos que en él acontecen”.

queda la intensa consternación ante algo enorme que nos desborda y nos hunde en un silencio, que inevitablemente, tiene mucho de religioso”<sup>129</sup>.

Las cuestiones relativas a la ética, la trascendencia y el sentido de la vida no pueden ser analizadas en base a nuestra capacidad lógica, pero sin embargo, “sentimos el intenso roce de su presencia. Por ello, nos vemos impulsados hacia lo místico como si se tratase de una salida de emergencia. Pero al no poder tratarlo directamente en ningún sentido, lo místico permanece intacto en su realidad trascendente que solo podremos ‘mostrar’. Como consecuencia, nuestra hipotética pregunta se diluye y este desvanecimiento queda como la única respuesta posible. Wittgenstein apunta directamente al silencio como colofón definitivo”<sup>130</sup>. Cuando ya no queda posibilidad de pregunta alguna, esa es precisamente la respuesta<sup>131</sup>. De aquí extrae la refutación del escepticismo<sup>132</sup>. La ausencia de preguntas muestra la aproximación a la verdad silente, tal como expresa Panikkar: “Resulta evidente de hecho, que si la ausencia de pensamiento y el silencio de la mente son los requisitos necesarios para llegar a Dios, es porque no hay nada en él que pueda ser pensado”<sup>133</sup>. Ello produce la apertura diáfana a lo trascendente y a la mística: “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico”<sup>134</sup>. Como resalta Ordi, el *Tractatus*, en efecto “solo ofrece la fundamentación filosófica del imperativo del silencio, que hace posible una vida no escrita con hechos, sino de manera éticamente, estéticamente y místicamente trascendental”<sup>135</sup>. Al establecer claramente lo que resulta expresable, al exponer el escaso alcance del lenguaje proposicional, el espacio restante está compuesto de silencio. Pero no un silencio vacío, mero antagonista de la palabra, sino un silencio cargado, de enorme magnitud: “El filósofo ha depositado tanto contenido, tanta plenitud, en todo lo que ‘no se ha dicho’ [en el *Tractatus*], que nadie puede pasar por alto que esta carencia de palabras engloba los mensajes más decisivos del discurso de Wittgenstein”<sup>136</sup>.

El Segundo Wittgenstein asume ya la vivencia religiosa como una forma de vida que es atendida dentro de su contexto lingüístico correspondiente<sup>137</sup>, tal como expone Baum: “La religión es una forma de vida, no una forma de ciencia. El lenguaje religioso es, pues, un juego lingüístico propio. Y como ningún juego de lenguaje puede ser corregido por otro, nadie tiene tampoco derecho a

129 PUBILL GALOBART (n. 47), pp. 147-148.

130 *Idem*, p. 130.

131 *Tractatus*, 6.52.

132 *Tractatus*, 6.51: “El escepticismo no es irrefutable, sino un sinsentido obvio, pues quiere plantear dudas allí donde no se puede preguntar. Pues una duda solo puede existir allí donde existe una pregunta; una pregunta solo donde existe una respuesta y esta última solo donde puede decirse algo”.

133 PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha*. Madrid, Siruela, 1997, p. 286.

134 *Tractatus*, 6.522.

135 ORDI (n. 128), p. 156.

136 PUBILL GALOBART (n. 47), p. 146.

137 *Idem*, p. 136.



hacer desaparecer, estableciendo criterios de manera caprichosa (como quiso hacer el Circulo de Viena), otros juegos lingüísticos”<sup>138</sup>. Pero en todos los momentos de la evolución del pensamiento del filósofo austríaco, aunque el silencio caracteriza lo místico, no hay lugar para el sinsentido; es un silencio “con contenido”, un silencio “revelador”, lejano de toda postura tradicionalmente calificada de irracional, aunque tal vez pudiera ser “suprarracional”<sup>139</sup> y, acaso, un silencio trágico pero esperado<sup>140</sup>.

Por lo demás, Wittgenstein tiene claro que lo que es un sin sentido es enzarzarse en discusiones acerca de lenguaje y religión. Hacia 1930, cuando Drury estaba dudando de si ordenarse o no sacerdote anglicano, antes de que decidiera finalmente ser médico psiquiatra, ambos sostuvieron importantes conversaciones sobre religión, y Wittgenstein le dijo a Drury:

Pero recuerda que el Cristianismo no es cuestión de decir muchas oraciones; de hecho se nos dice que no hagamos eso. Si usted y yo vamos a vivir vidas religiosas, no tiene que ser que hablemos mucho de religión, sino que nuestra forma de vida sea diferente. Es mi creencia que sólo si tratas de ayudar a otras personas podrás al final encontrar tu camino hacia Dios<sup>141</sup>.

La *Conferencia sobre Ética* de 1929 no termina con una repetición de la exigencia de guardar silencio. Si bien no se puede hablar con sentido de valores, de moral o de religión, tampoco está Wittgenstein dispuesto ahora a prohibirlo. Al final de esta conferencia vemos de pronto que, a pesar de todo cuanto el pensador conserva de su primera época, su actitud ha cambiado durante el período en el que, retirándose de la filosofía, se dedicó, entre otros oficios, a ejercer

138 BAUM, Wilhelm, *Ludwig Wittgenstein*. Trad. Jordi Ibáñez. Madrid, Alianza, 1988, p. 173. También PUBILL GALOBART (n. 47), p. 138.

139 *Idem*, p. 133: “...no queda margen para lo irracional. Una gran aportación de la cosmología de Wittgenstein consiste en que en su ideario no existe ni la irracionalidad, ni el absurdo ni el enigma. Todo es claro, evidente y asequible, y aquello que no goza de estas características es simplemente porque está en “el otro lado”, en la dimensión de la trascendencia sobre la que no nos cabe tener opinión. Por tanto, sería más oportuno referirnos al pensamiento de nuestro filósofo como suprarracional, pues comprende, en todo su desarrollo, la aprehensión de la realidad hasta donde resulta posible. Es por ello, que no resulta posible confundir las posiciones metafísicas de Wittgenstein con una defensa del ámbito irracional tal como los entendemos comúnmente y que ya fue motivo de firme disconformidad desde las filas del positivismo”.

140 REGUERA, Isidoro, *El feliz absurdo de la ética*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 34: “Una cosa es el absurdo lógico, sin gracia alguna, mera contravención prosaica de las leyes de la razón y del lenguaje dentro de su mismo juego, normalmente enquistado en las metafísicas, y otra el absurdo místico, el aremeter, a pesar de todo, de la razón y del lenguaje contra sus propios límites, conscientes de su definitivo fracaso en superarlos, pero también de que con su disolución (no hay otro modo de romper el juego) señalan algo superior: al reducto del silencio y sinrazón de los sentimientos místicos. Este absurdo sí tiene «gracia» (chispa intelectual), es decir, sí abre otras posibilidades a la inteligencia. El primer absurdo es irracional, el segundo es trágico”.

141 RHEES, Rush (ed.), “Conversations with Wittgenstein”, *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 105.

de jardinero en un convento y de profesor primario en algunas aldeas de montaña de Austria. La conferencia, contrastando espectacularmente con las palabras finales del *Tractatus*, que mandan callar sobre lo que no se puede decir con sentido, termina diciendo:

Veo ahora que estas expresiones sin sentido [como las oraciones morales y religiosas] carecían de significado no porque yo no hubiera encontrado todavía las expresiones correctas sino porque su falta de sentido es su verdadera esencia. Pues todo lo que yo quería lograr con ellas era nada más que *ir más allá* del mundo y esto es lo mismo que decir más allá del lenguaje significativo. Toda mi tendencia y creo que la tendencia de todos los hombres que alguna vez han tratado de escribir o hablar de ética o de religión, era chocar contra los límites del lenguaje. Este ir en contra de los muros de nuestra jaula es perfecta, absolutamente inútil. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, del bien absoluto, de lo valioso absoluto, no puede ser ninguna ciencia. Lo que dice no añade nada a nuestro conocimiento en ningún sentido. Pero deja constancia de una tendencia en la mente humana que yo no puedo dejar de respetar profundamente y que yo no ridiculizaría por nada del mundo<sup>142</sup>.

En definitiva, las palabras derivan, entonces, en una especie de “silencio sonoro” de claras evocaciones místicas<sup>143</sup>. En rigor, el imperativo del silencio persiste hasta el final en la obra de Wittgenstein, en sus tres sentidos: lógico, ético y místico<sup>144</sup>. Este imperativo es tal, cualquiera que sea el punto de vista de análisis. En su magnífica obra *El peligro de las palabras*, Drury expone, recordando sus conversaciones con Wittgenstein sobre Lichtenberg, que los análisis físicos, químicos, psicológicos, etc., por precisos y elaborados que sean, se encuentran siempre, más pronto que tarde, con “lo incomprensible”<sup>145</sup>.

En los Diarios de 1937, Wittgenstein habla de la liberación religiosa como la liberación de los sufrimientos del espíritu. Y esta independencia de lo contingente, el reposo del alma que halla el sentido en la totalidad del mundo, en el único lugar donde existe el valor, acercan al pensador vienés, no solo al cristianismo, sino también a sabidurías orientales como el budismo, el taoísmo o el hinduismo. Pero acerca de ello, del *mysterium tremendum*, y del contenido de las grandes palabras no cabe sino el silencio, pero un silencio revelador y no vacío.

142 WITTGENSTEIN (n. 127), p. 44.

143 Cfr. PUBILL GALOBART (n. 47), p. 273.

144 CORDUA, Carla, “Los sentidos del silencio”. En *Estudios Públicos*, 70, otoño 1998, pp. 243-258.

145 DRURY en HAYES (n. 22), pp. 255-329.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXU, Robert, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*. Trad. Manuel Atienza e Isabel Espejo. Madrid, Centro Estudios Constitucionales, 1989.
- BAUM, Wilhelm, *Ludwig Wittgenstein*. Trad. Jordi Ibáñez. Madrid, Alianza, 1988.
- , (coord.), *Diarios secretos. Ludwig Wittgenstein*. Trad. Isidoro Reguera y Andrés Sánchez. Madrid, Alianza, 1998.
- CARNAP, Rudolf, *Autobiografía intelectual*, Barcelona, Paidós, 1992.
- CHAPA AZUELA, Luz María (Doctoranda) y NUBIOLA, Jaime (Dir.), *La relación crítica de Karl Popper con el Círculo de Viena y Ludwig Wittgenstein. Datos e interpretaciones*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.
- CONRAD, Joseph, *El corazón de las tinieblas y otros relatos*. Madrid, Valdemar, 2005.
- CORDUA, Carla, "Wittgenstein y los sonidos del silencio", en *Estudios Públicos*, 70, otoño 1998, pp. 243-258.
- DRURY, Maurice O'Connor: "Some Notes on Conversations with Wittgenstein". En *Essays on Wittgenstein in Honour of G. W. Wright*. Amsterdam, Acta Philosophica Fennica, North-Holland Publishing Company.
- GLOCK, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*. París, Gallimard, 2003.
- HABERMAS, Jürgen "Wahrheitstheorien". En *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift para W. Schulz*. Pfullingen, ed. Fahrenbach, 1973.
- HADOT, Pierre, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Trad. M. Arranz Lázaro. Valencia, Pretextos, 2007.
- HALLER, Rudolf, *Questions on Wittgenstein*. Londres, Routledge, 1988.
- HAYES, John, *The selected writings of Maurice O'Connor Drury: On Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry*. Londres, Nueva York, Bloomsbury, 2017.
- JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen, *La Viena de Wittgenstein. (Wittgenstein's Viena, Nueva York, Simon and Schuster, 1973)*. Vers. esp. Ignacio Gómez de Liaño. 4ª ed., Madrid, Taurus, 1998.
- JEANS, James, "En la mente de algún espíritu eterno", en Wilber, K. (comp.), *Cuestiones cuánticas*, 1987.
- KIERKEGAARD, Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid, Trotta, 2007.
- KNABENSCHUH DE PORTA, Sabine, "El mito de la fase verificacionista de Wittgenstein", en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, Universidad del Zulia, v. 21, n. 48, septiembre, 2004.
- LEMAIRE, Eric y PADILLA GÁLVEZ, Jesús (eds.), *Wittgenstein: Issues and Debates*. Ontos Frankfurt, Verlag, 2010.
- MAUTHNER, Fritz, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Barcelona, Herder, 2001.
- MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio. (The Duty of a Genius, Londres, Jonathan Cape, 1990)*. Trad. Damián Alou, 2º ed., Barcelona, Anagrama, 2016.
- , *The case of Wittgenstein*. [en línea].
- [https://www.youtube.com/results?search\\_query=the+case+of+wittgenstein](https://www.youtube.com/results?search_query=the+case+of+wittgenstein).

- MORSCHER, Edgar y STRANZINGER, Rudolf (dirs.), *Ethics. Foundations, Problems and Applications*. Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1981.
- NOVALES ALQUÉZAR, María Aránzazu, “Observaciones a la teoría de la acción comunicativa de Habermas desde una óptica feminista”, Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Mujer de la Universidad de Zaragoza, 2002.
- [https://siem.unizar.es/sites/siem.unizar.es/files/users/siem/Premio/v\\_premio\\_investigacion-aranzazu\\_novales.pdf](https://siem.unizar.es/sites/siem.unizar.es/files/users/siem/Premio/v_premio_investigacion-aranzazu_novales.pdf)
- , “Wittgenstein como gurú. Metafísica y misticismo en ‘el último filósofo’”, en *Actas del VIII Congreso Mundial de Metafísica*, Octubre 2021 (en prensa).
- ORDI, Joan, *L'imperatiu del silenci*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2008.
- OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza, 2005.
- PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha*, Madrid, Siruela, 1997.
- PIAGET, Jean, *Piaget's Theorie*. En: *Carmichael's Manual of Child Psychology*. 3ª ed., vol 1, New York/London/Toronto, ed. Mussen, 1979.
- PUBILL GALOBART, Francisco (Doctorando), y GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos (Director), *Entre la nada y la eternidad. La doble dimensión metafísica en el pensamiento de Wittgenstein*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, UNED, 2022.
- REGUERA, Isidoro, *El feliz absurdo de la ética*. Madrid, Tecnos, 1994.
- RHEES, Rush (ed.), “Conversations with Wittgenstein”, *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Oxford, Blackwell, 1981, pp. 97-171.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. José Planells. Barcelona, Tusquets, 2008.
- TAYLOR, Charles, “Horizontes ineludibles”. En GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos (coord.), *Doce textos ineludibles de la ética del siglo XX*. Madrid, Alianza, 2002.
- WILBER, Ken (comp.), *Cuestiones cuánticas*. Barcelona, Kairós, 1987.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Diario filosófico*. Trad. Jacobo Muñoz. Barcelona, Ariel, 1982.
- Conferencia sobre Ética, A Lecture on Ethics*”, publicada por primera vez en 1965, en *Philosophical Review*, y reproducida con algunas aclaraciones en J. Klagge y A. Nordmann (editores), *Philosophical Occasions, 1912-1951*, Indianapolis y Cambridge, Hackett, 1993.
- , *Cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 2003.
- , *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*. Oviedo, KRK Ediciones, 2007.
- , *Aforismos. Cultura y Valor*. Madrid, Espasa-Calpe, 2007.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Jacobo Muñoz Veiga e Isidoro Reguera Pérez. *Investigaciones filosóficas*. Trad. y notas de Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines. *Sobre la certeza*. Trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Gredos, Madrid, 2009. La primera edición de las *Investigaciones filosóficas* se publicó en Oxford, en 1953 –dos años después de la muerte de Ludwig Wittgenstein–, en texto bilingüe alemán-inglés, a cargo de G. E. M. Anscombe y R. Rhees. Esta traducción castellana se elaboró a partir del texto alemán de la tercera edición (1967), ligeramente modificada por sus editores ingleses.
- , *Cuadernos de notas 1914-1916*. Prólogo de V. Sanfélix Vidarte. Madrid, Síntesis, 2009.
- , *Observaciones a la rama dorada de Frazer*. Madrid, Tecnos, 2012.
- WITTGENSTEIN-ENGELMANN. En SOMAVILLA, Ilse (ed.), *Cartas, encuentros, recuerdos, Wittgenstein-Engelman*. Trad. Isidoro Reguera. Valencia, Pre-Textos, 2009.