

(Philosophy and Silence in Wittgenstein)

Antoni DEFEZ

Recibido: 5 de diciembre de 2008

Aceptado: 11 de marzo de 2009

Resumen

En este artículo se analiza el sentido de la filosofía de Wittgenstein y el papel que en ella juegan el silencio y la actitud ético-existencial que éste autor propone. En este sentido, se presta una especial atención a la manera como Wittgenstein pensó las características sociales y culturales de la época en que vivió, especialmente la idea de progreso.

Palabras clave: Wittgenstein, filosofía, silencio, ética, existencia, progreso.

Abstract

In this paper is analysed the meaning of philosophy of Wittgenstein and the role played in it by the silence and the ethic and existential attitude proposed by this author. In this sense, it pays a special attention to the way in which Wittgenstein thought the social and cultural traits of his times, particularly the idea of progress.

Keywords: Wittgenstein, philosophy, silence, ethics, existence, progress.

Empecemos por una obviedad, una obviedad que, no obstante, se olvida a menudo y que además no siempre se valora en su importancia: filósofos hay de todo tipo. Y no lo digo por las opiniones concretas que cada pensador pueda defender; tampoco, por las distintas maneras como cada uno construye su filosofía, el método. No, con esa obviedad me refiero, en concreto, al distinto *pathos* –la actitud, el

semblante, el sentimiento, el carácter, etc.— desde el que cada pensador lleva a cabo sus reflexiones. Y claro, no se trata de una simple puesta en escena, de alguna estrategia expositiva: lo importante aquí es que precisamente la actitud de los filósofos es inseparable de la manera como ellos entienden el sentido de su trabajo. Por ejemplo, hay filósofos *sacerdotes*, como Nietzsche o Heidegger, que anuncian el advenimiento de algo nuevo e importante: el ultrahombre o un nuevo sentido del Ser. O filósofos, digamos, *reformadores*, como Russell o Sartre, que intentan mejorar la sociedad. O filósofos *reproductores* que simplemente analizan, reconstruyen o justifican lo dado, por ejemplo, el conocimiento humano, el *status quo* político o algún concepto estimable —pongamos, por caso, la idea de democracia. Y también, hay filósofos que podríamos calificar de *atormentados*: pensadores que —Kierkegaard o Unamuno serían buenos ejemplos— reflexionan en el interior de profundas y muy personales insatisfacciones o contradicciones, conflictos de tipo moral, religioso o existencial.

Sin duda, esta clasificación no deja de ser aproximada e incompleta: sólo pretende ser una especie de mapa para orientarnos, cuanto menos inicialmente. Además, como toda tipología, ésta no puede evitar ser injusta, ya que como el resto de las personas los filósofos son gente rica en matices, y cualquier etiqueta resultará insuficiente y falsificadora. Sin embargo, puede ser orientativa e iluminadora. De hecho, una clasificación como ésta estaría inspirada en aquella acertada idea que William James —otro filósofo *atormentado*— expuso a inicios del siglo XX sobre el insoslayable carácter temperamental de la filosofía. O mejor dicho: que si queremos penetrar en las ideas de un filósofo nos es necesario tener en cuenta cuáles son las preocupaciones que le animan, y qué respuestas le dejarían satisfecho¹.

Pues bien, ¿cuál sería el vector temperamental de la filosofía de Wittgenstein? ¿Cuál era su *pathos*? La respuesta, creo, no tiene discusión: Wittgenstein era un filósofo *atormentado*. Fijémonos en el siguiente aforismo de 1944: “*Que los pensamientos queden en calma. Este es el anhelo de quien filosofa*”. O en este otro, también del mismo año: “*El filósofo es aquel que debe curar en sí mismo muchas enfermedades del entendimiento, antes de poder llegar a las nociones del sano sentido común*”². Ahora bien, ser un filósofo de este tipo no tiene por qué significar ser una persona desgraciada o infeliz. No, el tormento puede obedecer, digamos, a motivaciones saludables: por ejemplo, la necesidad de claridad, de transparencia —la necesidad de entender. Y es que la filosofía, como cualquiera otra actividad, cuando es creativa —cuando crea un nuevo estilo, una nueva manera de hacer, unas respuestas inesperadas—, no puede ser sino una actividad obsesiva y atormentadora.

En efecto, si Wittgenstein filosofaba era porque no podía hacer ninguna otra cosa: no podía evitarlo. Como pasa con el artista auténtico, o el científico que inves-

¹ James (1975), Cap. I, p. 23 y ss.

² Wittgenstein (1980), pp. 43 y 44.

tiga de verdad, obsesión y creación van siempre de la mano. Y en este sentido se entiende que Wittgenstein desease en última instancia poder dejar en calma los pensamientos, al menos momentáneamente. No pensar ya más porque ya se ha resuelto el problema, el enigma; o siendo más exactos: porque se ha disuelto y disipado al ver cuál era la causa, su origen. En efecto, en su opinión, los problemas filosóficos, a pesar de ser profundos y obedecer al deseo de mirarse las cosas bajo alguna perspectiva determinada, provienen siempre de confusiones lingüísticas: su significado, su hechizo, los interrogantes que nos interpelan, no son simplemente usos erróneos del lenguaje –alguna especie de fallo técnico– y, no obstante, se remontan a confusiones conceptuales respecto de los usos establecidos –*enfermedades del entendimiento*– que deben ser desenmascaradas.

Y es que el lenguaje, entendido como el conjunto de cosas que decimos y hacemos con las palabras, contiene ya encriptadas –enquistadas–, visiones, puntos de vista o maneras de pensar que es necesario neutralizar para llegar, como hemos visto, a un sano sentido común. En realidad, tanta sería la fuerza de estas preconcepciones, de estas mitologías –pensemos, por ejemplo, en el dualismo cartesiano–, que simplemente por el hecho de usar el lenguaje ya estamos en peligro de aceptarlas ingenuamente y caer bajo su hechizo. En cierto sentido, el lenguaje habla en nosotros, y eso explicaría nuestra espontánea e irreflexiva tendencia a creer que la realidad y nuestras vidas son o deben ser de unas determinadas maneras filosóficas³.

Pues bien, según Wittgenstein, deberíamos reprimir esta tendencia de querer decir cómo son las cosas en un sentido filosófico. ¿De qué forma? Lo sugería él mismo en 1921 al final del *Tractatus*: “...cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos” (T,6.53)⁴. O por decirlo a la manera de su pensamiento maduro: reconstruir el proceso a través del cual hemos llegado a decir lo que decimos o a creer lo que

³ Con la idea de que de alguna manera el lenguaje habla en nosotros –o, mejor, que el lenguaje habla por sí mismo o se cuida de sí mismo–, no estoy intentando arrimar la filosofía de Wittgenstein a la de Heidegger (vid., p.e., Heidegger 2002. Y ello fundamentalmente por dos razones. Por un lado, Wittgenstein no es un realista metafísico ni un monista, sino un realista no metafísico y un pluralista y, por tanto, no aceptaría que tuviese sentido hablar del Ser (o del Sentido): para él, lo que hay son lenguajes o juegos de lenguaje, esto es, sentidos que crean los seres humanos a través de sus actividades lingüísticas y no lingüísticas. Además, estos lenguajes y estos juegos del lenguaje son siempre realidades sociales e históricas –otra cosa es, como veremos acto seguido, que en su juventud, aunque no en su madurez, pensase que todos los lenguaje tuviesen a la lógica como esencia y, así, que la filosofía tuviese que ser una actividad transcendental que prescindiera de su realidad histórica y social. Pues bien, con expresiones como que el lenguaje habla por sí mismo o se cuida sí mismo, Wittgenstein quiere dar a entender que ni la lógica ni las reglas de uso de las palabras tienen su explicación en algo externo a ellas o, mejor, en algo externo a las prácticas que las constituyen; tampoco, que sean una creación individual de los hablantes y, por tanto, algo que pueda ser cambiado por éstos a voluntad.

⁴ Wittgenstein (1987), p. 183.

creemos, haciendo visibles los prejuicios y las equívocas semejanzas de las palabras que nos han despistado, y que ingenuamente nos hacen decir lo que decimos o creer lo que creemos. Como es sabido, para Wittgenstein, fue una constante la idea de que la primera condición para filosofar es desconfiar del lenguaje, de la gramática superficial.

Curiosa situación: el lenguaje es la única herramienta que tenemos para conocer y actuar; sin embargo, sería una herramienta peligrosa porque también es la causa de nuestros errores, de las majaderías que podemos llegar a decir. Pero entonces, si no debemos decir nada metafísico sobre el mundo y la vida, ¿cuál habrá de ser el objetivo de la filosofía? Lo decíamos hace un momento: claridad, transparencia. Pero una claridad o una transparencia cuyo objetivo no sea cognitivo, es decir, que pretenda la construcción de una teoría sobre el mundo y la acción humana. No, para Wittgenstein, la finalidad de la filosofía no es teórica: la filosofía no debe propiciar conocimiento, ya que eso del conocimiento es sólo asunto de la ciencia. La filosofía, por el contrario, sólo tendría como meta aquella claridad o transparencia que ha de permitirnos dejar en calma los pensamientos –dejar de pensar– y, así, alcanzar el silencio. ¿El silencio?

Obviamente, no se tratará del silencio del ignorante o el del agnóstico –el silencio de aquel que no sabe o no contesta–, sino del silencio del sabio, un silencio que muestra los límites del lenguaje. El silencio de quien entiende cómo funciona el lenguaje, y cuáles son los disparates a que puede conducirnos una mala comprensión del uso de las palabras. No hacerse las preguntas que están fuera de lugar, ni pretender contestarlas; no defender teorías, no caer en el embrujo de las palabras. Sólo así podremos llegar a la visión correcta del mundo y de la vida, a la mirada perspicua. Esta mirada, sin embargo, no será expresable con palabras. Ya lo hemos dicho: no se trata de construir una teoría, sino más bien de guardar silencio, porque como se nos dice al final del *Tractatus* “*de lo que no se puede hablar, hay que callar*” (T,7). Y es que, en realidad, no habría nada de que hablar, nada que pensar o conocer, nada de que callar.

Wittgenstein entiende la filosofía como una actividad, como una vocación y una dedicación individual. Tal y como nos dice en los prólogos de sus dos grandes obras –el *Tractatus Logico-Philosophicus* de 1921 y las póstumas *Investigaciones filosóficas* (1953)– sus escritos están dirigidos únicamente a aquellas personas –pocas– que tendrían unas preocupaciones y unos pensamientos semejantes a los suyos. Y es que la filosofía sería algo personal. Y no simplemente en el sentido de que cada uno tiene las ideas que tiene, sino sobre todo en el sentido de que cada uno ha de hacer el trabajo por cuenta propia: las ideas se pueden heredar o asumir, pero el ejercicio del filosofar –sufrir con los pensamientos– es algo que cada uno únicamente puede hacer por cuenta propia. De nada valdrá que algún otro lo haga por ti.

Dicho con otras palabras: sólo cada uno puede alcanzar para sí mismo la clari-

dad, la transparencia, el silencio, la visión perspicua deseada. Sólo cada uno puede conseguir para sí mismo que sus pensamientos puedan llegar a estar en calma. Nadie puede hacerlo por nadie que no sea él mismo. Los otros –por ejemplo, Wittgenstein respecto de nosotros– únicamente pueden hacernos partícipes de su esfuerzo, de sus luchas con el lenguaje: de hecho, mostrarnos no el camino, sino únicamente el camino que ellos han seguido por si acaso nos sirve de alguna ayuda. Ahora bien, ¿cómo mostrar el camino que tú has seguido sin, digámoslo así, impartir doctrina, una doctrina que, por cierto, sería inútil para ese fin? Sólo hay una manera: escribir de tal forma que obligues al lector a filosofar, a reproducir tu camino, a inventarse el suyo.

En efecto, Wittgenstein no escribió libros de filosofía en un sentido tradicional: no redactó tratados filosóficos, disertaciones u obras argumentativas y demostrativas. No, no se trataba de construir un sistema, sino de hacer que el pensamiento estuviese en acción, una acción permanente cuyo resultado tenía que ser la disolución de los problemas tradicionales, aquellos problemas que nos atormentan y que a menudo dan lugar a teorías insensatas. Y en este sentido, se entiende que el estilo literario de Wittgenstein fuese el que fue. ¡Qué distancia tan grande encontramos aquí entre Wittgenstein y sus coetáneos del mismo ámbito filosófico, por ejemplo, Russell o los positivistas del Círculo de Viena!

El *Tractatus*, por ejemplo, es un libro de bellos y enigmáticos aforismos de difícil interpretación que pretenden, entre otras cosas, remover nuestra inocencia lingüística y forzarnos a filosofar. A su vez, dentro de lo que suele llamarse el segundo Wittgenstein es posible apreciar un estilo de reflexión que estaría, digamos, más a cerca de una manera oriental de pensar que de lo que sería el típico pensamiento discursivo de la tradición occidental. Wittgenstein no busca el argumento, quiero decir, un argumento que sea el argumento definitivo, concluyente y demostrativo en favor de alguna determinada posición. No, su método consiste en ofrecer ejemplos, recordar casos familiares, presentarnos contradicciones –como si se tratase de los *koans* del budismo. Y eso con la intención de que nuestro entendimiento llegue a ver las conexiones oportunas, las relaciones que hay entre los usos de las palabras, y descubrir así cuáles son las confusiones que nos hacen decir lo que decimos o creer lo que creemos. En suma: se trata de llegar a la disolución de los problemas filosóficos –la filosofía como detergente–, y obtener aquella mirada perspicua que, desde la consciencia de los límites del lenguaje, deje en calma nuestros pensamientos.

Como vemos, para Wittgenstein, no sólo la primera condición para filosofar era desconfiar del lenguaje, sino que además la filosofía misma debía ser análisis del lenguaje. Ahora bien, Wittgenstein no siempre defendió la misma concepción sobre lo que era el lenguaje, ni tampoco sobre la manera cómo había que analizarlo. No podemos entrar aquí pormenorizadamente en estas cuestiones, y nos limitaremos a

exposición intuitiva, siguiendo una de sus recomendaciones. ¿No fue él mismo quien en 1929 dijo que “una buena metáfora ayuda a pensar”? O en 1931: “lo que descubro son nuevas metáforas”?⁵ Pues bien, utilicemos una metáfora urbanística, una metáfora que, de hecho, aparece en el #18 de las *Investigaciones*.

Imaginemos que la estructura de toda ciudad es o debería de ser una cuadrícula, es decir, algo semejante al barrio del Ensanche de nuestras ciudades modernas: todas las calles bien reglamentadas, bien ordenadas, bien delimitadas, con formas, distancias y ángulos semejantes, etc. Ahora, por el contrario, imaginémonos la ciudad de una manera diferente: una agrupación irregular de barrios y suburbios con estructuras y finalidades diferentes que han ido apareciendo y se han agrupado en el decurso histórico en función de las necesidades humanas. En este último caso –que, de hecho, sería lo que ha sucedido realmente– las ciudades tendrían una estructura difusa, borrosa: “una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares, y con casas uniformes” (#18)⁶.

La ciudad-ensanche –la ciudad ideal– y la ciudad real. Estas son las dos metáforas que podrían ejemplificar las dos concepciones que Wittgenstein tuvo sobre el lenguaje. En la época del *Tractatus* el lenguaje es pensado de una manera ahistórica y atemporal: el lenguaje tendría una esencia rígida –la lógica–, y todo lenguaje sería un cálculo de proposiciones, de oraciones declarativas, de enunciados verdadero-falsos. A su vez, de acuerdo con su pensamiento maduro, aquel que empezó a elaborar a partir de los años 30, el lenguaje ya no tendría ninguna esencia, ninguna estructura que fuese siempre presente, ni tan siquiera como un ideal a conseguir. No, ahora el lenguaje es visto como son, de hecho, las ciudades reales: algo que es resultado del tiempo, de la historia, y que entre sus partes –barrios, calles, plazas– sólo es posible encontrar, como mucho, semejanzas de familia.

Estas dos concepciones del lenguaje, ya lo hemos dicho, van acompañadas de dos maneras diferentes de entender el análisis filosófico. Así, en el primer caso se trataba de sacar a la luz la lógica oculta del lenguaje que hace posible, *a priori* y transcendentamente, el cálculo de las palabras y de las proposiciones. Por el contrario, en el segundo caso se tratará de describir el uso real y efectivo de las palabras, el uso de las palabras en su contexto, teniendo en cuenta no sólo qué decimos –qué palabras proferimos–, sino también qué hacemos al decir lo que decimos. Porque hablar no es únicamente emitir sonidos, ni tan siquiera emitir palabras para decir cómo son las cosas. No, al hablar lo que hacemos es hacer cosas, crear sentidos, crear realidades: sentidos y realidades dentro de los cuales transcurre la vida humana. Podríamos decir que el lenguaje hace crecer mundos, mundos humanos.

Y ahora podemos entender mejor por qué, para Wittgenstein, la filosofía debía

⁵ Wittgenstein (1980), pp. 1 y 19.

⁶ Wittgenstein (1988), p. 31.

ser análisis del lenguaje, un análisis que nace de la desconfianza hacia el lenguaje. El lenguaje es lo que posibilita el pensamiento y el conocimiento, lo que hace posible también los sentidos que recorren y atraviesan nuestras vidas. Sin embargo, es el mismo lenguaje el que llena nuestro camino de trampas que hay que desenmascarar. En otras palabras: el lenguaje es nuestra red viaria, pero al mismo tiempo lo que nos hace delinquir filosóficamente –caer en errores, decir disparates. Más aún: el lenguaje es también nuestra prisión, y cometemos infracciones precisamente cuando intentamos escaparnos.

En efecto, el lenguaje es prisión porque oprime nuestro pensamiento. Y es que sólo podemos pensar lo que el lenguaje nos permite pensar. Ahora bien, este límite nos sería totalmente insatisfactorio, y nuestra tendencia –la tendencia humana– es no conformarse: como dijo Wittgenstein en 1929, “*corremos contra las barreras del lenguaje*”⁷. Y esta tendencia muestra nuestra condición de seres trascendentes, insatisfechos, fronterizos, limítrofes. No nos conformamos con el hecho de que no haya nada filosófico que decir sobre el mundo o sobre nosotros más allá de lo que el lenguaje científico y el lenguaje cotidiano nos permiten decir. Querriamos más carne metafísica; eso, sin embargo, no es posible. En realidad, podríamos decir aquí lo que en *Gramática filosófica* dice Wittgenstein respecto de la comprensión y la significación lingüística, a saber, que “*no hay nada oculto, (...) no hay nada escondido*”, o a la espera de ser descubierto⁸.

Pero evitemos malentendidos. Wittgenstein, a pesar de lo que estamos diciendo, no fue un pensador positivista, sino más bien un místico, un místico, como ya hemos visto, del silencio. En su opinión, la existencia del mundo –que el mundo sea, no cómo sea el mundo–, así como también la existencia del sujeto que se representa el mundo lingüísticamente y que actúa –yo y mundo, las dos divinidades, según Wittgenstein– es lo místico, el milagro estético, el misterio⁹. Algo sobre lo que no es posible decir nada con sentido ni tampoco ensayar ninguna explicación, porque todo el discurso significativo –el conocimiento empírico, sea éste científico u ordinario– sólo tendría como ámbito de aplicación el cómo del mundo, es decir, o bien los hechos que describe la ciencia o bien las realidades sociales que el lenguaje genera. Sobre lo místico, por el contrario, sólo es posible guardar silencio.

Wittgenstein es un antiplatónico, y no acepta que el misterio de la existencia del mundo encuentre su satisfacción en algo que esté detrás o más allá. O mejor aún: que lo místico consista en algo que se revela o se muestra, sin llegar nunca a decirse del todo –lo inimaginable, lo inconcebible, lo inefable. No, eso son sólo palabras vacías de significado que nos pueden hacer pensar que designan algo. Y justamente éste sería el peligro a evitar: convertir en cosa, reificar, el misterio, lo que es sólo

⁷ Waismann (1973), p. 61.

⁸ Wittgenstein (1992), # 63, p. 201.

⁹ Wittgenstein (1982), p. 145.

la mera existencia del mundo ante nosotros, su simple y muda presencia. Nos equivocariamos, por tanto, si apelásemos a algo escondido y a la espera –otro mundo, un dios personificado o la realidad en sí misma–, porque en sentido metafísico todo es superficie: eso sí, enigmática superficie.

De hecho, el misterio del mundo –lo místico– ya estaría a la vista con la misma existencia del mundo: el misterio del mundo está en lo que existe y con lo que existe. Y así, lo impensable, el inimaginable, lo indecible no sería algo –ni tan siquiera una nada– que no se dejase decir, pensar o imaginar por alguna insalvable dificultad. No, simplemente es la misma existencia del mundo delante de nosotros. He aquí por qué, a pesar de nuestro anhelo, a pesar de nuestra lucha contra el lenguaje, más allá de las cosas que podemos pensar ya no hay nada que decir, ni pensar, ni imaginar. Además, si lo intentásemos nada marcaría la diferencia: digamos lo que digamos, pensemos lo que pensemos, no importa –todo será igual.

En suma, y como decíamos antes, el lenguaje posibilita y al mismo tiempo limita nuestro pensamiento: es la red viaria y la prisión. También, sin embargo, es lo que nos permite delinquir: tenemos la tendencia a correr contra las barreras del lenguaje, y podemos caer en la tentación de querer usar el lenguaje para dar satisfacción a nuestras ganas de ir más allá. En este intento, sin embargo, quedamos embrujados por el mismo lenguaje: embrujados por las falsas analogías, por las semejanzas superficiales de las palabras, por lo que algunas construcciones lingüísticas parecen evocar. Por este motivo, y así volvemos a una idea antes ya presentada, desconfiar del lenguaje es, de acuerdo con Wittgenstein, la primera condición del filosofar.

Y ¿no constituye todo eso un *pathos* atormentado? Tendencia a correr contra los límites del lenguaje, anhelo de decir algo metafísico; constatación, sin embargo, que este intento es insensato, lucha por reestablecer los usos establecidos de las palabras, reconducción de este anhelo al silencio –un silencio consciente de los límites del lenguaje. Ahora bien, el problema es que ni siquiera este silencio acabaría con el tormento, porque bien mirado el silencio que persigue Wittgenstein es un imposible, y él era consciente de ello. El silencio ¿qué podría ser sino suspensión del lenguaje? No es un callar sobre algo, sino un dejar en suspenso el lenguaje. Eso, sin embargo, no es posible: no podemos dejar de hablar, no podemos dejar de pensar, no podemos dejar de decir disparates filosóficos –por ejemplo, escribir el *Tractatus*. Y es que el silencio filosófico, al fin y al cabo, no podrá ser otra cosa que una mera idea ilusoria, la quimera de un silencio: la idea que deberíamos callar porque no hay nada de que hablar ni de que callar. Como vemos, estamos atrapados por el lenguaje y no podemos soltarnos de su abrazo: nunca podremos dejar en calma los pensamientos.

Sin embargo, el *pathos* atormentado de Wittgenstein no sólo se manifestaría en la esfera metafísica, sino que también es presente en la que, a parecer suyo, debía ser la actitud existencial y ética correcta. En efecto, Wittgenstein, de una manera

muy spengleriana, se desmarca de “*el espíritu de la gran corriente de la civilización europea y americana*”, espíritu que se haría patente tanto en la industria y en el arte, como en las ideas políticas al uso –el fascismo, el socialismo, etc. En su opinión, con la Modernidad habría desaparecido lo que habría sido una época de cultura –de alta cultura–, es decir, un ideal de vida humana entendido como un gran organismo donde cada pieza ocuparía el lugar que le corresponde, recibiendo su sentido del todo y al mismo tiempo colaborando en la formación de esta totalidad. Por contra, la actual civilización sería una época de anticultura, en la medida en que la cultura sería fragmentaria, estaría atomizada, enmarañada y falta de objetivos globales: como si cada elemento funcionase por su cuenta¹⁰.

Y el problema no sólo residiría en estas diferencias. No, el problema también es que ésta corriente nueva de civilización se contempla a sí mismo bajo la categoría de la necesidad: como si las nuevas realidades sociales, económicas y políticas, como si los nuevos ideales éticos, estéticos y existenciales fuesen algo necesario, como si fueran el resultado de un imperativo metafísico. ¿No es eso lo que late bajo el sentimiento de superioridad y el autocomplacencia con que el hombre moderno –el burgués, pero también el hombre-masa– se ve a sí mismo y piensa las épocas pasadas? Pues bien, Wittgenstein no esconde su disgusto, su malestar, y escribe en 1930:

Me es indiferente que el típico científico occidental me comprenda o me valore, ya que no entiende el espíritu con que escribo. Nuestra civilización se caracteriza por la palabra ‘progreso’. El progreso es su forma; no una de sus calidades, el progresar. Es típicamente constructiva: su actividad consiste en construir un producto cada vez más complicado. E incluso la claridad está al servicio de esta finalidad; no es un objetivo en sí mismo. Para mí, al contrario, la claridad, la transparencia es una finalidad en sí misma.¹¹

La idea parece clara: la época actual vendría definida por la idea de progreso. No porque exista el progreso, es decir, que las ciencias, las artes y, en general, la vida humana progresen o evolucionen –eso sería un hecho empírico, además bastante indiscutible y, en cierto sentido, irrelevante–, sino porque la forma, lo que configura e impregna el espíritu de la época es la idea de progreso: que todos los elementos de la civilización actual, incluyendo el anhelo de claridad conceptual, estén en función de la idea de progreso. Como si fuese indiscutible, de la mano de un optimismo metafísico inaceptable, que el futuro –el presente– debía ser y, de hecho, es mejor que el pasado. El problema, claro, es que “*el progreso como dice la cita de J.N. Nestroy con que Wittgenstein abre las Investigaciones– tiene, sobre todo, una cosa y es que parece mucho más grande de lo que realmente es*”¹².

¹⁰ Wittgenstein (1980), p. 6.

¹¹ Wittgenstein (1980), p. 7.

¹² Wittgenstein (1988), p. 7.

Esta idea de progreso –el progreso como prejuicio metafísico– se manifestaría, en primer lugar, en el cientifismo, es decir, en el realismo metafísico de talante científico. Wittgenstein, ya había hablado de ello en el *Tractatus*:

A toda la visión moderna del mundo subyace el espejismo de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza.

Y así se aferran a las leyes de la naturaleza como a algo intocable, al igual que los antiguos a Dios y al destino.

Y ambos tienen razón, y no la tienen. Pero los antiguos son, en cualquier caso, más claros en la medida que reconocen un final claro, en tanto que en el nuevo sistema ha de parecer como si todo estuviera explicado (T, 6.371-6.372)¹³.

Además, el tecnicismo y el industrialismo que impregnarían toda la vida humana, y que incluye un constructivismo que busca la producción de objetos cada vez más complicados, más sofisticados, orientados a la solución de problemas y necesidades que muy a menudo son, en realidad, problemas y necesidades generados por esta misma civilización. Y todo eso, como ya hemos dicho, animado por un optimismo metafísico que, en este contexto, se manifestaría no sólo en la creencia de que disponemos del conocimiento de la realidad en sí misma –y, por lo tanto, que lo podremos explicar todo–, sino en la idea que todo está en nuestras manos, y que si llegase un momento en que todo fallase, siempre seríamos capaces de encontrar una solución tecnológica.

Y algo semejante valdría para la vida social: la creencia de que el mundo humano, incluyendo la acción humana, es una especie de mecanismo que es posible no sólo explicar en términos causales, sino que también podemos destruir y reconstruir sin ningún peligro, una vez que supuestamente hemos encontrado las leyes que lo gobiernan. Y es que ¿no habitaría una presuposición de este tipo en el interior de las ideologías revolucionarias de la época de que habla Wittgenstein, por ejemplo, en los proyectos sociales del comunismo y del fascismo? Incluso, ¿no sería también el liberalismo una especie de fisicismo, un atomismo social, inspirado en la física moderna, que persigue obsesivamente el crecimiento económico?

Y por supuesto, el arte también estaría dominado por la idea de progreso y por el constructivismo, cosa que se manifiesta en la necesidad permanente de innovar, es decir, en el predominio del desarrollo de los lenguajes artísticos como un fin en sí mismo, por encima de las necesidades espirituales –la necesidad humana de pensar la vida, de expresar valores, de crear sentidos–, y que conducirían a la concepción del arte por el arte. Dicho brevemente: el progreso artístico entendido como simple evolución técnica, y no como mejora del espíritu. O, si se desea, el arte como pura abstracción, como mera decoración, como ocurrencia del creador, como sim-

¹³ Wittgenstein (1987), p. 175.

ple espectáculo... No es eso, de hecho, lo que durante la segunda mitad del siglo XX ha animado el *pop-art*, el arte sonoro, el *ready-made*, las instalaciones, etc.? En este sentido es iluminadora la comparación que en 1930 Wittgenstein hace entre la obsesión por la apariencia corporal –¡qué mejor alegoría para la idea de progreso que el *fitness!*– y la falta de espíritu o de estilo. En *Movimientos del pensar* podemos leer:

Ayer estuve una rato sentado en el jardín del Trinity & allí pensé, curiosamente, cómo el buen desarrollo corporal de toda esta gente va unido a una falta total de espíritu (no me refiero a falta de entendimiento). Y cómo, por otra parte, un tema de Brahms está lleno de fuerza, gracia & ímpetu & sin embargo él mismo tenía barriga. Por el contrario, el espíritu de los de hoy no tiene ningún resorte bajo los pies.¹⁴

Y bien, ¿cuál será la actitud correcta delante todos estos desarrollos de la Modernidad? Wittgenstein se resiste, pero no de una manera política: eso sería aún moverse en el interior de los ideales modernos. No, su resistencia es, más bien, la de aquel que de una manera pesimista y estoica –schopenhaueriana– aguanta el charrón en silencio. En efecto, hemos dicho que los humanos somos seres trascendentes, fronterizos, limítrofes en la medida en que no podemos evitar sentirnos insatisfechos con el hecho de que todo esté a la vista, que no haya nada oculto –no podemos dejar de correr contra las barreras del lenguaje. Además, que esta tendencia debía ser reconducida al silencio, porque bien pensado no hay nada de que hablar, no hay nada que pensar en un sentido metafísico. Este silencio, sin embargo, no sería una actitud teórica o contemplativa –de hecho, hemos visto que esto era un imposible–, sino que, por el contrario, consistirá en una actitud vital: una actitud ética y existencial que se expresa –se muestra– en la actividad de esa otra divinidad que, como hemos visto, era el sujeto –el yo de la voluntad–, es decir, en el sentido que deben mostrar nuestras acciones, nuestra vida¹⁵.

Ahora bien, no a la manera de los modernos: no a través de alguna argumentación ética que pretendiese demostrar y justificar algún código moral. No, tal y como explicó en su famosa *Conferencia sobre ética* impartida en la sociedad *Los Heréticos* en 1930, para Wittgenstein, la ética entendida de esta manera –un discurso normativo sobre la conducta humana a partir de valores absolutos– sería algo imposible. Como mucho la ética sólo podría ser un discurso sobre valores relativos, hipotéticos, es decir, un discurso construido a base de juicios de la forma “si quieres tal y tal, haz tal y tal”. Éstos, sin embargo, no serían juicios absolutos de valor que es lo único que, según Wittgenstein, interesaría a la ética¹⁶. Pero entonces,

¹⁴ Wittgenstein (2000), p. 27. Sobre el problema del arte y la estética, sobre todo en el caso de la música, vid., Defez (2008), pp. 61-116.

¹⁵ Sobre estas cuestiones vid., Zemach (1966), pp. 359-375; y Xirau (1968), pp. 57-66.

¹⁶ Wittgenstein (1989), pp. 33-43.

¿cómo explicar lo que sea la actitud ética, si la ética no es posible como discurso absoluto?

Bien, la solución depende del hecho que lo místico, a diferencia de lo que decíamos antes, no es únicamente el milagro estético de la existencia del mundo y del yo, sino también que el mundo sea un todo limitado que no es posible alterar: dios, el destino, la vida. Y es que lo ético no puede ser la actitud ante la existencia del mundo –eso sólo podría provocar sorpresa o admiración–, sino la actitud ante la existencia del mundo como algo que no se puede cambiar. Efectivamente, y es la opinión de Wittgenstein, el mundo contiene los mismos hechos tanto si somos optimistas, pesimistas o fatalistas; tanto si somos liberales como conservadores, felices o desgraciados... El mundo es lo que sucede, y es incambiable. Sin embargo, lo que sí se puede alterar son sus límites, es decir, nuestra vivencia del mundo, nuestra actitud ante los hechos. Y ello a través de la aceptación del mundo, la aceptación de la voluntad de dios o del destino. Pues bien, ésta es precisamente la actitud ética, una vivencia o una actitud que se muestra sólo en la acción: por ejemplo, en la indiferencia o el coraje delante los cambios de la fortuna o la necesidad de la muerte; o en la compasión y el compromiso hacia los otros. “*En una palabra –leemos en el Tractatus–, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz*” (T, 6.43)¹⁷.

Así, la ética que Wittgenstein proponía es una ética individualista, aunque no egoísta ni insolidaria, que recuerda el ideal de vida del sabio de la Antigüedad, un ideal construido a partir del concepto de imperturbabilidad, la indiferencia, el anhelo de no verse afectado por lo que sucede en nuestro alrededor o a nosotros mismos. Y el objetivo de este ideal, como ya lo era para los clásicos, no será otro que la felicidad. En efecto, en 1916 en *Diarios filosóficos* podemos leer: “*La cuestión se me presenta como meramente tautológica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que es la única adecuada*”¹⁸. En suma: un ideal ético individualista basado en un silencio imposible hacia lo que se encuentra más allá del discurso significativo y que persigue la felicidad mediante la indiferencia.

Y es que el mundo es como es, y por mucho que influyamos, en última instancia –en situaciones límites– no podemos hacer nada, porque los hechos se impondrán siempre. Por el contrario, sólo podemos cambiar nuestra actitud, la manera como vivimos los hechos que se nos vienen al encima. Y a tal efecto, habrá que tener coraje, coraje para recibir sin afectación todo aquello que no está en nuestras manos o que no depende de nosotros, es decir, tanto las alegrías como las desgracias. Indiferencia ante la ironía con que el destino –el mundo como un todo inaltable, la voluntad de dios, la vida– trata nuestros afanes. Éste era el ideal que Wittgenstein: ser íntegros como los árboles. Nos lo dice él mismo en 1929:

¹⁷ Wittgenstein (1987), p. 179.

¹⁸ Wittgenstein (1982), p. 134.

Es algo bueno que yo no me deje influenciar! (...) Llegas a la tragedia cuando el árbol, en lugar de doblarse, se rompe (...) Mi ideal consiste en una cierta frialdad. Un templo que alce una barrera a las pasiones sin ser afectado por ellas.¹⁹

Como vemos, Wittgenstein entendió filosofía y vida de una manera agonista, como lucha –he aquí porque su *pathos* sería el propio de un filósofo atormentado. Lucha por crear un nuevo estilo de reflexión, lucha contra las barreras del lenguaje, lucha contra la presencia muda del mundo, lucha contra nuestra tendencia a decir algo metafísico y en el fondo reconfortante, lucha contra los ideales culturales y existenciales de su época, lucha contra la inexorabilidad de los hechos –dios, la fuerza del destino, etc.–, lucha por dejar en calma nuestros pensamientos y obtener así la mirada perspicua, lucha por dar sentido a la propia existencia, lucha por un silencio imposible. No es poca cosa el retrato que nos hace Wittgenstein de la situación humana y, por cierto, algo bastante alejado de la interpretación del sentido de su filosofía que hizo H. Marcuse en 1954 en *El hombre unidimensional* como una especie de filosofía de la conciencia feliz propia de las sociedades de capitalismo avanzado²⁰. Que dicho retrato sea, sin embargo, acertado o no, o que nos sirva a nosotros de algo, eso que cada uno lo decida.

Referencias bibliográficas

- DEFEZ, A. (2008): *Música i sentit. El cas Wittgenstein*, València, Universitat de València.
- HEIDEGGER, M. (2002): *De camino al habla* (1957), Barcelona, Ediciones del Serbal.
- JAMES, W. (1975): *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar* (1907), Buenos Aires, Aguilar.
- MARCUSE, H. (1968): *El hombre unidimensional* (1954), Barcelona, Seix Barral.
- WAISMANN, F. (1973): *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena* (1967), México, F.C.E., México.
- WITTGENSTEIN, L. (1980): *Culture and Value* (1977), Oxford, Basil Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. (1982): *Diarios filosóficos 1914-1916* (1961), Barcelona, Ariel.
- WITTGENSTEIN, L. (1987): *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Madrid, Alianza Editorial.
- WITTGENSTEIN, L. (1988): *Investigaciones filosóficas* (1953), Barcelona, Crítica.
- WITTGENSTEIN, L. (1989): *Conferencia sobre ética* (1965), Barcelona, Paidós.
- WITTGENSTEIN, L. (1992): *Gramática filosófica* (1969), México, UNAM.

¹⁹ Wittgenstein (1980), p. 1.

²⁰ Vid., Marcuse (1968), pp. 156 y ss.

- WITTGENSTEIN, L. (2000): *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932 / 1936-1937* (1997), Valencia, Pre-Textos.
- XIRAU, R. (1968): *Palabra y silencio*, México, Siglo XXI.
- ZEMACH, E. (1966): "Wittgenstein's Philosophy of The Mystical", en Copi, M.I. & Beard, R.W. (eds.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London, Routledge and Kegan Paul.

Antoni Defez
Dt. de Filosofia
Universitat de Girona
antoni.defez@udg.edu