

LA SABIDURÍA DEL SILENCIO

ENSAYO PARA UNA LECTURA PEDAGÓGICA DEL *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN

Joan-Carles Mèlich

Las posibilidades que ofrece el Tractatus logico-philosophicus para la pedagogía son enormes. La obra de Wittgenstein, si se inscribe en lo que Pierre Hadot ha denominado «filosofía como forma de vida», es una fuente de sugerencias educativas de gran valor. El objetivo de este artículo es mostrar algunas de éstas, especialmente las que harían posible establecer una diferencia entre la transmisión del conocimiento científico y la transmisión sapiencial o testimonial, en otras palabras, las que serían útiles para distinguir la figura del profesor de la del maestro.

220

«Cabría, entonces, hablar de una ética del silencio. De hecho, siempre he creído entender que al final del Tractatus Wittgenstein acaba considerando que el lector ha aprendido lo suficiente para dejar de lado la filosofía y adentrarse en la sabiduría: pues la sabiduría es silenciosa.»

Pierre Hadot

1. Pórtico

Mi fascinación por el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein viene de lejos. Lo leí por primera vez cuando tenía dieciocho años, y desde entonces lo he tenido como un punto de referencia en todo lo que he escrito. Hace años que lo comento en mis clases

de filosofía de la educación. Me fascina no solamente lo que el libro dice, sino sobre todo su forma, su estructura. Estoy convencido de que el *Tractatus* es, ante todo, una gran obra literaria, fruto de la cultura vienesa de principios del siglo xx. Por eso, para comprender su sentido y su valor, habría que leerla y situarla junto a otras grandes piezas de esta época: la *Carta de Lord Chandos* de Hofmannsthal, *El hombre sin atributos* de Musil, *Auto de fe* de Canetti, *La interpretación de los sueños* de Freud, la *Novena sinfonía* de Mahler, la *Noche transfigurada* de Schönberg, los cuadros de Klimt, de Kokoschka o de Schiele, la poesía de Rilke o de Trakl...

En este artículo me propongo considerar su importancia pedagógica. Mi hipótesis es clara: creo que el *Tractatus* tiene unas enormes posibilidades educativas. Para argumentar lo que acabo de decir tomaré como punto de apoyo uno de sus aforismos más importantes, concretamente, el que a mi juicio sirve de pivote para organizar toda la trama categorial que Wittgenstein configura en su inquietante texto. Me refiero al número 4.1212: «Lo que *puede* ser mostrado no *puede* ser dicho.» (*Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden*).

La diferencia entre el «decir» (*sagen*) y el «mostrar» (*zeigen*) es la distinción entre lo que puede ser pensado y dicho con sentido lógico y lo que no se puede decir pero se puede mostrar (lo místico). Ésa será la llave que guiará mi lectura del *Tractatus*, una lectura en «clave pedagógica» que me servirá para configurar una pedagogía del testimonio. Si bien se ha considerado muchas veces el valor del libro de Wittgenstein desde una perspectiva ética, estética y religiosa, me parece que no ha sucedido lo mismo en pedagogía.¹ Los teóricos de la educación suelen valorar mucho más el «segundo» Wittgenstein, y por lo tanto se han dedicado a estudiar las *Investigaciones filosóficas* dejando el *Tractatus* en un segundo plano, casi anecdótico.² En lo que a mí respecta, éste siempre me ha parecido mucho más interesante que las *Investigaciones*, y en mayor medida si queremos configurar una filosofía *antropológica*

¹ Como indica Cyril Barrett en su libro sobre Wittgenstein, es evidente que el interés de este autor por los valores, sean éticos, estéticos o religiosos, no es algo accesorio en su pensamiento, sino central. Véase C. Barrett, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1994.

² Como ejemplo de este sobrevalorado interés de la *Investigaciones filosóficas* y otros textos de Wittgenstein por encima del *Tractatus*, véase *Studies in Philosophy and Education*, Vol. 14, núms. 2-3: "Philosophy and Education: Accepting Wittgenstein's Challenge", Kluwer Academic Publishers, 1995.

de la educación. Yo diría que el libro de Wittgenstein expresa una concepción no solamente del lenguaje o del conocimiento, sino de la *vida* misma. En una palabra, como ha mostrado Pierre Hadot, Wittgenstein forma parte de ese elenco de pensadores que convirtieron la filosofía en una *forma de vida*.³ Espero poder ofrecer una pequeña muestra de ello en este artículo.

2. La crisis gramatical

No cabe la menor duda de que el problema fundamental de la filosofía de Wittgenstein en el momento de pensar y escribir el *Tractatus* es la relación entre el *lenguaje*, el *pensamiento* y el *mundo*. De hecho, esta preocupación no es ajena a las de la mayoría de sus contemporáneos, especialmente algunos escritores como Hugo von Hofmannsthal y Robert Musil, pero también puede hacerse extensiva a la mayoría de los artistas e intelectuales de la Viena de «fin de siglo»: Mahler, Schönberg, Klimt, Schiele, Freud, Rilke, Kraus... Por eso, como decía al principio, no se puede comprender el *Tractatus* si no se coloca en su contexto vienés. Esto es necesario para entender la importancia que poseen en este libro la *ética*, la *estética* y la *religión*, todo lo que Wittgenstein llamará *lo místico*, lo que escapa a *los límites del lenguaje*.⁴ Así, desde esta perspectiva, se puede decir que «el *Tractatus* puede interpretarse perfectamente como un intento general de fundamentación teórica de la separación de las esferas de los hechos y de los valores, de la ciencia y de la moral, con el fin sobre todo de despejar definitivamente el incierto ámbito de esta última.»⁵

En una palabra, el *Tractatus* es un ejemplo evidente de algo que comparten la mayor parte de los artistas e intelectuales vieneses: la crisis del lenguaje, la crisis gramatical, la fractura de la relación entre el lenguaje y el mundo. Veamos brevemente a continuación dos ejemplos de ello. ¿Cómo se hacen eco de esta problemática Hugo von Hofmannsthal y Robert Musil?

³ Véase Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, París, Albin Michel, 2001. Recomiendo especialmente el excelente libro de Hadot *Wittgenstein et les limites du langage*, París, Vrin, 2005. (Trad. cast.: *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Valencia, Pre-Textos, 2007. Traductor: Manuel Arranz).

⁴ Véase J. Casals, *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, Barcelona, Anagrama, p. 265.

⁵ I. Reguera, *El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico)*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 21. (De toda la bibliografía escrita hasta la fecha originariamente en español, este libro de Isidoro Reguera es, para mí, el mejor.)

En su *Carta (de Lord Chandos)* (1902), Hofmannsthal muestra la dificultad (casi podríamos decir la angustia) de haber perdido la facultad de hablar de las cosas coherentemente. A través de la misiva que el joven Lord Chandos escribe a Francis Bacon, Hofmannsthal expresa su malestar frente al fracaso del empalabramiento del mundo. Lord Chandos tiene la sensación de que el mundo *se le escapa*, de que el lenguaje ha perdido su poder de evocación, de significación, de comunicación. Se ha abierto una fractura, un abismo, entre el lenguaje y el mundo. La *Carta de Lord Chandos* es «un relato que narra la imposibilidad de relatar y denuncia, con una turbación noblemente mesurada, la capacidad de contener en la palabra el flujo de la vida, que hace añicos las palabras mismas.»⁶

El fragmento central que resume con suma claridad el drama que Hofmannsthal quiere expresar reza así: «Sin embargo, mi estimado amigo, también los conceptos terrenales se me escapan de la misma manera. ¿Cómo tratar de describirle esos extraños tormentos del espíritu, ese brusco retirarse de las ramas cargadas de frutos que cuelgan sobre mis manos extendidas, ese retroceder ante el agua murmurante que fluye ante mis labios sedientos.» Y añade: «Mi caso es, en resumen, el siguiente: he perdido por completo la capacidad de pensar o hablar coherentemente sobre ninguna cosa.»⁷

Esta pérdida de la capacidad de *empalabramiento* del mundo conlleva también una pérdida de confianza y de sentido y, por tanto, una desorientación. El sentimiento del «frío» nihilista descrito por Nietzsche en el párrafo 125 de *La gaya ciencia* está muy presente en el contexto vienés. La relación entre el lenguaje y el mundo se ha hecho añicos, ha saltado en mil pedazos. Como ya anunció el «hombre loco», *Dios ha muerto*, esto es, ya no poseemos un *arquetipo central*, un punto de referencia para orientar el pensamiento y la acción. Ahora bien, en el caso de Nietzsche, Dios todavía se resistía a morir y vivía «en la gramática»: «La razón en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...»⁸

⁶ C. Magris, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona, Península, 1993, p. 47.

⁷ H. von Hofmannsthal, «Una carta», en *Carta de Lord Chandos y otros textos en prosa*, Barcelona, Alba, 2001, p. 39 (Traductor: Antón Dieterich).

⁸ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1981, p. 49 (Traductor: Andrés Sánchez Pascual).

Ahora parece que ni siquiera el lenguaje nos sirve. Escribe Hofmannsthal: «Todo se me desintegraba en partes, las partes otra vez en partes, y nada se dejaba ya abarcar con un concepto. Las palabras aisladas flotaban alrededor de mí; cuajaban en ojos que me miraban fijamente y de los que no puedo apartar la vista: son remolinos a los que me da vértigo asomarme, que giran sin cesar y a través de los cuales se llega al vacío.»⁹

Obsérvese que para Lord Chandos, «la crisis de la lengua no es una infracción liberadora, como lo será para muchos escritores posteriores, que verán en la liquidación de las reglas del discurso la emancipación de la esclavitud social, reproducida y organizada en la gramática y la sintaxis dominante. No se siente complacido, sino angustiado por el desmoronamiento del lenguaje.»¹⁰

Hay en la *Carta* una sensación de inquietud, incluso de angustia. Al «hombre loco» de Nietzsche le quedaba todavía «la gramática», pero ahora ya no nos sirve. «Lord Chandos vive en aquella ausencia de fundamento que para Heidegger caracteriza al Ser en la época de su olvido; su realidad y su persona están constituidas por categorías débiles por excelencia que relajan toda unidad y eliminan toda verdad o la ocultan tras vestigios tenues y engañosos, como en los relatos kafkianos.»¹¹

Y Hofmannsthal vive dramáticamente esta *crisis gramatical* porque, como ya señalaron hace bastantes años A. Janik y S. Toulmin en un libro clásico, hay que subrayar que esto no implica en modo alguno que Hofmannsthal no tuviese nada que decir: ocurría más bien que el lenguaje, o al menos su lenguaje, ya no podía expresar aquellas cosas que eran lo más importante de la vida. Y ello no implica que el lenguaje no pueda expresar nada en absoluto, pues la propia existencia de la *Carta de Lord Chandos* contradice esta interpretación; son sólo las cosas que tienen la mayor importancia —la significación de la vida, los valores más profundos— las que son inexpresables.¹² Esta idea de Hofmannsthal la retomará claramente Wittgenstein en el *Tractatus*, como veremos más adelante.

Algo parecido a lo descrito por Hofmannsthal aparece en la obra de Robert Musil. Para el novelista austriaco, «no sólo la lengua organizada en la frase, sino la lengua en sí aparece como insufi-

⁹ H. von Hofmannsthal, «Una carta», op. cit., p. 41.

¹⁰ C. Magris, *El anillo de Clarisse*, op. cit., p. 51.

¹¹ *Ibíd.*, p. 56.

¹² A. Janik/S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1998, p. 144.

ciente y limitadora, porque no tiene a su disposición una gama de plurales que corresponda a los innumerables matices del vivir.»¹³

El primer párrafo de *El hombre sin atributos* expresa, en un tono marcadamente irónico, la inutilidad del lenguaje para nombrar el mundo. Después de describir la realidad climática en un lenguaje técnico, Musil termina diciendo: «En pocas palabras, que describen fielmente la realidad, aunque estén algo pasadas de moda: era un hermoso día de agosto del año 1913.»¹⁴

Lo más interesante de este inicio de la novela de Musil es que su autor relaciona muy pronto lo que sucede con el lenguaje con la crisis de la ciudad, en su caso de Viena. En esta ciudad, en este mundo en decadencia, el lenguaje (el lenguaje del concepto, del *logos*), el lenguaje sobre el que ha ironizado Musil en el párrafo inicial, ha perdido su poder para ilusionar: «Hemos conquistado la realidad y perdido el sueño.»¹⁵

Lo que ha sucedido es que *el lenguaje se ha uniformizado*, esto es, ha perdido su dimensión plural, polimórfica, y se ha reducido a un único ámbito, el de la racionalidad. Así, escribe Musil: «La aridez interior, el desmesurado rigorismo en las minucias junto a la indiferencia en el conjunto, el desamparo desolador del hombre en un desierto de individualismos, su inquietud, maldad, la asombrosa apatía del corazón, el afán de dinero, la frialdad y la violencia que caracterizan nuestro tiempo son, según estos juicios, única y exclusivamente consecuencia del daño que ocasiona al alma la racionalización lógica y severa.»¹⁶

Si Nietzsche había anunciado en sus fragmentos póstumos que «no existían hechos, sino sólo interpretaciones», Musil también descompone la realidad en «innumerables sentidos», en incesantes interpretaciones que configuran un juego de perspectivas en las que incluso el sujeto desaparece.¹⁷ Pero, a mi modo de ver, lo que resulta más importante para el tema que nos ocupa es sobre todo la «colonización» del lenguaje del *logos*, de la fórmula, del concepto, sobre las demás formas expresivas. Esta «colonización» puede observarse en la vida cotidiana, en la que el lenguaje «positivista» en este momento se está imponiendo acriticamente.

¹³ C. Magris, *El anillo de Clarisse*, op. cit., p. 241.

¹⁴ R. Musil, *El hombre sin atributos*, vol. 1, Barcelona, Seix Barral, 2001, p. 11 (Traductor: José M. Sáenz).

¹⁵ *Ibíd.*, p. 42.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 43.

¹⁷ C. Magris, *El anillo de Clarisse*, op. cit., p. 244.

Así pues, la cuestión radica en la *perversión del lenguaje*, una perversión fruto de un *exceso* de racionalidad. La razón, la lógica, es la condición de posibilidad de la comprensión y del conocimiento del mundo, pero no sirve para lo que resulta verdaderamente importante: el *sentido de la vida*. Las palabras que se imponen unilateralmente en el universo vienés habitado por Hofmannsthal, Musil y Wittgenstein son inútiles para descubrir lo decisivo para vivir: el *sentido*.

3. El lenguaje y el mundo

Antes de escribir el *Tractatus*, Wittgenstein ya se refirió a esta radical insatisfacción que provoca en la vida de los seres humanos el *monolingüismo* del lenguaje científico. El 25 de mayo de 1915 escribe en su *Diario*: «El impulso hacia lo místico viene de la insatisfacción de nuestros deseos por la ciencia. *Sentimos* que incluso una vez resueltas todas las posibles cuestiones científicas, *nuestro problema ni siquiera habría sido aún rozado*.»¹⁸ Esta anotación se reproducirá íntegramente en el aforismo 6.52 del *Tractatus*. Una anotación, por otro lado, fundamental en el libro, aunque en el caso del *Tractatus* no se observa tan claramente como en el *Diario* la relación que Wittgenstein establece entre «el impulso hacia lo místico» y «la insatisfacción del lenguaje científico». Hay que prestar atención al hecho de que Wittgenstein escribe en el 6.52 (al igual que en el *Diario*) «sentimos...» (*wir fühlen...*). La insatisfacción frente a las posibilidades del lenguaje científico es un *sentimiento* —no un pensamiento—, y por lo tanto es algo que escapa al lenguaje conceptual, a la *lógica* del lenguaje, porque lo que Wittgenstein quiere mostrar es precisamente que el *lenguaje* (léase, claro está, «lenguaje lógico») *tiene límites*. Pierre Hadot subraya en su libro sobre Wittgenstein el hecho de que no se trata aquí ni de teología negativa ni de éxtasis, sino de sentimiento, de emoción, de una experiencia afectiva, porque es algo que resulta extraño a la descripción científica de los hechos, algo que, por lo tanto, se sitúa en el orden existencial o ético de la existencia.¹⁹

Éste es, a mi juicio, el centro del *Tractatus*, el pivote a cuyo alrededor gira todo el libro. La lógica es la que estructura nuestras rela-

¹⁸ L. Wittgenstein, *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Ariel, 1982, p. 89. (Traductores: Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera).

¹⁹ P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, op. cit., p. 15.

ciones con el mundo, o dicho de otro modo, el lenguaje, el pensamiento y el mundo tienen la misma *estructura lógica*.²⁰ Sin embargo, y esta es la aportación más significativa de Wittgenstein, lo que sucederá es que estos *límites del lenguaje* (que son los límites del mundo) *nos dejan huérfanos de sentido (existencial)*. Porque el sentido (ahora hace referencia al «sentido existencial», y no al «sentido lógico») trasciende el mundo, el pensamiento y el lenguaje. El sentido *está fuera del mundo*, ya que si no lo estuviera se podría expresar lógicamente —puesto que, recordémoslo, «la lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites» (5.61)—. En el mundo no hay ni sentido ni valor, y esto equivale a decir que todo vale lo mismo, o dicho de otro modo, que no vale nada: «Todas las proposiciones valen lo mismo (6.4).»²¹ No hay *valor* en el mundo. El valor (o el sentido) escapa a los límites del mundo y, por lo mismo, de la lógica; es, en una palabra, *trascendente*.²² De ahí que pueda sostenerse con precisión que «la lógica es la condición trascendental del mundo y la ética, o la mística en general, su condición trascendente.»²³

Los aforismos 6.4 y 6.41 son decisivos, puesto que la relación ya no se reduce ahora al binomio lenguaje-mundo, sino al triángulo lenguaje-mundo-lógica y al *valor-sentido*. Hay en el *Tractatus* una tensión fundamental entre estos dos ámbitos, una tensión irresoluble que muestra las dificultades vitales, no solamente de su autor, sino también de toda forma de vida. En otras palabras, la vida que describe Wittgenstein en su obra es una vida-en-tensión.

Por un lado tenemos el pensamiento, el lenguaje, la lógica y el mundo. El pensamiento es la figura lógica de los hechos. Desde esta perspectiva, pensar no es más que *figurar lógicamente* el

²⁰ Véase el comentario de I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, Madrid, Edaf, 2002, p. 76.

²¹ «El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales. Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez. Ha de residir fuera del mundo. Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.» (6.41). (Quizá merecería la pena calibrar cuánto hay de *estoicismo* en este aforismo de Wittgenstein.)

²² «La esfera de los valores sólo es accesible por medios indirectos sacados del ámbito de las vivencias, emociones o afectos (puros), en el que la ciencia no tiene nada que decir (ni la física, ni la psíquica, ni la social ni otras historias.)» (Isidoro Reguera, *El feliz absurdo de la ética*, op. cit., p. 35.)

²³ I. Reguera, *El feliz absurdo de la ética*, op. cit., p. 69.

mundo. Éste y el lenguaje *son lógicamente lo mismo*.²⁴ En este sentido, resulta fundamental el aforismo 2.2: «La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de la figuración.» Esta noción de forma lógica (*logische Form*) es central.²⁵ Para que una imagen pueda representar su modelo es necesario que ambos tengan algo en común, esto es, una *forma lógica*. En otras palabras, la forma lógica se refiere a una identidad de estructura entre *la figura y lo figurado*, es decir, entre el *lenguaje* y el *mundo*. Una imagen puede representar verdaderamente o no, pero *debe poder representar*. Si representa algo tiene un sentido posible. Si no representa nada, entonces no tiene sentido. Pero, en cualquier caso, sólo podrá representar si posee una cierta «comunidad de forma con la realidad», esto es, si tiene «forma lógica».

Por otro lado tenemos el sentido, el sentido de la vida (no el sentido *lógico* de una proposición, sino el sentido *existencial*) o también el valor (*Wert*). Lo que en el *Tractatus* desaparecerá es la relación que en el *Diario* se establece entre «Dios» y el «sentido de la vida». En el *Tractatus*, Dios está (casi) por completo ausente.²⁶ En cambio, en su *Diario filosófico*, concretamente en la anotación del 8 de julio de 1916, Wittgenstein escribe:

«Crear en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta. Creer en un Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido.»²⁷

Todo estas referencias a «Dios» en relación con el «sentido de la vida» no aparecen en el *Tractatus*. En este último libro el tema central es la delimitación entre lo que se puede decir, lo que «tiene sentido» (*Sinnvoll*) (quizá debería decirse «sentido lógico», o también «contenido empírico»), y lo que «no se puede decir» (*Sinnlos* y *Unsinn*). «La ciencia es el único ámbito de descripción del mundo que cumple los criterios de sentido, significado y verdad que genera el análisis lógico del lenguaje. La ciencia describe hechos. Los hechos componen el mundo.»²⁸ Ahora bien, hay que distinguir entre las ciencias naturales (o empíricas), que son las que dicen

²⁴ I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, op. cit., p. 77. También podría decirse que para Wittgenstein «la lógica es una figura especular del mundo» (ibíd., p. 81).

²⁵ P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, op. cit., p. 29.

²⁶ Aparece en el aforismo 6.432: «Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente a lo más alto. Dios no se manifiesta en el mundo.»

²⁷ L. Wittgenstein, *Diario filosófico*, op. cit., p. 128.

²⁸ I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, op. cit., p. 86.

algo sobre el mundo, y las ciencias formales que «conforman o muestran el marco de posibilidad del mundo. Por eso la lógica es trascendental.»²⁹

Por otro lado, la filosofía será la encargada de delimitar las proposiciones con sentido de las que no lo tienen (4.111; 4.112; 6.53), lo pensable de lo impensable (4.114). Por eso la filosofía es una actividad, no una doctrina (4.112).³⁰ Y por eso también es posible decir que de hecho no hay problemas filosóficos.³¹ (Wittgenstein reservará la palabra *problema* para hablar de los problemas «vitales» (*Lebensprobleme*), esto es, los problemas relacionados con lo ético, lo estético y lo religioso.)

Ya en la «introducción» del libro, Wittgenstein señala que su objetivo es *desenmascarar* la mayor parte de los problemas filosóficos, que son el fruto de la incompreensión de nuestro lenguaje.³² De forma muy clara advierte que «cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: *lo que puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar.*»³³

Como he dicho antes, es interesante advertir el énfasis que Wittgenstein pone en la noción de «límite» (*Grenze*). Esta es una noción que tiene posibilidades tanto antropológica como ética. Se trata en el *Tractatus* de poner un *límite* a la expresión de

²⁹ I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, op. cit., p. 87.

³⁰ En el aforismo 4.112 del *Tractatus*, Wittgenstein escribe: «El objetivo de la filosofía es la aclaración lógica de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones. El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos.» Más adelante, hacia el final, en el 6.53, dice: «El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto.»

³¹ Ésta es una tesis que Karl Popper nunca aceptará de Wittgenstein: la no existencia de problemas filosóficos. De hecho, la famosa discusión entre uno y otro con el «atizador» nace de este tema. Véase, sobre esta cuestión: D. J. Edmonds y J. A. Eidinow, *El atizador de Wittgenstein. Una jugada incompleta*, Barcelona, Península, 2001. (Traductora: María Morrás).

³² En este sentido sugiero la posibilidad de considerar en qué medida es la filosofía de Wittgenstein también una *filosofía de la sospecha*, junto con la de Marx, Nietzsche y Freud.

³³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2003, p. 47. (Traductores: Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera).

los pensamientos, esto es, una *frontera* entre «lo que se puede decir» y «lo que no se puede decir» (más adelante, sustituirá el «no se puede decir» por «mostrar»). Un límite que sólo puede establecerse desde el mismo lenguaje. Lo que queda fuera de él es lo que se ha traducido con el término «absurdo», o también con la expresión «lo que no tiene sentido», *Unsinn*.³⁴

La creencia básica de Wittgenstein es que lo que puede ser dicho puede ser dicho claramente, y lo mismo sucede con lo que puede ser pensado: «Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos decir lo que no podemos pensar.» (5.61) Obsérvese que se trata de «trazar un límite al pensar y al lenguaje lógicos, al pensamiento o al lenguaje con sentido lógico, con significado lógico y con posibilidad lógica de verdad. Porque antes de saber si es verdadero o falso lo que decimos, hay que saber si siquiera decimos algo cuando hablamos.»³⁵

Merece la pena recordar aquí que el *racionalismo crítico* de Popper, por ejemplo, criticará esta concepción por considerar que confunde el criterio de demarcación con el de significado. Porque, ¿de qué estamos realmente hablando? ¿De la diferencia (o demarcación) entre lo que es ciencia y lo que no lo es, o bien de lo que tiene sentido o no lo tiene? Esta discusión es lógica dentro de la lectura *neopositivista* del *Tractatus* (y en este sentido, Popper continúa con esta lectura), pero no lo es desde una perspectiva genuinamente wittgensteniana. Quiero decir que, para Wittgenstein, *tener sentido* y ser un *enunciado científico* (natural) es exactamente

³⁴ La cuestión de la traducción de *Unsinn* merece una breve reflexión. Es importante tener muy en cuenta, como señala Isidoro Reguera, que «una cosa es el absurdo lógico, sin gracia alguna, mera contravención prosaica de las leyes de la razón y del lenguaje dentro de su mismo juego, normalmente enquistado en las metafísicas, y otra el absurdo místico, el arremeter, pese a todo, de la razón y del lenguaje contra sus propios límites, conscientes de su definitivo fracaso en superarlos, pero también de que con su disolución (no hay otro modo de romper el juego) señalan a algo superior: al reducto de silencio y sinrazón de los sentimientos místicos. (...) El primer absurdo es irracional, el segundo es trágico.» (I. Reguera, *El feliz absurdo de la ética*, op. cit., p. 34.) Otros autores, como es el caso de C. Barrett en su libro ya citado *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, sostienen que «quizá Wittgenstein errara al utilizar el término *sin sentido*. Difícilmente podría haber previsto que el Círculo de Viena y los positivistas lógicos iban a malinterpretarlo, aunque debió haberse dado cuenta de que se prestaba a malas interpretaciones —de lo contrario, ¿por qué escribió en el prefacio: “Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos.”— Pero es difícil encontrar un término alternativo que no sea confundente. Acaso el mejor sea “inexpresable”.» (C. Barrett, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, op. cit., p. 53.)

³⁵ I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, op. cit., p. 57.

lo mismo, lo cual no implica, como hemos visto, que lo que escapa a los límites de la ciencia no tenga ningún sentido y que por tanto deba ser dejado de lado. Desde el punto de vista de Wittgenstein lo que escapa al ámbito de los enunciados no científicos no tiene sentido *lógico*, pero sí tiene un sentido *existencial, vital*, y por supuesto no solamente no puede abandonarse, sino que resulta *lo más importante para la vida*.

Tal como aparece en el *Tractatus*, el lenguaje (siempre que Wittgenstein habla del lenguaje se refiere aquí al ámbito del «decir», al lenguaje con significado lógico) es una figura (*Bild*) del mundo. «Lenguaje» (*Sprache*) y «mundo» (*Welt*) funcionan del mismo modo. El lenguaje es una figura del mundo. Por eso dice Wittgenstein que «nos hacemos figuras de los hechos» (2.1) y que «la figura es un modelo de la realidad» (2.12). El lenguaje es la totalidad de las proposiciones (4.001) que «figuran» el mundo. La proposición es una figura de la realidad (4.01; 4.03). Luego la relación entre el lenguaje (o el pensamiento, o lo decible, que para él son equivalentes, véase 5.61) es una relación, digamos, de figuración, de imagen.

Es interesante ver ahora cómo resuelve Wittgenstein la cuestión del «sentido» (*Sinn*) de las proposiciones, una idea que tendrá una enorme influencia en el Círculo de Viena. Una figura tiene sentido si se representa (2.221), esto es, si *puede* compararse con el mundo, pero ese «sentido» —y ésta es una idea fundamental— es independiente de la verdad o de la falsedad de la figura porque no basta que la figura tenga sentido para que sea verdadera. Para que lo sea (o no) es necesario compararla *de facto* con la realidad (2.223).

La condición de posibilidad del sentido es la comparación con la realidad. Una vez realizada la comparación podré saber si la figura es verdadera o falsa (2.224). Por eso es evidente que a priori no hay figuras verdaderas (2.225). Dicho de otro modo, por la sola figura no es posible saber si una proposición es verdadera o falsa, tan sólo si tiene *sentido* (lógico), y ese sentido se obtiene por la *posibilidad* de comparación con el mundo. El sentido es independiente de la verdad o la falsedad, *es la «posibilidad» de la verdad o la falsedad*.³⁶ El sentido se refiere a la estructura de la proposición. Por eso, para Wittgenstein, «la condición de sentido es previa a la condición de verdad: en cuanto que está organizada lógicamente para ser una

³⁶ Véase C. Barrett, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, op. cit., p. 27.

figura, la proposición tiene sentido; en cuanto que es una figura concorde con la realidad, la proposición es verdadera.»³⁷ De ahí que una proposición pueda tener sentido y ser falsa, aunque debe ser necesariamente verdadera o falsa porque necesariamente tiene que poder figurar hechos del mundo.³⁸

Hay que tener muy en cuenta que la palabra «sentido» (*Sinn*) se utiliza de forma ambivalente en el *Tractatus*.³⁹ En ocasiones, Wittgenstein se refiere al *sentido* como sinónimo de *sentido lógico*, esto es, de «significado».⁴⁰ Pero también dirá Wittgenstein que lo que escapa a los límites del mundo, y por tanto al lenguaje, no tiene sentido, es *Unsinn* («sin sentido», «absurdo»), aunque, paradójicamente, es lo único que puede dar «sentido a la vida»: «El sentido del mundo tiene que residir fuera de él» (6.41). En el *Diario filosófico*, este «sentido del mundo» (*der Sinn der Welt*) es «Dios».⁴¹

Es aquí, en el *Diario*, donde Wittgenstein admite sin paliativos que hay algo «problemático» en el mundo, y que lo «problemático» es precisamente lo que llamamos «su sentido» (11.6.1916). Por eso ya en el *Tractatus*, concretamente en el aforismo 6.41, escribe: «El sentido del mundo tiene que residir fuera de él» (*Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen*), porque en el mundo «todo es como es y todo sucede como sucede» (*In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht*). De ahí que, como ya decía antes, *lógicamente* no pueda haber ningún valor (*Wert*) en el mundo. En otras palabras, como escribe Isidoro Reguera, «la ciencia no tiene absolutamente nada que ver con el sentido de la vida, absolutamente nada que ver con la ética. La razón tampoco. Ni el lenguaje.»⁴²

³⁷ J. Casals, *Afinidades vienesas*, op. cit., p. 266.

³⁸ J. Casals, *Afinidades vienesas*, op. cit., p. 267.

³⁹ Así lo advierte, por ejemplo, I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 89: “En la vida diaria nos basta un lenguaje sin pretensiones, que está muy bien así como está, como decimos... (...) Pero eso prácticamente no es nada, para lo que importa. Aunque, paradójicamente, sea todo el ámbito del lenguaje con sentido. ¿Qué sentido? El lógico. Pero hay otro sentido más alto de las cosas, obviamente, que el científico (y el doméstico), o al menos siempre se ha empeñado el hombre —y muchas veces a voces— en que lo haya: el místico.”

⁴⁰ Por ejemplo en el aforismo 2.221: «Lo que la figura (*Bild*) representa es su sentido (*Sinn*).»

⁴¹ En el *Tractatus* “Dios” se menciona en el aforismo 6.432 para decir que “Dios no se manifiesta en el mundo.” Es lógico que Wittgenstein diga esto, porque de lo contrario se podría hablar lógicamente de Dios puesto que todo lo que es en el mundo es objeto de pregunta y de respuesta (lógica).

⁴² I. Reguera, *El feliz absurdo de la ética*, op. cit., p. 51.

Si hacemos caso de Wittgenstein y admitimos que en el mundo no hay valores, entonces tampoco podrá haber proposiciones de ética (6.42).⁴³ La diferencia abismal entre los dos significados del término «sentido» (*Sinn*), así como las diferencias (más próximas en este caso al ámbito religioso) entre el *Tractatus* y el *Diario*, aparecen claramente en el final de la anotación del día ya mencionado (11.6.1916): «Pensar en el sentido de la vida es orar.»

En cualquier caso, según Wittgenstein las proposiciones que se refieren al mundo tienen sentido (nos referimos a un «sentido lógico», claro está), aunque puedan ser falsas. Está claro, pues, que el sentido de una proposición es independiente de la concordancia *de facto* con la realidad, esto es, de que sea o verdadera o falsa. Para que una proposición tenga sentido es suficiente con que sea una *imagen del mundo*. Si además concuerda con la realidad (con los hechos) es verdadera; y si no, es falsa.⁴⁴

En una palabra, para saber si una proposición es verdadera o falsa hay que contrastarla con el mundo, esto es, con lo que se puede someter a la verificación experimental. El mundo de Wittgenstein, pues, corresponde básicamente al mundo material, al mundo de las ciencias naturales.⁴⁵ Así pues, si el lenguaje es el lenguaje del *decir*, que a su vez es una *figura del mundo*, no es extraño que Wittgenstein diga en el aforismo 5.6 que «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo».

4. Decir y mostrar

He mostrado desde el principio mi convicción de que, en el fondo, toda la intención del *Tractatus* gira alrededor de la noción de *límite (de lo expresable)* y, por tanto, de la distinción entre «lo que puede ser dicho» (*sagen*), esto es, la representación de un hecho del mundo, y «lo que no puede ser dicho» o «lo que puede ser mos-

⁴³ En el aforismo 6.421 llega a decir que «la ética es trascendental» (*Die Ethik ist transcendental*). ¿No sería mejor decir «trascendente»? Al menos si tomamos la definición clásica que Kant da de «trascendental» en la introducción de la *Crítica de la razón pura* (A 12), no tiene demasiado sentido decir aquí que *la ética es trascendental*, puesto que el mundo no necesita para nada de la ética. Pero ¿qué sucede con la vida? ¿Necesitamos ética para vivir? Según el *Tractatus*, el mundo y la vida son lo mismo, pero en la *Conferencia sobre ética* Wittgenstein aportará nuevas luces a esta cuestión.

⁴⁴ Recuérdese que para Wittgenstein el mundo es la totalidad de los «hechos» (*Tatsachen*), esto es, de lo que es el caso, de lo que acontece (*Fall*), no de las «cosas» (*Dinge*) (*Tractatus* 1.1).

⁴⁵ Véase M. Tresserras, *Wittgenstein: integritat i transcendència*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, p. 25.

trado» (*zeigen*). La diferencia entre *sagen* y *zeigen* es fundamental puesto que, a diferencia de la interpretación que llevarán a cabo los integrantes del Círculo de Viena, para Wittgenstein lo que no puede ser dicho, *Unsinn*, «lo insensato», «lo que no tiene sentido», es precisamente *lo más importante*.

Pero la gran aportación del *Tractatus* no consiste solamente en describir los límites del *lenguaje* (y por lo tanto del mundo y del pensamiento), sino también en insinuar que hay algo *más allá de los límites el lenguaje* que, claro está, *no puede ser dicho ni tampoco puede ser pensado* (¿aunque quizá pueda ser experimentado?).

Es evidente que no se puede justificar racionalmente (o científicamente, o lógicamente) que el lenguaje científico es el *único* que tiene sentido. Eso sería utilizar el lenguaje científico más allá de los límites de sí mismo. Pero lo que sí es justificable es que este lenguaje sirve para *comprender* el mundo porque su estructura lógica coincide con la del mundo.⁴⁶ Por eso dice Wittgenstein que la lógica es *trascendental*, esto es, condición de posibilidad del mundo.⁴⁷

Ahora bien, para Wittgenstein está claro que *lo que resulta más importante para la vida escapa al lenguaje lógico*. «Todo lo que es importante en la vida, pues, todo aquello con lo que siempre hemos pretendido darle sentido —lo ético, lo político, lo estético, lo religioso, etc.— pertenece al ámbito de lo no lógico —sentimental e intuitivo, de creencias, rutinas e intereses— del silencio y de la sinrazón. Un ámbito no despreciable bajo ningún sentido —ni por ultramundano, ni por superestructural, ni por subjetivo, ni siquiera por ilógico— mientras se sea consciente de su estatuto cognitivo, distinto y superior —por su relevancia en la vida— a la mera figuración lógica de los hechos.»⁴⁸

En este sentido, Ray Monk, el biógrafo de Wittgenstein, escribe: «En todos los aspectos, resulta central en el libro la distinción entre

⁴⁶ «La lógica llena el mundo.» (5.61).

⁴⁷ «La lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo. La lógica es trascendental.» (6.13).

⁴⁸ I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, op. cit., p. 60. De todas formas, hay un aforismo en el *Tractatus* que habría que aclarar. Me refiero al 5.621: *Die Welt und das Leben sind Eins*. Los traductores españoles vierten al castellano esta frase así: «El mundo y la vida son una y la misma cosa.» Pero Wittgenstein no dice que sean *lo mismo*, sino que *son uno (sind Eins)*. *Uno* no tiene por qué necesariamente significar *lo mismo*; también puede referirse al hecho de que mundo y vida *son inseparables el uno del otro*, esto es, que no puede darse la vida sin el mundo o viceversa. Si se entiende el aforismo 5.621 en el sentido de que el mundo y la vida son exactamente *lo mismo*, entonces carecen de sentido algunas de las ideas que aparecen al final del *Tractatus*.

mostrar y decir: es al mismo tiempo la clave para comprender lo superfluo de la teoría de los tipos en lógica y para darse cuenta de la imposibilidad de expresar las verdades éticas.»⁴⁹

Para comprender adecuadamente la diferencia que Wittgenstein establece entre *decir* y *mostrar*, no solamente en el aspecto teórico, sino también en la misma escritura del *Tractatus*, es necesario recordar la carta que nuestro filósofo mandó a Ludwig von Ficker en la que se refiere a las verdaderas intenciones del *Tractatus*: «En realidad no ha de serle extraño, pues la finalidad del libro es ética. Una vez quise poner en el prefacio unas palabras que ya no figuran en él, las cuales, sin embargo, se las escribo a usted ahora porque pueden darle una clave: quería escribir que mi libro constaba de dos partes: la que está escrita, y todo aquello sobre lo que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la más importante.»⁵⁰

En efecto, como Wittgenstein advierte, ésta es la clave del libro.⁵¹ En él hay una parte escrita, o dicha, y una parte no dicha, imposible de decir, una parte que sólo se puede mostrar (y por lo tanto que comunica sin decir nada), una parte que es *silencio* pero que en ningún caso es *mutismo*, una parte que *no tiene sentido* si por *sentido* entendemos la relación figuracional con el mundo.⁵² En definitiva, en el *Tractatus* hay una parte que no dice nada del mundo, que no habla del mundo. En esta parte Wittgenstein hablará de «lo místico» (*das Mystische*), y es, según sus propias palabras, la parte más importante.

Wittgenstein situará la *ética* (y la estética, porque ética y estética son uno, 6.421) fuera de los límites del *mundo*, y por lo tanto del *lenguaje* y del *pensamiento*. Esto es así porque la ética hace referencia al *sentido*, pero, como ya he advertido más arriba, ahora el término «sentido» (*Sinn*) no se utiliza de la misma manera que ante-

⁴⁹ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona, Anagrama, 1997, 156. (Traductor: Damián Alou).

⁵⁰ L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, Innsbruck, Brenner Studien 1, 1969, p. 35. Para el comentario de esta carta, véase *ibíd.*, p. 176.

⁵¹ «Sea lo que sea lo que Wittgenstein quería decir con que la parte más importante del libro es la no escrita y que lo que no está escrito en el libro sin embargo está dicho en él, está claro lo que el *Tractatus* significaba para Wittgenstein. Para él no es ante todo un trabajo de lógica y de lenguaje, es un libro de ética.» (C. Barrett, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, op. cit., p. 51.)

⁵² Más adelante indicaré que en el *Tractatus* hay dos acepciones de la palabra «sentido» (*Sinn*). La primera se refiere propiamente al «significado», mientras que la segunda hace referencia al sentido de la vida (lo que en el *Diario filosófico* se llamaba *Dios*).

riormente, al hablar de las proposiciones con sentido (esto es, con significado lógico). «Sentido» (*Sinn*) es «sentido *de la vida*».

El gran problema de lo que nos sucede en la vida es que lo que nos acontece no puede ser abordado *lógicamente*, y por lo tanto deberían desaparecer los «problemas», pero como «problemas *lógicos*», porque ya quedó claro en el *Diario* que en la vida hay algo «problemático»: el *sentido* (11.6.1916). «El único sentido de los problemas vitales es que no tienen sentido lógico; por tanto han de desaparecer como problemas y no han de plantearse lógicamente siquiera, porque su única solución a ese nivel es no tenerla, y su única respuesta, que acabe de entender quien los plantea que ni preguntan ni pueden preguntar nada. Que lógicamente son absurdos y que es absurdo plantearlos lógicamente. Los problemas han quedado atrás, donde hay posibilidad de solución: en la lógica de los hechos del mundo. Fuera de ella están los verdaderos enigmas de la existencia, el del porqué de esa misma lógica, por ejemplo, pero ya no tienen solución, ni tiene sentido, por tanto, formularlos en ella, en un lenguaje que no es posible fuera de ella.»⁵³

Quiero insistir en la idea siguiente: el *Tractatus* plantea en este punto una dificultad. De la misma manera que se utiliza la palabra *Sinn* en un doble sentido, algo parecido sucede con la «vida» (*Leben*). Ha quedado claro que, para Wittgenstein, «el mundo y la vida son uno» (*Die Welt und das Leben sind Eins*) (5.621). Sin embargo, en el aforismo 6.52 advierte que uno «siente» (ya lo había dicho en el *Diario*) que cuando todas las *posibles* preguntas o cuestiones (*Fragen*) científicas ya se han resuelto ni siquiera se han rozado todavía los «problemas vitales» (*Lebensprobleme*).⁵⁴ Aparecen aquí *dos* términos que conviene no confundir para comprender bien el significado de lo que Wittgenstein está diciendo: me refiero a la distinción, aparentemente banal, entre «preguntas» (*Fragen*) y «problemas» (*Probleme*). Cuando se trata de cuestiones relativas al *mundo*, la ciencia se plantea preguntas, interrogantes (*Fragen*). Éstas sí pueden resolverse; en cambio los problemas vitales *no*. Sólo si se acepta esta sutil pero importante distinción entre «pregunta» (*Frage*) y «problema» (*Problem*) se puede entender que Wittgenstein escriba en el aforismo 6.521: «La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No

⁵³ I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, op. cit., p. 63.

⁵⁴ La cursiva es del original de Wittgenstein.

es ésta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?).»

En efecto, la «solución al problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema». Dicho de otro modo: *sólo podría solucionarse el «problema» de la vida si eliminamos el problema*. Si el problema de la vida no fuera un *problema* sino una *pregunta* podría responderse, pero *no* es una pregunta, sino un verdadero problema, y por lo tanto no se resuelve más que desapareciendo como tal.

Lo que sucede es que el problema (*Problem*) *no* se puede eliminar porque, como sentenció Kant al inicio de la *Crítica de la razón pura*, la razón humana se ve constantemente asediada por problemas que no puede resolver dada la propia naturaleza de la razón, pero que al mismo tiempo no puede dejar de formularse.⁵⁵ La única solución para la vida feliz sería la desaparición del problema de la vida, pero sólo desaparecerá el problema de la vida si se halla el sentido de ésta. Sin embargo, y esto es decisivo, si descubriéramos el sentido de la vida nunca podríamos *decir* cuál es, porque el decir hace referencia a las preguntas, no a los problemas. Por eso puede sostener Wittgenstein, al final del aforismo 6.521, que *las personas que han solucionado el sentido de la vida no pueden decir en qué consiste tal sentido*. De ahí que inmediatamente introduzca en el 6.522 la noción de *lo místico*. Existe el sentido de la vida, lo que sucede es que es inexpresable, o lo que es lo mismo, no se puede decir (*sagen*), pero —y esta es la clave de su filosofía—, «se puede mostrar» (*zeigen*). Con ello llegamos al final del *Tractatus*, que como se sabe termina con el tan citado aforismo número 7, el único de todo el libro que no tiene subdivisiones: «De lo que no se puede hablar hay que callar.»

Nos encontramos aquí con el imperativo del silencio: se *debe* callar.⁵⁶ El mundo no plantea problema alguno, sólo preguntas que se pueden resolver (o no) empíricamente. El mundo, con sus hechos, es lógico. *No hay enigma*, escribe Wittgenstein con toda la razón en el aforismo 6.5: «Respecto a una respuesta (*Antwort*) que

⁵⁵ «La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades.» (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, A VII. (Traductor: Pedro Ribas).

⁵⁶ Sobre esta cuestión, véase P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 321 y ss. (Traductor: Javier Palacio).

no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta (*Frage*). *El enigma (Rätsel)* no existe. Si una pregunta (*Frage*) puede siquiera formularse, también puede responderse.» No hay enigma porque encontrar respuesta a las preguntas del mundo es, a lo sumo, cuestión de tiempo. En cualquier caso, es lógicamente posible (o debería serlo) responder a las preguntas. Por eso el escepticismo, en lo referente a la pregunta, esto es, al decir, es imposible. De ahí que Wittgenstein escriba en el aforismo 6.51: «El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse. Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo *puede ser dicho*.»

El enigma, en lo que se refiere al *mundo*, no existe, pero sí en lo que se refiere a lo que se halla más allá del mundo, aunque no se le llame *enigma*. De ese *misterio* del sentido sobre lo que se halla más allá del mundo nada puede decirse, porque si se pudiera decir algo se formularía *lógicamente* y, por lo tanto, sería un «hecho del mundo». Pero eso no significa que no se pueda *expresar*, entendiendo por *expresar* una expresión *lógica y proposicional*. Se puede expresar también *estéticamente*. De hecho, en la anotación del día 19.9.1916 del *Diario filosófico*, Wittgenstein escribe: «El arte es una expresión.»

Frente a la indiferencia del mundo, los hechos no son ni buenos ni malos, no hay ética en el mundo. Así pues, frente a la indiferencia del mundo surge la *no indiferencia* de lo que se halla más allá del mundo, su *importancia*. Hay «valor» porque existe lo inexpressable lógicamente pero expresable estéticamente: «Las cosas no adquieren importancia sino en virtud de su relación con mi voluntad, y sólo entonces.»⁵⁷

Lo místico, en definitiva, no se ocupa de *cómo* es el mundo, sino de que el mundo *es*.⁵⁸ Pero eso, digámoslo así, ya no es un enigma, sino otra cosa, quizá un *misterio*, aunque Wittgenstein no utilice este término.

5. Telón: El profesor y el maestro

La distinción de Wittgenstein entre el *decir* y el *mostrar* nos va a ser muy útil para establecer, por último, una diferencia fundamental —al modo de «tipos ideales» a *la Weber*— entre dos figuras

⁵⁷ L. Wittgenstein, *Diario filosófico*, op. cit., p. 142. Anotación del día 15.10.1916.

⁵⁸ «No *cómo* es el mundo es lo místico, sino *que sea*.» (6.44).

pedagógicas: el *maestro* y el *profesor*. Merece la pena empezar recordando, en primer lugar, que todo lo que Wittgenstein engloba bajo el término *mística* no viene configurado por una *teoría científica*. (De hecho toda teoría es científica, de lo contrario no es una teoría). Allí donde las teorías científicas terminan comienza *lo místico*, esto es, lo otro, lo indecible, lo indemostrable.⁵⁹ «Lo ético, estético y religioso, en efecto, a su nivel propio ya no compone teoría alguna y prácticamente resulta indistinguible del individuo mismo y de su vida. Lo místico es un modo de ser y de vivir que se concreta epistemológicamente en experiencias y acciones.»⁶⁰

Ambos ámbitos (el decir y el mostrar) no son antagónicos, o no deben serlo. Serían, por así decir, dos *formas expresivas*. Desde la perspectiva que se adopta en este ensayo, la primera estaría próxima al *signo* y la segunda al *símbolo*.⁶¹ Por tanto, ni la primera ni la segunda son contradictorias ni excluyentes. La primera, para Wittgenstein, es el lenguaje; la segunda, el silencio. Pero esto, insisto, no implica que se excluyan. Lo que se deduce de su diferenciación es que la segunda forma expresiva (el mostrar) y lo que conlleva (la ética, la estética y la religión) no pueden fundamentarse en la primera, en el decir, en la ciencia, en una teoría científica, en una demostración. Por eso lo que se puede «mostrar» no se puede «demostrar».

Que *lo místico* (ético, estético, religioso) se encuentre *más allá* de los límites del lenguaje de la razón, de la lógica y de la ciencia no significa necesariamente que sea *irracional*. Significa, eso sí, que nos hallamos ante una forma expresiva que es *afectiva*, una relación *sensible*, una *razón del corazón* (Pascal).

Mientras el profesor esgrime un discurso lógico, un discurso informativo, el maestro no habla, sino que muestra, y por lo tanto su forma expresiva es *inspiradora, evocadora, sugerente*... Mientras el *lenguaje* del profesor es «sínico», el del maestro es «simbólico». Por eso el maestro que muestra, que evoca, se mueve en el ámbito testimonial, que no debe confundirse con la (auto)presentación de un ejemplo.

⁵⁹ Que la ética no es una teoría significa que es algo de lo que no se puede hablar salvo para decir eso. «La ética, como lo místico en general, surge en el mismo instante de disolución de la lógica: al decir que no se puede hablar de ella. La ética es una teoría superada en lo negativo. De algún modo ha de quedar en ella la advertencia teórica de lo que se puede y no se puede decir, la conciencia teórica de los límites.» (I. Reguera, *El feliz absurdo de la ética*, op. cit., p. 70, nota 5.)

⁶⁰ I. Reguera, *El feliz absurdo de la ética*, op. cit., p. 34.

⁶¹ Para establecer la diferencia entre *signo* y *símbolo* no sigo la terminología de Wittgenstein en el 3.32, 3.321 y 3.322.

Sostener que la forma expresiva del maestro es evocadora significa que el silencio (que no el mutismo) es una forma intensa de comunicación. Aquí cobra todo su sentido el último aforismo del *Tractatus*, que reclama un *deber de callar*.

Este silencio, el silencio del mostrar, el silencio místico, en el caso del maestro, podría concretarse en los siguientes *tres* aspectos. En primer lugar, lo que puede ser mostrado no puede ser *demostrado*. En segundo lugar, lo que puede ser mostrado no puede ser *explicado*. Y por último, lo que puede ser mostrado no puede ser *explicitado*.

La relación maestro-discípulo (a diferencia de la del profesor-alumno) es una *transmisión testimonial*. Esto significa que no se basa ni en demostraciones, ni en explicaciones, ni en explicitaciones. Digámoslo de otro modo: lo que el maestro expresa, transmite, no lo puede demostrar, porque no se reduce a la lógica del lenguaje, al decir. No es ningún hecho del mundo, sino su experiencia vital. Pero precisamente porque es transmisión testimonial el maestro no convierte en ejemplo su experiencia, ni la transmite para que sea repetida o tomada como modelo. Si la transmisión magisterial es silenciosa (que no tiene nada que ver con el mutismo, puesto que éste no comunica nada en absoluto, mientras que el silencio es justamente un instante intenso de comunicación), si es silenciosa, pues, es porque nada de lo que se transmita puede ser demostrado, sino simplemente mostrado.

Ahora bien, precisamente porque es mostrado (y no puede ser dicho) no puede ser explicado. La explicación se movería en el ámbito de la lógica, con lo que el mostrar (lo místico) desaparecería. La explicación es un discurso coherente, que parte de unas premisas, unos axiomas, y a través de un desarrollo llega a unas conclusiones. La transmisión del maestro nada tiene que ver con esto, por eso no explica nada, ni tampoco puede transmitir algo explícito, porque su valor, si lo tiene, es justamente la sugerencia, la evocación. La transmisión del maestro abre un sutil juego de implícitos que pueden ser escuchados (o no). Por eso la inseguridad es propia de esta transmisión, una transmisión que no puede ser evaluada con los parámetros al uso. Estas expresiones del maestro recuerdan a lo que hace uno cuando por ejemplo lee un poema «entre líneas». «Se capta lo que no se ha dicho a través de lo que se dice. Cualquier intento de decirlo lo destruiría.»⁶²

⁶² C. Barrett, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, op. cit., p. 53.

Si bien hay profesores *expertos*, es imposible que pueda haber *maestros expertos*. El experto es alguien que parte de un corpus teórico de conocimientos y sabe cuándo y cómo aplicarlos. Pero esto no es posible para el maestro, porque no hay expertos en ética. El maestro, a diferencia del «experto» y del «técnico», es, por así decir, un *indigente*, y no puede dejar de serlo.

Abstract

The possibilities that the *Tractatus Logico-Philosophicus* offers to pedagogy are huge. Wittgenstein's work, if ascribed to what Pierre Hadot called "philosophy as a lifestyle," is a highly valuable source for educational suggestions. The aim of this article is to show some of them, particularly those that would make it possible to establish a difference between transmission of scientific knowledge and knowledge or statement transmission; in other words, those that could be useful to distinguish the figure of the professor from that of the teacher.