

ANTI-DOGMATISMO E IMAGINACIÓN: EJEMPLOS, METÁFORAS Y JUEGOS DE LENGUAJE EN EL WITTGENSTEIN DE TRANSICIÓN (1929-1934)

Guadalupe Reinoso

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), Conicet, Secyt

Resumen/*Abstract*

La etapa de transición en el pensamiento de Wittgenstein, que va de 1929 a 1934, se caracteriza por el marcado interés por dar con un nuevo método filosófico. El papel que otorga a la imaginación en estas reflexiones metodológicas señala que la filosofía es entendida como una habilidad creativa que combate el dogmatismo filosófico. El trabajo se propone explorar las diferentes maneras en las que la imaginación se pone en juego y que dejan vislumbrar a la habilidad filosófica como un ejercicio creativo anti-dogmático que se practica a través de la invención de metáforas, ejemplos y juegos de lenguaje.

Palabras clave: Wittgenstein, anti-dogmatismo, imaginación, metáforas, juegos de lenguaje.

Anti-dogmatism and imagination: examples, metaphors and language games in Wittgenstein's transition period (1929-1934)

The transition stage in Wittgenstein's thought, from 1929 to 1934, is characterized by the search for a new philosophical method. The role given to the imagination in the methodological reflections of the period indicates that philosophy is understood as a creative ability directed against philosophical dogmatism. This paper explores the different ways in which the imagination is deployed in writings of the period, opening up the possibility of interpreting Wittgenstein's philosophy as an anti-dogmatic creative exercise practiced through the invention of metaphors, examples and language games.

Keywords: Wittgenstein, anti-dogmatism, imagination, metaphors, language games.

Guadalupe Reinoso

Licenciada y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente es becaria posdoctoral de CONICET, profesora adjunta a cargo del ingreso a la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades, y directora del Departamento de Filosofía de la UNC. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, nacionales y del exterior, así como también múltiples colaboraciones en volúmenes colectivos. Su tesis de doctorado se titula "Conocimiento, filosofía y terapéutica. Estrategias y enfoques escépticos y antiescépticos en la confrontación L. Wittgenstein-G. E. Moore en torno a la certeza". Sus temas y áreas de especialización son: pirronismo antiguo, escepticismo moderno y contemporáneo, teoría del conocimiento y epistemología, metafísica, L. Wittgenstein, G. E. Moore, Sexto Empírico, S. Cavell.

*El lenguaje sólo puede decir todo aquello que también
podemos imaginar de otro modo
(Big Typescript)*

*Nuestro método no consiste simplemente en enumerar los
usos actuales de las palabras, sino más bien en inventar
otros nuevos de modo deliberado
(Cuaderno azul)*

Interpretaciones recientes establecen conexiones entre el aspecto anti-dogmático característico de la filosofía del segundo Wittgenstein y el escepticismo pirrónico. Robert Fogelin¹ distingue entre dos variantes escépticas: una que denomina “escepticismo filosófico”, que surge de un razonamiento o cuestionamiento como parte integral de un método que busca establecer fundamentos sólidos –el planteo cartesiano ejemplificaría este modo–; y una segunda variante que denomina “escepticismo acerca de la filosofía (o pirronismo)” y que, a diferencia de la primera, pone a la filosofía misma como el objetivo del ataque escéptico.² Trazada esta distinción, Fogelin interpreta que muchos pasajes de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein exhiben un tono pirrónico en su crítica a la filosofía. No obstante, una interpretación que pone el acento no sólo en el aspecto corrosivo del pirronismo sino en aquellos elementos sobre el tipo de *habilidad^b creativa* que pone en juego quien filosofa permite rastrear las diversas estrategias que Wittgenstein desarrolló para inhibir el dogmatismo filosófico y combatir falsas analogías que surgen en los usos del lenguaje.

La habilidad que el pirrónico promueve consiste en la capacidad de crear argumentos y otro tipo de dispositivos analíticos que por contraposición o contraste impiden la construcción de explicaciones definitivas como

pretende el dogmático. Uno de los supuestos del dogmatismo es que los problemas filosóficos exigen una respuesta concluyente; el pirrónico, en cambio, al desplegar el uso de los *tropos*,⁴ llega a la suspensión del juicio que no sólo impide determinar una respuesta última sino que debilita el modo de preguntar dogmático. La investigación escéptica no se orienta a fijar las razones para sostener una respuesta alternativa, por el contrario, busca construir argumentos que pongan en jaque cualquier tipo de respuesta y como resultado la pregunta del dogmático también pierde su valor.

A través de estos indicios de una propuesta filosófica anti-dogmática que acentúa la creatividad que exige su destreza, y dejando de lado la evaluación de los aspectos pirrónicos en el pensamiento de Wittgenstein, nuestro propósito se centra en atender y determinar el papel que se le otorga a los usos de la imaginación en el ejercicio filosófico. Por dogmatismo entendemos ciertas formas tradicionales de concebir la filosofía que Wittgenstein combatió: la filosofía como productora de teorías cuya pretensión es determinar explicaciones definitivas, modos de preguntar generales, desprecio por los casos particulares y los contextos específicos, imposibilidad de valorar otros puntos de vista. El objetivo es indagar, en el periodo de transición del pensamiento del austríaco, su propuesta filosófica alternativa y el papel que desempeña la imaginación en la relación que se establece entre la nueva metodología y la invención de ejemplos, metáforas y juegos de lenguaje. De este modo, nuestro interés se centra, no sólo en la incorporación de estos recursos como estrategias para la crítica de determinadas concepciones sobre lenguaje, sino muy especialmente en destacar cómo Wittgenstein se sirve de ellos para desplegar una particular forma de practicar la filosofía. En este sentido, al hablar de imaginación, no nos referiremos a ella en tanto proceso psicológico o en tanto concepto involucrado en los procesos de comprensión del significado, sino en un sentido que apela a la creatividad que demanda el nuevo modo de filosofar.

1. El nuevo método

En la etapa comprendida entre 1929 y 1934, que se considera de transición entre el enfoque exhibido en el *Tractatus* (1918) y el desplegado en las *Investigaciones* (1938), se pueden rastrear aquellos aspectos que muestran que la propuesta de Wittgenstein no consistió en elaborar un método filosófico riguroso, con reglas fijas, sino en ofrecer una pluralidad de técnicas dispares para el ejercicio de una *habilidad*. El interludio, que abarca los escritos de esta etapa,⁵ presenta un conjunto de ideas en transición paulatina el cual conforma un corpus que, aunque no siempre de manera uniforme, se centra en la necesidad por determinar una “nueva” modalidad filosófica para poner en práctica.

Las reflexiones que Wittgenstein realizó sobre los problemas filosóficos siempre se vincularon con los modos en los que consideró el lenguaje. En efecto, las diferentes orientaciones que adoptó frente al problema del significado y las consideraciones más generales sobre el lenguaje ordinario modificaron el método filosófico que fue adoptando; en dirección inversa, sus exploraciones metodológicas impactaron también en el tratamiento que diera a los problemas lingüísticos. En las clases y conferencias que impartió desde su regreso a Cambridge en 1929 sostuvo que “no discutía estas cuestiones [sobre el lenguaje] porque creyese que fueran el objeto de la filosofía (...), las discutía solamente porque pensaba que muchos errores filosóficos particulares o «perturbaciones de nuestro pensamiento» se debían a falsas analogías surgidas por el uso que hacemos de las expresiones”.⁶ En las clases del año académico 1932-33, Moore registra la siguiente opinión de Wittgenstein: “aunque ahora la filosofía había quedado «reducida a una cuestión de «destreza», con todo, esta destreza, como tantas otras, es muy difícil de adquirir (...), un tipo de pensamiento muy distinto del que se requiere en las ciencias”.⁷ De esta cita se desprenden dos orientaciones que encontramos de manera asidua en sus reflexiones y permiten agrupar una disparidad de temas discutidos en esta época.

Por un lado, una orientación *de diferenciación* que establece aquello que la filosofía no es o no debería tener la pretensión de ser: una ciencia. Si bien la distinción entre ciencia y filosofía ya estaba presente en el *Tractatus* (4.111; 4.112; 4.1122; 4.113), se incorporan por los menos dos nuevos elementos: el primero, el abandono del ideal de construir un lenguaje lógicamente perfecto mediante el cual se resuelvan los problemas de la filosofía, que paulatinamente da lugar a una concepción plural y dinámica de los usos del lenguaje natural; el segundo, las reflexiones sobre el tipo de elucidaciones que se dan en el ámbito de la estética como cardinales para la exploración del nuevo método. Estos dos elementos guían las discusiones en torno al tipo de “clarificaciones” que puede ofrecerse en filosofía, al hecho de que no se elaboren teorías⁸ ni puedan hallarse “descubrimientos”, a la especificidad de sus investigaciones como diferentes a las empíricas pero cercanas, en algunos aspectos, a las reflexiones sobre estética.

Por otro lado, identificamos una orientación *práctica*, que busca establecer el tipo de destreza o habilidad que desarrolla o adquiere aquel que filosofa a través del empleo de la metodología en cuestión. Aquí la reflexión gira en torno a asuntos muy generales sobre el tipo de método que se exige –sus características, sus límites, sus beneficios– pero orientados, sobre todo, a cómo aplicarlo. No resulta sencillo establecer distinciones nítidas entre las orientaciones propuestas; pese a ello, consideramos gozan de una utilidad heurística para identificar algunas de las preocupaciones recurrentes en los escritos de este interludio que autoriza trazar conexiones entre ellas e iluminar el tema de nuestro interés, la relación entre imaginación y método filosófico.

1.1 La orientación de diferenciación: ciencia, explicaciones y modelos

Las menciones a la ciencia y al método científico son frecuentes en los escritos y diarios de Wittgenstein. Desde su enfoque, el peligro de pensar

la filosofía bajo el modelo de la explicación científica consiste, entre otras cuestiones, en suponer erróneamente que la filosofía resuelve problemas a partir de descubrimientos que contribuyen directamente al conocimiento empírico. Tanto en sus conversaciones con Waismann como en las clases que registró Moore, se repite la idea según la cual la filosofía sólo nos recuerda “cosas triviales”, la filosofía no puede realizar un análisis científico en el sentido de brindar nuevos hechos, sino que opera en el recinto, ya existente, de la gramática del lenguaje ordinario.⁹ El aspecto novedoso que emerge de estas observaciones es que la filosofía, a diferencia de la ciencia, opera sobre el lenguaje ordinario y esto a su vez modifica el modo en el que el concepto de *análisis* –clarificación–, propio de la actividad filosófica, debe ser entendido: ni bajo los parámetros de la explicación científica ni bajo el ideal de una estructura lógica uniforme, como en su primera obra. En una anotación temprana de Waismann, correspondiente al año 1929, Wittgenstein toma distancia de sus propias afirmaciones en el *Tractatus* sobre la idea del análisis lógico del lenguaje, que desde nuestra lectura forma parte de la estrategia de diferenciación entre la filosofía y ciencia que se acentúa en estos años: “no poseemos más que un solo lenguaje, que es el lenguaje corriente. No es preciso inventar un nuevo idioma o construir una [notación] simbólica, puesto que el lenguaje corriente *es ya el* lenguaje, a reserva de liberarlo de las confusiones que lleva adherido”.¹⁰ Un año después, en 1930, llegará a decir:

Con Moore siempre discutía esta cuestión: ¿sólo el análisis lógico puede aclarar qué denotamos con las proposiciones del lenguaje corriente? Moore asentía. ¿Entonces la gente no sabe qué intenta expresar cuando dice: ‘hoy está más claro que ayer’? ¿Sólo podemos confiar en el análisis lógico? ¡Qué idea más rara! (...) Naturalmente, debo entender la proposición, sin tener necesidad de conocer su análisis.¹¹

La sugerencia que se desprende de la cita es que la filosofía no sólo no elabora teorías, ya que no descubre nuevos hechos ni hace predicciones, sino que tampoco ofrece un análisis de la estructura última del lenguaje ordinario. Lo que la filosofía puede ofrecer es una serie de dispositivos que

permiten detectar las confusiones lingüísticas y perplejidades filosóficas que nos provocan ciertos usos del lenguaje. En este sentido, frente a una cuestión o problema filosófico la estrategia propuesta es la del *retorno* al lenguaje ordinario a fin de comprender cómo se llegó a cierta confusión filosófica:

La tendencia a empezar a investigar una proposición en el punto donde su aplicación es completamente confusa e incierta (la ley de la identidad es un buen ejemplo), en vez de dejar, por el momento, estos casos a un lado y acercarse a la proposición en el punto en que podemos utilizar nuestro sentido común para hablar de ella —esta tendencia es típica de los métodos inútiles que la mayoría de la gente usa al hacer filosofía.¹²

La apelación al lenguaje ordinario o, de manera más general, el retorno al sentido común, es un tópico que Wittgenstein plantea desde diversos ángulos. En el *Cuaderno azul* se detiene varias veces en la relación entre filosofía y sentido común para aclarar en primer lugar que esta vuelta o retorno no debe interpretarse como una respuesta a los problemas filosóficos; más bien “la vuelta al sentido común permite rastrear el origen del desvío de la pregunta filosófica en la medida en que nos percatamos de cómo actuamos”.¹³ En segundo lugar, tampoco implica que deba ser defendido de los ataques de los filósofos, porque el sentido común no necesita ser explicado, sólo podemos tratar “los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común; pero no reafirmando los puntos de vista del sentido común”.¹⁴ Y esto se debe a que el hombre que filosofa no es alguien que “haya perdido el sentido, una persona que no vea lo que todo el mundo ve”. En tercer lugar, a diferencia del científico que toma distancia del sentido común a partir de los descubrimientos que realiza, la filosofía retorna para “investigar el *origen* de su enredo”.

Este origen puede tener, a su vez, dos fuentes, como quedan asentadas en el marco de discusiones del *Cuaderno azul*: la insatisfacción de nuestra curiosidad “sobre determinados hechos o cuando no podemos encontrar

una ley de la naturaleza que se adapte a toda nuestra experiencia”; o cuando el lenguaje ordinario, por sus modos de funcionamiento, “mantiene nuestra mente rígidamente en una posición, por así decirlo, y en esta posición la mente se siente a veces entumecida, deseando adoptar otras posiciones”.¹⁵ Esta metáfora ilumina otro aspecto crítico con respecto a la ciencia, la diferenciación que se traza no sólo refiere al tipo de explicaciones que no se está autorizado a ofrecer, sino que se diferencia porque no entra en colisión con el sentido común ya que la filosofía no tiene la pretensión de corregirlo. Wittgenstein escribió en *Big Typescript*: “aprender filosofía es, de hecho, recordar. Recordamos que usábamos de ese modo las palabras (...) Es posible no darse cuenta de algo, porque se lo tiene siempre ante los ojos”.¹⁶ Ahora bien, este retorno al lenguaje ordinario, que en este sentido lo deja intacto —porque no busca reformar, ni dar usos alternativos, ni mejorar determinados usos del lenguaje— no implica la elaboración de un registro detallado de nuestras formas de expresión a modo de una compilación taxonómica de trivialidades que podrían servir de manual de usos “correctos”;¹⁷ por el contrario, el método propuesto exige ejercitarse en la creación de ejemplos, de nuevas metáforas y juegos de lenguaje que permitan disolver aquello que genera la perplejidad.

Moore admite que Wittgenstein no desarrolló en extenso en qué radicaba su propuesta filosófica pero llegó a decir que “el «nuevo tema» consistía en «algo así como poner en orden nuestras nociones relativas a lo que se puede decir sobre el mundo»”¹⁸ y lo comparó con la reubicación de ciertos objetos en una habitación hasta que queda ordenada, señalando a su vez que este orden tampoco es definitivo. Insistió en que no se trata de enseñar nuevos hechos sino recordar “cosas que ya conocemos todos” y que nuestra inconformidad intelectual sólo se puede eliminar con una “sinopsis de trivialidades”. Moore conecta la idea de “sinopsis de trivialidades” con las exploraciones que Wittgenstein realiza sobre estética,¹⁹ las cuales emprende con algunas recomendaciones metodológicas.

Como primera recomendación se propone, como plasma Moore en sus apuntes, el estudio de la palabra ‘bello’ a partir de las siguientes

consideraciones: en primer lugar, observar cómo funciona en una controversia o investigación estética real; en segundo lugar, descartar una aproximación psicológica de la cuestión. Con respecto a la primera recomendación se comenzará con la revisión de los casos en los que se utiliza la palabra 'bello' a través de ejemplos concretos. Como veremos en detalle en la próxima sección, el objetivo de esta operación es exponer la diversidad de modos en los que se emplea un término a fin de rechazar la tendencia a suponer que existe algo común que compartirían todos los casos. En este sentido, la recomendación apunta a rechazar las explicaciones generales que, bajo un único término, agrupan una diversidad de casos diferentes que adquieren sentido al ser ubicados en sus propios contextos.

En cuanto a la segunda recomendación metodológica, Wittgenstein advierte que en las reflexiones estéticas, a diferencia de las explicaciones científicas, no se ofrecen explicaciones causales por lo que no tratan sobre cuestiones psicológicas, en un sentido empírico, sino más bien lo que se intenta ofrecer son razones, al modo de “dirigir la atención sobre algo. Se intentan aclarar las circunstancias como en un proceso judicial”.²⁰ Wittgenstein insiste en la distinción entre causa y razón, entendiendo que la segunda se asemeja a “descripciones suplementarias”. De esta manera, si se espera que alguien aprecie la música de Brahms, lo que se intenta es que escuche “una gran cantidad de obras para que vea cuál era su pretensión, dirigimos la [atención] hacia algo, ponemos las cosas unas al lado de las otras”.²¹ La diferencia que busca establecer entre causa y razón ilumina la estrategia de diferenciación entre la explicación (científica) y la descripción (filosófica). Aquello que provoca la “perplejidad estética” no se disipa con una exposición de las causas: si al escuchar una melodía digo que algo no suena bien en el pasaje del contrabajo, a lo que aspiramos es “aproximarnos a un ideal (...) señalaríamos otro tono en el que el contrabajo «resultaría perfecto»”.²²

Este ideal, esta descripción suplementaria o representación alternativa, funciona como un modelo, y para Janik²³ y Marrades²⁴ la idea de mo-

delo es una de las claves que permite comprender el método propuesto por Wittgenstein y la relación de la filosofía con la ciencia. El uso que hace Wittgenstein de la noción de modelo proviene de su lectura de un físico, lo cual indica que la distinción entre ciencia y filosofía no impide que algunas reflexiones científicas reciban un tratamiento filosófico o puedan iluminar un aspecto de los problemas a tratar. Wittgenstein retoma y hace suyas algunas de las afirmaciones realizadas por H. Hertz en los *Principios de la mecánica*, en especial las referidas a la imposibilidad de dar con una explicación última para algunos de los términos teóricos. Desde la óptica de Hertz, preguntas referidas a “la naturaleza última” de los términos teóricos, como por ejemplo el término ‘fuerza’, no pueden ser contestadas a través del descubrimiento de nuevas conexiones sino que, a partir de la remoción de las contradicciones, se disipan, disuelven, las preguntas ilegítimas de nuestra investigación: “los defectos existentes son únicamente defectos en la forma; y que toda la falta de certeza y de distinción se puede evitar a través de una disposición adecuada de definiciones y notaciones, y por el debido cuidado en los modos de expresión”.²⁵ Janik sostiene que a partir de las reflexiones sobre la filosofía de la ciencia de Hertz, Wittgenstein desarrolló la idea de “mostrar más que decir”²⁶ a la hora de afrontar problemas filosóficos,²⁷ que no sólo es central para entender el tipo de propuesta filosófica contenida en el *Tractatus* sino que ayuda a esclarecer aspectos metodológicos de los escritos posteriores. En el *Cuaderno azul* indica:

al hacer una pregunta ligeramente desorientadora, la pregunta “¿qué es...?”, solamente estamos expresando esta perplejidad. Esta pregunta es una manifestación de falta de claridad, de desagrado mental, y es comparable a la pregunta “¿por qué?” tal como suelen hacerlas los niños. También ésta es una expresión de desagrado mental y no demanda necesariamente ni una causa ni una razón (Hertz, *Principios de la mecánica*).²⁸

Siguiendo estas referencias, Marrades comenta que bajo la influencia de Hertz, Wittgenstein interpreta en el *Tractatus* que “la filosofía no tiene sentido como una teoría, puede tener utilidad como una técnica, es

decir, como un práctica de construcción de figuras y modelos que sirvan para esclarecer la estructura del lenguaje”.²⁹

La idea de modelo, en tanto modo de ver o mostrar las cosas, aparece, en el interludio que nos ocupa, vinculada a las reflexiones sobre arte: aquello que el arte otorga es una perspectiva desde la cual se presenta “lo individual de tal manera que nos parece una obra de arte” pero “hay otra manera de apresar el mundo *sub specie aeterni*. Creo que es el camino del pensamiento”.³⁰ Más adelante, en 1931, indica, al hablar de su lectura de *La Decadencia de Occidente* de Spengler (1918), que “debe dársenos el objeto de comparación, el objeto del que se ha tomado esta manera de ver las cosas a fin de no entrar en absurdos en la discusión” de no ser así “se confunde modelo y objeto, se concede dogmáticamente al objeto lo que debe caracterizar al modelo”. El modelo es válido “porque determina la forma de la observación y no porque todo lo que sea válido de él pueda atribuirse a todos los objetos de la observación”.³¹ En este sentido, el modelo adoptado no puede determinar de manera definitiva el modo de ordenación de los objetos. El *Cuaderno azul* contiene una referencia a esta idea —la metáfora de la biblioteca— en la que resuena la ya utilizada de “poner en orden la habitación” que registró Moore en sus lecciones:

Imaginemos que tenemos que colocar los libros de una biblioteca. Cuando comenzamos, los libros están todos revueltos en el suelo. Habría muchas formas de clasificarlos y colocarlos en su sitio (...) en filosofía, la dificultad estriba en no decir más de lo que sabemos. Por ejemplo, ver que cuando hemos colocado dos libros juntos en su orden adecuado, no por ello los hemos colocado en sus lugares definitivos.³²

Ahora bien, en esta etapa de transición la idea de modelo no debe entenderse como un corsé conceptual que ordena de manera definitiva ni que revela la estructura última del lenguaje, más bien funciona como un conjunto de figuras móviles que permite ordenamientos y clarificaciones de perplejidades filosóficas específicas. Es decir, no hay un único modelo que disuelva de manera global los problemas filosóficos. La idea de *modelizar* siempre debe entenderse en relación con “ver un nuevo aspecto”

de la cuestión disolviendo lo que nos genera preocupación, y también con el enfoque dinámico y plural sobre el lenguaje emergente en estos escritos. Los usos ordinarios no siguen un “patrón de exactitud” excepto en muy pocos casos: “¿Por qué en filosofía comparamos, pues, constantemente nuestro uso de las palabras con uno que siga reglas exactas? La respuesta es que las confusiones que tratamos de eliminar surgen siempre precisamente de esta actitud hacia el lenguaje”.³³

De tal modo, las reflexiones sobre modelos, no en tanto principios fijos bajo los cuales se subsumen los objetos observados o comparados, sino como un conjunto diversificado de recursos que permiten iluminar distintos aspectos a través de la creación de descripciones suplementarias —que recurren a ejemplos, metáforas, etc.—, acentúan la apelación a los usos de la imaginación como inherente a la nueva metodología que intenta ponerse en práctica. Los ejemplos exóticos, casos absurdos, como así también la creación de metáforas y símiles, permiten clarificar aquello que genera perplejidad filosófica y previenen contra la tendencia al dogmatismo cuya pretensión es ordenar de manera definitiva y unívoca.

1.2 La orientación práctica

Como hemos indicado, una de las características de la figura del dogmático es su tendencia a la generalidad. En el *Cuaderno azul* Wittgenstein refiere al ansia de generalidad como el resultado de cierto número de tendencias conectadas con algunas confusiones filosóficas: (1) la propensión a abarcar lo diferente en lo común, a buscar lo común; (2) la inclinación a ciertas ideas sobre el significado (el significado de una palabra es una imagen, o un estado mental) que nos confunden sobre cómo es el funcionamiento del lenguaje; (3) la disposición a tomar por modelo al método de la ciencia.³⁴ Una de las dificultades con este tipo de generalidad es que se vuelve reductiva al eliminar la pluralidad y diversidad, y se manifiesta en la actitud “despectiva hacia el caso particular” y abandono

de lo concreto.³⁵ Wittgenstein, por el contrario, busca darle un lugar destacado a la excepción, no tanto para establecer casos que sirvan de contraejemplos a la teoría que se analiza, sino más bien para desanimar la tentación a dogmatizar. De este modo, la estrategia no es sustituir una teoría por otra sino que, al estudiar los usos efectivos del lenguaje natural, se pone en discusión el alcance de las concepciones tradicionales del significado que pretenden dar explicaciones sistemáticas sobre el funcionamiento de todo lenguaje posible, y se opta por proponer un conjunto de observaciones que atiende a los elementos contextuales de los usos cotidianos.

De tal modo, la filosofía requiere, del que pretende adquirirla, un ejercicio inventivo porque inclusive en aquellos casos que exigen recordar lo obvio y cotidiano se realiza un proceso creativo. Cuando más adelante en el *Cuaderno azul* Wittgenstein reflexiona sobre estas ideas, asegura:

Cuando elaboramos “lenguajes ideales”, no es para que reemplacen a nuestro lenguaje ordinario, sino precisamente para eliminar alguna dificultad causada en la mente de alguien al pensar que ha comprendido el uso exacto de una palabra común. Esta es también la razón por la que nuestro método no consiste simplemente en enumerar los usos actuales de las palabras, sino más bien en inventar otros nuevos de modo deliberado, algunos de ellos a causa de su apariencia absurda.³⁶

La noción de “lenguajes ideales” que aparece en este pequeño párrafo refiere a lo que en la sección anterior llamamos modelos o descripciones suplementarias, que no tienen una forma única sino que despliegan una amplia gama de recursos. Wittgenstein piensa que una de las manifestaciones del ansia de generalidad es el intento de postulación de “leyes” que rijan el uso de las palabras. Al intentar dar cuenta de estas presuntas leyes, el filósofo descubre que existen casos que producen resultados paradójicos; el error consiste en pensar que aquello que “eliminará la dificultad es una definición (del mismo modo que en ciertos estados de indigestión sentimos una especie de hambre que no se quita comiendo)”. Pero luego experimentamos inquietud al descubrir que esta definición

no es satisfactoria y “sentimos la tentación de pensar que tenemos que reemplazarla por una diferente, por la correcta”.³⁷ Al ejercitar la creatividad, que permite mostrar la multiplicidad de usos posibles, la filosofía opera sobre la tentación de definir, generalizar y explicar de manera definitiva las reglas que rigen los usos del lenguaje, y muestra cuáles de las expresiones son un *sinsentido*.

En este esquema, la distinción entre lo que se denomina ‘sentido’ y lo que se denomina ‘sinsentido’ tampoco puede resultar nítida y definible, por lo que debe tratarse caso por caso. No obstante, Wittgenstein advierte que “a causa de cierta semejanza con las oraciones que tienen sentido (...) el sinsentido siempre surge de formar símbolos análogos a ciertos usos, cuando no tienen ningún uso”.³⁸ Uno de los ejemplos recurrentes de los que se sirve Wittgenstein para iluminar este punto es el uso de la palabra ‘sé’: “sé cómo me llamo”, “sé dónde vivo” y “sé que tengo un dolor de muelas”. El lenguaje permite el último uso pero como Wittgenstein muestra carece de sentido, como analizaremos en lo que sigue.

Por lo ya expuesto, podemos ilustrar algunos de los modos en los que Wittgenstein aplicó su nueva metodología inventiva: (a) el recurso a la apelación de ejemplos sencillos; (b) el establecimiento de metáforas; (c) la técnica de idear juegos de lenguaje.

(a) Frente a falsas analogías podemos recurrir a ejemplos sencillos y conocidos con el fin de iluminar los diversos sentidos gramaticales que el uso de un concepto puede tener. Así se examinan los casos en los que se utiliza la palabra ‘bello’: la *catedral* es bella; tiene unos *ojos* bellos; la *silla*, la *flor*, las *tapas del libro* son bellas, etc. La búsqueda de ejemplos diferentes y simples se utiliza para exponer la diversidad de modos en lo que se emplea este término a fin de rechazar la tendencia a suponer existe algo común que compartirían todos los casos. Otra manera de tratar este aspecto es a través de un término en apariencia semejante al que se examina, en este caso la palabra ‘juego’. Por medio de la ejemplificación de los usos de este término puede mostrarse que no hay nada común entre todas las diversas actividades que denominamos ‘juego’ (o entre todo lo

que juzgamos bello) y la razón por la que utilizamos este término para designar acciones tan diferentes es sólo “una transición gradual” de un uso a otro, si bien puede no haber nada en común entre los dos extremos de la serie”.³⁹ En este sentido, la recomendación apunta a rechazar las explicaciones generales y que, bajo un único término, agrupan una diversidad de casos diferentes que adquieren sentido al ser ubicados en sus propios contextos. La idea de transición gradual indica, a su vez, que no hay límites precisos entre los conceptos que puedan ser delimitados de manera exacta “y no porque no conozcamos su verdadera definición, sino porque no hay “definición” verdadera de ellos. Suponer que *tiene que* haberla, sería como suponer que siempre que los niños juegan con una pelota juegan según reglas estrictas”.⁴⁰ Se deja entrever que no puede ser determinada una propiedad común, o esencial, que compartan todas las actividades que caen bajo ese término; no puede establecerse una lista acabada de condiciones necesarias y suficientes que deberían cumplir todos los ejemplos para que puedan ser denominados de esa forma. Los parecidos entre las palabras ‘juego’ y ‘bello’ ayudan a iluminar la diversidad de sentidos que abarca lo bello ya que “la tranquilidad peculiar –que se produce cuando junto a un caso que considerábamos único podemos situar otros casos similares– nos sale al paso (...) cuando mostramos que una palabra no tiene un solo significado (ni sólo dos), sino que se utiliza con cinco o seis diferentes significados”.⁴¹ De este modo, la tarea es recordar usos cotidianos: “el trabajo del filósofo consiste en concatenar recuerdos para una finalidad determinada”.⁴²

Una estrategia alternativa es señalar absurdos para mostrar el sinsentido que los sustenta. En el ejemplo de “sé que tengo un dolor de muelas” Wittgenstein expone la paradoja a través de la negación preguntando qué puede significar decir “no sé que tengo un dolor de muelas”. Lo que esta negación muestra es que no es posible determinar en qué consistiría un error en un caso como éste, por lo tanto no tiene sentido la auto-adscripción de conocimiento para este tipo de ejemplos. De esta manera la apelación a ejemplos puede lograr su efecto por la vía del

absurdo (del humor y la ironía); o por vía de la sencillez al mostrar el desvío de los usos del lenguaje cotidianos al complejizarse; o por vía de la novedad (invención de casos).

(b) Con referencia a las metáforas marcó en el año 1931, en *Observaciones diversas. Cultura y Valor*, una importante distinción entre las metáforas refrescantes y las falsas analogías. Para Wittgenstein las confusiones filosóficas pueden, en parte, entenderse como una cuestión de temperamentos que nos inclinan a preferir ciertas metáforas y no permiten cambiarlas por otras cuando estas últimas dejan de ser claras.⁴³ Las metáforas se tornan caducas cuando, por una tendencia del lenguaje a operar analógicamente, éste iguala usos diferentes,⁴⁴ las vuelve falsas analogías en la medida en que clausura o reduce lo diverso. Al reflexionar sobre su propia propuesta, indicaba que lo único que descubría era “nuevas metáforas” que le permitían la actividad de aclarar.⁴⁵ Como hemos visto, Wittgenstein recurre a una variada batería de metáforas al reflexionar sobre su propio método filosófico, la habitación ordenada, la de los libros de la biblioteca; también utiliza, para señalar las dificultades recurrentes en el tipo de investigación que propone, la de un cierre de contrato

cuyas últimas cláusulas han sido impresas en palabras fácilmente mal interpretables. Pero, por el contrario, los comentarios a estas cláusulas aclaran todo de modo inequívoco. Una de estas personas tiene mala memoria, olvida continuamente los comentarios, malinterpreta las cláusulas del contrato y se mete, por ello, en continuas dificultades. La otra tiene que recordar con insistencia los comentarios al contrato y allanar las dificultades.⁴⁶

Asimismo, recurre a una metáfora para indicar el efecto de una falsa analogía: “es como cuando una cosa nos parece un hombre desde la lejanía, ya que no podemos percibir nada definido, y sin embargo, en la cercanía vemos que se trata de un tocón de árbol”.⁴⁷ Las metáforas refrescan al dislocar a través de comparaciones absurdas o poco comunes lo que se suponía eran similitudes.

(c) La invención de juegos de lenguaje pretende discutir la concepción que concibe al lenguaje de manera uniforme y fija, sustituyéndola por una

visión dinámica y plural. A diferencia de los otros recursos lingüísticos –los ejemplos y las metáforas– se crean específicamente como una estrategia para discutir las teorías tradicionales del significado a través de la creación de escenarios hipotéticos, que investigan la diversidad de los usos del lenguaje. Posee, sin embargo, un efecto similar al de la creación de ejemplos, el de poner a prueba hasta dónde es posible hacer llegar la analogía entre usos: “trataremos también de construir nuevas notaciones para romper el maleficio de aquellas a las que estamos acostumbrados”.⁴⁸ En el *Cuaderno azul* describe estos escenarios hipotéticos como casos sencillos o primitivos que se diferencian de los modos más complejos y altamente complicados de los usos del lenguaje ordinario. Agrega que son formas del lenguaje con las que un niño comienza a hacer uso de las palabras, por ejemplo al enseñarle la palabra ‘rojo’: se señala un trozo de papel y se indica que a ese color lo llamamos rojo. Luego se ordena al niño que pinte una mancha *roja* y luego se pregunta por qué pintó de ese color. Lo que el niño ofrecerá son razones ya que señalará el camino que lo condujo a la realización de la acción.⁴⁹ De este modo, el procedimiento que pone en marcha la creación de estos casos sencillos permite que desaparezca “la niebla mental que parece envolver nuestro uso ordinario del lenguaje. Vemos actividades, reacciones, que son nítidas y transparentes (...) Vemos que podemos construir las formas complicadas partiendo de las primitivas mediante la adición gradual de formas nuevas”.⁵⁰

El ejercicio creativo de recurrir a ejemplos, metáforas y juegos de lenguaje, desarrolla a su vez la capacidad de (d) contextualizar; la de (e) reformular preguntas; y la de (f) oponer a través de la presentación de antítesis.

(d) La contextualización está en sintonía con la importancia creciente que adquiere el estudio de los usos diversos del lenguaje afín a la idea de que “entiendo una proposición cuando la *empleo*. El entender no es un proceso especial, sino el operar con la proposición”.⁵¹ Y con el diagnóstico que realiza del origen de las confusiones filosóficas: “quien tenga debilidad [cuestión de temperamento] por el idealismo o el solipsismo, se habrá sentido inclinado a decir “la única realidad es el momento pre-

sente” o “la única realidad es *mi* experiencia presente””.⁵² Estos enunciados son importantes porque bien analizados pueden mostrar diferencias gramaticales. En primer lugar no son cuestiones de hecho, “de ahí que el doctor Johnson no refute a Berkeley dando patadas a una piedra”. Si bien estas dos tendencias filosóficas están desencaminadas, contienen un valor por lo que se expresa a través de ellas: el intento de separar los enunciados de nuestro lenguaje, de “expresar con el uso del lenguaje lo que debería estar incorporado en la gramática”.⁵³

Una de las formas de contextualizar es a través de las nuevas combinaciones de significados ya conocidos. El enunciado ‘yo siento en mi mano que el agua está a tres pies bajo tierra’, dicho por un adivino, contiene dos usos conocidos: sabemos lo que significa ‘tres pies bajo tierra’ y lo que significa ‘yo siento en mi mano’. Pero Wittgenstein indica que en el ejemplo el adivino “combina palabras bien conocidas, pero las combina de un modo que no comprendemos todavía. La gramática de esta expresión tiene que sernos explicada todavía”.⁵⁴ Para ello lo que debemos preguntar es “¿cómo aprendió usted el significado de la expresión ‘tres pies?’”.

(e) La estrategia con respecto a las preguntas filosóficas es señalar cuándo pueden ser rotuladas como sinsentidos a través de reformulaciones. Uno de los ejemplos de esta variante inaugura el *Cuaderno azul*: “¿Qué es el significado de una palabra?”. La estrategia no es responder al interrogante sino presentar una nueva pregunta que indique los supuestos detrás de esa formulación. De esta manera, al elaborar otras preguntas como ¿qué es una explicación del significado de una palabra?, o ¿a qué se parece la explicación de una palabra?, se nos revela una idea subyacente: el teórico que planteaba la pregunta original suponía que todas las palabras funcionan de manera análoga a los nombres o sustantivos, por lo que busca una cosa que les corresponda.⁵⁵ La forma en la que esta reformulación nos ayuda es similar al tratamiento que recibe la pregunta ¿qué es la longitud? a partir de la pregunta ¿cómo medimos la longitud? La ventaja en las reformulaciones es que nos previenen de la tentación de buscar *objetos* que podrían ser “el significado”.

Lo que esta variante muestra es que el modo en el que la pregunta queda formulada refleja el grado de confusión filosófica, decir “¿cuál es el objeto de un pensamiento?” (...) pone de manifiesto (...) que suena casi como una pregunta de física; como si preguntase: “¿cuáles son los constituyentes últimos de la materia?””.⁵⁶ El diagnóstico de lo que va mal con este tipo de preguntas es que bajo el aspecto de una pregunta científica se encubre la “falta de claridad respecto a la gramática de las palabras”.⁵⁷ Esta confusión no sólo oculta los modos diversos en los que las palabras pueden ser utilizadas sino que existen preguntas que al ser presentadas bajo el aspecto de los interrogantes científicos parecen preguntas empíricas. Sin embargo, si el filósofo pregunta “¿qué es sustancia?”, no realiza una pregunta empírica sino una pregunta por la regla general que rige el uso de la palabra ‘sustancia’, Wittgenstein agrega: “la pregunta «¿qué es?...» no se refiere a un caso especial —práctico—, sino que preguntamos desde nuestro escritorio”.⁵⁸ Vale decir, con este tipo de formulaciones no preguntamos por casos particulares y empíricos.

Otro ejemplo de pregunta descaminada es “¿cómo puede pensarse lo que no sucede?”. Para Wittgenstein la dificultad con esta pregunta no refiere a algo como “nuestra incapacidad de imaginar cómo se piensa una cosa” en el sentido en que podemos tener dificultades para “recordar exactamente lo que sucedió cuando pensamos algo, una dificultad de introspección o algo por el estilo” sino en que “observamos los hechos a través (...) de una forma de expresión desorientadora”.⁵⁹ Estas formas hacen, entre otras cuestiones, que pasemos por alto las diferencias entre los diversos significados de la palabra ‘existir’.

(f) La dificultad que intenta señalar Wittgenstein al hablar de “falta de antítesis” es que tratamos con una variante de la descontextualización propia del dogmático. El problema surge porque utiliza imágenes que no pueden confrontarse con nada. Cuando el filósofo tradicional trata la cuestión de la experiencia sensorial y formula el problema de “la *vaguedad general*” de este tipo de experiencia, utiliza de modo equivocado las palabras ‘flujo’ y ‘vaguedad’, a saber, sin posibilidad de contraste,

ya que “en su uso correcto y ordinario vaguedad se opone a claridad, flujo a estabilidad, inexactitud a exactitud y *problema a solución*”. Y agrega que “la misma palabra ‘problema’ se aplica mal cuando se usa para nuestras dificultades filosóficas. Estas dificultades, en la medida en que se las toma como problemas, son el suplicio de Tántalo y parecen insolubles”.⁶⁰ La falta de antítesis, la tendencia a descontextualizar, revela la pretensión del dogmático de embestir los límites que rigen la aplicabilidad de nuestros conceptos.

Por lo expuesto resulta claro que la labor filosófica no es una actividad de conservación sino de innovación y que la habilidad crítica exige un proceso creativo, de producción de casos variantes. Una de las cuestiones que suscita la nueva metodología es cómo distinguir aquellos dispositivos analíticos “refrescantes” de aquellos que resultan caducos y poco fértiles. En lo que sigue y a modo de cierre analizaremos un aspecto de esta cuestión.

2. La imaginación dialógica: entre la falta de imaginación y los límites de la metáfora

En las notas apuntadas por Moore en el curso académico de 1932-33, Wittgenstein señaló que la destreza filosófica “no se podría adquirir simplemente oyendo conferencias: la discusión era esencial”.⁶¹ Con Waismann había afirmado que “si en filosofía se dieran tesis, jamás habría ocasión de discutir, pues serían de tal estructura que todo el mundo debería decir: sí, sí, eso es evidente (...) La controversia surge siempre porque uno se salta algunos pasos o no los expresa claramente, con lo que se da la impresión de que sólo se ha hecho una afirmación que está sujeta a disenso”.⁶² La idea de controversia sugiere dos cosas: por un lado, que la filosofía es una actividad que se adquiere a través de la discusión activa y creativa con otro, pero también que la finalidad de la misma no es “llegar a la verdad objetiva” sino llegar a ver un nuevo aspecto que disipa la perplejidad o confusión filosófica.⁶³ Una de las condiciones para

que la confusión se disuelva es que haya por parte de los que discuten un reconocimiento y aceptación de las nuevas descripciones ofrecidas. En relación con estas ideas, indica la cercanía con el modo de proceder del psicoanálisis que “no permite descubrir la *causa*, sino solamente la *razón*, por ejemplo, de la risa (...) el psicoanálisis tiene éxito sólo si el paciente está de acuerdo con la explicación ofrecida por el analista”.⁶⁴ Así también en *Big Typescript* Wittgenstein insiste en esta analogía: “no podemos, sin embargo, convencer a otro de un error a no ser que él (...) reconozca (realmente) esta expresión como la expresión correcta de su sentimiento. Es decir, sólo si él la reconoce como tal, es la expresión correcta (Psicoanálisis)”.⁶⁵

Otra de las condiciones para disipar la perplejidad filosófica es que se establezca un diálogo en el que se discutan diferentes puntos de vista, esto es, se exige reconocer otras perspectivas diferentes a la mía. El acento en el ejercicio de la imaginación también parece dirigirse a reforzar este aspecto de reconocimiento de lo diferente. En el tratamiento que Wittgenstein realiza de las opiniones de Frazer recogidas en su *Rama Dorada* cuestiona los modos en que éste evalúa los ritos mágicos y religiosos de las culturas primitivas: “¡Qué estrecha es la vida del espíritu para Frazer! ¡Qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo!”.⁶⁶

¿En qué consiste la incapacidad de Frazer? En que apela a una noción de *evaluación* de las “visiones (*Anschauungen*) mágicas y religiosas”. Esta idea supone que se elaboran teorías (o explicaciones teóricas) que pueden ser determinadas como verdaderas o falsas al detectar los errores contenidos en ellas pero “no se trata de un error que se disipa con más experiencia (Hertz), de ahí que no tenga sentido hablar de errores en las costumbres religiosas”.⁶⁷ Wittgenstein remarca ya desde el comienzo de sus reflexiones que lo que estas visiones expresan son cuestiones completamente distintas y la tarea consiste más bien en distinguir las operaciones mágicas de aquellas que se sustentan en ideas (*Vorstellung*) falsas y simplistas de las cosas.⁶⁸ La explicación que intenta Frazer reduce

los fenómenos a sus propios términos, es decir, los reduce a los modos de un inglés de su tiempo. La recomendación de Wittgenstein es realizar una descripción, “conjuntar correctamente” lo que uno *sabe* y no añadir nada más: mostrar cómo actuamos.⁶⁹

Ahora bien, para lograr una descripción de este tipo debo ser capaz de imaginar modos de vida diferentes a los míos: “lo erradas que son las explicaciones de Frazer se ve –creo yo– si se considera que uno podría muy bien inventar costumbres primitivas”.⁷⁰ En este sentido la incapacidad de Frazer radica en su falta de imaginación para trazar “modos de vida” alternativos. La postura de Frazer representa la imposibilidad de una proyección empática, o lo que hemos denominado la imaginación *dialógica*. La ausencia de creatividad revela la falta de reconocimiento de la inclinación humana a lo ceremonial, la estrategia ensayada en la *Rama Dorada* impide ver que “cuando un fenómeno tal se pone en conexión con un instinto que yo mismo poseo se obtiene, sin más, la explicación deseada; es decir, la que resuelve la dificultad en cuestión. Y cualquier investigación adicional sobre la historia de mi instinto se moverá ya en otro plano”.⁷¹ La idea sugerida es que el tipo de tratamiento que pueden realizarse de estos fenómenos es a través de la indicación de algunas semejanzas, como por ejemplo entre un acto ritual de golpear la tierra o un árbol para disipar la cólera con un acto de castigo, para mostrar que las primeras no son errores sino la expresión de una acción instintiva (*Instinkt-Handlungen*) como la de castigar. El trazado de esta semejanza no supone hallar lo común entre estos eventos sino simplemente detectar “parecidos de familia” que, al igual que con la palabra ‘juego’, sólo describen la multiplicidad de actividades que pueden ser denominadas con este concepto.

Dado este esquema, puede interpretarse el ejercicio de la imaginación dialógica en términos de reconocimiento en tanto retorno al lenguaje ordinario –a lo concreto– ya que este retorno permite mostrar que en nuestro lenguaje “está depositada toda una mitología” que nos permite comprender los modos de vida primitivos.⁷² Wittgenstein agrega que

en estos casos nuestra perplejidad se ve disminuida “al encontrar otros festivos similares: el hecho de encontrarlos puede hacer que parezcan algo «natural», cosa que no conseguirá la exposición de las causas por las que surgió”.⁷³ El reconocimiento no implica desdibujar diferencias como sucede con las explicaciones ensayadas por Frazer que intentan explicar una serie de ritos a partir de la identificación de un único motivo. Es como intentar responder a la pregunta ¿por qué juegan los niños? diciendo: porque obtienen algo útil.⁷⁴ Al suponer que podemos detectar un motivo como “el” motivo, creemos que podemos dar con una causa. Por el contrario, puedo distinguir sus diferentes expresiones y motivos sólo sobre el trasfondo de una tendencia compartida.

El hincapié en lo común de ciertas reacciones primarias limita el alcance de las lecturas que interpretan a Wittgenstein como un relativista cultural. Lo compartido es una inclinación, una disposición a actuar de determinada forma, a asombrarnos frente a ciertos eventos, y dicha inclinación no puede ser explicada ni fundamentada. La falta de imaginación de Frazer se alimenta en la suposición de que la cultura inglesa conforma el único sistema fijo a partir del cual evaluar las costumbres de otros. La apuesta de Wittgenstein es señalar que es posible reconstruir los sentidos de una cultura “extraña” en tanto distinta, pero dicha reconstrucción o “traducción” no depende de un sistema de creencias universal que sirva de fondo para evaluarla, sino de la capacidad del investigador para hacer comprensible esas acciones o ritos en el marco de costumbres en las que emergen y en el conjunto más amplio de reacciones primitivas comparadas que permiten hacer comprensible la conducta del otro.

Las críticas a Frazer también se extienden a Freud y su tratamiento sobre la broma. La dificultad de los escritos de estos autores consiste en que intentan dar una explicación (científica, causal) que pretende unificar aquello que debe distinguirse y separar lo que debe entenderse como compartido, como una forma de actuar de los hombres. Sin embargo, en el caso de Freud, Wittgenstein rescata algunas de las metáforas que utiliza para reflexionar sobre ciertos fenómenos, por ejemplo, los sueños,

y apuntó: “es un símil excelente, por ejemplo, comparar un sueño con un acertijo. (Había dicho anteriormente que toda la Estética consiste en «dar un buen símil»”.⁷⁵ También rescata algunas de las hipótesis de Darwin y la idea de modelo de Hertz y Spengler como ejemplos de símiles potentes. Pero ¿qué los hace valiosos? Su valor reside en que permiten ver un nuevo aspecto de los fenómenos que se estudian, pero cuando intentan ser fijados como explicaciones últimas o tienen la pretensión de colocar los hechos en un único sistema estrecho o impiden hacer una “sinopsis” de esos hechos resultando caducos. Un símil (una metáfora) es bueno cuando nos permite una visión sinóptica.⁷⁶ Para lograr claridad sobre los problemas filosóficos es útil tomar conciencia de los detalles aparentemente carentes de importancia, de la situación concreta en la que nos inclinamos a hacer determinada afirmación dogmática. Así podemos sentir la tentación de decir: “solamente esto es realmente visto” cuando miramos fijamente a las cosas que nos rodean y que no cambian, mientras que podemos no sentir en modo alguno la tentación de decirlo cuando al caminar miramos a nuestro alrededor”.⁷⁷ Una visión de este tipo permite ordenar una serie de fenómenos sin reducir su complejidad y sólo en el ejercicio inventivo de dispositivos analíticos es posible dar cuenta de esta variedad.

El tener en cuenta algunos aspectos de la reflexión pirrónica que resaltan el modo de entender la filosofía como una habilidad inventiva para combatir el dogmatismo filosófico nos permitió destacar y subrayar los diferentes recursos concebidos por el Wittgenstein de transición en su búsqueda metodológica. De este modo, los usos de la imaginación exigidos por la nueva metodología evitan la rigidez del dogmático al generar movimientos creativos.

Notas

¹ Fogelin, R. J., *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

² *Ibid.*, p. 2.

³ La propuesta escéptica, como queda desarrollada en las *Hipótesis Pirrónicas* de Sexto Empírico, se establece como una habilidad para contraponer argumentos equivalentes y opuestos. El logro de dicha equipolencia, y la posterior suspensión del juicio a la que conduce, permite operar sobre el dogmatismo que exhiben los filósofos. Sexto Empírico, *Hipótesis Pirrónicas*, Madrid, Akal, 1996, libro I, líneas: 8, 10, 12, 31-34.

⁴ *Ibid.*, libro I, líneas: 36-186.

⁵ Las obras comprendidas son: sus diarios de la época –recogidos en *Movimientos del Pensar* y *Cultura y Valor*–; las conversaciones que sostuvo con Schlick y Waismann –publicadas como *Wittgenstein y el Círculo de Viena* (1929-1932)–; la *Conferencia de Ética* (1929); las notas de su lectura de Frazer –conocidas como las *Observaciones a la ‘Rama dorada’ de Frazer* (1930-31); los apuntes que G. E. Moore tomó de sus clases –editados como las *Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933*–; las anotaciones recopiladas en *Big Typescript* (1932); y las clases dictadas a sus alumnos –que circularon como *El Cuaderno azul* (1934)–. No tendremos en cuenta en el marco de este trabajo las *Observaciones filosóficas* (1930) y la *Gramática Filosófica* (1931-34), si bien muchas de las opiniones contenidas en estas obras ya están presentes en *Big Typescript*. Nuestra selección atiende al conjunto de textos en donde se exploran con mayor detenimiento las herramientas metodológicas que nos interesa analizar. Este recorte bibliográfico no pretende negar que puedan existir otras exploraciones metodológicas por parte de Wittgenstein en este periodo.

⁶ Moore, G. E., “Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933” en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Orbis, 1984, [255-321], p. 260.

⁷ *Ibid.*, p. 320.

⁸ Esta idea no sólo está presente en el *Tractatus* sino que reaparece en los primeros escritos de esta época con renovado vigor. “En mi conferencia sobre ética, al final hablé en primera persona: creo que esto es algo muy especial, porque nada de esto se puede comprobar y yo solamente puedo presentarme como personalidad y hablar en primera persona. Para mí, la teoría carece de valor; la teoría no me da nada”, Waismann, F., *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 103-104.

⁹ Cf. Moore, G. E., “Conferencias”, *op. cit.*, p. 321 y Waismann, F., *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, *op. cit.*, pp. 160-162.

¹⁰ Waismann, F., *Ibid.*, p. 41.

¹¹ *Ibid.*, p. 115.

¹² Wittgenstein, L., *Big Typescript TS 213*, Cornwall, Blackwell Publishing, 2005, p. 203e (traducción nuestra).

¹³ Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 92. S. M. Engel, en *Wittgenstein's Doctrine of the Tyranny of Language. An historical examination of his Blue Book*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, plantea, en una lectura que atiende al contexto histórico de producción de los escritos de Wittgenstein, que ya en el *Cuaderno azul* (y con más fuerza en las *Investigaciones*) habría dos "tradiciones literarias" en tensión: por un lado, una tendencia *lingüística*, que entiende que las confusiones filosóficas se deben al carácter opaco del lenguaje en cuanto tal y, por otro, una tendencia *clínica* o *terapéutica*, que concibe los enunciados metafísicos, las confusiones filosóficas, como resultado de una insatisfacción profunda con nuestras maneras de expresión. Esta distinción trazada también parece estar presente en textos redactados entre 1931 y 1932. En *Big Typescript*, sección 86, Wittgenstein reflexiona: "Como a menudo he dicho, la filosofía no me conduce a ninguna renuncia, puesto que no me impide decir esto o lo otro, sino que abandono una determinada combinación de palabras como sinsentido. En otro sentido, sin embargo, la filosofía exige una resignación, pero del sentimiento y no del entendimiento. Y esto es quizá lo que hace a la filosofía tan difícil a muchos. Puede ser tan difícil no utilizar una expresión como lo es contener las lágrimas o un arrebato de ira" (Wittgenstein, L. "Filosofía" [extracto de las secciones 86 al 93 de *Big Typescript*] en *Revista de Filosofía*. 3ª época, Vol. V, Núm. 7, Madrid, Editorial Complutense, 1992, [pp. 3-39], p. 7).

¹⁶ Wittgenstein, L., "Filosofía", *op. cit.*, p. 21.

¹⁷ Wittgenstein "sostenía que si bien el "nuevo tema" tenía mucho que decir sobre el lenguaje, sólo necesitaba tratar aquellos puntos sobre el lenguaje que han llevado, o es posible que lleven, a errores o perplejidades filosóficas concretas. Creo que pensaba ciertamente que hoy día algunos filósofos han ido por mal camino al tratar aspectos lingüísticos que no tienen tal alcance y cuya discusión, por tanto, según su opinión, no forma parte del oficio propio de un filósofo" (Moore, "Conferencias", *op. cit.*, p. 322). Todo parece indicar que se refiere a los filósofos del lenguaje ordinario de Oxford, en especial a J. L. Austin (1911-1960).

¹⁸ Moore, G. E., "Conferencias", *op. cit.*, p. 322.

¹⁹ *Ibid.*, p. 321.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 313.

²² *Ibid.*, p. 312.

²³ Janik, A., “Wittgenstein, la ética y el silencio de las musas”, en *Wittgenstein: Arte y filosofía*, Marrades, J (ed.), Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 17-44.

²⁴ Marrades, J., “Wittgenstein constructor de modelos” en *Wittgenstein: Arte y filosofía*, *op. cit.*, pp. 119-153.

²⁵ Hertz, H., *Principios de la Mecánica*, citado en Cardona Suárez, C. A., “Wittgenstein y Hertz. A propósito de la elucidación”, en *Del espejo a las herramientas: ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Flores, A.; Holguín, A.; Meléndez, R. (comp.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2003, [pp. 69-96], p. 87.

²⁶ Cf. Janik, A., “Wittgenstein, la ética y el silencio de las musas”, *op. cit.*, p. 30.

²⁷ En especial los problemas éticos y estéticos: “el enfoque que se había mostrado fructífero en lógica lo aplicaría a sus problemas existenciales, a saber, “disolverse” por sí mismos gracias a una formulación alternativa” (Janik, A., “Wittgenstein, la ética y el silencio”, *op. cit.*, p. 30).

²⁸ Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, pp. 54-55. También existe una mención similar en el *Big Typescript*: “En mi modo de hacer filosofía, su tarea toda estriba en expresarse de modo que determinadas inquietudes desaparezcan (Hertz)” (Wittgenstein, L., “Filosofía”, *op. cit.*, p. 23).

²⁹ Marrades, J., “Wittgenstein constructor de modelos”, *op. cit.*, p. 127.

³⁰ Wittgenstein, L. “Observaciones diversas. Cultura y Valor”, en *Obra completa*, Tomo II, Madrid, Gredos, 2010, [557-651], p. 566, §27.

³¹ *Ibid.*, p. 576, §73.

³² Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, pp.75-76.

³³ *Ibid.*, p. 54.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 46.

³⁵ *Ibid.*, pp. 46-47.

³⁶ *Ibid.*, p. 57.

³⁷ *Ibid.*, p. 56.

³⁸ Waismann, F., *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, *op. cit.*, p. 275.

³⁹ Moore, G. E., “Conferencias”, *op. cit.*, p. 311.

⁴⁰ Wittgenstein, L., *Cuadernos*, p. 54. Otro tópico recurrente en los escritos de la época es el referido a la noción de ‘proposición’. De modo similar a las reflexiones en torno a la palabra ‘juego’ señaló, según apunta Moore, que: “no podría dar una definición general de ‘proposición’ —tal como ocurre con ‘juego’—, que sólo podía poner ejemplos y que cualquier dirección que señalase sería ‘arbitraria, en el sentido de que nadie habría decidido llamar o no ‘proposición’ a tal-y-cual’. Pero añadí que tenemos perfecto derecho a usar la palabra ‘juego’, en la medida en que no pretendemos haber trazado un esquema definido”, (Moore, G.E., “Conferencias”, p. 264).

⁴¹ *Ibid.*, p. 17.

⁴² Wittgenstein, L., “Filosofía”, *op. cit.*, p. 15. Unas líneas antes en el mismo texto se señala: “(La elección de nuestras palabras es tan importante, porque se trata de dar exactamente con la fisonomía de la cosa, porque sólo el pensamiento exactamente encauzado puede conducirnos por el camino correcto. El vagón debe ser colocado con toda exactitud en los rieles, para que pueda rodar correctamente)” (*Ibid.*, p. 9).

⁴³ Wittgenstein, L., “Observaciones diversas”, *op. cit.*, p. 582, §106.

⁴⁴ Cf., *Ibid.*, p. 584, §112.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 581, §101.

⁴⁶ Wittgenstein, L., “Filosofía”, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁸ Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁹ Cf., *Ibid.*, pp. 40-41.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁵¹ Waismann, F., *Wittgenstein y el círculo de Viena*, *op. cit.*, p. 148.

⁵² Moore, G.E., “Conferencias”, *op. cit.*, p. 310.

⁵³ *Ibid.*, p. 310.

⁵⁴ Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁵ En de *Big Typescript* apunta: “mientras haya un verbo «ser» que parezca funcionar igual que «comer» o «beber»; mientras haya adjetivos como «idéntico», «verdadero», «falso», «posible»; mientras se hable acerca del fluir del tiempo y de la extensión del espacio, etc., tropezarán los hombres una y otra vez con las mismas enigmáticas dificultades y mirarán fijamente aquello que ninguna explicación parece poder disipar” (Wittgenstein, L., “Filosofía”, *op. cit.*, p. 27).

⁵⁶ Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁸ Wittgenstein, L., “Filosofía”, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁹ Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, *op. cit.*, p. 60.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁶¹ Moore, G. E., “Conferencias”, *op. cit.*, p. 320.

⁶² Waismann, F., *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, *op. cit.*, pp. 161-2.

⁶³ En *Movimientos del pensar* anota el 8-2-1931: “La tarea de la filosofía es tranquilizar el espíritu con respecto a preguntas carentes de significado. Quien no es propenso a tales preguntas no necesita la filosofía” (Wittgenstein, L., *Obra completa*, tomo II, Madrid: Gredos, 2010, p. 221). Tiempo después, el 6-5-1931: “en la vida, como en la filosofía, nos seducen aparentes analogías (con lo que otro hace o puede hacer). Y también aquí hay un solo medio contra esa seducción: hacer caso a las suaves voces que nos dicen que aquí las cosas no son como allí” (*Ibid.*, p. 233).

⁶⁴ Moore, G. E., “Conferencias”, *op. cit.*, p. 315.

⁶⁵ Wittgenstein, L., “Filosofía”, *op. cit.*, p. 11.

⁶⁶ Wittgenstein, L., *Obra completa, op. cit.*, p. 535.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 532.

⁶⁸ Cf., *Ibid.*, p. 535.

⁶⁹ En *Observaciones diversas. Cultura y Valor*, hacia 1930 indicó: §28 “cuando E. Renan [*Historie du peuple d’Israël*] habla del ‘*bon sens précoce*’ de las razas semitas (idea que he vislumbrado desde hace tiempo), se trata de lo no poético, de lo que va de inmediato hacia lo concreto. Aquello que caracteriza a mi filosofía. Las cosas están ahí de modo inmediato ante nuestros ojos, ningún velo las cubre” (Wittgenstein, L., *Observaciones diversas, op. cit.*, p. 567).

⁷⁰ Wittgenstein, L., *Obra completa, op. cit.*, p. 536.

⁷¹ *Ibid.*, p. 545.

⁷² Cf. Wittgenstein, L., *Obra completa, op. cit.*, p. 542.

⁷³ Moore, G. E., “Conferencias”, *op. cit.*, p. 314.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 314.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 315.

⁷⁶ Cf., *Idem.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 100.

Bibliografía

- ENGEL, Morris S., *Wittgenstein’s Doctrine of the Tyranny of Language. An historical examination of his Blue Book*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.
- FOGELIN, Robert J., *Pyrrhonian reflection on Knowledge and justification*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- HERTZ, Heinrich R., *Principios de la Mecánica*, citado en Cardona Suárez, C. A., “Wittgenstein y Hertz. A propósito de la elucidación”, en *Del espejo a las herramientas: ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Flores, A.; Holguín, A.; Meléndez, R. (comp.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2003, pp. 69-96.
- MARRADES, Julián, “Wittgenstein constructor de modelos” en *Wittgenstein: Arte y filosofía*, Marrades, J (ed.), Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 119-153.
- MOORE, George E., “Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933” en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Orbis, 1984, pp. 255-321.
- JANIK, Allan, “Wittgenstein, la ética y el silencio de las musas”, en *Wittgenstein: Arte y filosofía*, Marrades, J (ed.), Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 17-44.
- SEXTO Empírico, *Hipótiposis Pirrónicas*, Madrid, Akal, 1996.

WAISMANN, Friedrich, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1976.

_____, “Filosofía” [extracto de las secciones 86 al 93 de *Big Typescript*] en *Revista de Filosofía*. 3º época, Vol. V, Núm. 7, Madrid, Editorial Complutense, 1992, pp. 3-39.

_____, *Big Typescript TS 213*, Cornwall, Blackwell Publishing, 2005.

_____, *Obra completa*, Tomo II, Madrid, Gredos, 2010.



Recepción: 27 de enero de 2015
Aceptación: 3 de febrero de 2015