

La crítica wittgensteiniana a la metafísica*

Elisabeth Rigal

Centre National de la Recherche Scientifique

Existe una crítica a la metafísica que subyace al objetivo de Wittgenstein. Aunque en realidad nunca es tematizada de forma independiente, no por eso deja de estar presente en el conjunto del *corpus*. Aparece en los puntos centrales del análisis, en los cuales se trata, para Wittgenstein, de determinar el sentido de su propio proyecto y lo que él pone en juego. Así, las *Investigaciones filosóficas* presentan su objetivo en los términos siguientes: “Cuando los filósofos usan una palabra —‘conocimiento’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘yo’, ‘proposición’, ‘nombre’— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal? *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano”¹.

Lo primero que debe decirse, para caracterizar la crítica wittgensteiniana a la metafísica, crítica tanto sutil como desconcertante, es que tal crítica es completamente irreductible a la desarrollada por el Círculo de Viena. Ciertamente, para los autores del *Manifiesto* así

* Conferencia dictada en el Auditorio de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú el 21 de abril de 1998.

¹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica, 1988, § 116, p. 125. [De aquí en adelante citamos directamente las versiones castellanas disponibles; no obstante, en determinados casos hemos tenido que dejar la referencia en francés. (*N. de la T.*)]

como para Wittgenstein, metafísica y sin-sentido están en concordancia. Sin embargo, mientras Carnap considera las preguntas metafísicas como meros sin-sentidos y la consigna del Círculo —la “superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”— anula el cuestionamiento metafísico en nombre de las exigencias propias de la constitución de una filosofía *puramente científica*, para Wittgenstein, por el contrario, la interrogación filosófica es por completo irreductible a la investigación científica y los *problemas* metafísicos no son tan ilegítimos como los *enunciados* metafísicos.

El *Tractatus* considera las proposiciones metafísicas como verdaderos sin-sentidos —*Unsinn*. El aforismo 6.53 del texto de 1918 sostiene, en efecto, que intentar “decir algo de carácter metafísico” es condenarse fatalmente a no poder “dar, en nuestras proposiciones, un significado a ciertos signos”². Por su parte, la filosofía segunda volverá sobre este ultimátum. Ella comparará las proposiciones metafísicas con aquellas construcciones degeneradas de nuestra gramática, la tautología y la contradicción, es decir, con proposiciones que no dicen nada, pero que muestran propiedades y relaciones formales, y que por lo tanto carecen de sentido —*sinnlos*, y no *unsinnig*. Establecerá, asimismo, que lo absurdo (*nonsensical*, *unsinnig*) es el uso metafísico de estas pseudo-proposiciones que en realidad no describen nada —y que una suerte de ilusión natural nos empuja a realizar.

Efectivamente, el *Cuaderno azul* rehabilita en cierto sentido las proposiciones metafísicas, pues las analiza como “proposiciones gramaticales” y, como se sabe, las “investigaciones filosóficas” mismas son para el segundo Wittgenstein “investigaciones gramaticales” (o “conceptuales”). Sin embargo, todo el problema consiste, según Wittgenstein, en que el metafísico no entiende las proposiciones metafísicas como proposiciones gramaticales y pretende hacer un “uso metafísico” de ellas —uso que es ilegítimo. Los análisis de 1933-34 muestran que el uso metafísico descansa sobre una analogía que sólo puede ser aparente —por tanto, sobre una pseudo-analogía— entre las proposiciones metafísicas y las proposiciones de experiencia. O, para decirlo en otros términos que son también los de Wittgenstein, esos análisis muestran que el uso metafísico de las proposiciones metafísicas

² Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, traducción de Enrique Tierno Galván, Madrid: Alianza Editorial, 1973, p. 203.

ha de atribuirse a una confusión entre “imposibilidad lógica” e “imposibilidad física”. La primera nos enfrenta a los límites del lenguaje, a las fronteras de lo pensable (querer negar una imposibilidad lógica, la imposibilidad, por ejemplo, de un punto de ser al mismo tiempo rojo y verde, es, en efecto, condenarse a no poder pensar nada), mientras que la segunda (la imposibilidad física) nos enfrenta a hechos cuya negación es perfectamente pensable, como lo muestran los famosos usos ficticios contruidos por Wittgenstein a lo largo de los años treinta —usos que consisten, por ejemplo, en suponer que en virtud de una operación quirúrgica que conectaría mi sistema nervioso con el de alguno de mis congéneres, yo sentiría un dolor, digamos, en su mano.

A través de la crítica a la interpretación metafísica de las proposiciones metafísicas desarrollada durante los años treinta, se trata, en efecto, de poner a prueba la *irreductibilidad* de la imposibilidad lógica a la imposibilidad física. Es decir, se trata de mostrar que solamente el imposible lógico es *inconcebible*, *impensable*, imposible *absolutamente hablando*, y de establecer que solamente él constituye el verdadero objeto de las “investigaciones gramaticales” del filósofo, investigaciones que Wittgenstein presenta, en el § 90 de las *Investigaciones filosóficas*, como investigaciones que tratan sobre “las posibilidades de los fenómenos” y “no sobre los fenómenos mismos”³.

Que la pregunta directriz de la filosofía sea aquélla de la imposibilidad lógica es algo que Wittgenstein siempre sostuvo. En efecto, según el *Tractatus*, el dominio de la filosofía es sólo lo pensable y su objetivo es trazar los límites de lo pensable. Mas, según la misma confesión del *segundo* Wittgenstein, el texto de 1918 no supo marcar la verdadera diferencia existente entre la imposibilidad lógica y la imposibilidad física y, de hecho, había pensado la primera forma de imposibilidad bajo el modelo de la segunda. Esto es así, pues si bien los *Diarios de 1914-16*⁴ en un inicio introdujeron la necesidad de recurrir a los “objetos simples” como un requisito propiamente lógico, sin embargo, no vacilaron en reificar dichos objetos y considerarlos como verdaderos “elementos del ser”⁵. A lo cual Wittgenstein objeta en

³ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, o.c., p. 113.

⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Carnets de 1914-1916*. París: Gallimard, 1961. [Versión castellana: *Diario filosófico*. Barcelona: Ariel, 1982.]

⁵ *Ibid.*, p. 123.

diciembre de 1929, en una de sus primeras conversaciones con Schlick y Waismann⁶, que los objetos simples son “elementos de la presentación” (*Elemente der Darstellung*⁷). Y explica, aproximadamente en la misma fecha, en las *Observaciones filosóficas*⁸, que si el *Tractatus* pudo (aunque sin razón) atribuir a los objetos simples una existencia necesaria y concebir el axioma russelliano del infinito como un axioma propiamente lógico, es porque confundió los “elementos del conocimiento” con las “cosas de la física”⁹, es decir, porque *hipostasizó* los primeros que, en realidad, pertenecen al lenguaje y funcionan como “patrones de medida”, en un “mundo de datos intemporales”.

El inicio de las *Investigaciones filosóficas*, que se consagra (entre otras cosas) a una verdadera reducción de la problemática del *Tractatus*, precisará esta tesis. Al afirmar que “lo que aparentemente debe haber” en realidad “pertenecce al lenguaje”, paradigma que nosotros mismos fijamos y sin el cual el juego de lenguaje sería imposible¹⁰, establecerá que los elementos simples, esclarecidos por el *Tractatus* mediante la hipótesis de la sustancia estable del mundo, son en realidad “normas de representación” a las que no tenemos derecho de atribuirles ser. A Wittgenstein, entonces, le parecerá retrospectivamente que el *Tractatus* —pese a que rehusa recurrir a objetos lógicos, siguiendo a Frege, y pese a que reprueba la interpretación fregeano-russelliana de las constantes lógicas— no supo tomar precauciones contra el uso metafísico de los signos, y que dicha obra también sucumbió a la ilusión que, según el *Cuaderno azul*, nos impele a “buscar la sustancia detrás del sustantivo”.

El diferendo entre estos dos desarrollos wittgensteinianos es, entonces, muy real. Sin embargo, no puede ocultar la existencia de una intuición fundamental y única presente en los fundamentos mismos del proyecto de Wittgenstein. Según esta intuición, que aquí presento según la formulación dada en la sección del *Big Typescript* de

⁶ Wittgenstein *et le Cercle de Vienne*, Mauvezin: T.E.R., 1991. Cf. especialmente la entrada “Objetos” de la conversación del 18 de diciembre de 1929.

⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques philosophiques*, Paris: Gallimard, 1964.

⁹ *Ibid.*, p. 161.

¹⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, o.c., §§ 48-50, p. 68ss.

1929-30 titulada “Filosofía”, la filosofía es “algo último, independiente de toda experiencia”¹¹, y su objetivo consiste en “levantar un muro ahí donde el lenguaje (...) se detiene”¹². Así, Wittgenstein señala, en otro pasaje que cito de modo más amplio: “Si tengo razón, los problemas filosóficos, a diferencia de todos los demás, deben poder ser resueltos por completo (*restlos lösen lassen*). Cuando digo: aquí tocamos los límites del lenguaje, esto da siempre la impresión de que sería necesario resignarnos, mientras que por el contrario, se obtiene una completa satisfacción, pues no queda pregunta alguna. Los problemas se hallan resueltos (*aufgelöst*) en el sentido propio del término —como un terrón de azúcar en el agua.”¹³

La idea de una *Lösung* (resolución / disolución) de los problemas filosóficos ya está presente en el *Tractatus*. Aparece primero en el prólogo, cuando Wittgenstein afirma que en su libro ha “finalmente resuelto”, en lo esencial, los problemas filosóficos, aun cuando subraya “cuán poco se ha hecho cuando se han resuelto estos problemas”¹⁴. Y luego aparece en el aforismo 6.521, que introduce el *Lebensproblem* como la cuestión última de la filosofía y afirma que “la solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema”¹⁵. Esta idea se reafirmará en 1945 en las *Investigaciones*, las que —cuando reconocen al *Tractatus* haber percibido la irreductibilidad de las investigaciones filosóficas a investigaciones científicas y haber comprendido que en filosofía “toda explicación debe desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar”¹⁶— señalan, siempre haciendo eco de las tesis iniciales, que la filosofía no puede fundamentar nada y que, en realidad, ella deja “todo como está”¹⁷.

Sin embargo, la interpretación que el joven Wittgenstein daba en 1918 de la idea según la cual *sólo* hay *un* modo de resolver las preguntas filosóficas, a saber, disolverlas, lo llevaba a sostener que la

¹¹ Wittgenstein, Ludwig, *Big Typescript*, en: *Philosophica I*, Mauvezin: T.E.R., 1997, § 90, p. 32.

¹² *Ibid.*, § 90, p. 35.

¹³ *Ibid.*, § 89, p. 31.

¹⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus, o.c.*, p. 33.

¹⁵ *Ibid.*, p. 203.

¹⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas, o.c.*, § 109, p. 123.

¹⁷ *Ibid.*, § 124, p. 129.

“verdadera filosofía” sólo puede realizarse mediante una suerte de ascesis mística, en el silencio de la “justa visión del mundo *sub specie aeterni*”. Ahora bien, ese punto místico al cual la famosa escalera del *Tractatus* subordinaba la lógica misma (ya que, al afirmar que la lógica es “anterior al cómo, no al qué”, el aforismo 5.552 hacía del *a priori* lógico la “condición del mundo”, pero negaba que se le pudiera considerar como lo incondicionado), desaparece *completamente* del horizonte de los problemas de la segunda filosofía. Y si ésta aún concibe la resolución de los problemas filosóficos como una disolución es, sin embargo, en un sentido totalmente diferente a como lo hacía la primera —y en un sentido en el que esta vez no se trata de la posibilidad de reconocer en su carácter absoluto la exigencia ético-religiosa, sino de una verdadera *destrucción*, una reducción sistemática del uso metafísico de las proposiciones metafísicas y, de manera más general, del uso metalógico o inclusive metapsicológico de los signos. Es, pues, completamente legítimo (conforme a una sugerencia de las mismas *Investigaciones*¹⁸) presentar la última posición de Wittgenstein como un cambio de dirección respecto de la perspectiva inicial.

Ahora bien, la necesidad y la forma de este cambio de dirección se imponen desde 1930. Así, leemos en un pasaje del *Big Typescript*: “Todo lo que el filósofo puede hacer consiste en destruir ídolos. Y esto quiere decir no forjarse nuevos —la ‘ausencia de ídolos’, por ejemplo”¹⁹.

De esto hará eco el § 118 de las *Investigaciones* en el que Wittgenstein hace la siguiente observación: “¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros). Pero son sólo castillos en el aire lo que destruimos y dejamos libre *la base del lenguaje* sobre la que se asientan”²⁰.

El segundo Wittgenstein concibe, a diferencia del primero, la resolución / disolución de problemas filosóficos bajo el modo de la

¹⁸ *Ibid.*, § 255, p. 225; cf. también § 133, p. 133.

¹⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Big Typescript*, o.c., p. 24.

²⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, o.c., p. 127. El subrayado es nuestro.

Götterdämmerung. Mas el crepúsculo de los ídolos del que se convierte en heraldo no es el invocado por Nietzsche. En efecto, Nietzsche afirmaba: "...al mismo tiempo que el mundo verdadero, hemos abolido también el mundo de las apariencias", y sostenía que las cosas no están dotadas de unidad, ni de permanencia, ni de objetividad²¹. Ahora bien, la concepción wittgensteiniana de la filosofía siempre ha estado en las antípodas de este tipo de fenomenalismo, pues el *Tractatus* pretendía establecer la "coincidencia" del solipsismo con el "realismo puro" y, después de haber tomado conciencia del carácter completamente metafísico de esta coincidencia, Wittgenstein adelantará, a inicios de los años cuarenta, esta consigna: "Realismo en filosofía, mas no empirismo" (agregando: "y esto es lo más difícil").

Asimismo, aunque la crítica a la metafísica en la cual Wittgenstein se vio comprometido por la toma de conciencia de los errores del *Tractatus* —crítica que, es necesario subrayarlo desde ahora, se suavizó significativamente en 1936 con la introducción del argumento del lenguaje privado— lo llevó *in fine*, en un pasaje escrito en 1947-48, a negar la existencia de cualquier terreno firme originario —más precisamente, a negar que la *Erlebnis*, la vivencia, pueda considerarse como el terreno-firme-originario²²; sin embargo, esta crítica jamás lo llevó a intentar reducir el problema del mundo a la manera de Nietzsche. Por el contrario, lo llevó a reconducir la filosofía a la evidencia del mundo tal como éste se nos impone en nuestro comercio cotidiano con las cosas y tal como lo revela este entreveramiento del uso del lenguaje y de las actividades o formas de vida que el segundo Wittgenstein denomina "juego de lenguaje". Y aunque el segundo Wittgenstein, así como Nietzsche asimilaba al filósofo al "médico de la civilización", atribuye a su propia filosofía una función terapéutica central, pues afirma que un problema filosófico debe tratarse como una enfermedad²³, a diferencia de Nietzsche, no identifica las enfermedades filosóficas con las del alma ni la filosofía misma con una *cura mentis*, sino que las concibe como malformaciones del entendimiento.

²¹ Nietzsche, F., *Le crépuscule des idôles*, en: *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1974, p. 81 y p. 76.

²² Wittgenstein, Ludwig, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, I, Mauvezin: T.E.R., 1989, § 648.

²³ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, o.c., § 255, p. 225.

En efecto, Wittgenstein sostiene que “instintivamente usamos el lenguaje de modo correcto”, pero “este uso es un enigma para el intelecto”²⁴, y analiza (como veremos) la ilusión, fuente del uso metafísico de las proposiciones metafísicas, como una verdadera ilusión *trascendental*. Además, y siempre a diferencia de Nietzsche, su destrucción de los ídolos no tiene ningún matiz nihilista (ni por lo demás relativista, como a menudo se cree); no es una destrucción puramente negativa, pues, según los propios términos del § 118 de las *Investigaciones* que acabamos de citar, ella busca desenterrar el “fundamento del lenguaje” sobre el cual reposan los ídolos metafísicos, y mostrar que su emergencia corresponde a una incompreensión de las verdaderas condiciones de posibilidad de la descripción del mundo en el lenguaje.

En suma, el programa de las *Investigaciones* —“reconducir las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano”— tiene por finalidad renunciar a la perspectiva del *rationem reddere* en beneficio de un proyecto *descriptivo* que, a diferencia del trazado por el *Tractatus*, rechaza tanto la idea de una “maquinaria lógica” como la de un absoluto ético.

*

Pero ¿cuáles son exactamente las modalidades de la reconducción wittgensteiniana del uso metafísico al uso cotidiano? Ésta es la pregunta que ahora será necesario plantear. Para responderla, me propongo presentar de modo sucinto la idea de *gramaticalización* de las proposiciones metafísicas que se impuso a inicios de los años treinta —idea central en la crítica wittgensteiniana a la metafísica—, y enseguida presentaré, a grandes rasgos, la radicalización de esta crítica inducida por la introducción del argumento del lenguaje privado —argumento que complica el rechazo wittgensteiniano al esencialismo con un rechazo igual de categórico: aquél de la interioridad fundadora.

En el § 949 de las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*,²⁵ podemos leer: “Investigaciones filosóficas: investigaciones

²⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Les cours de Cambridge 1930-1932*, Mauvezin: T.E.R., 1988.

²⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, I. o.c.; cf. también *Fiches*, París: Gallimard, 1970, § 458.

conceptuales. Lo esencial de la metafísica: para ella la diferencia entre investigaciones reales e investigaciones conceptuales no es clara. El cuestionamiento metafísico es siempre, en apariencia, una cuestión real, aunque el problema sea conceptual.”

De este pasaje se desprende que las investigaciones filosóficas, correctamente entendidas, son investigaciones conceptuales o gramaticales, en oposición a las investigaciones reales o fácticas. Estas últimas son las investigaciones científicas; apuntan al establecimiento de las características objetivas de tal y cual categoría de hechos y son esencialmente *constructivas*. Las investigaciones filosóficas, por el contrario, son *puramente descriptivas* y buscan, según una fórmula de las *Investigaciones mixtas*, esclarecer los fundamentos de todas las construcciones posibles, es decir, mostrar las raíces de estas construcciones, que ellas siempre presuponen, y que representan su primera condición de posibilidad. Precisamente en este sentido Wittgenstein afirma en 1945 que la filosofía se pregunta por “las posibilidades de los fenómenos”.

También se desprende de este pasaje que el “cuestionamiento metafísico” tiene como marca distintiva el desconocimiento, o por lo menos la incomprensión, de la irreductibilidad de los problemas conceptuales a los problemas reales. “Metafísica” es pues, según Wittgenstein, toda forma de interrogación que se confunde *o bien* sobre su propio objeto (habla de cosas y no de conceptos) *o bien* sobre la manera en que conviene examinarlo (trata a los conceptos como si fueran cosas).

El *Cuaderno azul* muestra que el registro metafísico del cuestionamiento tiene dos fuentes principales, intrínsecamente ligadas la una a la otra. Se trata, por un lado, de la sed de generalidad que, según Wittgenstein, no nos deja ver las diferencias, no obstante muy reales, que existen entre los diferentes dominios de nuestro lenguaje, y que infaliblemente nos hace preferir las pseudo-analogías, aquellas que suscitan los nudos de nuestro entendimiento, en lugar de las verdaderas analogías esclarecedoras. Y, por otro lado, se trata de la tentación de modelar el examen de los problemas filosóficos conforme al examen de los problemas científicos, tentación a propósito de la cual Wittgenstein hace la siguiente observación: “Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación

irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa.”²⁶

En vista de estas líneas, sólo podemos acreditar la tesis puesta en evidencia por Stephen Hilmy en *The Later Wittgenstein*²⁷ y aprobada por Georg Henrik von Wright en “Wittgenstein and the Twentieth Century”²⁸. Según esta tesis, tal como von Wright la formula y que aquí citamos: “La metafísica contra la cual Wittgenstein lucha no es una metafísica que tiene sus raíces en la teología, sino en la ciencia. Su combate es un combate contra la nefasta influencia que tienen sobre el pensamiento los hábitos de una cultura viviente, y no contra la de los vestigios de una cultura acabada.” Y von Wright añade: “Es irónico que la metafísica que combatió Wittgenstein sea precisamente aquella en cuyas redes se dejan atrapar los positivistas lógicos y un buen número de sus émulos entre los filósofos analíticos”.

Por más exacta que sea, me parece que la tesis de von Wright constituye, sin embargo, un veredicto demasiado unilateral. En efecto, por una parte, suficientes indicios muestran que en la mira de la crítica wittgensteiniana a la metafísica no sólo están los proyectos contemporáneos de constituir una filosofía *puramente científica*, tales como el “método científico en filosofía” de Russell o aquél del positivismo lógico. También están en su mira las tentativas de la tradición de llevar a cabo una ciencia *puramente filosófica*, tal como la *ἐπιστήμη ζητούμενη* aristotélica o la *Wissenschaft* hegeliana. Y, por otro lado, es un hecho que si bien Wittgenstein lamentablemente carecía de toda cultura filosófica en 1918 (no sería demasiado decir que, en efecto, por esa época sólo conocía a Schopenhauer), adquirió algo de ella a inicios de los años treinta, época en la cual leyó a algunos de los grandes autores clásicos, en particular a Platón y Agustín, acerca de quienes encontramos referencias relativamente numerosas y significativas en el *corpus* de la segunda filosofía, aunque también de Berkeley, Descartes, Kant y Nietzsche mismo.

²⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid: Tecnos, 1993, p. 46.

²⁷ Hilmy, Stephen. *The Later Wittgenstein*, Oxford: Blackwell, 1987.

²⁸ Von Wright, Georg Henrik, “Wittgenstein and the Twentieth Century”, en: *Acta Philosophica Fennica*, Essays in Honour of Jaakko Hintikka.

Ahora bien, todas sus referencias a Platón y Agustín, al menos todas las de inicios de los años treinta, siempre están bajo su pluma ineludiblemente acompañadas de una crítica al tratamiento que ellos hacen del problema de la esencia. Acerca de la pregunta socrática “¿Qué es el saber?” y de la pregunta agustiniana “¿Qué es el tiempo?”, el *Cuaderno azul*²⁹ dice, en efecto, que no es posible resolverlas mediante una definición real, como lo intentaron Platón y Agustín, porque toda definición que pueda darse de los conceptos que en particular le interesan al filósofo queda fatalmente opuesta a la pregunta “Τί ἔστιν?”. Y con disimulo nos sugiere que la definición del tiempo como *distensio animi* (es decir, la definición metafísica del tiempo por la cual Agustín muestra, en las *Confesiones*, las aporías de su definición física mediante el movimiento de los cuerpos celestes), lejos de suprimir nuestro malestar mental frente a la cuestión del tiempo, lo aumenta —y ello se debe a que la definición metafísica desarrollada por Agustín también se apoya, como la definición física que se pretende refutar, en una pseudo-analogía entre la medida del tiempo y la medida de una longitud.

En suma, el análisis wittgensteiniano de las respuestas de la metafísica tradicional muestra que es necesario *renunciar* a toda búsqueda de una definición de la esencia y reconocer que a todos los conceptos fundamentales implicados en nuestro comercio cotidiano con las cosas se aplica la *primera* respuesta dada en las *Confesiones* a la pregunta *¿Quid est ergo tempus?*, después de haber sido establecidas las insuficiencias de la definición del tiempo propuesta por la ciencia de la época —a saber, “*Si nemo ex me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*”³⁰. Y, según Wittgenstein, es necesario perseverar en esta respuesta y meditar la aporía en lugar de intentar resolverla a la manera de Agustín.

El desmontaje tan elíptico de la tesis agustiniana a la cual se entrega Wittgenstein en muchas ocasiones tiene por finalidad mostrar que existe una alianza objetiva entre el esencialismo y el cientificismo. Ciertamente, no pretende, sin embargo, eliminar la cuestión de la esencia en cuanto tal (efectivamente se puede leer en las *Investigaciones* que “la esencia se expresa en la gramática”), sino establecer

²⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón, o.c.*, p. 54.

³⁰ Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas, o.c.*, §§ 89-90, p. 111ss.

que la esencia no es algo objetivable y que su elucidación sólo es posible en el marco de una analítica del uso del lenguaje.

Wittgenstein observa que sabemos ciertas cosas, pero en las que no pensamos, y que nos es muy difícil pensarlas cuando por casualidad las pensamos. También ha de reconocerse que: “Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianidad. (Se puede no reparar en algo —porque siempre se tiene ante los ojos).”³¹

En un sentido la esencia es lo más manifiesto y, sin embargo, está oculta para *nosotros*. De ahí la tarea de la filosofía: tematizar la esencia, hacerla manifiesta.

De modo aún más significativo que el *Cuaderno azul*, la primera parte de los *Dictados de Waismann por Schlick*³², titulada “El problema de Sócrates”, afirma que sería absurdo pretender responder la pregunta *was* del filósofo con un *das*. Wittgenstein explica allí que el error de la metafísica consiste en creer que existe algo así como una “visión profunda de la esencia” que nos proporcionaría “la idea detrás del todo”, el “cuerpo de significación” que erradamente suponemos que acompaña a la palabra en todos sus usos. Claramente, el error de la metafísica consiste en que busca la esencia en un lugar completamente fantasmal en donde no podríamos encontrarla de ningún modo. Así, Wittgenstein no duda en calificarla como “ciencia de las *Scheinwesen*” (de las esencias aparentes, o mejor, de las esencias-*simili*) —por ende, como una pseudo-ciencia a la cual opone la siguiente idea: no existe una “fórmula que exprese la esencia íntima de los conceptos”. En efecto, a sus ojos, sólo quien “despliega la gramática de las palabras en toda su complejidad” y “recorre todos los caminos que el uso del lenguaje le abre”³³ plantea y esclarece verdaderamente la cuestión de la esencia.

En el trasfondo de esta tesis encontramos un rechazo categórico al *ens communis*. En efecto, la concepción tradicional de la esencia como elemento común a todos los casos particulares es, en la perspectiva wittgensteiniana, un simple *fictum* teórico que conviene sustituir

³¹ *Ibid.*, § 129, p. 131.

³² Wittgenstein, *Dictées de Waismann par Schlick*, tomo 1, París: P.U.F., 1997, cf. especialmente p. 243.

³³ *Loc. cit.*

por la tesis de los “aires de familia”. Así, por ejemplo, el § 67 de las *Investigaciones filosóficas* afirma que no existe nada común a todas las cosas que denominamos “número”, es decir, ninguna constante estructural que podríamos desprender de un análisis que no reduzca la relación de nuestros conceptos altamente complicados de los números (irracionales, trascendentes, pero también imaginarios, complejos) al concepto elemental de número. Esto muestra, en efecto, que la analítica wittgensteiniana del uso consiste en que: “...extendemos nuestro concepto de número como cuando al hilar trenzamos una madeja hilo a hilo. Y la robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras”³⁴.

En estas condiciones es imposible pensar, a la manera de Husserl por ejemplo, el devenir del sentido a partir de un sentido originario bajo el modelo de una sedimentación de capas. Ciertamente, Wittgenstein no niega que lo elemental sea lo fundamental, pero rechaza de modo igualmente categórico que sea pensado en términos de su origen, puesto que lo identifica con lo trivial y determina la filosofía como “sinopsis de trivialidades” y no como “ciencia de los orígenes”; además, concibe el advenimiento del sentido como algo imprevisible y siempre fragmentario, pues presupone que la historia siempre procede por ruptura y diferenciación, y no por acumulación.

Sin embargo, en el trasfondo de estos análisis, encontramos igualmente un rechazo categórico a toda objetivación de la esencia que compromete a Wittgenstein a un desmontaje sistemático de las *entidades* de todo género, sean ideales o mentales. Creo que es necesario entender este rechazo a partir del famoso “Nada está oculto” que se impone desde 1930 y que invalida el presupuesto del *Tractatus* según el cual el análisis lógico permitiría sacar a la luz las proposiciones elementales *ocultas* y las funciones de verdad *ocultas*³⁵. Mediante este rechazo se desautoriza, entonces, la división entre la sustancia estable del mundo y las configuraciones inestables de los estados de cosas.

Un ejemplo, recurrente en los cursos y conferencias de 1932-34, nos permitirá delimitar la principal apuesta de la desreificación de las

³⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas, o.c.*, § 67, p. 89.

³⁵ Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Dictées de Waismann par Schlick, o.c.*, p. 123.

entidades, que es, además, la apuesta central del gramaticalismo. El análisis propuesto por Wittgenstein tiene por finalidad establecer (manifiestamente en contra de Frege, pues evoca la tesis fregeana según la cual “el matemático no puede crear algo arbitrariamente, no más que el geógrafo”) que no existe en la realidad, además del “cubo real” que puedo ver, manipular, etc., nada así como un “cubo geométrico”. Más exactamente: “Existe un tipo de confusión que se ha extendido, y por ello es importante prestarle atención. Consiste en creer que el cubo geométrico y el cubo real son comparables. La geometría no es una física de las rectas y cubos geométricos. Ella constituye el significado de las palabras ‘línea’ y ‘cubo’. El papel que juega el cubo en la geometría del cubo es el de un símbolo, no el de un sólido con el cual los cubos reales inexactos serían comparables.”³⁶

Argumentar de este modo, rehusando comparar el cubo geométrico y el cubo real, no significa que el cubo geométrico no sea nada —que sea una simple marca en el papel, un signo desprovisto de significado. Significa que no es una cosa, en otros términos, que no es reificable. El cubo geométrico es un símbolo cuya relación con el cubo real es la misma que la relación de la “máquina simbólica” (el plano de una caldera, por ejemplo) con la “máquina real” —máquina simbólica respecto de la cual Wittgenstein subraya, en diversas ocasiones, que no está sometida a la intemperie, no puede explotar, etc., y que posee pues una “rigidez” muy particular ³⁷, podríamos decir la rigidez del “cristal lógico” parafraseando el párrafo 97 de las *Investigaciones*, pero de un cristal que no descubre ningún mundo verdadero bajo las saturnales apariencias.

¿Qué es, entonces, una entidad ideal, o para seguir con nuestro ejemplo, qué es el cubo geométrico? A esto es necesario responder que el cubo geométrico es la representación sinóptica de las reglas de empleo de la palabra “cubo”, reglas que muestran las propiedades formales de los cubos reales. No es, entonces, una esencia que trasciende el aparecer, ya que, por una parte, la palabra “cubo” toma su signifi-

³⁶ Cf. “El cuaderno amarillo”, en: Wittgenstein, Ludwig, *Les cours de Cambridge 1932-1935*, Mauvezin: T.E.R., 1992, § 5.

³⁷ Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, traducción de Isidoro Reguera, Madrid: Alianza Editorial, 1987, primera parte §§ 119-125, cuarta parte § 48.

cado de su puesta en relación con los cubos reales y, por otra parte, lo que se expresa en la gramática de esta palabra es la esencia de los cubos *reales*. Esto quiere decir que el cubo geométrico no tiene sustancia propia alguna, que es un paradigma que funda la posibilidad de la presentación de los cubos reales y que representa el sistema de las reglas de empleo de la palabra. Entonces, en realidad, es de su estatuto de regla de donde extrae la rigidez particular que lo caracteriza, y no del hecho de que sería otro cubo (*el cubo ideal*) el que exige, como creía Frege, que se reconozca, más allá del mundo objetivo tangible y el mundo subjetivo de las representaciones, un “tercer reino”.

Asimismo, la analogía entre el matemático y el geógrafo (o mejor dicho entre la investigación matemática y la investigación científica), sobre la cual se basa el mismo Frege, en realidad es sólo una analogía aparente que funciona como fuente de ilusión. En efecto, esta analogía no sólo pasa por alto el hecho de que las matemáticas, a diferencia de las ciencias, no descubren algo que esté ya ahí, puesto que su objeto es enteramente un *constructum*, sino que inclusive desconoce que en matemáticas poder describir lo que se busca es ya haberlo encontrado, mientras que en una ciencia experimental se puede perfectamente describir lo que se busca antes de haberlo encontrado.

Frege sucumbe, pues, a la ilusión que consiste en considerar a los conceptos abstractos como el ser mismo. Kant llamaba trascendental a esta ilusión que mostró como la inclinación natural de la razón humana y cuyo análisis lo llevó a afirmar que las matemáticas son el “ejemplo corruptor” de la metafísica. Ciertamente, estos conceptos abstractos (o para decirlo en términos wittgensteinianos, el sistema de reglas o la técnica de empleo) no son nada, pues son aquello sin lo cual sería imposible la aprehensión de los fenómenos. Pero reificarlos significa ir a la caza de las quimeras y tomar el paradigma con respecto al cual el objeto real deviene inteligible, como si fuese un objeto inteligible. De ahí la afirmación perentoria de Wittgenstein: “No hay nada detrás de la gramática”, afirmación que impide toda posibilidad de fundar las reglas sobre “esencias etéreas”.

*

Los principios generales de la crítica a la metafísica que se imponen en la primera mitad de los años treinta, no fueron nunca desmentidos más tarde, todo lo contrario. Sin embargo, aún no permiten esclarecer la segunda filosofía de Wittgenstein ni determinar la apuesta más notable de su crítica a la metafísica. En efecto, no fue hasta 1936 que Wittgenstein introdujo el argumento del lenguaje privado, que le permitió romper categórica y definitivamente con la forma tan particular de solipsismo que había antes acreditado.

Esto es lo que todavía debemos comprender. Con este fin, primero recordaré las tesis de la segunda parte del *Cuaderno azul*, cuyo objeto propio es aplicar a la cuestión del sujeto metafísico los principios generales de la crítica a la metafísica. A continuación, indicaré cómo el argumento denominado del lenguaje privado (es decir, el argumento que establece que la idea misma de lenguaje privado se refuta a sí misma) permite volver a cuestionar la hipótesis de una conciencia que vive autárquicamente en el pretendido reino de la “experiencia primaria”, hipótesis que los análisis del *Cuaderno azul* todavía respaldaban.

La tesis del *Cuaderno azul* consiste en que una de las formas como se manifiesta la irreductibilidad de la imposibilidad lógica a la imposibilidad física es la existencia de dos usos (y, por ende, de dos significados) completamente irreductibles del yo, usos que Wittgenstein llama “uso del Yo como sujeto” y “uso del Yo como objeto”. Su ejemplo favorito del uso de la primera categoría es “Tengo un dolor de muelas”; el de la segunda “Yo tengo una muela de oro”. Y de hecho quiere mostrar que la analogía entre el uso del Yo como sujeto y aquél del Yo como objeto, así como la analogía entre el cubo geométrico y el cubo real, no es más que aparente y funciona como una trampa.

Para establecer su tesis Wittgenstein construye un uso ficticio: imagina que en virtud de una operación quirúrgica por ejemplo, yo podría tener un dolor de muelas en la boca de otra persona. Sobre este caso ficticio propone el siguiente análisis: “...el caso de su dolor de muelas, del que digo que no soy capaz de sentirlo por producirse en su boca, no es análogo al caso de la muela de oro. La analogía apa-

rente entre estos casos, y de nuevo la falta de analogía, es lo que causa nuestra confusión. Y es esta característica perturbadora de nuestra gramática la que no percibe el realista. Puede concebirse que yo sienta dolor en una muela en la boca de otro hombre; y la persona que dice que no puede sentir el dolor de muelas de otro no está negando *esto*. Sólo veremos claramente la dificultad gramatical en que nos encontramos si nos familiarizamos con la idea de sentir dolor en el cuerpo de otra persona. Pues de otro modo, si nos enredamos con este problema, será muy fácil que confundamos nuestra proposición metafísica: 'Yo no puedo sentir su dolor' con la proposición empírica: 'No podemos sentir (por regla general no tenemos) dolores en las muelas de otra persona'. En esta proposición las palabras 'no podemos' se usan del mismo modo que en la proposición: 'Un clavo de hierro no puede rayar el cristal'. (Podríamos escribir esto de la siguiente forma: 'la experiencia enseña que un clavo de hierro *no raya* el cristal', acabando así con el 'no puede')³⁸. Claramente, es *perfectamente imaginable*, aunque nunca sea el caso, que yo sienta un dolor en el cuerpo de otra persona, pero en cambio es *completamente inimaginable* que yo sienta el dolor de otra persona, ya que inclusive si este caso ficticio se produjera, lo que yo sentiría sería aún y siempre *mi* dolor y no el suyo.

Argumentando de este modo, el Wittgenstein de 1933-34 hace una concesión importante al idealista, a quien le reconoce el percibir la "dificultad gramatical" que, por el contrario, el realista empírico como Russell o Moore no ve. Al idealismo le concede sin reservas que, efectivamente, "Yo no puedo sentir su dolor" es una "proposición metafísica" irreductible a la "proposición de experiencia": "No podemos sentir dolor en el cuerpo de otra persona". Efectivamente, a diferencia de la segunda, la primera no es algo que podría enseñarnos la experiencia y no tendría ningún sentido negarla. Ella también manifiesta las estructuras *a priori* de la experiencia.

Esta concesión sin reservas no será cuestionada por el argumento del lenguaje privado, como lo atestigua, entre otras cosas, el hecho de que aún en 1950 Wittgenstein señala, en *Sobre la certeza*, que en

³⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*, o.c., pp. 80-81.

última instancia “la certeza es mi certeza”. La perspicacia del idealismo, caracterizada de este modo tan mínimo, es entonces, según Wittgenstein, bastante real.

Sin embargo, desde 1933-34, Wittgenstein muestra que, si bien el idealismo percibe claramente la dificultad gramatical a la que nos enfrenta el análisis de los modos de expresión de la experiencia personal (es decir, la gramática de las proposiciones de la forma “me duele”, “yo veo, yo escucho esto o aquello”, etc.) la manera en que desarrolla este análisis y propone resolver el problema gramatical es, no obstante, completamente inadmisibile. Y esto precisamente porque al no ser una solución gramatical, la solución idealista procede de la ilusión que consiste en creer que detrás de todo sustantivo, se oculta necesariamente *la* sustancia. En efecto, la solución idealista consiste en pensar el uso del Yo como sujeto según el modelo del uso del Yo como objeto, en intentar una construcción en espejo del sujeto metafísico y del sujeto psicológico, y asimismo en ir a la caza de las quimeras, como lo muestra claramente el argumento por el cual el *Cuaderno azul* revoca la *res cogitans*: “Vemos, pues, que, en los casos en los que se usa ‘Yo’ como sujeto, no lo usamos porque reconozcamos a una persona particular por sus características corporales; y esto crea la ilusión de que nosotros utilizamos esta palabra para referirnos a algo incorpóreo que, sin embargo, tiene su sede en nuestro cuerpo. De hecho *éste* parece ser el *ego* real, aquél del que se dijo ‘*Cogito, ergo sum*’.”³⁹

Aunque el *ego* —el sujeto que piensa, inclusive el sujeto que ve— no sea nada, sin embargo, puesto que Wittgenstein lo reconoce como irreductible al yo empírico, no es *una* cosa, una *res*. Resistirse a la hipótesis del Yo, es decir, a la interpretación propiamente cartesiana, o inclusive husserliana, del *ego*, aun cuando se reconoce no poder prescindir de la cuestión del Yo filosófico, como lo desearía el realista, equivale a comprender la proposición metafísica “Yo no puedo sentir su dolor” como una proposición gramatical, reconociendo que, como Wittgenstein mismo lo escribía en 1930, “en esencia, el espacio visual no tiene dueño”. A esto debemos agregar: el pensamiento no es un atributo que me pertenece. Así pues, resistirse a la hipótesis del

³⁹ *Ibid.*, p. 104.

Yo también es reconocer que la conciencia es la forma misma de la experiencia.

De ahí la tesis central de la segunda parte del *Cuaderno azul*: “*lo que persiste en todas las experiencias visuales es el ver mismo, la experiencia de ver como tal*”⁴⁰. Ciertamente, este razonamiento hace de la identidad de sí mismo una de las condiciones de posibilidad *sine qua non* del surgimiento del sentido, pero rechaza categóricamente toda determinación sustancial del Yo filosófico. En otras palabras, reconoce que la identidad del sujeto metafísico, a diferencia de aquella del sujeto psicológico, no es una identidad personal —que no es la identidad de una persona espiritual que de alguna manera duplicaría la identidad de la persona física.

A la pregunta “¿Cuál es el Yo implicado en el uso del Yo como sujeto?” debemos, pues, responder: es un sujeto anónimo que, al modo del sujeto trascendental kantiano es y sólo es un sujeto lógico (o si se prefiere, gramatical), y no un sujeto inherentemente real; en suma, un sujeto que no es afectado por el paralogsismo de la sustancialidad.

Sin embargo, nada impide en toda la argumentación del *Cuaderno azul* el solipsismo, entendido éste como un encuentro a solas entre la conciencia y el mundo. Por lo demás, cuando Wittgenstein dicta el *Cuaderno azul* aún presenta su propia posición como solipsista, y lo que denomina “mi solipsismo” muestra que todavía cree en la posibilidad de una vida autárquica de la conciencia en la experiencia primaria, y que todavía pretende, así como a inicios de los años treinta, fundar la gramática filosófica en una fenomenología de la experiencia primaria.

Ahora bien, con el argumento del lenguaje privado, introducido en 1936, la posibilidad misma, para la conciencia, de encontrar el mundo interior de la experiencia primaria y, por ende, también la idea de una conciencia soberana que extraería todo de su propio fondo, es lo que deviene un simple señuelo. Digo “simple señuelo” para subrayar que el argumento del lenguaje privado es una verdadera refutación del solipsismo que, a diferencia de aquella trazada por el Husserl de la *Krisis*, realmente elimina de la determinación de lo “primario” (o para

⁴⁰ *Ibid.*, p. 96 (traducción modificada).

decirlo husserlianamente, del mundo de la vida) esos “rincones oscuros” a los que, según la *Krisis*, “regresan los fantasmas del solip-sismo”.

Al hacer estallar el absurdo de la hipótesis del lenguaje privado, es decir, de un lenguaje que tendría todas las funciones del lenguaje ordinario, salvo la función de la comunicación, y del que, entonces, yo sólo podría hacer un uso estrictamente privado y no público, Wittgenstein procede de hecho a cuestionar, de un modo radical e inapelable, toda determinación de la vida como vida de la conciencia y la conciencia misma como “algo inaprehensible”. Uno de los elementos puestos en juego en la refutación de esta hipótesis, el único que yo conservaría aquí y que me permitirá concluir, consiste efectivamente en mostrar que no estamos autorizados a determinar unilateralmente al sujeto de la experiencia como sujeto que ve, concibiendo el espacio visual (así como Wittgenstein lo había hecho anteriormente) como la *apertura* al mundo. Y que es necesario, asimismo e indisolublemente, determinar al sujeto de la experiencia como un sujeto hablante que el aprendizaje del lenguaje inscribe necesariamente en un mundo de la práctica históricamente determinada; por lo tanto, como un sujeto que toma conciencia de sí mismo arraigado en lo que podría llamarse un compartir ideal de la experiencia.

Y poniendo así fin, en 1936, a la convivencia de la hipótesis por completo metafísica de una conciencia libre de toda marca con la crítica a la metafísica inducida por la gramaticalización de las proposiciones metafísicas, el argumento del lenguaje privado finalmente permitirá al último Wittgenstein poner en marcha el proyecto de filosofía *puramente descriptiva* que había anunciado desde 1913 en las *Notes sur la logique*.

(Traducido del francés por Mariana Chu, revisado por Rosemary Rizo-Patrón)