

# El nuevo y el viejo Wittgenstein

Por JOSE LUIS FERNANDEZ DE CASTILLEJO

No podemos menos de expresar nuestro agradecimiento a un hombre... por haber explicado... la metafísica como el "mal", y honramos la memoria de un muerto que nos es querido al decir que el sentido, el fin y el objetivo del principio crítico no puede ni debe ser más que una sola cosa: la idea del deber y el deber de vivir.

THOMAS MANN: LA MONTAÑA MÁGICA

## I

### LA DECADENCIA DE LO ABSOLUTO: LA CRISIS DE LA IDEA DE UNIDAD EN LAS DOS FASES DEL PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN

El problema filosófico de la unidad resulta central para comprender la obra de Ludwig Wittgenstein. La primera fase de este pensador, la del *Tractatus Logico-Philosophicus*, puede considerarse como la expresión más clara y sistemática de la crítica que la moderna filosofía analítica venía haciendo de este concepto.

Russell y Moore —iniciadores de esta dirección y maestros ambos del joven Wittgenstein en Cambridge— reaccionaron contra el idealismo (Bradley, Mac Taggart, etc.) que dominaba en la filosofía inglesa de principios de siglo. Dirigieron su ataque contra la idea del mundo como totalidad indivisible, cuyos elementos no podían aislarse sin deformarlos y falsearlos y en el que no existían hechos que se bastasen a sí mismos sino la Realidad como un Todo, el Absoluto.

La nueva lógica de Whitehead y Russell permitió el paso desde este monismo con su doctrina de las relaciones internas al pluralismo radical (teoría de las relaciones externas) de los que como Russell se denominaron a sí mismos "atomistas lógicos".

El propio Russell ha explicado de manera sencilla sus reparos a la lógica de Hegel (1):

“A lo largo de todo el proceso está implícito el supuesto de que nada puede ser realmente verdadero si no lo es sobre la Realidad como un todo.

Para este supuesto implícito hay una base en la lógica tradicional, que presupone que toda proposición tiene un sujeto y un predicado. Según esta teoría, todo hecho consiste en la atribución de una propiedad a algo. Se desprende de ello que las relaciones no pueden ser reales, puesto que suponen dos cosas, no una. “Tío” es una relación, y una persona puede llegar a serlo sin su conocimiento. En este caso, desde un punto de vista empírico, la persona no es afectada por convertirse en tío; no tiene ninguna cualidad que no poseyese antes, si por “cualidad” entendemos algo necesario para describirla tal como es, independientemente de sus relaciones con otras personas y cosas.

La única manera de que la lógica de sujeto-predicado pueda evitar esta dificultad, es decir, que la verdad no es una propiedad del tío sólo, sino de la totalidad compuesta por el tío y el sobrino. Y puesto que todas las cosas, excepto el Todo, tienen relaciones con objetos exteriores, se deduce que nada suficientemente verdadero puede decirse de las cosas aisladas y que, verdaderamente, sólo el Todo es real”.

Esta tendencia antiunitaria encontró después su formulación más coherente en el Tractatus de Wittgenstein. Su tesis fundamental, el “giro copernicano” que esta obra representa es nada menos que la “mundanización” de la filosofía: la intrascendencia del mundo. “Como sea el mundo —dice— (2) es completamente indiferente para lo que está más alto”. No podemos trascender el mundo y no podemos, por lo tanto, referirnos a la *totalidad* de sus objetos, porque si pudiésemos salir del mundo, éste dejaría de ser el mundo todo.

Quiere esto decir que no puede describirse la totalidad de las cosas que aisladamente pueden nombrarse. Para ello habría que conocer alguna propiedad que perteneciese a todas ellas por necesidad lógica. La filosofía tradicional creyó haber encontrado esta propiedad en la identidad de una cosa consigo misma. Pero Wittgenstein somete el principio de identidad —y con ello al modo de pensar propio de la filosofía occidental desde Parménides— a una crítica destructora. Rechaza su definición por medio de la identidad de los indiscernibles (según la cual  $x$  es igual a  $y$  si toda propiedad de  $x$  es una propiedad de  $y$ ) por considerar que éste no es un principio lógico necesario. El que dos cosas no tengan exactamente las mismas propiedades es una característica accidental del mundo, no una imposibilidad lógica. Por lo tanto, “objeto” es un pseudo-concepto.

(1) “History of Western Philosophy”, p. 759.

(2) Tractatus, 6.432. Nos atenemos en general a la versión castellana del Profesor Tierno. Editorial “Revista de Occidente”. Madrid. 1957.

El mundo no es para nuestro autor una totalidad sistemática, organizada, cerrada. Es el conjunto de los hechos atómicos independientes y una totalidad finita, en cuanto teóricamente definida, pero ilimitada. Y emprende una crítica de la utilización metafísica del concepto de límite, heredada del mito y las teogonías: “para trazar un límite al pensamiento tendríamos que pensar ambos lados de este límite (es decir poder pensar lo que no puede pensarse) (3).

No tiene el mundo murallas —las “*maenia mundi*” de que hablaba Lucrecio— que defender de los ataques de dioses malignos y dentro de las cuales puede el hombre cultivar la “*pietas*”, la virtud de la contemplación de lo real. No tiene sentido la imagen mítica de la luz y la oscuridad tan escrupulosamente estudiada por Cassirer en su “*Filosofía de las Formas Simbólicas*”, ni su versión clásica de creación de un orden eficiente dentro de límites claramente delimitados, ni su trasplante kantiano de la luz como “*Bild*” de la unidad del mundo sensible, ni las extremosidades de la “*religio intransitiva*” de Zaratustra, para el cual blastemar era “apreciar en más las entrañas de lo impenetrable que el sentido de la tierra”. Y tampoco cabe —como veremos mas adelante— el problema de la nada.

Ni hay experiencia directa de los límites del mundo, de las situaciones límite. La muerte, por ejemplo, “no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte” (4). El mundo no es un calabozo —como para los gnosticos— porque el hombre puede alterar sus fronteras (5) aunque no sea un “paseante del espíritu” (*peripatetai kata pneuma*) conforme a la frase de San Pablo (6).

Sin embargo, el atomismo lógico y también el *Tractatus* no consiguieron suprimir muchas características que podríamos denominar “unitarias”. Sólo más tarde con las “*Investigaciones Filosóficas*”, obra que corresponde a la segunda fase de su pensamiento, alcanzaría Wittgenstein su objetivo. Estos principios unitarios que subsisten en el *Tractatus* son:

- 1) El axioma de reducibilidad.
- 2) La tesis de que el mundo se compone de simples (objetos que se estructuran en hechos atómicos), que aunque susceptible de una interpretación lógica neutral, puede ser considerada como sustancialista, e incluso (desde luego en Russell) como un absolutismo empírico con su correlato epistemológico.
- 3) La tesis del lenguaje ideal.
- 4) Una versión inadecuada del principio de aerificación.

(3) *Trac.*, Prólogo, p. 27 de la edición inglesa.

(4) *Trac.*, 6.4311.

(5) *Trac.*, 6.43.

(6) *Gal.* 5 : 16.

### 1) *La Reducibilidad.*

Par los atomistas los hechos atómicos son independientes y todos los hechos compuestos son reducibles a hechos atómicos. En esto consiste el axioma de reducibilidad contenido en el párrafa 2.021 del *Tractatus*: "Todo aserto sobre complejos puede descomponerse en un puicio sobre sus partes constitutivas, y en aquellas proposiciones que describen completamente el complejo". Es decir, que todas las proposiciones son funciones de verdad de las proposiciones elementales.

Como observa Weinberg (7), para que ello fuera cierto, sería necesario probar:

a) Que las constantes lógicas no representan nada. Wittgenstein demuestra que así es efectivamente, pues son una parte del aparato lingüístico que utilizamos para describir el mundo.

b) Que una proposición menor sólo forma parte de la mayor cuando esta última es función de verdad de la menor. Sería largo exponer aquí la difícil demostración wittgensteniana de la extensio- nalidad de todas las proposiciones.

c) Que las proposiciones elementales se refieren sólo a la realidad empírica. Es decir, que existen "simples lógicos", no suscep- tibles de ulterior análisis. No nos ocuparemos aquí de los simples, que examinaremos más detenidamente al tratar de los hechos atómi- cos. Diremos solamente que su existencia no puede demostrarse. El argumento de Wittgenstein es circular: los simples existen porque sin ellos "sería entonces imposible una figura (*Bild*, picture) del mundo (verdadera o falsa)" (8); pero para que existan figuras que representen directamente los hechos es menester que haya simples.

En la segunda fase del pensamiento del autor (9) culmina la crisis de la idea de unidad. Quizá por eso las "Investigaciones Filo- sóficas" resulten tan ingratas para el lector. Sólo con el tiempo podrá decirse si con esta obra el viejo ideal unitario que acompañó a la filosofía desde los griegos ha sido enterrado definitivamente. Wittgenstein no oculta —aparece ya en el Prólogo— cuál es su ob- jetivo. Ya no queda nada de la exposición sistemática del *Tractatus* (el *Tractatus* como "sistema" no es una paradoja a la luz de las "Investigaciones") ni en la forma ni en el contenido. El propio autor lo declara expresamente:

"Después de varias tentativas infructuosas de unificar mis resul- tados en un todo semejante, comprendí que nunca lo conseguiría. Lo mejor que yo podría escribir nunca serían más que observaciones filosóficas; mis pensamientos se descabalaban pronto si trataba de forzarlos en una sola dirección contra su inclinación natural. Y esto

(7) "An examination of Logical Positivism", p. 49.

(8) *Trac.*, 2.0312.

(9) De la cual sólo poseemos hasta ahora las "Investigaciones Filosóficas", editadas póstuma- mente. Se anuncia la publicación de unos "Fundamentos de la Matemática".

estaba, naturalmente, relacionado con la naturaleza misma de la investigación.

.....

Así es que el libro solo es realmente un álbum”.

Es decir, un libro de casos. De ahí la denominación de “casuísticas” que se ha dado a sus seguidores: F. Waismann, J. Austin, J. Wisdom, etc.

En esta etapa casuística hay una cierta irreducibilidad de los diversos tipos de hechos y sus correspondientes proposiciones. El axioma de reducibilidad —en el decir de J. Wisdom— (10) “no es una ley en una lógica. Es una ley que relaciona lógicas”. La teoría de los tipos, otro elemento no unitario de la lógica de Russell que se oponía a la absoluta descomposición del lenguaje, da paso ahora en Wittgenstein a la tesis que sostiene la existencia de distintos niveles lingüísticos, de diversas clases de hechos y grados de realidad.

En este sentido el axioma de reducibilidad suponía la realidad como algo unitario, la descomposición de esa realidad a un determinado nivel, que podía ser —como en el caso de Russell— el de los datos empíricos, pero también cualquier otro —como el de los objetos en el realismo.

Por el contrario ahora, como dice Waismann (11): “hay muchos tipos diferentes de hechos; muchos tipos diferentes de proposiciones llamadas “empíricas”; muchos tipos de cosas denominadas “experiencia”; y muchos sentidos diferentes de comunicación y claridad”.

## 2) Teoría de los simples.

La teoría de los simples (hechos atómicos en que se combinan objetos) del *Tractatus* presenta serios problemas, sobre todo por las diversas posibilidades de interpretación del texto.

Los hechos atómicos indefinidos son: a) una combinación de objetos (Tr. 2.01); b) lo que hace que las proposiciones sean verdaderas. Al igual que las mónadas de Leibnitz no poseen ventanas. Como ha dicho J. O. Urmson “viven en el espléndido aislamiento de la lógica extensional”. Son independientes unos de otros (Tr. 2.001) y de la existencia o inexistencia de uno no puede inferirse la de otro (Tr. 2.062).

Se distinguen:

(1) De las *naturalezas simples* de Descartes, porque en éstas su verdad es su evidencia, su conocimiento se efectúa por intuición directa del espíritu. Suponen un sujeto metafísico. Para Wittgenstein la verdad de los simples es una confrontación de la identidad proyectiva de estructura y la correspondencia de los elementos de los hechos y las proposiciones. Lo primario son los hechos y no existe ni sujeto metafísico ni realidad objetiva.

(2) De los *Sachverhalt* —contenido objetivo o correlato de un

(10) “Other Minds”, p. 106, nota 1.

(11) Art. Verifiability, en “Logic and Language”, I, p. 137.

juicio— de Husserl, por estar vaciados de su referencia a la necesidad de una esencia.

(3) De las “*impresiones simples*” de Hume porque la impresión no se refiere al acontecer, sino al conocimiento.

La primera interpretación de los hechos atómicos que predominó con anterioridad a la II Guerra Mundial no difería mucho de la dada a los “*events*” o sucesos de Russell y demás atomistas. Para Russell el atomismo lógico era una metafísica capaz de captar la “realidad”.

“Todo en el mundo está compuesto de sucesos —dice (12)—; tal, al menos, es la tesis que me propongo mantener”. Y agrega: “El que un suceso ocupe una porción finita del espacio-tiempo no prueba que esté constituido por partes. No hay razón para suponer que ninguno de los sucesos que nos son familiares sea infinitamente complejo; por el contrario, todo cuanto conocemos del mundo es compatible con la idea de que todo suceso está compuesto de un número finito de partes.

Estos hechos son lo que denomina “the ultimate furniture of the world” y resultan de la combinación de un elemento o “particular” (definido en los famosos artículos sobre atomismo lógico en “The Monist” como término de la relación en los hechos atómicos) y de una característica, si se trata de un hecho monádico o de la relación absolutamente simple y determinada entre  $n$ -elementos en el caso de un hecho  $n$ -ádico. Y establece su correlato lingüístico (a los elementos corresponden los nombres propios y a las características los adjetivos o verbos) y empírico (la percepción simple de un color es el mejor ejemplo de elemento conforme a la teoría de la sensación).

La metafísica de Russell: —pese al “dinamismo” de sus hechos— es, en definitiva, sustancialista: “Un elemento por regla general sólo puede durar un tiempo muy corto... En este sentido se distinguen de las viejas sustancias, pero no en su posición lógica”.

Sin embargo, el hecho atómico no tiene para él ni tampoco para Wittgenstein carácter ontológico en el sentido de Aristóteles (inherencia de algo en algo, participación del hecho en la esencia). Ello se debe, como ha puesto de relieve Ferrater Mora (13), a que el carácter último de los hechos es ya afirmado como posible, sin que ello signifique que los hechos no estén constituidos por otra cosa.

La interpretación tardía del *Tractatus* insistiría después en que los hechos son para Wittgenstein neutrales: posibilidades lógicas. “La posibilidad de un hecho atómico debe prejugarse ya en el objeto”. (Tr. 2.012). “Los objetos no tienen color”. (Tr. 2.032). Es decir, como ha dicho acertadamente Urmson (14): “Los objetos en este sentido más básico (es decir, el de W., no el de Russell) deben ser objetos capaces de convertirse en elementos de la misma clase de los de Russell, pero si se tiene un elemento de Russell entonces nos encontramos ya con un hecho”.

(12) “Fundamentos de Filosofía”, p. 249.

(13) Art. hecho en su Diccionario de Filosofía.

(14) “Philosophical Analysis”, p. 57.

No obstante puede hablarse de un sustancialismo —aunque formal— en el Tractatus, semejante a la teoría de la primera sustancia aristotélica. “Los objetos forman la sustancia del mundo. Por lo tanto no pueden ser compuestos”. (Trac. 2.021). “La sustancia del mundo sólo puede determinar una forma y no sus propiedades materiales. Porque éstas son presentadas primero por las proposiciones —formadas primeramente por la configuración de los objetos”. (Tr. 2.0231).

Esta sustancia (como probablemente para Aristóteles) es una abstracción: “Sustancia es aquello que existe independientemente de lo que acaece”. (Tr. 2.024).

La interpretación lógico-neutral de estos párrafos del Tractatus es el puente entre la metafísica de los atomistas y el nuevo Wittgenstein.

El atomismo de Russell era una tesis metafísica sobre el carácter último de la realidad; los sucesos —como el absoluto— eran en sí, independientes desde el punto de vista de la lógica. Y a ello se unía un absolutismo empírico al relacionar los “sucesos” y sus “elementos” con los “datos” de la percepción conforme a la “sense-datum theory”.

En este sentido el Tractatus representa un profundo esfuerzo de neutralización. Sin embargo puede hablarse aún de unos elementos primarios (15) aunque sólo sea como posibilidades lógicas.

Ya con anterioridad a la publicación de la segunda obra de Wittgenstein, su discípulo F. Waismann había lanzado un duro ataque a semejante noción de la realidad: “¿Conocimiento de la realidad! —dice (16)— ¿qué clase de realidad y qué clase de conocimiento? Como lógico estoy obligado a decir que las nociones de realidad y conocimiento tienen una ambigüedad sistemática y, además, que son *en cada nivel* (mi cursiva) muy vagas y confusas”.

Y en las “Investigaciones” todo posible vestigio de absolutismo de los “simples” desaparece:

“¿Pero cuáles son las partes constitutivas simples que componen la realidad? — ¿Cuáles son las partes constitutivas simples de una silla? — ¿Los pedazos de madera de que está hecha? ¿O las moléculas, o los átomos? — “Simple” significa: no compuesto. Y aquí la cuestión es: ¿en qué sentido “compuesto”? No tiene ningún sentido hablar en términos absolutos de las “partes simples de una silla”.

“Preguntar “¿está aquel objeto compuesto?”, fuera de un determinado lenguaje (eines bestimmten Spiels, a particular language-game) es como lo que hizo una vez un muchacho, que tenía que decir si los verbos en ciertas frases estaban en voz activa o pasiva, y atormentaba su cerebro con la pregunta de si el verbo “dormir” significaba algo activo o pasivo”.

Usamos la palabra “compuesto” (y por lo tanto la palabra “sim-

(15) Así lo dice el propio Wittgenstein en las “Investigaciones”: “Ambos los “elementos” de Russell y mis “objetos” (Tractatus Logico-Philosophicus) eran tales elementos primarios”. (I. F., p. 21 e.).

(16) “Verifiability”, en “Logic and Language”, I. p. 137,

ple”) en un enorme número de maneras diferentes y relacionadas de modo distinto”. (17).

El problema filosófico de los simples es, como tantos otros, un pseudo-problema:

“A la pregunta filosófica: “¿Está la imagen visual del árbol compuesta, y cuáles son sus partes constitutivas?” La respuesta correcta es: “Eso depende de lo que entienda usted por “compuesto”. (Y esto no es, naturalmente, una respuesta, sino rechazar la pregunta)” (18).

### 3) *La tesis del lenguaje ideal.*

La teoría de la “realidad” como conjunto finito e ilimitado de hechos tiene como correlato la tesis que afirma la posibilidad de construir un lenguaje ideal capaz de describir aquellos hechos. El atomismo lógico podría ser considerado en pocas palabras como aquella escuela filosófica que sostiene que el mundo tiene la estructura de los “Principia Mathematica”.

Russell nos ha dado una definición de lo que entiende por lenguaje ideal en sus artículos de “The Monist”: “En un lenguaje lógicamente perfecto las palabras de una proposición se corresponden una por una con los elementos del hecho correspondiente”.

Los “Principia” constituían el esqueleto de ese lenguaje, es decir, sin el vocabulario. Para Russell el más simple de los hechos, el hecho monádico, constaba de dos clases de cosas irreductibles: a) un componente (component) descrito por un universal, y b) un constitutivo (constituent) o elemento (particular) descrito por un nombre propio. Así “esto (es) azul” se indicaba por  $\varphi a$  en el lenguaje de los “Principia” ( $\varphi$  = es azul,  $a$  = esto).

Pronto se vió que el lenguaje ordinario no podía llegar a la perfección del de los “Principia” y mucho menos mediante recursos tan simples como la supresión del verbo ser en el ejemplo anterior. Tampoco es seguro en el caso anterior que “esto” sea un nombre propio atribuido a un elemento y no una descripción encubierta de la “cosa que yo indico”, ni que azul sea un color determinado y no un tono impreciso, etc., etc.

Ello se debe a que, como dice Waismann (19), el lenguaje ordinario no contiene un sistema fijo de lógica: “una lógica es siempre una idealización de las condiciones con que nos encontramos dentro de un lenguaje dado”.

En el “Tractatus” esbozó Wittgenstein una doctrina de la naturaleza del lenguaje perfecto que fué desarrollada después por Wisdom. Esta teoría constituye una aportación original por el uso de dos conceptos fecundos: estructura y proyectividad. La relación entre hechos y proposiciones se funda en una identidad formal o estructural. Las proposiciones son figuras (usamos aquí la acertada

(17) “Philosophical Investigations”, párr. 47, págs. 21 e - 22 e.

(18) “Phil. Inv.”, par. 47, págs. 22 e - 23 e.

(19) Proc. of the Aristotelian Society, vol XLVI, 1945-46, p. 92.

expresión con que el profesor Tierno traduce el alemán "Bild" y el inglés "picture") de los hechos. La proposición es también un hecho, pero un hecho que tiene una identidad de estructura (relación figurativa) con el hecho a que se refiere. Esta identidad de estructura supone: a) una forma lógica común; b) la coordinación biunívoca (uno a uno) entre los objetos que comprenden los hechos respectivos. Para Wittgenstein esta estructura común es inexpresable, pero se muestra (20).

Lo importante para que un hecho (la proposición) 'sea figura de otro' no es la convención arbitraria por la que nos decidimos a emplearlo como tal (aunque ésta, desde luego, exista), sino la relación figurativa, la posesión de una estructura común. Gracias a la relación figurativa la proposición puede expresar un significado. Y el sentido de una proposición es la posibilidad del hecho que representa.

Entramos aquí en un problema crucial de la filosofía de Wittgenstein que está en relación directa con la teoría de las figuras: el del sentido de las proposiciones, que en último término nos llevará al del sentido o sinsentido de las proposiciones filosóficas. Que se trata de un tema vital para entender a este pensador lo demuestra el hecho de que las palabras 'Bild' y 'picture' aparezcan por todas partes en el *Tractatus* y en las Investigaciones.

## LA TEORIA DE LAS FIGURAS

La figura (*Das Bild*, the picture) presenta los hechos en el espacio lógico, la existencia o inexistencia de los hechos atómicos (Tr. 2.11). Una figura es verdadera cuando nos presenta un hecho. Para que la figura pueda presentarnos el hecho debe poseer una estructura idéntica a la de éste (forma figurativa). Y la posibilidad de presentación (representación, *Vorstellung*) del hecho por la figura es lo que denominamos significado. La verdad supone: a) la actualización de la proposición por un hecho; b) la existencia de una identidad proyectiva entre la estructura del hecho y la de la proposición.

Encontramos en el *Tractatus* dos criterios definitorios de la verdad tradicionales en la filosofía occidental: la identidad (21) y la correspondencia (de los elementos del hecho y de la proposición) (22). La identidad de estructuras (formas figurativas) establece una relación figurativa (the representing relation, die abbildende Beziehung). La relación figurativa consiste en la coordinación de los elementos de la figura y las cosas (Tr. 2.154). Estas coordinaciones son como los tentáculos con los que la figura toca la realidad (2.1515).

(20) Russell, en cambio, da una definición de la similitud de relaciones en su "Introducción a la Filosofía Matemática", p. 53.

(21) Dice el *Tractatus*: "la figura y lo figurado deben de tener algo idéntico para que una sea figura del otro, siendo aquello que la figura debe tener en común con la realidad para representarla a su manera —verdadera o falsamente— su forma de representación (2.161).

(22) "A los objetos corresponde en la figura los elementos de la misma" (2.13). "Su verdad o falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad" (2.22).

A pesar de la referencia a la realidad en el texto wittgensteniano, el *Tractatus* debe interpretarse lógica y no ontológicamente. Difícilmente puede hablarse de una 'adequatio rei et intellectus' porque lo primario para Wittgenstein son los hechos y las cosas no son —por el axioma de reductibilidad— sino modos de decir estos hechos. No puede hablarse ni de un sustrato objetivo de la experiencia ni de un sujeto de la experiencia porque ambos son conceptos no empíricos. Los pensamientos son también hechos pero de cierta clase: figuras. "La figura lógica del hecho es el pensamiento" (Tr. 3).

Las proposiciones y pensamientos ocupan un puesto de privilegio: los hechos lingüísticos expresan los hechos atómicos y son al mismo tiempo hechos atómicos.

En cambio, la teoría de las formas figurativas es muy similar a al doctrina de Leibnitz de que la contingencia de las verdades de hecho se funda en el primado de las verdades de la razón. Para que un hecho sea posible debe tener sentido la proposición que lo enuncia. Y ello supone la posibilidad de representación del hecho por la figura y que ésta posea una estructura idéntica a la del hecho, la forma figurativa (*Abbildung, form of representation*) (23) para que pueda darse la relación figurativa (*the representing relation, die abbildende Beziehung*) entre la figura y el hecho.

Y llegamos a un punto esencial de *Tractatus*: el mundo de las formas figurativas es un mundo cerrado. "Las formas lógicas son anuméricas" (Tr. 4.128). "Que de un hecho deban seguirse infinitos otros, a saber:  $\neg p$ ,  $\neg\neg p$ , etc., cuesta mucho creerlo, y no menos sorprendente resulta que el infinito número de proposiciones de la lógica (de la matemática) derive de media docena de 'proposiciones primitivas'. Todas las proposiciones de la lógica dicen lo mismo. Es decir, nada. (5.43). "Porque el conjunto de todas las estructuras de todas las figuras posibles es algo dado: "es claro que todo lo que se pueda decir de *antemano* sobre la forma de *todas* las proposiciones, se puede decir de *una sola vez*."

Un hecho atómico es posible, es figurable cuando podemos figurárnoslo con las estructuras dadas (*ein Bild von ihm machem*) (3.001). La figuración acude a las estructuras dadas, a "aquel precedente al que uno acudiría siempre y que debe estar presente en el propio símbolo" (5.525). Por lo tanto no podemos trascender el lenguaje ("la lógica es apriori y transcendental" —5.541, pár. 3— y "debe bastarse a sí misma" —5.473), lo pensable es lo posible y no podemos pensar ilógicamente.

No quiere decir esto que el objeto de conocimiento tenga que conformarse —como para Kant— con ciertas formas a priori. No hay figura que sea verdadera a priori (2.225) entendiendo por pensamiento verdadero a priori aquel cuya posibilidad garantizase su verdad (3.04). Sólo conoceríamos a priori que un pensamiento es verdadero si su verdad se reconociese en el pensamiento mismo (sin

(23) "La figura representa lo que representa, independientemente de su verdad o falsedad, a través de la forma figurativa" (2.22). "Lo que la figura representa es su sentido" (2.221).

un objeto de comparación) (3.05). Lo a priori es para Wittgenstein lo puramente vacío y formal, “la lógica que llena el mundo”. Viene dado por la experiencia —y en este coincide con Husserl, Kant, Leibnitz y Aristóteles— puesto que “la lógica no es una teoría, sino un reflejo del mundo”. (6.13).

Pero fuera de ella todo es contingente y fáctico. La única regularidad *esencial* es la de las estructuras lógicas que son el andamiaje del mundo:

“Los hombres han tenido siempre la vaga idea de que debía de haber una esfera de cuestiones cuyas respuestas —a priori— estuviesen simétricamente unidas en una estructura acabada y regular.

Una esfera en la cual sea válida la proposición: “simplex sigillum veri.” (24).

El mundo de las formas es una estructura cerrada y regular (*a closed regular structure, einem abgeschlossenen regelmässigen Gebilde*). Puede haber hechos nuevos y en éstos caben toda suerte de sorpresas y novedades, pero el mundo de las formas con que los describimos no es infinito, sino anumérico. Las estructuras no se refieren al mundo en el sentido en que los objetos y los elementos de la proposición se refieren unos a otros. Las figuras lógicas y sus relaciones permiten representar a los objetos, pero ellas mismas no representan nada. No puede hablarse de una estructura de la proposición que presente a la estructura del hecho:

“Mi pensamiento fundamental es que las ‘constantes lógicas’ no representan. Que la *lógica* de los hechos no puede ser representada (nicht vertreten lässt).” (Tr. 4.0312, par. 2).

Se trata de una contribución importantísima del Tractatus, del hecho que expresa tan claramente el profesor Tierno (25) de que “el mundo de las formas es un mundo finito. El mundo de las combinaciones formales es cerrado, finito, actual. Todo lo que se construya sobre imágenes está lastrado de esa finitud. La metafísica ha intentado trasponer la finitud del mundo de las imágenes. Pero, ¿hasta qué punto un sistema de símbolos no imaginizado no es una mera construcción fantasmal?”

## LA REVISION DE LA TEORIA DE LAS FIGURAS

Pronto se vió que la teoría de las figuras del Tractatus contenía puntos débiles y confusos. Mencionaremos como los más significativos a este respecto: a) la subsistencia de figuras ‘necesarias’ y ‘privilegiadas’, pues como tales pueden considerarse a las proposiciones elementales; b) una teoría de la descripción inadecuada; c) un insuficiente desarrollo de muchos extremos.

(24) Tr. 5.4541, par. 2.

(25) A quien debo mi agradecimiento por darme a conocer las notas de un libro que prepara. La responsabilidad por una mala interpretación de su pensamiento, tanto en este caso como en otros puntos, es, desde luego, mía.

La segunda obra de Wittgenstein emprende una revisión total, con lo que resulta una nueva teoría de las figuras.

(a): La subsistencia de figuras necesarias, privilegiadas, es uno de los puntos insostenibles del *Tractatus*. Hemos visto que la afirmación de las proposiciones elementales como figuras a las que se reducen las de otros tipos y que se corresponden con los hechos atómicos introducía un elemento absolutista. Pero es que, además, las proposiciones se convertían en hechos privilegiados que representaban a otros hechos. De ahí la existencia de dos universos: el privilegiado de los hechos lingüísticos, dotados de capacidad representativa y el de la simple facticidad. Es lo que el movimiento de la "sintaxis lógica" trataría de evitar. En este sentido la "sintaxis" permanece fiel al ideal unitario de la filosofía.

Pero el pensamiento de Wittgenstein se inclinaría a soluciones más radicales, expuestas en las "Investigaciones".

Ya con anterioridad a la publicación de éstas, su discípulo Waismann había afirmado —pero con sentido distinto al de la sintaxis— que no podía hablarse de un universo del discurso opuesto al de los hechos, pues "el lenguaje afecta totalmente nuestra manera de darnos cuenta de un hecho: el hecho mismo se articula, por decirlo de algún modo, de manera distinta". Es decir, que "lo que llamamos hecho depende del medio lingüístico con que lo vemos. He observado —sigue diciendo— que cuando el reloj suena por la noche y yo, adormecido ya, estoy demasiado cansado para contar las campanadas, tengo la impresión de que la serie no acabará nunca, como si fuese a seguir, campanada tras campanada, en procesión sin fin ni medida. Pero todo se acaba tan pronto como las cuento. Es como si el contar me liberase de la informalidad oscura que me rodea. (¿No es esto una parábola de lo racional?). Me parece que puede decirse que el contar *altera* la cualidad de la experiencia. Ahora bien, ¿percibe el mismo hecho cuando cuento que cuando no cuento?

"¿Qué es entonces la realidad objetiva supuestamente descrita por el lenguaje?" (26).

El autor llega así a un hecho fundamental de la filosofía: el que ésta no sea sino interpretación. La teoría de la interpretación es otro tema destacado de la segunda parte de las "Investigaciones" —que Wittgenstein no llegó a acabar. Ha sido expuesta claramente por Waismann:

"La realidad no se compone de hechos en el mismo sentido en que una planta está compuesta de células, una casa de ladrillos, una piedra de moléculas; sino más bien, si se desea un símil, un hecho se presenta en sentido muy parecido a como se manifiesta un rasgo de carácter en el rostro. No es que yo invente el carácter y lo lea en la cara; no, el carácter está en cierto modo escrito en la cara, pero nadie diría por eso que una cara se compone de rasgos simbólicos de tales y tales características. De la misma manera que tenemos que

(26) "Verifiabilité", pp. 139-140.

interpretar una cara tenemos que interpretar la realidad. Los elementos de semejante interpretación están ya presentes, sin que nos demos cuenta, en el lenguaje; por ejemplo, en moldes tales como las nociones de objeto, causalidad, número o en la manera de referirnos a los colores.

Puede compararse el percibir un hecho al ver un rostro en una nube, o una figura en un conjunto de puntos, o al descubrimiento repentino de la solución de un acertijo visual: se contempla el conjunto de elementos como una unidad, se lee en él una cierta unidad, etc. El lenguaje nos proporciona el medio de comprender y categorizar; y los distintos lenguajes emplean diferentes categorías."

"Así, pues, el lenguaje contribuye a la formación y participa en la constitución del hecho; lo cual, naturalmente, no quiere decir que produzca el hecho." (27).

Es lo que expresa Wittgenstein refiriéndose al párrafo 4.5 del *Tractatus* en el 114 (pág. 48 e) de las "Investigaciones": "La forma general de una proposición es: 'Así es como son las cosas'. Esta es la clase de proposición que no se repite a sí mismo innumerables veces. Se piensa que se describe el boceto de la naturaleza de la cosa una y otra vez, y se está sólo trazando el marco con que la contemplamos."

El abandono de las figuras privilegiadas implica una revisión profunda de la lógica del *Tractatus*. Es tan radical la nueva concepción que puede decirse que desde el nuevo punto de vista los 'Principia Mathematica' y el propio *Tractatus* constituyen simplemente un perfeccionamiento de la lógica aristotélica.

Se ha resumido la nueva lógica de Wittgenstein en la conocida frase "cada aserción tiene su propia lógica". Ya Waismann en su famoso artículo "Language Strata" (28) había expuesto la nueva orientación:

"Debemos investigar primero la naturaleza de los conceptos que contiene un estrato dado: si son absolutamente precisos y definibles con rigor matemático, o vagos o imprecisos (of an open texture). Podemos considerar después las mismas aserciones y preguntarnos qué clase de lógica vale para ellas. Por 'lógica' quiero decir lógica strictu sensu, las leyes de la inferencia. A la lógica aristotélica, incluyendo su forma modernizada y perfeccionada de los *Principia Mathematica* le ha sucedido lo mismo que a la geometría euclidiana —una serie de 'lógicas' diferentes han crecido a su lado, más o menos afines a ella, del mismo modo que la geometría de Euclides se halla rodeada por una serie de sistemas similares y emparentados. Un efecto de este desarrollo es la desaparición de esa perturbadora aureola de unicidad que había ocasionado la perplejidad de los filósofos durante tanto tiempo. Birkhoff y Von Neumann, por ejemplo, han indicado un sistema, distinto de la lógica clásica, que parece estar más acorde con la estructura de la mecánica cuántica. A inicia-

(27) P. 144.

(28) En "Logic and Language", II, p. 20.

tiva de Brouwer se ha construido una lógica distinta de la clásica empleada actualmente en las demostraciones matemáticas, lógica en la cual no tiene valor universal el principio del tercio excluso. Y es de destacar, que al pasar de una lógica a otra, obtenemos unas matemáticas totalmente distintas; lo que demuestra que la clase de lógica empleada es una característica importante de un cierto campo proposicional. Cambiad la lógica y las proposiciones adquirirán nuevo sentido. Tomad otro ejemplo: la lógica de las semievanescientes imágenes mnémicas. Aquí la situación es tal que muchas veces no podemos recordar determinados detalles, es decir, que no podemos decidir una alternativa.”

Quizá este estancamiento de la lógica —el fenómeno más sorprendente de la filosofía— esté en el origen de los monismos filosóficos (realismo, fenomenalismo, etc), que presuponen la existencia de un lenguaje básico.

Wittgenstein y su escuela han visto claramente un problema fundamental de la lógica y se hallan cerca de otro que reviste a nuestro juicio caracteres de ultimidad. Se refiere el primero a la pluralidad y apertura lingüísticas. La pluralidad de los estratos o niveles lingüísticos y la apertura o imprecisión del lenguaje constituyen la referencia vital de la lógica. Ello hace que los últimos criterios de las leyes de la lógica sean pragmáticos, no porque estén sometidos a nuestra decisión arbitraria, sino porque —como ha expuesto acertadamente Ferrater Mora (29)— ello es “el resultado del hecho de que la clasificación categorial e interpretación de lo real sean forzosamente *nuestra* clasificación y nuestra interpretación”.

El segundo problema que mencionábamos viene planteado por el lenguaje ordinario. El que toda construcción teórica parta de él, aunque sea para independizarse luego, es un hecho capital de la filosofía. Y es que es inherente al lenguaje ordinario —por el hecho mismo de serlo— su ultimidad. En este sentido el regreso de Wittgenstein al lenguaje usual puede calificarse de acertado. Porque como él mismo dice: “La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso actual del lenguaje; en último término sólo puede describirlo. Ni tampoco puede justificarlo. Deja todo como está.”

Pero relacionar esta ultimidad del lenguaje ordinario con la existencia de sistemas que niegan sus principios es algo que aun quedaba por hacer y que no encontramos —por lo menos en lo que a nosotros se refiere— en los escritos de los autores de la “*School of Common Usage*”, que así es como ha sido denominada la nueva tendencia de Wittgenstein y sus seguidores.

Y el problema consiste, como ha visto el Profesor Tierno, en que “el lenguaje tiene en su seno la extraña condición de poder emplear sus sistemas de estructuras para poner en tela de juicio esos sistemas de estructuras, incluso para negarlos victoriosamente”.

Sólo desde este nuevo punto de vista pueden aclararse problemas

(29) En su art. “A Priori del Diccionario de Filosofía”.

tan discutidos como, por ejemplo, la crítica, magistral por cierto, que el propio Wittgenstein hace del principio de identidad.

(c) La descripción total de la realidad empírica —otra de las tesis del *Tractatus* y el paradigma de la filosofía para muchos admiradores de la 'Teoría de la Descripción' de Russell— es inalcanzable. Lo actual, como puso de relieve Leibnitz, es inagotable en sus propiedades.

Para el *Tractatus*: "la realidad debe ser fijada por la proposición en sí o en no. Por esto debe ser completamente descrita por ella." (4.023). ;

Las dificultades planteadas por la 'tesis de la descripción' en lo que se refiere a los denominados hechos generales, hechos negativos, etc., determinaron el abandono de semejante pretensión descriptiva en las Investigaciones:

"Lo que denominamos 'descripciones' son instrumentos para usos concretos. Piénsese en el dibujo de una máquina, en una sección transversal, en un alzado con medidas, que un ingeniero tenga ante sí. Pensar en una descripción como una figura verbal (*word-picture*) de los hechos, es algo engañoso: se tiende a pensar solamente en figuras como las que cuelgan de nuestras paredes; las cuales parecen limitarse solamente a retratar cómo son las cosas."

"(Es como si estas figuras estuviesen ociosas)."

(c): La teoría de las figuras, además, adolece en el *Tractatus* de un insuficiente desarrollo. Desde un primer momento puede verse que Wittgenstein emplea la palabra '*Bild*' en relación con las proposiciones. Con ello pretende llamar la atención de que el significado de una proposición, es decir, la posibilidad del hecho a que se refiere, es independiente de toda *imagen* mental (*Vorstellung*). Este es el verdadero sentido de la afirmación de los positivistas de que "el significado de una proposición es el método de su verificación". Y la imagen mental es sólo uno de los modos —y después veremos que tanto problemático— de conocer este método.

Sin embargo, la confusión surge cuando Wittgenstein emplea la palabra '*das logische Bild*' (*the logical picture*) en el sentido de 'pensamiento' (*der Gedanke*) al decir que "la figura lógica de los hechos es el pensamiento" (Tr. 3) y afirmar que el 'pensamiento', al igual que la proposición "contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa" (Tr. 3.02). Ello está relacionado con el deseo de negar la existencia de un sujeto metafísico, pero con ello se introduce una correspondencia entre hecho atómico, proposición y pensamiento, o mejor dicho, entre el hecho y el pensamiento en cuanto proposición significativa: "el pensamiento (*der Gedanke*) es la proposición con sentido" (Tr. 4).

Las "Investigaciones Filosóficas" emprenden una depuración terminológica y una crítica de la teoría de las figuras y de la imaginación en general que cierra, a nuestro juicio, toda una etapa de la filosofía. Parece tratarse del golpe final a la tesis de la correspondencia entre imágenes y realidad.

La época moderna ha sido definida por Heidegger como 'la época

de la imagen del mundo'. Quiere esto decir que la 'imaginación' es una característica dominante de su filosofía. Frente al mundo de las cosas públicas se alza entonces otro 'verdaderamente privado' de objetos imaginarios (percepciones, intuiciones, etc.) cuyo único usufructuario es la conciencia.

El análisis lógico de los conceptos de figura y *representación* (*Vorstellung, image*) conducirán a Wittgenstein a conclusiones revolucionarias, e incluso quizá, como él mismo insinúa, a una nueva 'Weltanschauung':

"El concepto de una representación (*Darstellung*) clara es de importancia fundamental para nosotros. Queda marcado inequívocamente en la forma de representación (*Darstellungsform*) que damos, en nuestra manera de ver las cosas. (¿Es esto una concepción del mundo?)" (P. I. pág. 49 e, par. 122).

Empieza negando Wittgenstein la pretendida correspondencia entre imagen mental (*Vorstellung, image*) proposición y hecho: "¿Cómo puede justificarse la atribución de esta imagen a estas palabras?"

"¿Me ha mostrado alguien la imagen del color azul y me ha dicho que sea *esta* la imagen del azul?"

"¿Cuál es el significado de las palabras: 'Esta imagen'? ¿Cómo se indica una imagen? ¿Cómo se indica dos veces la misma imagen?" (P. I., pág. 117 e, párr. 382).

De este modo se llega al absurdo de creer que la imagen se asemeja más que cualquier figura (*Bild*) al objeto porque la figura puede figurar varias cosas a la vez; es decir, se considera a la imagen como una figura privilegiada (*die Vorstellung als ein Über-Bildnis, the image as a super-likeness*) (P. I. pág. 117 e, párr. 389).

¡Pero la *imaginación* (*Vorstellbarkeit*) no es necesaria para comprender el sentido de una proposición (P. I., párrs. 395-96). Ni ella ni ningún modo determinado de representación (*Darstellbarkeit*) es exclusivo o privilegiado (P. I., pág. 397).

Una imagen (*Vorstellung*) no es, pues, una figura (*Bild*), aunque pueda corresponderle una figura (P. I., párr. 301). La *imagen figurativa* (*das Vorstellungsbild*) es la figura (*das Bild*) descrita cuando alguien relata lo que imagina (P. I., pág. 367, pág. 115 e). Una descripción verbal puede sustituir a una imagen (P. I., Parte II, III, pág. 177 e).

El significado no reside en la imagen (*Vorstellung*) ni en la figura aislada (*Bild*), sino en su aplicación:

"Porque si sucede esto, si los posibles usos de la palabra flotan delante nuestro como sombras mientras las decimos u oímos, esto sólo nos incumbe a nosotros. Puesto que comunicamos con los demás sin saber si tienen también esa experiencia". (P. I., Parte 2.<sup>a</sup>, VI, pág. 181 e).

Los problemas filosóficos son pseudo-problemas nacidos por la dificultad de controlar la aplicación de las figuras. Porque pretender que la 'realidad' sea un libro que nos dicte cuanto decimos conforme

a reglas determinadas, es una ilusión. Aunque existieran esas reglas nadie nos guiaría en su aplicación (P. I., pág. 100 e, párr. 292).

“¿En qué creo —dice Wittgenstein— cuando creo que los hombres tienen almas? ¿En qué creo cuando creo que esta sustancia tiene dos anillos de carbono? En ambos casos tenemos delante una figura, pero su sentido se halla muy lejos; es decir, que no es fácil controlar la aplicación de la figura.” (P. I., pág. 126 e, párr. 422).

Lo primario es el lenguaje, luego surgen las figuras: “Hablamos, pronunciamos palabras y sólo más tarde obtenemos una figura de su vida.” (P. I., 2.ª parte, XI, pág. 209 e). Y agrega: “No nos damos cuenta de que *calculamos*, operamos, con palabras y con el transcurso del tiempo, las convertimos unas veces en una figura, otras veces en otras”. (P. I., párr. 449).

Y la forma y relación de representación tienen un sentido distinto en las Investigaciones: “¿Puedo decir a qué debe parecerse una figura para producir este efecto? No. Hay, por ejemplo, estilos pictóricos que no me dicen nada de manera inmediata a mí; pero sí a otras personas. Pienso que la costumbre y la educación intervienen en esto”. (P. I., 2.ª parte, XI, 201 e).

¿Quiere esto decir que el hombre decide de lo verdadero y lo falso? Y Wittgenstein se plantea el problema del “convencionalismo”:

“Entonces, ¿está Ud. diciendo que el convenio entre los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso? Aquello que los seres humanos *dicen* es lo que es verdadero y falso; y convienen en el lenguaje. Esto no es un acuerdo en las opiniones, sino en las formas de vida” (P. I., pág. 88 e, pág. 241). Y aclara: “Si el lenguaje ha de ser un medio de comunicación, tiene que haber un acuerdo no sólo en las definiciones, sino también (por extraño que esto resulte) en los juicios. Esto parece acabar con la lógica, pero no es así. Una cosa es describir métodos de medición y otra obtener y establecer resultados de medición. Pero lo que llamamos medir está en parte determinado por una cierta constancia en los resultados de medición.” (P. I., párr. 242).

Y la elección de las figuras no obedece ya a ningún criterio absoluto: “El lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos. Ahora bien, quizá se piense que no hay una *gran* diferencia según cuales sean los conceptos que empleemos. Puesto que, después de todo es posible hacer física lo mismo con pies y pulgadas que con metros y centímetros; la diferencia es simplemente de conveniencia. Pero, incluso, esto no es verdad si, por ejemplo, los cálculos en determinado sistema de medidas exigen más tiempo y molestias que el que podemos dedicarles.”

Es en definitiva lo que ya había sido expuesto en el *Tractatus* al referirse a la notación: “Un modo particular de designación puede carecer de importancia, pero siempre es importante que sea un *posible* modo de designación. Y así ocurre en general en filosofía: lo singular se manifiesta más y más inimportante; pero la posibilidad de cada singular nos ofrece una abertura sobre la esencia del mundo.” (Tr. 3.3421).

La nueva crítica de las imágenes es utilizada para negar la existencia de un mundo de objetos imaginarios sobre los que un supuesto sujeto trascendental disfruta del más absoluto dominio:

“Pero, cuando imagino algo, o cuando *veo* ahora algo, *poseo* algo que no tiene mi vecino’. Le entiendo. Usted quiere mirar alrededor suyo y decir: ‘De todos modos sólo yo poseo ESTO’. ¿Para qué sirven estas palabras? No tienen objeto. ¿No puede uno agregar: ‘Aquí no se trata de ‘ver’, y por consiguiente tampoco de ‘tener’ —ni de un sujeto, ni tampoco de ‘yo’’. ¿No puedo acaso preguntar: ¿En qué sentido *tiene* usted aquello de que habla y dice que sólo usted lo posee? ¿Lo posee usted? Ni siquiera lo *ve* usted (30). ¿No debería usted decir que nadie lo tiene realmente? Y esto está también claro: si usted excluye por motivos lógicos a los demás de la propiedad de algo, entonces no tiene sentido decir que usted la tiene.

Parece con esto que el proceso de “*privatización*” que caracteriza el pensamiento occidental desde los estoicos y San Agustín está tocando a su fin. Esta “privatización de un mundo” que a veces es también “privatización del mundo” tiene su origen en una lógica errónea de determinados conceptos como el de sensación, introspección, etc., que no tiene en cuenta el hecho de que el lenguaje en su función cognoscitiva tiene que ser forzosamente público y neutral (31). Como pone de relieve G. Ryle (32): “describimos lo que nos es personal con términos neutrales o impersonales”.

La aplicación de la gramática de los objetos públicos a las sensaciones es una construcción fantasmal:

“Si digo que sólo por experiencia propia aprendo lo que la palabra “dolor” significa ¿no debo decir lo mismo de los demás? ¿Y cómo puedo generalizar un caso *singular* tan irresponsablemente?”

“Ahora bien, alguien me dice que *él* conoce lo que es el dolor; sólo por experiencia! Suponed que todo el mundo tuviese una caja con algo dentro de ella, que denominamos “*escarabajo*”. Nadie puede mirar en la caja de otro, y todo el mundo dice que sabe lo que un escarabajo es con solo mirar a *su* escarabajo. Pero en este caso sería posible que cada uno tuviese algo distinto en la caja. Se podría incluso imaginar que tal objeto cambiase constantemente. Pero, ¿y suponiendo que la palabra escarabajo se usase así en el lenguaje de esas gentes? Entonces no estaría siendo empleada como el nombre de una cosa. El objeto de la caja no cumple ninguna función en ese lenguaje (in the language-game); ni siquiera como *algo*: porque la

(30) Wittgenstein niega que pueda aplicarse el verbo *ver*, o por lo menos llama la atención sobre la peculiaridad de su gramática cuando se aplica a las imágenes mentales.

(31) La crítica del lenguaje ‘privado’ o cualitativo se encuentra en el párr. 269, pág. 94 e de las P. I.: “Recordemos que hay ciertos criterios en la conducta de una persona para ver si no entiende una palabra, es decir, si ésta no le dice nada: el que no pueda utilizarla. Y criterios de su ‘creer que la entiende’, y atribuye algún significado a la palabra pero no el correcto. En el segundo caso podríamos hablar de comprensión subjetiva. Y los sonidos que nadie entiende pero que él ‘cree entender’ pueden denominarse ‘lenguaje privado’.”

(32) “The Concept of Mind”, p. 202.

caja puede estar vacía. No, uno puede prescindir del objeto de la caja; sea lo que sea, se desvanece.

“Es decir: si construimos la gramática de las sensaciones sobre el modelo “objeto y nombre” el objeto resulta irrelevante”. (P. I., página 100 e, párr. 293).

Pero esta desprivatización del mundo de los objetos no significa su reducibilidad a un monismo que defienda la primacía de los objetos públicos (realismo) o de la conducta (behaviorismo) frente al de las sensaciones (fenomenalismo). Las Investigaciones no dejan lugar a dudas en este sentido, al contrario de lo que sucede con otros autores como Ryle, cuyo “Concept of Mind” ha sido considerado —a nuestro entender no del todo indebidamente— como behaviorista. (33).

“¿Cómo se refieren las palabras a las sensaciones? —se pregunta Wittgenstein—. No parece haber aquí ningún problema. ¿No hablamos todos los días de sensaciones y les damos nombres? ¿Pero cómo se establece la conexión entre el nombre y la cosa? Esta pregunta es idéntica a: ¿cómo aprende el ser humano el significado de los nombres de las sensaciones? de la palabra ‘dolor’, por ejemplo. Hay una posibilidad: las palabras se vinculan a las expresiones primitivas, naturales de la sensación y son usadas en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y luego frases. Le enseñan una nueva conducta en caso de dolor (new pain behavior).”

“Entonces, ¿está usted diciendo que la palabra ‘dolor’ significa realmente llanto?” Al contrario: la expresión verbal del dolor reemplaza al llanto y no lo describe. Porque ¿cómo puedo ir tan lejos y pretender emplear el lenguaje para colocarme entre el dolor y su expresión?” (34).

Es decir que no hay figuras privilegiadas que puedan trasponerse a nuestra voluntad: “No es usted realmente un behaviorista disfrazado? ¿No está usted, en el fondo, diciendo que todo es una ficción, salvo la conducta humana?” Si hablo de una ficción, es de una ficción *gramatical*’.

#### 4) El principio de verificación.

Puede decirse que en la doctrina de la verdad del Tractatus subsiste la preocupación tradicional de la filosofía por encontrar *un* criterio de certeza. Así puede considerarse la formulación dada al ‘principio de la verificación’ —implícita, pues, la palabra verificación no aparece en el Tractatus— en el sentido de la reducibilidad de

(33) En este sentido puede verse la crítica de Ryle en la conferencia de J. Wisdom, también denominada “The Concept of Mind” incluida en su libro “Other Minds”, pp. 220-235. Dice Wisdom que Wittgenstein “no descuidó lo que Ryle nunca reconoce debidamente: la diferencia entre el método de verificación de aserciones sobre pensamientos y sentimientos y el método de verificación de aserciones sobre movimientos de ruedas, palancas, etc.”

(34) P. I., pág. 89 e, párrs. 244-45.

todas las aserciones a proposiciones elementales *absolutamente* confrontables con los hechos (*correspondencia*).

G. Ryle ha expuesto claramente los supuestos de las dos teorías tradicionales de la verdad, correspondencia y coherencia, que en el fondo no son sino una: la concepción de la verdad propia de la geometría euclidiana:

“En el fondo de la mayoría, si no de todas, las teorías criticadas en este capítulo parece haber un supuesto general; el supuesto de que todo lo que conocemos es aprendido o por deducción de unas premisas, o en el caso de los supuestos últimos, por cierto tipo de confrontación no deductiva. Esta confrontación ha sido denominada tradicionalmente ‘conciencia’, ‘conocimiento directo’, ‘intuición’, etc.

“Esta caprichosa dicotomía ‘o por indiferencia o por intuición’ parece tener su origen histórico en la atención prestada por los epistemólogos a la geometría euclidiana. Las verdades geométricas son o teoremas o axiomas y como la geometría fué durante cierto tiempo, el paradigma del conocimiento científico, los restantes procedimientos de descubrir verdades o de establecerlas, eran asimilados piadosamente a este procedimiento especial.

“Pero la supuesta semejanza es falsa. Hay muchas maneras diferentes de certificar las cosas que no son ni puras y dóciles contemplaciones ni tampoco inferencias. Considerad las respuestas que esperaríamos recibir de las siguientes preguntas del tipo: ¿Cómo conocemos? ¿Cómo conocemos que hay 12 sillas en la habitación? Contándolas. ¿Cómo conocemos que  $9 \times 17$  son 153? Multiplicando...

La verdad resulta ser así —como indica el profesor Tierno— “la presencia de sistemas referenciales que garantizan la constancia y continuidad de los hechos”.

El principio de verificación no es entonces absoluto, sino un modo de determinar lo que se ha de entender por “significado”, es decir, “el sistema de combinación entre sistemas referenciales que acreditan recíprocamente los contenidos de verdad”.

Pero una crítica de la doctrina tradicional de la verdad supone: 1) la reducción a sus justos límites de los conceptos de “evidencia” e “intuición”; 2) la irreductibilidad absoluta de todas las aserciones lingüísticas a aquellas que se refieren a puras confrontaciones, sin que esta irreducibilidad implique una “limitación”, sino que está en la naturaleza misma de las relaciones entre los sistemas referenciales de los diferentes tipos de aserciones con la “evidencia”.

Respecto al primer punto no necesitamos recordar hasta qué extremos ciertas filosofías modernas, como el pragmatismo, se han ensañado con el concepto de intuición. Pero en Wittgenstein y la “*School of Common Usage*” la crítica de la intuición y la evidencia, iniciada ya en el *Tractatus* (35) tiene un sentido muy distinto.

De lo que se trata es de analizar su gramática y evitar trasposiciones, y pedir a un determinado concepto lo que no puede darnos:

(35) “Lo mismo que del hecho de que una proposición nos sea evidente, no se sigue que sea verdadera, del mismo modo la evidencia no justifica nuestra creencia en su verdad. (Tr. 5.1363).

“Estas experiencias —dice F. Waismann (36)— (es decir, las evidencias), expresadas en proposiciones del tipo ‘yo’, son, como si dijéramos, los puntos finales de toda verificación —pero de la verificación en un sentido muy distinto. Porque si tratamos de usar después esta verificación, se pulveriza. Vive un instante y se va. Sin embargo, estas experiencias son los verdaderos momentos de plenitud. De ellas fluye toda la luz. O, para emplear otra metáfora, son los puntos en que el conocimiento entra en contacto directo con la realidad. Sin ellos todas nuestras frases flotarían en el aire.”

Es decir, empleando una idea del Profesor Tierno, la evidencia es lo que hace que la realidad sea *coactual*.

Fuera de esto la evidencia no cumple función alguna: La intuición es, utilizando la frase de Wittgenstein (P. I., pág. 84 e, párr. 213,30) “una evasiva innecesaria”.

El nuevo sentido de la reducibilidad o irreducibilidad de las aserciones lingüísticas (según la perspectiva con que las miremos), el que éstas no sean ‘equivalentes’ a puras expresiones de evidencias (cuando nos interesa usar en sentido restrictivo la palabra ‘evidencia’, puesto que también es posible ampliarla, como por ejemplo, par demostrar la gratuidad de ciertas figuras) no implica una ‘limitación’. Se trata simplemente del hecho de que no podemos dar a cierto tipo de aserciones una certeza que no les es propia, y que resulta incluso fugaz e insuficiente: la confrontación. Ni siquiera la confrontación por un ser omnisciente de todos los hechos —de la que nos habla Leibniz— daría satisfacción a esa pretendida búsqueda de la certeza absoluta, puesto que no se trataría aquí de *nuestra* evidencia. Y quizá la metafísica no sea sino una gigantesca trasposición de justificaciones a costa de la lógica del lenguaje. Una tentativa de justificar lo injustificable, cuyos motivos profundos quizá hayan sido justificables. (Tierno).

Pero para Wittgenstein han dejado de serlo.

## II

### EL OCASO DE LOS TRASCENDENTALES

La metafísica occidental puede considerarse como aquel cuestionar provocado —empleando la conocida frase orteguiana— por el descubrimiento, debido a los griegos, de que detrás de las cosas no había ideas generales. La realidad se configura como una inmensa participación de las cosas en las ideas. Las cosas —como dice Santo Tomás en la Suma contra Gentiles— “sólo son por participación”. Los trascendentales, las formas, las ideas, formando un mundo suprasensible o captados por un órgano adecuado, la conciencia, fueron el objeto de la primera filosofía.

Ya casi en el siglo XX, Brentano, Meinong y Frege dieron nuevo

(36) “Language Strata”, en “Logic and Language, II, p. 24.

vigor a esa —que Morton White denomina— “pasión por interponer entidades extrañas entre el ser humano y las cosas”: universales, clases, ideas platónicas, significados, sensaciones, objetos, a los que se atribuían —como por ejemplo, Meinong y Russell— una forma peculiar de inexistencia: la subsistencia.

Y la filosofía era una teoría dedicada a su contemplación, o empleando la frase de Wittgenstein “un desfile de significados en la mente”.

El propio Russell se entregó con fruición —en la primera fase de su pensamiento a la captación de significados platónicos. El mismo nos cuenta su ‘intuición’ del argumento ontológico:

“Recuerdo el instante preciso, un día de 1894, mientras paseaba por Trinity Lane, cuando ví en un destello (o pensé que había visto) que el argumento ontológico es válido. Había ido a comprar una lata de tabaco; a mi regreso, la arrojé de repente en el aire, y exclamé mientras la volvía a coger: ‘Vaya, el argumento ontológico es válido.’” (37).

Sin embargo, desde fines de la Edad Media se había comenzado a abrigar serias dudas sobre el sentido de semejante actitud y a postular —con el nominalismo— una realidad definida por la ausencia de los trascendentales, considerados como una ficción. Pero a la ficción se la utilizó con recelo, de modo parcial y negativo: como testimonio de que los universales sobre los que descansaba lo que Erich Heller (38) denomina “modelo sacramental de la realidad” perdían su vigencia. Este modelo suponía que la presencia de la realidad en su carácter entitativo, como algo acabado y unitario era posible por existir un sistema de signos claramente aceptado. Ese sistema de signos, trasplante filosófico de la idea de sacramento, eran la negación misma del silencio. En filosofía, como en teología, no cabían los “idolos afónicos” (afona eidola, I cor. 12:2) a que se refiere San Pablo.

En este sentido la valoración del “*silencio*” por Wittgenstein representa otro “giro copernicano” en la filosofía. Los nominalistas y los místicos antidialécticos son los que han traído el mundo moderno.

Si la filosofía no es una teoría, sino una aclaración de un mundo en el que no hay trascendentales, el silencio será el instrumento definitivo para impedir su reaparición. El silencio va dirigido especialmente contra el más irresistible de todos ellos, el que domina toda la filosofía moderna: la nada. Por eso el silencio no es en Wittgenstein un principio metafísico como en la cosmología gnostica de Valentin —para el que constituía un principio femenino, correlato expresivo del abismo o principio masculino con los que se formaba toda verdad o descubrimiento (nous).

No creemos que tenga tampoco para nuestro autor el silencio *el mismo* valor moral que le atribuían los clásicos (así por ejemplo, la “*exemnzia*” de Pitágoras, o los estoicos, Epicteeto).

(37) P. A. Schilpp (ed.) “The Philosophy of Bertrand Russell”, p. 8.

(38) “The Dishinherited Mind”, p. 165.

El silencio no es el correlato expresivo de la nada, el reconocimiento de una limitación. Ya hemos visto que Wittgenstein rechaza la noción metafísica de límite. Su silencio debe interpretarse —a la luz de su última obra— como la última instancia de una actividad. Esta actividad es la filosofía o quizá mejor, como ha dicho el propio Wittgenstein, “una de las herederas de la disciplina que se llamó filosofía” (en sus apuntes a multicopista, *The Blue Books*).

La filosofía es una actividad, una terapéutica orientada al mundo y destinada a evitar el sinsentido de las filosofías tradicionales. Wittgenstein dedica su atención preferente a dos de ellas: el platonismo y el cartesianismo. Entiende por platonismo la afirmación de entidades abstractas o “significados” que existen por encima de las palabras que los expresan y de las personas que los pronuncian. Y por cartesianismo lo que Ryle ha denominado “doctrina del fantasma en la máquina”.

Para Wittgenstein no hay actos especiales, instantáneos, “actos interiores del entendimiento” en que las almas cartesianas capten los significados platónicos. Entender una palabra es poder emplearla de acuerdo con la costumbre y la práctica social. Y aquí echamos de menos lo que podría haber dicho si hubiera sido sociólogo.

La perplejidad, los enigmas filosóficos surgen de las analogías sin fundamento entre algunos hábitos lingüísticos y otros relacionados con ellos por lo que denomina “family resemblance”.

Pero esta iluminación —y en esto supera Wittgenstein a los positivistas— no puede fundamentarse en un absolutismo metódico y un afán omnímodo de reducibilidad.

La reducibilidad como la verificación son instrumentos flexibles en cuanto también están sometidos a iluminación. No hay ningún principio absoluto sobre el que descansemos. También abriga serias dudas sobre el valor de construir sistemas lingüísticos artificiales (primer Russell, Carnap):

“No es nuestro propósito perfeccionar o completar el sistema de reglas para usar las palabras de manera insólita. La claridad que pretendemos es, desde luego, una *completa* claridad. Pero esto significa simplemente que los problemas filosóficos deben desaparecer *por completo*.”

“El verdadero descubrimiento es aquél que me permite detener el filosofar cuando quiero. El que da paz a la filosofía, de modo que no se atormente con cuestiones *de por sí* cuestionables.”

“En vez de esto, demostramos ahora un método, por medio de ejemplos; y la serie de ejemplos puede interrumpirse. No un *solo* problema, sino los problemas se solucionan (las dificultades se eliminan).”

“No hay *un* método filosófico, sino métodos, algo así como diferentes terapéuticas.” (39).

Tampoco admite Wittgenstein el absolutismo de los hechos empíricos que muchas veces servía de base a los sistemas artificiales. Se

trata de curar la 'folie de doute', el afán de justificarlo todo. Y al mismo tiempo evitar la 'degradación' de la realidad mediante el reconocimiento de niveles lingüísticos, de grados de realidad. Porque un absolutismo de los hechos empíricos evitaría el problema de la trascendencia, pero para sustituirlo por el de la transdescendencia, por ese retorno a lo elemental, al protoplasma, a la materia inerte, al mineral que tan magistralmente ha descrito Sartre en su Saint-Genet como característico de nuestra época y que hallamos no sólo en el ejemplo de Jouhandeau por él citado, sino también en místicos, como Simone Weil con su veneración por la materia inerte.

De ahí la importancia de las relaciones, de los casos intermedios: "Una representación adecuada logra exactamente la comprensión que consiste en 'ver conexiones'. De aquí la importancia de encontrar casos intermedios". (P. I., pág. 49 e, párr. 122).

Nada más erróneo que interpretar a Wittgenstein como un filósofo de la "destrucción" —como lo hace, por ejemplo, Ferrater Mora—. ¿Destruiría acaso algo quien negase la utilidad de la alquimia?

No puede haber en nuestro autor un deseo de "aniquilación trascendental" —como el de Simone Weil en 'La Gravedad y la Gracia'— porque no hay en él ni una sustantivación de la nada ni un "horror mundi" con los que el proceso de "descreación" o "destrucción" puede adquirir sentido.

En Wittgenstein hay una valoración positiva del mundo debida precisamente a la independencia de sus hechos de nuestra valoración. Los hechos del mundo son independientes, no pueden ser afectados y mucho menos destruidos por nuestra valoración. Lo que Wittgenstein destruye son castillos de naipes:

"¿En qué estriba la importancia de nuestra investigación, si parece que destruye todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Como si se tratase de edificios, y dejase sólo pedazos de piedra y ruinas). Lo que estamos destruyendo no son sino castillos de naipes y despejamos el terreno del lenguaje sobre el que se erguían."

La valoración wittgensteniana del mundo es la aceptación plena de su facticidad, sin restricción alguna; el prescindir de toda necesidad salvo la de las fórmulas vacías de la lógica:

"¿Para qué piensa el hombre? ¿Con qué fin? ¿Por qué construye calderas conforme a cálculos y no deja al azar el espesor de sus paredes? Después de todo se trata de un hecho de la experiencia el que las calderas no exploten tan a menudo si se hacen de acuerdo con estos cálculos. Pero del mismo modo que no volverá a poner su mano en el fuego si se ha quemado, preferiría hacer cualquier cosa antes de dejar de calcular una caldera. Pero como no nos interesan las causas, diremos que es un hecho el que los hombres piensen y que así es cómo actúan, por ejemplo, cuando hacen una caldera. Ahora bien, ¿no puede acaso explotar una caldera así construida? Pues sí."

Sin embargo, esta actitud ante el mundo no es como tantas veces se ha dicho —por ejemplo, Sánchez Mazas— la de un sabio oriental.

---

La filosofía es para Wittgenstein una actividad, no la aceptación pasiva del mundo. El hombre no es el prisionero de un enigma que no existe (“El enigma no existe”, Tr. 6.5, pár. 2) ni de esa “red de acontecimientos desde los que el alma cautiva, completamente impregnada de miasmas asciende sin cesar hacia el cielo y el sol” —de que habla Faulkner—, sino que acepta un mundo cuyos límites no se modifican por esencias supracelestes o teorías metafísicas, sino por la buena o mala voluntad. (Tr. 6.43).