

WITTGENSTEIN FRENTE AL POSITIVISMO LÓGICO*

Dominique Lecourt

Mi exposición está construida alrededor de la paradoja que envuelve su título. Esta paradoja otorga, desde mi punto de vista, la más viva actualidad a la cuestión que plantea. En principio, son los inventores y promotores del positivismo lógico -el Círculo de Viena- quienes se encontraron “frente a Wittgenstein”, o más exactamente frente al *Tractatus lógico-philosophicus*,¹ cuya primera publicación con ese título en inglés es de 1922. Fecha importante porque marca el arribo a Viena, desde Kiel, de Moritz Schlick (1882-1936), físico de formación en la cátedra de Filosofía de las Ciencias Inductivas creada en 1895 por Ernst Mach (1838-1916). Es alrededor de Schlick, y para comentar este libro, que se constituyó el embrión del Círculo de Viena. El matemático Hans Hahn, el filósofo Rudolf Carnap y el sociólogo Otto Neurath constituyen en noviembre de 1928 la Asociación Ernst Mach, que se transforma en “Círculo de Viena” cuando, en 1929, publican su *Manifiesto* en favor de “la concepción científica del mundo”, que es ofrecida por sus autores a Schlick para festejar su regreso de una pasantía universitaria en Stanford.

Wittgenstein figura con Albert Einstein y Bertrand Russell entre los “representantes principales de la concepción científica del mundo” designados, por el folleto amarillo, a título de garantes y de emblemas. El *Tractatus* se encuentra citado en el cuerpo del texto como habiendo proporcionado algunas de las piedras angulares de la concepción del Círculo.

Cuando Wittgenstein se encuentra “frente al positivismo lógico”, en cierto sentido se encuentra también frente a sí mismo. Pero no se reconoce en la imagen que le devuelve ese positivismo. Y, a pesar de las invitaciones apremiantes, rechaza asociarse a los trabajos de esos sabios-filósofos que lo reclaman. En lugar de responder a las cuestiones de epistemología que se le proponen, Wittgenstein recita poemas del escritor indio Rabindranath Tagore (1861-1941). Apenas concede entablar alguna discusión con Schlick en 1927, y luego explicita su pensamiento delante de Friedrich Waissman, en el domicilio del primero, durante sus breves estadías en Viena entre fines de 1929 y fines de 1931.

Al leer la retranscripción de estas entrevistas, no se puede dejar de notar que Wittgenstein no se dirige de hecho más que a sí mismo por sobre las cabezas de sus interlocutores. Se interroga en voz alta sobre aquellas tesis que él sostuvo, no hace mucho tiempo, y que pudieron dar lugar a aquello que Wittgenstein considera un malentendido, en la interpretación que los positivistas lógicos dieron a su pensamiento. Toda la obra posterior de Wittgenstein puede ser considerada como una profundización de este reexamen de los principios de su pensamiento inicial ¡El no cesará, en definitiva, durante un cuarto de siglo, de deshacer el *Tractatus*!

*Traducción de Esther Díaz y Silvia Rivera

¹ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1985, las referencias de números encomillados, a lo largo del artículo, remiten a diferentes proposiciones de este libro, tal como han sido enumeradas por Wittgenstein. (Nota de las traductoras).

Nos limitaremos al examen de algunos pasajes de las entrevistas que marcan el comienzo de este enfrentamiento. Ellas permiten captar aquello que, en este drama, toca a la situación presente de la filosofía, en un mundo que se revela siempre tentado de rechazarla por arcaica, o de apropiarse de ella para hacerle sostener la antorcha de cualquier nuevo mesianismo.

El 18 de diciembre de 1929, Wittgenstein, antes de indicar por qué no adhiere a la concepción del positivismo lógico, confiesa que había creído que existía el lenguaje corriente, en el que ordinariamente nos entendemos, y luego un lenguaje primario que expresa lo que conocemos verdaderamente, a saber, los fenómenos. De hecho, se trataba de uno de los temas mayores del *Tractatus*. Se remonta específicamente a 4.031 donde escribía: “El mérito de Russel es haber mostrado que la forma lógica de la proposición no es necesariamente su forma real”. Esto le permitía caracterizar la filosofía como “crítica del lenguaje”, y más adelante (4.112) como “clarificación lógica del pensamiento”.

La crítica del lenguaje parecía la tesis más importante, que retomaban los positivistas lógicos para construir su concepción científica del mundo. El *Manifiesto* define al positivismo lógico no como una doctrina sino como una “actitud” para clarificar los problemas y los enunciados en general, y no proponer enunciados propiamente ‘filosóficos’ en particular.

El método de esta clarificación, para los miembros del Círculo, es el del análisis lógico. Y es a Russel a quien inmediatamente se hace referencia allí. ¿Se puede decir que los positivistas lógicos comprendieron bien el *Tractatus*? En un sentido sí, sobre la cuestión del método, como Wittgenstein lo reconoce ahora; pero en otro sentido, más decisivo, no. La ambición anunciada del Círculo de Viena consiste en unificar, gracias a este nuevo método filosófico, las diferentes ramas del saber, es decir alinear las “ciencias del espíritu” sobre la ciencias de la naturaleza, y “transformar racionalmente el orden social y económico”. En una célebre carta a su editor Ludwig Von Ficker, Wittgenstein sostenía otro lenguaje totalmente distinto: la intención de su libro, afirmaba, era “ética”.

Wittgenstein pensaba haber demostrado que “sobre lo que no se puede hablar, hay que callar” (7). Célebre aforismo que conviene poner en relación con aquellos que le preceden inmediatamente: “La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema” (6.521) y “Existe seguramente lo inexpresable. Lo que se muestra, esto es lo místico”. Wittgenstein apunta aquí expresamente a los filósofos que hicieron del “problema de la vida” la cuestión central de la filosofía, y de este elemento “místico” el tema esencial de sus discursos. Si se recuerda que Wittgenstein forma su pensamiento antes de la Primera Guerra Mundial, se identificará sin inconvenientes a esos filósofos: los filósofos alemanes de la Naturaleza colocados honoríficamente por Wilhem Dilthey (1833-1911) en el marco de una filosofía de la Vida presentada como fundamento de todo conocimiento ¿Qué es lo “místico” para los *Naturphilosofen* sino la unión, la fusión del Yo y del Mundo? La culminación misma de la crítica, iniciada en 1795 por Schelling a la “separación” establecida por la ciencia mecanicista newtoniana entre el hombre y la naturaleza, en la cual se trataba -a sus ojos- de renovar la antigua alianza.

Frente a esos pensadores, Wittgenstein no negaba de ninguna manera que existiera lo incognoscible, lo místico. Pero rechazaba que lo indecible fuera objeto de un discurso que pretendiera otorgarle un conocimiento en nombre de la filosofía. Cuando lo leen y lo retoman, los miembros del Círculo de Viena amputan al *Tractatus* de su último aforismo y

eligen su cita: “Lo que se puede decir, se deja decir claramente”. Ellos hacen de esto el argumento para un virulento ataque contra “la metafísica” bajo el estandarte del espíritu de las Luces; proponen “una manera de pensar hostil a la especulación y amarrada a la experiencia”. A la “visión del mundo” romántica (*Weltanschauung*), ellos oponen una “concepción del mundo” (*Weltauffassung*) de la que esperan que permita “transformar racionalmente el orden social y económico”. Y cuando evocan a la Vida, en las últimas líneas del Manifiesto, es confiriéndole, bajo una ironía mayúscula, un sentido sociológico al considerarse (los miembros del Círculo) testigos de que el Espíritu de la concepción científica del mundo no cesa de penetrar las formas de vida privada y pública, la educación, la enseñanza y la arquitectura; por lo tanto, la concepción científica del mundo serviría a la Vida y sería “recibida” por ella.

En un sentido, se puede decir que bajo el nombre de “metafísica”, los intelectuales vieneses se atribuyen los mismos adversarios que Wittgenstein: Carnap, en su célebre artículo sobre la “superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje” (1931), no ataca solamente a Heidegger, sino también “Fichte, Schelling, Hegel y Bergson”. Exceptúan a Nietzsche únicamente por su *Zarathustra*. He aquí, escribe, un metafísico que ha comprendido que “los metafísicos son músicos sin talento musical” y que “no eligió la forma misticadora de la teoría, sino abiertamente la forma del arte y la poesía”. En un sentido, se lo podría encontrar más “liberal”, o tolerante, que Wittgenstein.

El artículo publicado seis años antes por Moritz Schlick a título de resumen de su obra (*Teoría general del conocimiento*), aparecido en Berlín en 1918 permite precisar la posición del Círculo, que considera que se ha dicho frecuentemente acerca de la física, normalmente con una intención de reproche, que no tenía absolutamente en cuenta el aspecto cualitativo del mundo, y que erigía en su lugar un edificio de fórmulas y de conceptos abstractos y vacíos. Esto se manifiesta como el tema constante de la “*Naturphilosophie*” retomado por Bergson. Schlick contraataca diciendo que desde ese punto de vista, los enunciados de la física teórica no diferirían en nada de todos los otros enunciados de la vida cotidiana, no más que de los enunciados de las ciencias del espíritu. No confundamos, continúa Schlick: si el conocimiento de las ciencias exactas se opone a la “comprensión” de las ciencias del espíritu, no hay que hacer pasar dicha comprensión por un conocimiento; se trata de una experiencia vivida que no tiene “absolutamente nada que ver con el conocimiento”. De manera general, si el metafísico no aspirara más que a la experiencia vivida, su demanda podría ser satisfecha por la poesía, o el arte, o la vida misma. Pero en tanto quiere vivir la experiencia de lo trascendente, confunde vivir y conocer y, apresado en esta contradicción, persigue vanas sombras, ya que (para el Círculo) los filosofemas metafísicos son poemas conceptuales.

Pero este combate contra la resurrección del romanticismo alemán, bajo las formas de una filosofía de la vida, que pretende fundar la autonomía y la supremacía de las ciencias del espíritu sobre una facultad de la intuición o sobre un modo de comprensión del conocer, se prolonga en un programa positivo: elaborar una teoría científica del conocimiento que se sirva de la “nueva lógica” como de una navaja de Ockam, según la expresión de Hans Hahn. La perspectiva final de este programa se quiere política, militante; es la de una ciencia unitaria de tendencia socialista. Esto explica la emigración a la que serán obligados los miembros del Círculo en 1933-1934.

Wittgenstein no se expresaba, de ninguna manera, en esos términos condescendientes e irónicos cuando evocaba lo inexpresable; consideraba que la segunda parte de su libro -aquella que no podía ser escrita- era lo “más importante”. Además: incluía en lo que no se puede decir -lo místico- no solamente la ética (6.42 y 6.421) sino también la relación entre la lógica y el mundo. Esta relación “se muestra” ella también. No hay nada para decir sobre ella. La idea de una teoría del conocimiento no solamente está ausente en el *Tractatus*, se encuentra implícitamente rechazada. El programa del Círculo de Viena, visto desde el *Tractatus*, no podía aparecer más que como una aberración y, cuando se amparaba en él, como una traición.

Pero detrás de la cuestión del lenguaje reside la problemática de la lógica. Ésta última cuestión está asociada a la primera en la entrevista de diciembre de 1929, donde Wittgenstein dice que nuestro lenguaje está perfectamente bien, si hay acuerdo en lo que se quiere simbolizar. Los lenguajes diferentes de las lenguas usuales tienen igualmente su valor, en la medida en que nos muestran aquello que tienen en común. Para ciertos fines, por ejemplo, para representar relaciones de inferencias, un simbolismo artificial es muy útil. En efecto, Frege, Peano y Russell, en la construcción de la lógica simbólica, sólo tuvieron presente su aplicación matemática, sin pensar en representar estados de cosas reales. Esto que es verdad en Peano seguramente, lo es menos en Frege; y es falso en Russell, como el mismo Wittgenstein lo reconocerá más adelante.

Se trata, en todo caso, de un arrepentimiento radical para alguien que había presentado la lógica como el “espejo del mundo”. Conviene recordar que en el principio del *Tractatus*, tomando prestado de la epistemología de Hertz y de Boltzmann, establecía una “semejanza” de naturaleza lógica -un isomorfismo- entre la “figura” que constituye la proposición y la realidad: “Lo que cada figura, de cualquier forma que sea, debe tener en común con la realidad para poderla representar por completo -justa o falsamente- es la forma lógica, es decir la forma de la realidad” (2.18). He aquí lo que habría podido poner fin a toda discusión con Schlick y Waissman, pues el programa del Círculo se basaba precisamente en la tesis contraria: el método del análisis lógico debía, según Carnap, permitir reconstruir el conjunto de nuestros enunciados a propósito del mundo, eliminando todas las “entidades superfluas” imputables a los defectos del lenguaje ordinario.

La siguiente confesión de Wittgenstein no es menos significativa, aun cuando en apariencia se centra en un punto técnico. Conciérne a los aforismos 2.1512 y 2.15121 del *Tractatus*: “Un enunciado se aplica a lo real como una regla para medir. Solo los puntos extremos de la línea graduada están en contacto con el objeto a medir”. Ahora, explica el filósofo, “no hablaría así, como si las marcas de graduación fueran aplicadas una por una, mas bien consideraría que es la escala toda entera la que se aplica. En efecto, los enunciados que describen para mí la longitud de un objeto forman un sistema, un sistema de enunciados. Ejemplo: cuando digo que tal o cual punto en el campo visual es azul, no solamente sé eso sino también que ese punto no es verde, ni rojo, ni amarillo, etcétera. La escala de los colores, la apliqué entera de una sola vez”. De hecho, en el *Tractatus*, Wittgenstein establece que los enunciados elementales son independientes unos de otros ¿Esto quiere decir que se había unido al “atomismo lógico” de Bertrand Russell tal como lo creen los positivistas lógicos quienes, por su parte, adhieren a ese atomismo con entusiasmo? De ninguna manera, porque los “estados de cosas” que tematiza el libro de Wittgenstein no son identificables con los “datos sensibles”; estos son los elementos de una

construcción abstracta que corresponden a una “representación” pensada en términos de *Darstellung* y no de *Vorstellung*. El malentendido se revela entonces por completo cuando los miembros del Círculo creen poder remitirse a la autoridad de Wittgenstein, en búsqueda de los famosos “enunciados protocolares” simples que podrían referirse a elementos sensibles empíricamente controlables. La posición del *Tractatus* es contundente: “El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”, y “los hechos en el espacio lógico constituyen el mundo”. Porque ese espacio lógico es “un plano de constitución de todos los hechos posibles”, el hecho es la existencia de un “estado de cosas”, que es él mismo una combinación de objetos. Pero estos mismos objetos, objetos simples (2.02) que constituyen la “substancia del mundo” (2.021), es decir “lo que existe independientemente de lo que acontece” (2.024), son las “formas estables” que son en definitiva “el algo en común” entre el mundo real y la figura que lo representa. Es pues un contra sentido ver allí datos sensibles elementales y colocar, de ese modo, el pensamiento de Wittgenstein en el campo de los filósofos empirista del conocimiento.

Al formular la crítica de su posición anterior, Wittgenstein no se contenta con denunciar con medias palabras este malentendido que va a precipitar a los miembros del Círculo en discusiones turbulentas aún durante años. Abre también su propio pensamiento a una vía radicalmente nueva; aquella que le va a permitir, a lo largo de los años, retomar la cuestión del lenguaje, y en un mismo movimiento, aquella de la naturaleza de la filosofía. La dirección que va a seguir Wittgenstein se anuncia ya en la entrevista del 21 de septiembre de 1931, donde dice que cree, para ese entonces, que comprender no es de ningún modo un proceso psicológico particular que viene a adjuntarse a la percepción de la imagen de la proposición (*Satzbild*). Pues, cuando escucha o lee una proposición, es verdad que diversos procesos se desencadenan en él, emergiendo algo como una imagen representativa (*Vorstellungsbild*), aparecen asociaciones, y así sucesivamente. Pero todos estos procesos no son los que le interesan a Wittgenstein, quien comprende la proposición en la medida en que se usa. Comprender no es pues de ninguna manera un proceso especial, sino operar con la proposición.

El ejemplo siguiente nos arroja, por su estilo mismo, al mundo de las *Investigaciones filosóficas*.² Hay aquí un bidón de bencina ¿Para que me sirve? ¡Y bien, para limpiar! Ahora hay allí una etiqueta con la inscripción “bencina” ¿Por qué está ahí esa inscripción? Limpio bien con la bencina, pero no con la inscripción. Esta inscripción es un punto de aplicación para un cálculo, a saber, para el uso. Puedo decir, en efecto: “¡Vaya a buscar la bencina!”. La etiqueta regula.

De la definición de la significación de los enunciados por su método de verificación, el pasaje se hace aquí hacia una definición por el uso *-leitmotiv* de todas las “obras” posteriores. Ahora ya la atención se fija sobre las reglas de dicho uso. El “gran espejo lógico del mundo” se encuentra quebrado. No es más el orden de enunciados dado supuestamente *a priori* que busca Wittgenstein, son sus juegos, su diversidad y la naturaleza de sus reglas. El juego de ajedrez viene así a ocupar el centro de la meditación filosófica.

Aquello que no siempre fue percibido por los defensores de la “filosofía analítica”, aquí parece claro: estos interrogantes sobre los juegos del lenguaje tienen como consecuencia inmediata un relanzamiento de la cuestión de la filosofía. El 31 de diciembre

² Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, 1988.

de 1931, Wittgenstein, después de atacar a Carnap, menciona una frase, un aforismo que había escrito para el *Tractatus*, pero que había renunciado a insertar allí: “Las soluciones a las cuestiones filosóficas no deberían nunca sorprendernos. En filosofía no se puede descubrir nada”. Después, comenta: “Es esto, sin embargo, lo que no acababa de entender, y en lo que fallé”. La filosofía, afirma, no produce ningún conocimiento nuevo; ella no es del orden del conocimiento; es una “actividad”. Una actividad de elucidación de enunciados que “no agrega” nada a esos enunciados.

La filosofía no produce ningún conocimiento, en el sentido en que las ciencias de la naturaleza lo producen siempre de manera novedosa, Wittgenstein no variará en este punto. La filosofía seguirá siendo, ante sus ojos, una actividad. Pero esta actividad extiende su campo. En la entrevista de diciembre de 1931, la sentencia no publicada adquiere otra apariencia, ya que considera que en realidad, poseemos ya todo y no tenemos ninguna necesidad de esperar nada; porque nos movemos en el recinto de la gramática de nuestro lenguaje corriente y esa gramática ya existe; en definitiva lo tenemos todo y no tenemos ninguna necesidad de esperar el porvenir.

Un sueño de claridad absoluta, de transparencia perfecta recorre aún este texto. Ese sueño desaparecerá, cuando Wittgenstein formule la cuestión decisiva: sin duda la filosofía no es una ciencia; se presenta como “actividad” que se ejerce sobre los juegos de lenguaje. Pero esta actividad es un juego de lenguaje. ¿Qué es este juego? ¿Se beneficia de algún privilegio respecto de los otros juegos? Por mucho tiempo parecerá que este es el caso: la filosofía es llamada “terapéutica”; parece pues beneficiarse así de algún poder normativo sobre los otros juegos ¿Pero de dónde puede provenir el ideal de la salud, respecto de la cual ella declara así la enfermedad y pretende curarla? Los últimos textos de Wittgenstein arriban a otra posición: la filosofía es un juego de lenguaje, escribe él, en el cual el lenguaje está “de vacaciones”. La veta permanece antimetafísica: girando en el vacío el lenguaje filosófico da una ilusoria impresión de “profundidad” que provoca vértigo.

La solución de esta dificultad se bosqueja según dos vías que reconducen a la confrontación de Wittgenstein con las “filosofías de la naturaleza”, y después con el positivismo lógico: se trata, indudablemente, de la unidad de los juegos del lenguaje. Pero esta unidad, contrariamente a lo que pretendían las primeras, no puede ser objeto de ningún conocimiento absoluto que garantice la unidad del sujeto pensante, absorbiendo todo en un orden cósmico que él reflejaría en si mismo; esta unidad no podría en absoluto, tal como lo esperaban los positivistas lógicos, concebirse como la extensión de las reglas del juego de lenguaje científico a todos los otros lenguajes que deberían someterse a ella. En los dos casos, se supone que un juego -el juego filosófico- puede “clausurar” a los otros; tener la última palabra. Para este Wittgenstein, el de los últimos textos, nunca hay última palabra. No hay certeza absoluta; sino un juego al infinito en una perspectiva de unidad nunca alcanzada. Pero Wittgenstein muestra que esta perspectiva no dibuja más que un “horizonte”, desde el cual la filosofía apela a todos los juegos de lenguaje, y por lo tanto a todas las formas de vida, si es practicada sin fingir ser ciencia o conocimiento de un género particular.

La carrera universitaria de Wittgenstein fue suficientemente caótica como para que se haya dicho y repetido en los medios académicos, que él había “abandonado” muchas veces la filosofía: ¿no fue acaso, durante años, el severo instructor de los niños de Offertal en la Baja Austria?, ¿no fue después jardinero en un monasterio?, ¿no consagró la

mejor parte de su tiempo a la arquitectura, construyendo en Viena la famosa casa de su hermana?, ¿no se lo vio, más de una vez, abandonar Cambridge por los largos retiros en su cabaña noruega al norte de Bergen? Esta tesis poco tiene que ver sin embargo con el pensamiento más agudo de aquel a quien se lo aplica: para Wittgenstein, no se puede abandonar la filosofía, porque la filosofía nunca nos abandona. Porque no existe ninguna forma de vida para el ser humano que no esté entrelazada con el lenguaje, y porque cada individuo es llamado a mantenerse en este horizonte; para lo mejor y para lo peor la filosofía lo sostiene. Para lo peor, si recibe pasivamente certezas, en nombre de cualquier discurso de orden y de autoridad que niega su fuerza filosófica -como la ciencia de los positivistas o ciertas ciencias humanas lindantes- o si lo reifica bajo la forma de un Absoluto, como las filosofías de la naturaleza y sus avatares: energetismo y otras teorías “científicas” del orden sobre un fondo de desorden. Para lo mejor, si incita a cada uno a tropezar contra los límites del lenguaje establecido para desplazar allí los horizontes, a riesgo, inherente a este juego, de perderse ¿No es acaso Wittgenstein quien escribía: toda cuestión filosófica es de la forma: “No sé por dónde ando”?