

Pirronismo lógico.

La metafilosofía del joven Wittgenstein¹

Como el ser de Aristóteles, el escepticismo se dice de múltiples maneras... y sobre muchas cosas diversas. Así, se puede ser satisfechamente escéptico o escéptico *malgré soi*, pirrónico o académico, escéptico total o parcial, teórico o moral, a propósito de los sentidos, o de la razón, etc.

Lo que en este trabajo vamos a procurar aclarar es si puede decirse, y en qué sentido podría decirse, que el joven Wittgenstein fue un escéptico a propósito de la misma filosofía; o dicho con una terminología que muy probablemente a él no le hubiera gustado: si fue un escéptico en el terreno de la metafilosofía. Para ello contrastaremos sus puntos de vista con el de dos autores que se tuvieron a sí mismos por escépticos: Sexto Empírico, quien se consideraba un pirrónico, y David Hume, quien calificaba su propio escepticismo de académico.

Pero aquí, antes de empezar a andar, queremos hacer una advertencia. Wittgenstein fue un pensador profundamente original. Incluso cuando un autor le influye -el caso indiscutible de Frege o de Russell-, Wittgenstein no se limita a repetir sus pensamientos, sino que los asimila y, la mayor parte de las veces, los supera -así, por ejemplo, aunque toma de Frege su concepción de la proposición como una función de verdad, supera la concepción fregeana de la misma como una expresión nominal-. Dicho de otra forma: Wittgenstein no fue un epígono de nadie, ni de nada.

Así las cosas, cuando hablamos de escepticismo en Wittgenstein, en este caso en su metafilosofía, lo que queremos decir es que esta presenta un parecido de familia -por utilizar una expresión del propio Wittgenstein- con ciertas concepciones escépticas de la filosofía; lo cual no es óbice para que igualmente se pudieran señalar otros aspectos del pensamiento wittgensteiniano, incluso en el mismo terreno metafilosófico, en virtud de los cuales sería razonable atribuirle cierto parentesco con otras tradiciones filosóficas como el kantismo, el pragmatismo, etc. (Sobre este punto remitimos a Sanfélix, 2015: 59-60).

1. Las tribulaciones metafilosóficas del escepticismo

Volviendo a nuestro tema hay que reconocer que los escépticos pueden encontrarse en su comprensión misma del discurso filosófico con serios problemas. Cuando el "académico" Hume, en un pasaje justamente célebre de su primera *Enquiry*, nos recomienda echar al fuego

¹ El presente trabajo se inserta en el proyecto de investigación: *Epistemology of Religious Belief. Wittgenstein, Grammar and the Contemporary World*. PTDC-FER/FIL/32203/2017. Agradecemos al profesor Plinio Junqueira Smith sus comentarios a una primera versión de este escrito que sin duda ayudaron a mejorar la definitiva.

todos aquellos libros que no contengan razonamientos matemáticos o experimentales (Hume, 2004: 165), el lector inquisitivo no puede por menos que preguntarse qué debiera hacer con ese mismo libro en que tal recomendación se contiene. Y de manera análoga, Sexto, en sus *Hipotiposis*, tiene que esforzarse para convencernos de que el escéptico pirrónico no cae en el sectarismo al atacar las sectas dogmáticas, ni dogmatiza cuando, atacando al dogmatismo, profiere sus "expresiones o fonaciones escépticas" (Sexto Empírico, 1993: I §§ 7, 8 y 28).

Tenemos, pues, que para el escepticismo, ya sea el pirrónico de Sexto o el académico de Hume, el estatuto de su propio discurso constituye un tema delicado; y que siempre siente el escéptico, a poco consciente que sea, el peligro que le amenaza de incurrir en algún tipo de paradoja autorreferencial: la extravagancia, por ejemplo, de la pretensión de destruir la razón con argumentos y razonamientos, de la que alertara Hume, y que tan evidente resulta para el lector desprejuiciado de Sexto.

Pero la consistencia de su propio discurso no es la única tribulación que tienen que afrontar nuestros escépticos en el terreno metafilosófico. Desde el platonismo hasta ciertas formas de pragmatismo, han sido muchas las escuelas filosóficas que se consideran en disposición de ayudar a un mejor gobierno de los asuntos públicos. Pero, ¿qué podría esperarse del escéptico en este terreno? ¿No resulta sintomático que Sixto establezca como un principio y causa del escepticismo la esperanza de la ataraxia; esto es: un logro puramente individual? Por su parte, también en Hume es fácil descubrir esta tendencia deflacionista acerca de las consecuencias que cabría esperar de la filosofía, de la que llega a decir que su última justificación estriba en el placer que le proporciona el practicarla. Si la inconsistencia autorreferencial es una amenaza constante para el aspecto teórico de la metafilosofía escéptica, lo que podríamos llamar el idiotismo, su menguada dimensión pública, lo es en el práctico.

Pues bien, no hace falta ser un avezado escolar wittgensteiniano para saber que ambos peligros acechan a los puntos de vista que el filósofo austriaco mantuvo acerca de su propia filosofía.

2. Lógica y metafísica

La primera toma de posición metafilosófica que de Wittgenstein nos consta es muy temprana. Data de sus *Notas sobre lógica*, redactadas en septiembre de 1913. Lo que allí puede leerse es que en filosofía no hay deducciones, que ella es puramente descriptiva, que no proporciona figuras de la realidad, que no puede confirmar o refutar la investigación científica, que consiste de lógica y metafísica, siendo aquélla su base, que la epistemología es la filosofía de la psicología, que la desconfianza en la gramática es el primer requisito del filosofar, que es la doctrina de la forma lógica de las proposiciones científicas (y no solo de las proposiciones

primitivas), y que, en definitiva, la palabra "filosofía" debiera designar siempre algo por encima o por debajo de, pero no junto a, las ciencias naturales (Wittgenstein, 2009: 262)

Aunque de estas observaciones solo dos pasarán al *Tractatus* (como párrafos 4.111 y 4.1121), no hay razones para pensar que este enmienda los primigenios puntos de vista wittgensteinianos a propósito de la filosofía. Si acaso, los complementaría. Por lo demás, se trata, como casi siempre en Wittgenstein, de observaciones oscuras, difíciles de interpretar, tanto por lo que afirman -¿por qué no cabrían las deducciones en filosofía?, ¿qué es lo que esta describiría?, ¿cómo podría ser descriptiva y, sin embargo, no proporcionar figuras de realidad?, ¿por qué no puede ni confirmar ni refutar las investigaciones científicas?, ¿qué quiere decir que la epistemología es la filosofía de la psicología?, etc.- cuanto por lo que callan -¿qué ocurre con la ética, o con la estética?-. Nosotros no vamos a entrar en exégesis pormenorizada de todas y cada una de las mismas. Lo que queremos preguntarnos, más gestálticamente, es si esta comprensión de la filosofía podría, en algún sentido, considerarse afín a la de los escépticos.

Prima facie, la respuesta parece que deba ser negativa. Al menos si nuestro referente para la comparación fuera el pirronismo. Al fin y al cabo, Wittgenstein defiende la posibilidad de erigir una metafísica (sobre la base de la lógica), lo que parece compadecerse bastante mal con la *epojé* que Sexto recomienda ejercer sobre las "cosas oscuras".

Pero quizás el veredicto no pueda ser tan rotundo si la comparación la realizamos con el escepticismo académico humeano, pues Hume también pretendía construir una buena metafísica (que oponer a la mala) que, además, guardaría con la lógica una especial relación. Ahora bien, que este acercamiento de la arquitectónica wittgensteiniana a la del pensador escocés es más bien superficial y puede inducir al error, puede apreciarse en el hecho de que mientras para el autor del *Tractatus* la filosofía, y la metafísica como parte de ella, nunca estaría al mismo nivel de la ciencia, el autor del *Treatise* la consideraba como una ciencia particular: aquella, de la que precisamente él se consideraba un pionero, que debía tomar como objeto de estudio a la naturaleza humana. Muy probablemente, la raíz más profunda de la diferencia entre Wittgenstein y Hume estribe en su distinta concepción de la lógica. Veamos.

Como queda claro a partir de una lectura atenta de su *Abstract*, para Hume lógica era lo que él había hecho en el primer libro de su *Tratado de la naturaleza humana*, o sea: una investigación de las operaciones de esa particular facultad mental que sería el entendimiento (Hume, 1978: 647). Esto es, algo que Wittgenstein consideraría como psicología; una disciplina que, a su entender, no tenía con la filosofía más parentesco que cualquier otra ciencia natural, pero en cuyas inescasas investigaciones de los procesos del pensamiento los filósofos se habían visto enredados por creer que el estudio de los mismos resultaba esencial para la filosofía de la lógica (*Tr.* 4.1121).

Podemos ahora ratificarnos en lo que habíamos anticipado. Tras una aparente coincidencia al señalar ambos una estrecha relación entre lógica y metafísica, lo que late en la

posición de Wittgenstein es una severa crítica de comprensiones de la lógica, y por ende de la metafísica, como la que Hume ejemplifica, teñidas de psicologismo.

Si como apuntábamos antes su concepción de la filosofía no parece guardar parentesco con la de los pirrónicos, y como vemos ahora tampoco parece, contra una primera apariencia, estar cercana a los puntos de vista académicos que ejemplifica Hume, ¿significa ello que ya podemos concluir que su metafísica no presenta rasgos escépticos? No nos precipitemos.

Lo que ahora podemos aventurar es que sus afirmaciones acerca de la naturaleza de la filosofía, su comprensión de la misma como una metafísica basada en la lógica, se entiende mejor contra el trasfondo de la formidable reacción antipsicologista que, a principios del pasado siglo, lideraron autores como Husserl, Frege o Russell. Son estos autores, y especialmente los dos últimos -aunque no debiera depreciarse la posible relación con el primero, pues el móvil pensamiento wittgensteiniano también pasará por una breve fase fenomenológica a finales de la década de los veinte y comienzos de los treinta-, los referentes privilegiados del pensamiento metafilosófico del primerísimo Wittgenstein. Y sin embargo... Sin embargo, no es difícil ver que parecidas razones a las que hemos esgrimido para distanciar a Wittgenstein del escéptico académico Hume, podrían aducirse para contraponer sus puntos de vista a los de Frege y Russell sobre la naturaleza de la lógica.

En efecto, tanto Frege como Russell consideraban a la lógica como una ciencia -como la ciencia de las leyes de la naturaleza la caracterizaba el primero-, lo que les llevaba a asumir una concepción científica de la filosofía que, como ya sabemos, Wittgenstein rechazaba. Y es que si desde muy temprano Wittgenstein tenía claro que la lógica no podía ser una ciencia como las demás -lo que puede constatarse en su correspondencia con Russell ya en 1912- pronto llegaría a la conclusión de que la lógica no era una ciencia en absoluto.

De entre las múltiples razones que fue recopilando a favor de esta tesis "negacionista" nos conformaremos con recordar aquí la quizás más evidente: la incompatibilidad entre su validez incondicionada -que, por supuesto, ni Frege ni Russell soñaban con cuestionar- y su carácter científico: dado que toda ciencia empieza por definir un ámbito o dimensión particular de la realidad como su objeto propio -la astronomía o la biología, por ejemplo, los astros y los seres vivos respectivamente-, si la lógica fuera una ciencia lo que ello significaría es que necesariamente tendría que dejar fuera de su alcance una parte o dimensión de la realidad -de manera análoga a como la astronomía no se preocupa de los seres vivos ni la biología de los astros, entre otras muchas cosas-. La científicidad de la lógica implicaría entonces la admisión de una realidad ilógica. Pero esto, una realidad ilógica, es sencillamente impensable (cf. *Tr.* 3.03 y 3.031). Así, pues, si la lógica tiene una validez incondicionada, ella no puede distinguirse de las ciencias por su mayor generalidad -como asumían Frege y Russell-. Su diferencia con estas debía ser cualitativa. Las proposiciones científicas debían ser de una naturaleza completamente diferente a la de las proposiciones lógicas.

Las tesis wittgensteinianas al respecto son bien conocidas, por lo que no hará falta insistir en ellas: las proposiciones lógicas son tan necesarias, tan incondicionalmente válidas, como vacuas. Como tautologías las concibe en el *Tractatus* -previamente, como esquemas para formar tautologías-. No hay nada en el mundo que pueda hacer falsa a una proposición como, por ejemplo, "llueve o no llueve"... pero la razón de ello, añadiría Wittgenstein, no es que esa proposición se corresponda con algún misterioso hecho abstracto localizado en un rarificado mundo platónico, sino que esa proposición nada nos dice sobre el tiempo que hace ni sobre ninguna otra cosa, en suma: sobre el mundo. Se trata de una vacuidad, de una pseudoproposición carente de sentido, de un "*sinnlos*", por decirlo en los términos técnicos que el propio Wittgenstein utiliza.

Ahora bien, si esto es la lógica, un conjunto de proposiciones carentes de sentido, ¿qué metafísica podría erigirse sobre ella? De hecho, partiendo de esta misma concepción de la lógica, que los positivistas lógicos tomaron del propio Wittgenstein, llegaron estos a la conclusión de que la única respuesta posible a esta pregunta era... ¡ninguna! Con lo que empezamos a ver que quizás hicimos bien en no despachar demasiado pronto la posibilidad de que la concepción metafísica del primer Wittgenstein tuviera algún aire escéptico. Al fin y al cabo, lo que ahora tenemos es que lo que en su opinión estaba llamado a ser la base de la filosofía, la lógica, es un "saber" tan necesario como vacío de contenido.

Volvamos a considerar nuestro ejemplo tautológico: "llueve o no llueve" es verdad en cualquier mundo en el que, como en este en el que nos encontramos, hoy no llueva; pero sería igualmente verdadera en todos aquellos mundos en que efectivamente lloviera. Es decir: que una característica de las tautologías es que son verdaderas en todo mundo posible. Y de aquí podemos sacar una conclusión: si la metafísica debe basarse en la lógica y esta consta de tautologías, de proposiciones válidas en todo posible mundo, la metafísica enunciará un conjunto de verdades igualmente válidas para todo mundo posible.

Pues bien, esto es con lo que nos encontramos en los primeros párrafos del *Tractatus*: con una ontología que no es particularmente válida para nuestro mundo actual sino válida para cualquier mundo posible. Que el mundo es todo lo que acaece, por ejemplo, es algo que puede decirse, por supuesto, del mundo que efectivamente vivimos, pero puede decirse igualmente de cualquier otro mundo posible alternativo. Un mundo en el que, como es el caso, no llueve hoy sobre Valencia, es todo lo que acaece; lo mismo que lo sería un mundo en el que fuera el caso que lloviera. Como retrospectivamente apunta en las *Investigaciones*, la lógica presenta el orden *a-priori* del mundo, esto es: el orden de las posibilidades que tienen que ser comunes a mundo y pensamiento (Cf. *Inv.* I. § 97).

La ontología tractatariana, basada en la lógica, se teje, por consiguiente, a base de conceptos puramente formales, conceptos tales como el de objeto, cosa, hecho, situación... que, a diferencia de los conceptos propios -conceptos como, por ejemplo, "mesa", o "blanco", o

"electrón"-, no se particularizan por el peculiar contenido que pueda corresponderles, sino por los rasgos de los símbolos que utilizamos cuando nos expresamos, y así que algo es un objeto se muestra en que lo designamos con un nombre; que es un número en que lo designamos con un símbolo numérico, etc. (Cf. *Tr.* 4.126).

La metafísica del *Tractatus* hereda, por lo tanto, la universalidad incondicionada de la lógica en la que se basa y, por ello mismo, su vacua verdad. Como se apunta de nuevo en las *Investigaciones*, a diferencia de las ciencias no se ocupa en absoluto de lo que efectivamente sucede; no nos enseña nada nuevo sino que, en todo caso, procura que entendamos lo que siempre está patente ante nuestros ojos (Cf. *Inv.* I. § 89). Es por ello que, como ya se anunciaba en las *Notas sobre lógica*, la filosofía no proporciona ninguna figura de la realidad, pues cualquier figura ha de serlo de esta o aquella particular realidad, no de toda realidad posible; de manera análoga a como un retrato mío deberá representarme o afeitado o sin afeitar; pero no de ambas maneras a la vez.

A estas vacuidades formales que la metafísica enuncia Wittgenstein las caracterizará como sinsentidos o absurdos ("*unsinn*"), y en uno de los más célebres pasajes del *Tractatus*, justamente el penúltimo, el 6.54, afirma que solo quien reconoce este carácter de sus proposiciones puede superarlas y así entenderle; como quien arroja la escalera después de haber subido por ella. Después de tal reconocimiento de la insensatez metafísica solo cabe abrazar el silencio que el último aforismo del libro prescribe (*Tr.* 7).

Estos dos últimos párrafos del *Tractatus*, ¿no evocan puntos de vista pirrónicos? La imagen de su filosofía como una escalera que se arroja después de haber subido por ella fue utilizada por Fritz Mauthner para aclarar la naturaleza "suicida" de su crítica del lenguaje -ya que esa crítica no puede hacerse sino sirviéndose del mismo lenguaje (Cf. Mauthner, 2001: 184)-, y es muy probable que fuera de él que el joven Wittgenstein la tomara; pero Mauthner tampoco era original. A la postre el pensador bohemio no estaba sino utilizando una de las diversas metáforas de la que los escépticos de todos los tiempos se han servido para evitar caer en las paradojas de la autorreferencia (en concreto, Sexto utiliza la metáfora de la escalera justo al final del segundo libro, el último de los que componen la obra, de *Contra los lógicos* Cf. Sexto, 2005: 183). Y, aparte de que también Mauthner prescribía el silencio como desembocadura natural de su crítica del lenguaje (Cf. Mauthner, 2001:171 y 228), ¿no es la *afasia* en lo que desemboca la indagación escéptica (Cf. Sexto, 1993: I § 20)?

Quizás estemos ahora en disposición de hacer una comparación más precisa entre las metafísicas escépticas y la del joven Wittgenstein. A diferencia de los pirrónicos, y quizás más en sintonía con los puntos de vista académicos de un Hume, Wittgenstein cree posible erigir una metafísica sobre la base de la lógica. Pero a diferencia de Hume, Wittgenstein no solo entiende esa lógica desde una perspectiva antipsicologista, sino que además considera que esa metafísica no nos proporciona ningún nuevo conocimiento, que no nos proporciona

conocimiento alguno sobre nuestra particular realidad, que nada tiene que ver, por lo tanto, con la ciencia, y que no se trata, a la postre, más que de una sarta de sinsentidos, tan indiscutibles como las tautologías carentes de sentido de la lógica, y tan vacuos como ellas. Con lo que Wittgenstein termina enfrentándose al carácter autodestructivo, suicida, de su propia filosofía, y teniendo que recurrir a determinados expedientes pirrónicos para salvar de alguna manera la paradoja. Si Hume pensaba que había que pasar por el pirronismo para llegar al escepticismo académico, casi podríamos decir que Wittgenstein invierte el camino: hay que pasar por el academicismo para desembocar en el pirronismo. A pesar de su apariencia dogmática, pues el libro se abre con la rotunda formulación de toda una serie de tesis ontológicas, el *Tractatus* termina condenando toda metafísica, aunque no, como haría un pirrónico clásico, en base a su indecidibilidad epistémica, sino a su necesaria insensatez. ¿Sería descabellado calificar de "pirronismo lógico" a una metafísica que llega a semejante conclusión?

3. La aplicación de la lógica

Como acabamos de ver, la metafísica basada en la lógica solo nos muestra el armazón común a todo posible mundo. Ese armazón no es más que un reflejo de la estructura lógica que el joven Wittgenstein presupone que subyace a todo lenguaje; estructura que viene condensada en la fórmula que capta la forma general de la proposición y que nos es desvelada en *Tr.* 6; la "palabra redentora", en expresión goethiana, por la que Wittgenstein suspiraba en la parte secreta de los *Cuadernos de notas* que elaboró durante la guerra, y que, conforme a la idea del autor de la *Metamorfosis de las plantas*, debía desvelar la ley oculta que subyace a las series en las que podemos ordenar los fenómenos -botánicos, en el caso de Goethe; lingüísticos, en el de Wittgenstein (Cf. Goethe, 1997: 83) -.

Pues bien, lo que en resumen esa fórmula redentora viene a decirnos es que cualquiera de las oraciones con las que nos podamos encontrar, en cualquier lenguaje, no será más que o una oración de las que constituyen el repertorio de proposiciones elementales de ese lenguaje en particular, o el resultado de aplicar una operación lógica sobre alguna o algunas de aquellas proposiciones elementales.

En principio parece que la tarea de determinar si una proposición es una cosa u otra, elemental o molecular, debiera ser fácil. Bastaría con comprobar si en su formulación intervienen o no símbolos para expresar las mal llamadas "constantes lógicas" (mal llamadas porque para Wittgenstein no había tales constantes, y lo que esos símbolos referían eran simples operaciones). Es decir, si en ellas aparecen términos como "no", "o", "y", "si... entonces", etc. Sin embargo, en la práctica la tarea era mucho más complicada. Y ello es así porque, como había descubierto Russell -descubrimiento al que Wittgenstein le atribuye un enorme mérito Cf.

Tr. 4.0031- la forma aparente de una proposición no tiene por qué coincidir con su forma real; y así una proposición aparentemente simple puede ser en realidad compleja.

En efecto, como análisis de las proposiciones en las que figuran expresiones definidas carentes de un referente en la realidad -el ejemplo de Russell era la ya celeberrima "El actual rey de Francia es calvo"-, el filósofo británico propuso una conjunción de proposiciones en las que la expresión sin referente dejaba de ser usada nominalmente y pasaba a convertirse en un predicado, de manera que lo que originalmente era una proposición aparentemente elemental se convertía, una vez analizada, en una proposición molecular -"Existe un único individuo que es actual rey de Francia y ese individuo es calvo"-.

La teoría russelliana de las descripciones definidas era importante por al menos dos razones. La primera porque mostraba que las excepciones a la lógica -"El actual rey de Francia es calvo" es tan falsa como su negación "El actual rey de Francia no es calvo"; lo que viola el principio de tercio excluso según el cual si una proposición es falsa su negación debe ser verdadera- eran solo aparentes -la negación de la proposición falsa "Existe un único individuo que es actual rey de Francia y ese individuo es calvo" es verdadera: "No existe ningún individuo que sea actual rey de Francia y calvo"- . Permitía salvaguardar de este modo lo que era el presupuesto fundamental del pensamiento filosófico del joven Wittgenstein (y de Frege, y de Russell...), a saber: la validez universal de la lógica.

La segunda razón de la importancia de la teoría russelliana ya la hemos apuntado: venía a mostrar que la forma aparente de una proposición no tenía por qué coincidir con su forma real. De hecho, en la mayoría de los casos Wittgenstein estaba convencido de que tal coincidencia no se daba, y de que no solo el lenguaje que utilizamos disfraza el pensamiento que queremos expresar sino que, además, no tenemos ni idea de cómo tal enmascaramiento se produce (Cf. *Tr.* 4.002).

Esta convicción abría un espacio inmenso para la tarea filosófica. Ahora ya no se trataba de erigir una metafísica sobre la lógica que presentara la estructura ontológica común a todo posible lenguaje, tarea realizable sin salirse del ámbito de lo *a-priori*; ahora se trataba de desentrañar las complicadísimas convenciones tácitas que rigen el uso del lenguaje que efectivamente utilizamos; de sacar a la luz el sentido determinado de lo que decimos. No se trataba ya de erigir una metafísica basada en la lógica sino de aplicar la lógica -hacer ver cómo todas las proposiciones que utilizamos, incluso aquellas que como las descripciones definidas de Russell parecen violarla, la respetan- para mostrar las proposiciones elementales a las que nuestras proposiciones ordinarias y científicas remiten; el sentido determinado, el pensamiento, que los hablantes expresan con ellas. Esta aplicación de la lógica a la determinación del sentido de nuestras proposiciones, la determinación de las proposiciones elementales en que las mismas pueden analizarse, será posteriormente identificada por Wittgenstein con la teoría del conocimiento (compárese *Tr.* 5.557 con Wittgenstein, 1997: 46-47).

Su tarea era, para Wittgenstein, complicadísima, y no podía realizarse sino *a posteriori*, inspeccionando la multiplicidad lógica de los fenómenos -y ahora podemos comprender el porqué la filosofía wittgensteiniana desembocó tras el *Tractatus* en una etapa fenomenológica-, tarea que la filosofía apenas había emprendido (Wittgenstein, 1997: 47); y entre quienes apenas se habían adentrado en este territorio había, sin duda, que incluir al propio autor del *Tractatus*, obra que permanece más bien en el apriorístico ámbito, mucho más simple, de la lógica y la metafísica.

Cuando Wittgenstein puso manos a la misma pronto comprendió dos cosas. La primera, que el orden de los fenómenos era mucho más complicado de lo que *a priori* cabía esperar. O dicho en otros términos, que contra lo que había supuesto, la lógica colisionaba con su aplicación (Cf. *Tr.* 5.557). Semejante constatación le llevaría a desentenderse de la apriorística y simple metafísica tractariana y, en última instancia, a negar a la lógica el papel básico que en su primerísima arquitectónica le había atribuido.

La segunda convicción, no menos importante, fue que los "fenómenos" tenían una ineludible naturaleza gramatical. Lo que hizo que renunciara a su veleidades fenomenológicas y que esta fase de su pensamiento fuera especialmente fugaz. Pero lo que aquí nos interesa subrayar son otras consecuencias que su comprensión de la teoría del conocimiento como aplicación de la lógica tiene para su metafísica.

Aunque la aplicación de la lógica abría un campo de trabajo filosófico inmenso, del que el análisis de las proposiciones científicas constituiría una parte fundamental, ello no acercaba ni un ápice el estatuto de la investigación filosófica al de la ciencia. La filosofía, incluso cuando practicada como teoría del conocimiento, aunque pasaba a ser una tarea realizable solo *a posteriori*, seguía sin tener nada de hipotético y, por ende, careciendo de toda sustantividad. Ella no era ningún tipo de doctrina sino una actividad cuyo objetivo no era cuestionar las teorías científicas, ni las verdades que expresamos sirviéndonos de nuestro lenguaje ordinario -cuyas proposiciones están todas, tal y como son, en un perfecto orden lógico Cf. *Tr.* 5.5563- sino simplemente clarificar su sentido; su resultado, no un corpus de proposiciones filosóficas sino el que las proposiciones, científicas u ordinarias, se clarifiquen (*Tr.* 4.112).

Si antes apuntábamos cómo, al advertir del sinsentido de sus propias afirmaciones metafísicas o al recomendarnos el silencio, podíamos considerar que Wittgenstein, de algún modo, se acercaba a los puntos de vista metafilosóficos del pirronismo, ahora tal acercamiento puede considerarse incluso más estrecho. ¿No late en esta comprensión wittgensteiniana de la filosofía como teoría del conocimiento, como lógica aplicada que busca la sola elucidación del sentido tanto de nuestras proposiciones ordinarias cuanto científicas, sin aspirar a cuestionar ni unas ni otras, aquel impulso *zetético* de la indagación pirrónica, tan ansioso de claridad cuanto respetuoso de los "fenómenos" (y ahora sabemos que para cierto Wittgenstein, este respeto de los fenómenos caracterizaría literalmente el objetivo de su indagación filosófica)? ¿Es

descabellado caracterizar a esta filosofía, que concibe que la aplicación de la lógica no obtiene otro resultado que el de clarificar aquello que de todas formas ya pensamos, de pirronismo lógico?

4. Filosofía de la psicología y crítica del lenguaje

Pero si a la altura de 1929 Wittgenstein iba a identificar la aplicación de la lógica con la teoría del conocimiento, previamente, ya desde las mismas *Notas sobre lógica* y desde luego también en el *Tractatus*, se hacía coincidir ésta con la filosofía de la psicología. ¿Se puede establecer, sin más, una triple ecuación que identifique la aplicación de la lógica con la teoría del conocimiento, y a ésta con la filosofía de la psicología?

Veamos. Si por filosofía de la psicología entendemos la aplicación de la lógica a las proposiciones psicológicas, sean estas ordinarias o pertenecientes a una pretendida psicología científica, parecería que con semejante ecuación estaríamos -o estaría Wittgenstein- cometiendo la falacia de tomar la parte por el todo. Al fin y al cabo, la lógica debiera aplicarse al análisis o clarificación del sentido de todas nuestras proposiciones, ordinarias o científicas, psicológicas o no.

Pero si tenemos en cuenta que Wittgenstein pensaba que las proposiciones elementales debieran ser una descripción de los fenómenos, esto es: de lo que "realmente sabemos" (Cf. Waissman, 1973: 40-1), podemos empezar a comprender que, después de todo, aquella triple ecuación no es del todo descabellada. La aplicación de la lógica debía analizar las proposiciones, cualesquiera proposiciones, ordinarias o científicas, en términos de proposiciones realmente sabidas, proposiciones que describían el contenido de nuestros juicios.

De hecho, damos por cierto que la crítica de la teoría del juicio que Russell había elaborado a comienzos del pasado siglo al hilo de sus reflexiones sobre la verdad (Cf. Russell, 1972: 213 y ss.) jugó un papel fundamental en el camino del pensamiento que condujo a Wittgenstein al *Tractatus*. Dado que las proposiciones que expresan un juicio, como la mayoría de las proposiciones que expresan lo que Russell denominaba un acto cognitivo - creer, dudar, descreer, aprehender, percibir e imaginar- y, más en general, como la mayoría de las proposiciones que expresan un acto mental - pensar, desear, etc- parecen describir la relación entre el sujeto de aquellos actos y una proposición -es decir: tienen la forma aparente "A juzga (cree, piensa, desea) p" Cf. Tr. 5.541- una cosa tenía clara Wittgenstein: no podemos tener una comprensión del significado de aquellas proposiciones cognitivas, ni más en general de las psicológicas de las que ellas no constituyen sino un ejemplo, mientras no tengamos una comprensión clara de la proposición.

Podemos ahora entender mucho mejor las afirmaciones metafilosóficas de las *Notas sobre lógica*. La teoría del conocimiento se hace equivalente a la filosofía de la psicología

porque las proposiciones que expresan actos cognitivos no son sino un caso particular de proposición psicológica. Como no podemos tener una idea clara acerca de la naturaleza de la creencia o del juicio -tarea que compete a la teoría del conocimiento- sin tener previamente una idea clara de la naturaleza de la proposición -tarea que competería a la filosofía de la lógica- (Cf. Wittgenstein, 2009: 261), ésta, la lógica, y no aquella, la teoría del conocimiento, constituye la base de la filosofía. No es pues solo el antipsicologismo -que también- lo que lleva a Wittgenstein a alterar una arquitectónica, muy usual en la filosofía moderna, que hacía de la teoría del conocimiento la filosofía primera.

Pero no es esta la única consecuencia metafilosófica de las reflexiones wittgensteinianas sobre el juicio, ni aquella que aquí queremos subrayar. Como acabamos de decir, la comprensión de la naturaleza del mismo, así como del resto de actos cognitivos y de las proposiciones psicológicas en que se expresan, tiene como su condición previa la comprensión de la naturaleza de la proposición; condición que, dicho sea de paso, ni Frege ni Russell satisfacían (Cf. Wittgenstein, 2009: 251 y *Tr.* 3.143).

Pues bien, justamente por tener una deficiente comprensión de la naturaleza de la proposición uno puede verse conducido a cometer crasos errores metafísicos como son aquellos en los que se incurren al postular la existencia de extrañas entidades platónicas como serían -por no salirnos de la teoría del juicio que venimos considerando- los "objetivos" de Meinong, los "pensamientos" fregeanos o los "complejos" russellianos. Es porque se considera que la proposición que describe el contenido de un juicio o, en general, de cualquier acto cognitivo o mental -la "p" en "A juzga (cree, piensa, desea) que p"- es una especie de expresión nominal, por lo que se llega a postular la existencia de aquellas extrañas entidades; de manera análoga a como -dicho sea para completar el listado de monstruosidades metafísicas en las que una deficiente comprensión de la lógica de las proposiciones psicológicas nos puede hacer creer- suponemos que la expresión con la que nos referimos al sujeto de aquellos actos -la "A" en "A juzga (cree, piensa, desea) que p"- es un símbolo lógicamente simple nos puede llevar a pensar que el mismo tiene la naturaleza de un ego cartesiano. Y es que, como Wittgenstein apunta, los símbolos no siempre son lo que parecen (Cf Wittgenstein, 2009: 252; también *Tr.* 3.1423).

Lo que tenemos, pues, es que lo que induce al error filosófico es la naturaleza equívoca de los símbolos -el que, por ejemplo, el símbolo con el que representamos una operación lógica parezca un sustantivo, lo que incita a creer en la existencia de objetos lógicos designados por él- y, también, las reglas según las cuales los combinamos, la gramática; pues una expresión puede parecer gramaticalmente bien formada y, no obstante, no dejar de ser una pseudoproposición sin sentido, como es el caso de "el rojo es más alto que el verde", "lo Real, aunque es un *en sí*, también ha de poder convertirse en un *para mí*" (Cf. Wittgenstein, 1997: 46), etc. Un etcétera, por cierto, en el que habría que incluir los sinsentidos ontológicos del *Tractatus* tales como "El mundo es todo lo que acaece". Quizás se comprenda ahora mejor por qué ya en sus *Notas sobre*

lógica establecía Wittgenstein la desconfianza en la gramática como primera condición del filosofar.

Ahora bien, es importante reparar en que para el joven Wittgenstein lo que hay que hacer para terminar con estas confusiones, de las que la filosofía está llena (*Tr.* 3.324), no es elaborar ninguna teoría o doctrina correcta o verdadera que se les oponga, sino diseñar una notación perspicua, semejante a la escritura conceptual que Frege y Russell habían comenzado a elaborar, que no indujera al error; un simbolismo -"zeichensprache" es la expresión que Wittgenstein utiliza- que obedezca a la gramática y la sintaxis lógica (*Tr.* 3.325).

El filósofo wittgensteiniano, para combatir los errores filosóficos, no tiene que elaborar ninguna teoría filosófica verdadera. A diferencia de lo que defendía el "dogmático" Hume (Cf. Hume, 2004: 12), no necesita elaborar ninguna "metafísica verdadera en orden a destruir la falsa y adulterada" -y si la elabora, cabría añadir, será consciente de que, por lo que a su status lógico respecta, aquella es en todo equivalente a esta última: una sarta de insensateces-, le bastará con señalar cómo se ha podido caer en el error, en el absurdo, qué rasgos de nuestro simbolismo y de nuestra gramática han inducido a la confusión. Esto es, le bastará con ejercer la filosofía como crítica del lenguaje (Cf. *Tr.* 4.0031); como terapia de las doctrinas metafísicas.

¿No tenemos aquí, de nuevo, algo que recuerda a la comprensión pirrónica de la filosofía? La práctica pirrónica de la filosofía busca mostrar el equilibrio de las tesis dogmáticas antagónicas y, por lo tanto, su indecidibilidad racional; y como resultado de la constatación de la misma, adquiere una orientación "eféctica" o "abstintiva", esto es: termina recomendándonos la suspensión del juicio acerca de las cosas oscuras (Cf. Sexto, 1993: I § 3). La práctica de la filosofía que Wittgenstein nos recomienda también debe mostrar la equivalencia de toda metafísica y desembocar en un abstenerse de la misma, solo que la equivalencia no es epistémica sino lógica: toda teoría filosófica no es sino una insensatez generada por el espejismo al que da lugar la gramática superficial de nuestro lenguaje, por una insuficiente comprensión de la lógica profunda que lo rige. ¿No podríamos calificar a estas tesis de "pirronismo lógico"?

Podemos ahora hacer un alto para ver los resultados que hemos alcanzado. El joven Wittgenstein, podríamos decir, ha cedido a la tentación -pronto veremos hasta qué punto es apropiada esta expresión- dogmática al elaborar y presentar una teoría filosófica, una metafísica. Esta metafísica presenta muchos rasgos de inconfundible sabor escéptico (al respecto, el lector interesado puede consultar Sanfélix, 2015); pero, sobre todo, presenta uno más bien pirrónico, destinado a neutralizar su naturaleza dogmática, a saber: la advertencia de su propia insensatez. El dogmatismo sería, pues, para el joven Wittgenstein de naturaleza más bien metodológica. Un camino que habría que recorrer para descubrir que no nos lleva a ninguna parte y parece dejarnos justamente allí de donde partíamos.

Ganada esta autoconciencia, la tarea que al filósofo le queda por delante es doble. Por una parte aclarar el sentido de lo que decimos, ya sea cuando nos movemos en un ámbito científico, ya cuando no abandonamos el terreno del lenguaje ordinario. Por la otra, ejercer la terapia, que ya se ha aplicado a sí mismo, sobre el resto de doctrinas metafísicas; mostrando que todas ellas no son sino confusiones engendradas en una errónea comprensión de la gramática lógica que rige nuestro lenguaje. En cualquier caso, abstenerse de elaborar cualquier doctrina filosófica y pasar a entender, y practicar, la filosofía como una actividad de clarificación: tanto de lo que sensatamente afirmamos cuanto de la insensatez de lo que algunos expresan. En definitiva, este viene a ser el único método estrictamente correcto que en filosofía se podría seguir, aunque ello nos dejara con la sensación de que no es filosofía lo que se nos está enseñando (Cf. *Tr.* 6.53).

A nuestro entender semejante comprensión de la filosofía puede ser calificada de "pirronismo lógico" -con lo cual no queremos excluir que se le puedan aplicar otros calificativos (volvemos a remitir en este punto a Sanfélix, 2015: 60)-. "Pirronismo", por el parecido que guarda con los puntos de vista acerca de la naturaleza de la filosofía propios de esta tradición escéptica; y "lógico" por lo novedoso de la dimensión desde la que se realiza la "*skepsis*" de las teorías metafísicas y la condena de las doctrinas dogmáticas.

5. La idiotez de la filosofía

Contra lo que él consideraba como el excesivo escepticismo propio del pirronismo, el académico Hume pensaba que la mayor objeción que podía levantarse es que del mismo no parece seguirse ningún bien perdurable, ni ninguna influencia benéfica para la sociedad (Cf. Hume, 2004: 159). ¿No cuadra esta objeción perfectamente a la metafilosofía del joven Wittgenstein?

En principio parecería que la respuesta a esta pregunta debe ser afirmativa. Si la filosofía no sirve sino para clarificar el significado de las afirmaciones científicas y cotidianas -clarificación que no responde a ninguna necesidad pragmática, dado que los científicos y los hablantes ordinarios ya se entienden mutuamente antes de que el filósofo realice sus análisis del significado- y para mostrar la insensatez de cualquier doctrina filosófica; si, para decirlo con el Wittgenstein de las *Investigaciones*, la filosofía lo deja todo como está (Cf. *Inv.* I. § 124), no parece, ciertamente, que la filosofía pueda ser algo más que una mera idiotez. Es decir, una actividad -recordemos una vez más *Tr.* 4.112: "La filosofía no es una doctrina, sino una actividad"- que no trasciende un interés estrictamente individual, el interés de algunos individuos, un tanto peculiares, interesados en tener una claridad acerca del significado de lo que se dice superior a la que los hablantes normalmente tienen; claridad, en cualquier caso, innecesaria a todo efecto práctico. Estos peculiares individuos, ávidos de claridad, serían los

destinatarios por antonomasia de la filosofía; y para ellos habría escrito Wittgenstein su obra: "Así, pues, escribo para amigos diseminados por todos los rincones del mundo"; anota en 1930, en un tono que nos hace recordar a Nietzsche, como conclusión de su esbozo de prólogo a sus proyectadas *Observaciones filosóficas* (Cf. Wittgenstein, 1995: 40).

Claro que la realización de su orientación "zetética" -por utilizar los términos de Sexto- no sería la única que ellos podrían esperar de la actividad filosófica. Más que el resto de hombres, serían los filósofos propensos a sufrir las trampas que el lenguaje tiende. Y cuando decimos "sufrir", decimos sufrir. Pues, de carácter un tanto obsesivo, no pueden evitar atormentarse con los pseudoproblemas -recuérdese ahora *Tr.* 4.003: "Y no es de extrañar que los más profundos problemas *no* sean problema *alguno*"- que la incompreensión de la lógica que rige el lenguaje les lleva a plantearse -"La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos surgen de que no entendemos la lógica de nuestro lenguaje". *Tr.* 4.003-. El descubrimiento de la insensatez de preguntas y respuestas filosóficas devolvería la paz a sus espíritus -"El descubrimiento real es el que me permite dejar de filosofar cuando quiero. Aquel que trae la paz a la filosofía, de modo que no se atormente más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión"; escribiría años después en las *Investigaciones* (Cf. *Inv.* I. § 133).

Si antes hablábamos de la realización de su orientación zetética como una de las satisfacciones que la filosofía, concebida a la manera wittgensteiniana, ofrece a quienes la practican, ahora podríamos añadir la promesa del logro fundamental que el pirrónico anhela del ejercicio filosófico: el logro de la tan ansiada ataraxia.

Zétesis, ataraxia... probablemente también podríamos hablar de la metropatía, o moderación de las pasiones, que los pirrónicos consideran como uno de los resultados de su filosofía (Cf. Sexto Empírico 1993, I § 12). Lo que el filósofo wittgensteiniano aprende, después de haber comprendido lo insensato de cualquier doctrina metafísica, es a callar, a no hablar en vano, a contener la tendencia que tenemos a hacer afirmaciones carentes de sentido. Años después, en la parte dedicada a la naturaleza de la filosofía que dedica en ese texto conocido como *Gran Mecanografiado*, escribe Wittgenstein: "Como he dicho a menudo, la filosofía no me conduce a ninguna renuncia, puesto que no me abstengo de decir nada, sino que prescindo de una cierta combinación de palabras como carentes de sentido. Pero, en otro sentido, la filosofía exige una renuncia, si bien del sentimiento, aunque no del intelecto. Y esto es quizás lo que la hace tan difícil para muchos. Puede ser tan difícil no usar una expresión como contener las lágrimas, o un arrebato de cólera... Lo que ha de vencerse no es una dificultad del intelecto, sino de la voluntad." (Wittgenstein, 2014: 406-407).

Hablábamos antes de que Wittgenstein, en el *Tractatus*, había cedido a la tentación dogmática de expresar una serie de tesis metafísicas. Ahora esperamos que se pueda entender hasta qué punto hay que tomarse literalmente aquella afirmación nuestra. La filosofía wittgensteiniana fortalece la voluntad, fomenta el laconismo, ayuda a controlar la expresión de

un sentimiento -dejemos para más adelante especificar cuál-; es, en suma, un tipo de trabajo sobre uno mismo -"El trabajo en filosofía es justamente -como muchas veces el trabajo en arquitectura- más un trabajo sobre uno mismo." (Wittgenstein, 2014: 407).

De hecho, no lo olvidemos, el joven Wittgenstein defendía que la filosofía era básicamente lógica, y consideraba a esta como una disciplina rigurosa; por ello mismo como especialmente adecuada para inculcarnos algo de honestidad. Al respecto, resulta significativa la anécdota que relata en su diario su amigo David Pinsent: "También apareció un tal Farmer, un hombre que desagrada a Wittgenstein y de quien piensa que es deshonesto: se esforzó mucho tratando de convencerle de que leyera algún libro sobre una ciencia exacta, y viera qué pensamiento tan honesto hay ahí" (von Wright, 2004: 74). (Por esas mismas fechas en las que Pinsent data su anotación, hablaba Wittgenstein, en su recensión del libro de P. Coffey, *The Science of Logic*, del "honesto trabajo de investigación... en filosofía y lógica". Cf. Wittgenstein, 1997: 23).

En definitiva, pensamos que no iremos muy desencaminados si aventuramos que para Wittgenstein la filosofía era una modalidad privilegiada de eso que los griegos llamaban "epimeleia", y que suele traducirse como el cuidado de sí. Un rasgo de la filosofía presente en la práctica totalidad de las escuelas antiguas, desde el platonismo al cinismo, pasando por el aristotelismo, el estoicismo, el epicureísmo y, por supuesto, el pirronismo; que se difumina en la modernidad -aunque se puede encontrar en el escéptico Hume (Cf. Hume, 2004: 10-11)-, y se pierde completamente en mucha de la hiperprofesionalizada filosofía contemporánea.

En este aspecto, la concepción wittgensteiniana de la filosofía resulta literalmente anticuada. La filosofía sirve para alimentar la idiotez, la idiosincrasia de ciertos individuos que se afanan por obtener una claridad sobre ciertas cuestiones que la mayoría de la gente, ocupada en afanes más pragmáticos, rara vez se plantean. El matiz escéptico -y no solo pirrónico, pues de nuevo vuelve a estar presente en el académico Hume (Cf. las brillantes páginas de la conclusión del primer libro de su *Treatise*, en la que se nos recuerda el carácter ridículo de los errores filosóficos. Hume, 1978: 272)- es la devaluación de estos problemas: "...de acuerdo con la concepción... de los (grandes) filósofos occidentales- se han dado dos géneros de problemas en sentido científico: problemas esenciales, grandes, universales, y problemas inesenciales, casi accidentales. Y frente a esto está nuestra concepción de acuerdo con la cual no hay ningún problema *grande*, esencial, en el sentido de la ciencia." (Wittgenstein, 2014: 407). Afirmación de un Wittgenstein que se encaminaba hacia su madura filosofía, sin olvidar el carácter de pseudoproblemas que el *Tractatus* había atribuido a la mayor parte de los interrogantes filosóficos.

6. Filosofía: excentricidad y crítica de la civilización

Pero aun si el académico Hume concordaría con Wittgenstein en señalar los aspectos idiotizantes de la filosofía, aquél, como buen ilustrado, no renunciaba a la función pública de la misma (Cf. Hume, 2004: 10). ¿Podría decirse algo parecido del pirronismo lógico que aquí venimos atribuyendo a Wittgenstein?

Cuando Pinsent narra el encuentro casual de Wittgenstein con Farmer, al que antes aludíamos, refiere el desenlace del mismo en estos términos: "... pero Wittgenstein fue muy autoritario y le dijo a Farmer lo que opinaba de él exactamente, ¡y le habló como si fuera su jefe de estudios! Farmer se lo tomó muy bien -evidentemente convencido de que Wittgenstein es un lunático." (von Wriqth, 2004: 74).

La excentricidad de Wittgenstein no era una impresión que solo tuviera Farmer. Muchos de quienes le conocieron debieron compartirla, y todavía hoy es difícil al lector de los relatos biográficos que sobre él se han escrito evitarla. Ahora bien, cabría preguntarse si esta impresión de excentricidad que Wittgenstein genera se debe solo a su peculiar psicología, o si su propia concepción y práctica de la filosofía no ayudará a ella.

En 1930, y en relación con su proyectado libro de *Observaciones filosóficas*, anota Wittgenstein: "Me es indiferente que el científico típico me comprenda o me valore, ya que no comprende el espíritu con el que escribo. Nuestra civilización se caracteriza por la palabra "progreso". El progreso es su forma, no una de sus cualidades, el progresar. Es típicamente constructiva. Su actividad estriba en construir un producto cada vez más complicado. Y aun la claridad está al servicio de este fin; no es un fin en sí. No me interesa levantar una construcción, sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posibles. Así pues, mi fin es distinto al del científico y mi manera de pensar diverge de la suya" (Wittgenstein, 1995: 40).

Aunque para estas fechas su metodología ya había cambiado con respecto a la que ejemplificara el *Tractatus*, pasando de ser lógica a ser gramatical, merece subrayarse que Wittgenstein conserva intactos sus ideales filosóficos: la claridad como fin intrínseco y tener presentes las bases de las construcciones posibles (de manera análoga a como en el *Tractatus* se trataba de tener presente la estructura común a todo posible mundo y lenguaje).

Pero sobre lo que aquí queremos llamar la atención es sobre la plena conciencia wittgensteiniana de la excentricidad de los fines que su filosofía persigue con respecto a la progresiva y constructiva civilización de su tiempo; civilización de la que la nuestra no es sino continuación. Y aquí sí podemos apreciar una diferencia importante entre el "pirrónico" Wittgenstein y el "académico" Hume. Éste último quería insertar su escepticismo académico en la cultura de su tiempo; de él podríamos decir con toda seguridad lo que Wittgenstein escribió sobre Ramsey, a saber: que se trata de un filósofo burgués, cuyo fin era ordenar las cosas en una comunidad dada, la suya (Cf. Wittgenstein, 1995: 55).

El pirronismo lógico wittgensteiniano, por contra, no aspira a insertar al filósofo en su comunidad, antes bien lo que pretende es exiliarlo de la misma, hacerle ganar una altura -

aunque solo sea aquella a la que nos permite encaramarnos una escalera de la que luego deberemos desembarazarnos- desde la que pueda contemplar su civilización como una entre otras muchas de las posibles.

La perspectiva lógico metafísica en la que el *Tractatus* se instala, aquella perspectiva desde la que contemplamos todas las posibilidades de lo decible sin que, en sentido estricto, digamos nada, nos permite igualmente contemplar todo posible mundo desde una perspectiva que, en consecuencia, no es la de ninguno en particular; tampoco, por lo tanto, la del nuestro.

En el *Tractatus* Wittgenstein identifica crípticamente ética y estética (Cf. *Tr.* 6.421); una identificación cuyas razones quedan algo más claras en los *Cuadernos de notas* que había redactado previamente durante la guerra: "La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. Esta es la conexión entre arte y ética. El modo de observación habitual aprecia los objetos como si fuese estando entre ellos, la observación *sub specie aeternitatis* desde el exterior" (Wittgenstein, 2009: 227).

Ahora bien, como ya sabemos, no menos exterior es la perspectiva en la que la lógica, y la metafísica en ella inspirada, nos instala. Luego también ella nos proporciona una visión *sub specie aeterni* de la realidad: : "... aparte de la tarea del artista, hay otra manera de apresar el mundo *sub specie aeterni*. Creo que es el camino del pensamiento que, por así decirlo, vuela sobre el mundo y lo deja tal cual -contemplándolo desde arriba, en el vuelo." (Cf. Wittgenstein, 1995: 55).

Cuando Wittgenstein escriba a von Ficker a finales de 1919 diciéndole que su libro, el *Tractatus*, era una obra filosófica y literaria, y que el principal punto del mismo era ético (Cf. Luckhardt, 1979: 94-5); no hay que entender estas afirmaciones como respondiendo a un afán promocional del mismo. La perspectiva lógico-filosófica en la que el *Tractatus* se instala contempla la realidad *sub specie aeternitatis*, la misma perspectiva desde la que vemos el mundo y los objetos cuando los contemplamos desde una perspectiva ética y estética.

Decíamos antes que los filósofos son propensos a caer en las trampas del lenguaje. Pero hay también propensiones colectivas, civilizatorias. Por poner un ejemplo que a Wittgenstein le preocupaba especialmente: la propensión al cientificismo. La tendencia a pensar que la ciencia puede abordar todas las cuestiones y resolverlas. Que se pueden abordar científicamente, por ejemplo, nuestros problemas vitales (Cf. *Tr.* 6.52). En suma, que en el desarrollo de la ciencia, en su progreso, debemos los humanos cifrar nuestras esperanzas de felicidad.

No es esta una veta irrelevante de nuestra cultura. Púdesela detectar ya en los orígenes mismos de eso que llamamos modernidad -repárese en lo significativo que resulta que Descartes ponga la ética al mismo nivel que la mecánica o la medicina- y en tiempos de Wittgenstein está plenamente vigente en los positivistas lógicos -en su idea, por ejemplo, de reducir la ética a una ciencia de la felicitología-; en los nuestros no es difícil descubrirla latiendo en el

transhumanismo o en fenómenos como el de la tendencia a convertir en un problema neurológico, susceptible de tratamiento farmacológico, cualquier desajuste conductual.

Para Wittgenstein esta tendencia de nuestra civilización se apoya en toda una serie de crasos errores, los más generales de los cuales podrían epitomarse en la ausencia de conciencia de los límites de toda explicación, que por necesidad siempre dejará inexplicados los principios en que se apoya -y en este respecto, no duda Wittgenstein en señalar la superioridad de la visión del mundo de los antiguos, que admite un final claro a la explicación, sobre la moderna, que se afana en aparentar que todo está explicado Cf. *Tr.* 6.372- o en el error de pensar que el mundo de los hechos contingentes, que es el único del que el discurso sensato de la ciencia puede ocuparse, carece de límites y es todo lo que hay, ignorando que lo que tiene un valor absoluto -por utilizar la terminología que empleará en su *Conferencia sobre ética* (Wittgenstein, 1997: 59)-, incondicionado por lo tanto, queda necesariamente fuera de él (*Tr.* 6.41).

Vemos ahora que la idiotez de la filosofía wittgensteiniana no impide que esta tenga un alcance que trasciende los límites del cuidado de sí, una dimensión de crítica civilizatoria no exenta de una radicalidad de la que carecen las filosofías edificantes que, permaneciendo en el interior de los límites de nuestra cultura, renuncian a enjuiciarla desde fuera: las filosofías "burguesas".

Para terminar quisiéramos atar un cabo que dejábamos previamente suelto. Hablábamos antes de que la filosofía, según Wittgenstein, ayuda a controlar la expresión de un sentimiento. Podríamos ahora aventurar que ese sentimiento no es otro que el del mundo como un todo limitado, esto es: lo místico (Cf. *Tr.* 6.45). Que Wittgenstein asumiera la necesidad de refrenar la expresión de este sentimiento podría tener más de una justificación.

Por una parte, si la filosofía ha de servir al fortalecimiento del carácter, el lector debe recorrer por sí mismo el "camino del pensamiento" que lleva a comprender lo limitado del mundo; quizás por ello apuntó en el inicio mismo del Prólogo de su libro que posiblemente no podría ser entendido sino por quien hubiera pensado por sí mismo los pensamientos en él expresados o pensamientos parecidos. Muchos años después, en el prólogo de lo que había de ser su segunda gran obra, las *Investigaciones filosóficas*, insistirá en la idea: "No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar, sino, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios".

Por la otra, es fácil entender que la crítica del lenguaje no podría en coherencia sino ser interna y que, por lo tanto, esa coherencia exige refrenar la expresión del sentimiento místico. No se trata de describirle al lector un ámbito situado más allá de aquel pues, aparte de que tal tarea resultaría una insensatez -¿cómo podríamos con el lenguaje describir lo que queda fuera de él?- , daríamos una idea errónea de la naturaleza de ese ámbito, como si el mismo fuera un mundo paralelo al que describe la ciencia -un error parecido al que cometen los platónicos con la lógica-, y con ello estaríamos ayudando a consolidar justamente aquello que pretendemos

denunciar: el espejismo de que todo puede explicarse - en este caso, las opciones éticas y estéticas en unos supuestos hechos morales o estéticos-. Contra tales intentos "platónicos" debiera decirse que, como la lógica, ética y estética deben dar cuenta de sí mismas (Cf. *Tr.* 5.473); lo que es otra manera de decir que carecen de justificación.

Aunque el camino del pensamiento que Wittgenstein recorrería le llevaría, con el curso de los años, a alterar severamente algunos de los puntos centrales de su temprana concepción de la filosofía -sobre todo, aquel según el cual la lógica era la base sobre la que había menester construir una metafísica- pensamos que bien puede decirse que en líneas generales su filosofía nunca perdió la fisonomía "pirrónica" que aquí hemos intentado subrayar.

Referencias

- Empírico, Sexto (1993), *Esbozos pirrónicos*. Madrid, Gredos.
- Goethe, Johann Wolfgang (1997), *Teoría de la naturaleza*. Madrid, Tecnos.
- Hume, David (1978), *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Clarendon Press.
- Hume, David (2004), *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid, Istmo.
- Luckhardt, Charles Grant (ed.), *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 1979, 82-98.
- Mauthner, Fritz (2001), *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Barcelona. Herder.
- Russell, Bertrand (1972), *Ensayos filosóficos*. Madrid, Alianza.
- Sanfélix, Vicente (2015), "Locos y herejes" en Bosso, Cristina (Ed.), *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Buenos Aires, Prometeo.
- Waismann, F (1973): *Ludwig Wittgenstein y el círculo de Viena*, México, Fondo de cultura económica.
- Weininger, Otto (1985), *Sexo y carácter*. Barcelona, Península.
- Weininger, Otto (2008): *Sobre las últimas cosas*. Madrid, Mínimo Tránsito.
- Wittgenstein, Ludwig (1987), *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza.
- Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica.
- Wittgenstein, Ludwig (1995), *Aforismos. Cultura y valor*. Madrid, Espasa Calpe.
- Wittgenstein, Ludwig (1997), *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Madrid, Cátedra.
- Wittgenstein, Ludwig (2009), *Cuadernos de notas 1914-1916*. Madrid, Síntesis.
- Wittgenstein, Ludwig (2014), *Escrito a máquina*. Madrid, Trotta.
- Wright, George Hendrik von (2004), *Retrato del joven Wittgenstein*. Madrid, Tecnos.