

EL PROBLEMA DEL REALISMO EN LA FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN

Antoni Defez
Universitat de Girona

Leo: "...los filósofos no están más cerca del significado de 'la Realidad' de lo que estuvo Platón...". ¡Qué raro! ¡Qué extraordinario que Platón incluso pudiera haber ido tan lejos! ¡O que nosotros no podamos ir más allá! ¿Es por qué Platón era tan y tan listo?

Ludwig Wittgenstein, 1931.

Mi intención aquí es analizar, y también pensar, la manera en que Wittgenstein pudo haber entendido el problema del realismo o, si quiere, la relación lenguaje-realidad. Ahora bien, dado que analizar y pensar no son la misma cosa, mis palabras no sólo intentarán dilucidar su posición, sino que contendrán igualmente una buena dosis de reflexión sobre lo que dijo, o no dijo pero podría haber mostrado. Wittgenstein, como es sabido, no fue un filósofo tradicional, ni un pensador de una única filosofía, de manera que no podremos presentar su posición sin traicionar su estilo y tal vez alguna de sus intenciones. Con todo, espero que el precio no sea muy alto. Además se tratará de una traición en parte buscada: Wittgenstein será mi héroe, sí, pero sólo en tanto que pueda utilizarlo y servirme de él para mi propio provecho filosófico.

Que Wittgenstein no fue filósofo tradicional es fácil de apreciar. Aunque no siempre entendió el lenguaje y la filosofía de la misma manera, no obstante, siempre vio la filosofía como un análisis del lenguaje que perseguía la transparencia, la claridad: una visión perspicua sin conocimientos ni tesis. El aforismo que cierra el *Tractatus* lo expresa perfectamente: "*De lo que no se puede hablar, debemos guardar silencio*". El silencio del sabio -no el silencio del ignorante-, el silencio de quien conoce cómo opera el lenguaje, y conoce por tanto qué puede y qué no puede ser dicho con sentido... En última instancia un silencio ideal e imposible, porque los humanos tienden a estar insatisfechos con el lenguaje y corren contra sus reglas, contra las barreras del lenguaje.

Por otro lado, Wittgenstein no escribió libros de filosofía en sentido tradicional, esto es, discursos argumentativos o exposiciones demostrativas. No, su escritura pretendía otra cosa: reflejar el curso vivo de sus pensamientos. Y no es de extrañar que a la larga deviniese una inacabada colección de ejemplos, contraejemplos, perplejidades -apuntes de paisaje, cruces de caminos, un álbum. Pero no nos engañemos: el suyo fue un trabajo muy elaborado -no practicaba una escritura automática-, y su estilo es altamente significativo. Lo acabamos de decir: mostrar qué es la experiencia del pensar más allá de las convencionales reconstrucciones narrativas de los discursos.

Sin embargo, como ya hemos señalado, no será fácil no traicionar a Wittgenstein en algún sentido, ya que siempre iremos más allá de donde él fue: no hay más remedio que interpretarlo de una manera discursiva y argumentativa. Y así no resulta extraño que la interpretación del significado y el estatus de su filosofía estén envueltos siempre por desacuerdos. Por ejemplo, recientemente se ha puesto de moda ver a Wittgenstein como

un pensador postmetafísico o incluso antifilosófico, en la medida que tanto el *Tractatus* como las *Investigaciones* serían supuestamente libros irónicos, ejercicios autodestructivos sin conclusión alguna. No libros de filosofía, sino prominentes ejemplos de la imposibilidad de cualquier clase de filosofía.

En mi opinión, uno de los méritos de esta interpretación -tal vez el único- es que apunta a una tensión que existe en el significado y valor de su trabajo. Wittgenstein fue, sin duda, un pensador comprometido y atormentado, como podemos apreciar en el siguiente aforismo 1944 incluido en *Cultura y Valor*: "*Que los pensamientos queden en paz. Esto es por lo que esfuerza quien filosofa*". La idea está también presente en las *Investigaciones*: "*El descubrimiento real es aquel que me permite parar de filosofar cuando quiero*" (PI, 133). Y he aquí la cuestión: ¿cuál sería el resultado de la filosofía? ¿Una mirada perspicua -la visión correcta- o simplemente liberarnos de nuestras obsesiones filosóficas? ¿Y no serían ambas cosas lo mismo?

No necesariamente. Es posible alcanzar la mirada perspicua porque disponemos de una escalera filosófica, aunque después de subirnos a ella debemos desecharla por ser una escalera insensata. O es posible lograr la paz terapéuticamente por medio de ejemplos y contraejemplos que nos hagan ver las cosas de una manera no obsesiva. En el primer caso, si no aceptamos una intención irónica -y yo creo que Wittgenstein jamás la tuvo-, entonces todavía cabría hablar de corrección filosófica -una corrección insensata que, no obstante, genera insensateces iluminadoras-, incluso si al final esa corrección es inútil. En el Prefacio del *Tractatus*, tras declarar que ha solucionado en esencia todos los problemas filosóficos, Wittgenstein afirma que el valor de su libro

consiste en que *"muestra qué poco se ha conseguido cuando los problemas se han resuelto"*. Qué poco se consigue sobre la manera en que debemos vivir nuestras vidas cuando los problemas filosóficos se han solucionado.

A su vez, como sugiere la segunda de las rutas indicadas, es posible que el juego del lenguaje de la filosofía no tenga ningún privilegio, y que lo único que debemos hacer es desenmascarar cualquier intento de jugarlo, esto es, hacer terapia. Pero, ¿qué significa aquí "terapia"? ¿Y no precisaríamos aún de algún criterio de corrección? En 1931 Wittgenstein afirma que él sólo inventa nuevos símiles, y que la preferencia por ciertos símiles puede ser llamada una cuestión de temperamento (CV, pp: 19 y 20). Nuevos símiles, nuevas imágenes, nuevas maneras de mirarse las cosas... Pero ¿qué es un buen símil o una buena imagen? ¿Y tendría el temperamento la última palabra? En 1949 apunta a una respuesta diferente: *"una imagen que está en la raíz de todo nuestro pensamiento"* (CV, p: 83). Ahora bien, estar en la raíz ¿no es también una metáfora?

No es mi objetivo aquí analizar en detalle la naturaleza de la filosofía wittgensteiniana. No obstante, caer en la cuenta de que el Wittgenstein maduro podría estar sólo proponiendo imágenes -por supuesto, imágenes correctas- tal vez pueda servirnos de ayuda en nuestro asunto... En efecto, por lo que se refiere a la relación lenguaje-realidad, creo que podemos encontrar en Wittgenstein una actitud antirrealista: un esfuerzo por dismantelar la insatisfactoria imagen que nos ofrecería el realismo metafísico y, en especial, el realismo metafísico que subyace en lo que él mismo llamó "la moderna concepción del mundo": el cientifismo y la idea de progreso (T, 6.371).

Hagamos un esbozo del realismo metafísico con las siguientes dos tesis:

(i) La realidad existe por sí misma y está estructurada en objetos, propiedades y hechos de manera indiferente a nuestro trato epistémico con ella, esto es, objetos, propiedades y hechos que se autoidentifican.

(ii) Existe o podría existir un conocimiento -o no existe, o no podría existir- que es el conocimiento de la realidad en sí misma, es decir, un único conocimiento capaz de reproducir la realidad en sí misma de una manera plena y verdadera.

Éste es el esqueleto, el maniquí que después los filósofos visten con diferentes ropajes: el realismo de sentido común, el realismo esencialista, el realismo científico, el realismo nouménico, el realismo crítico, etc. Y también el escepticismo y el relativismo radicales que propondrían respectivamente que *nada vale* o que *todo vale*. La diferencia en toda esta casuística depende de la manera con interpretemos la tesis (ii), la tesis epistemológica del realismo metafísico. Por ejemplo, si aceptamos que el conocimiento de la realidad en sí misma es una posibilidad humana -actual, futura o ideal; o si, por el contrario, no es una posibilidad humana sino sólo una posibilidad para algún otro ser -dios o los ángeles. O incluso si es una absoluta imposibilidad para cualquier tipo de ser.

Sin embargo, la imagen del realismo metafísico todavía no estaría completa: las tesis (i) y (ii) necesitan supuestos adicionales. Por ejemplo, una concepción intelectualista de los seres humanos; la idea de que el conocimiento es descubrimiento, y la verdad correspondencia; y, por último, la aceptación del realismo semántico. Y es fácil de entender: supones que el conocimiento es la actividad esencial de los seres humanos porque ellos son en esencia seres racionales, inteligencias; supones que el

conocimiento descubre y reproduce la realidad en sí misma; y supones que ello es así porque las palabras -al menos, las palabras más cruciales- en que se articula el conocimiento hacen referencia a los constituyentes últimos de la realidad en sí misma.

Así las cosas, el realismo metafísico tiende a una concepción muy especial de la filosofía -de hecho, la concepción dominante-, a saber, que es obligación de la filosofía explicar cómo es la realidad en sí misma, cómo son posibles el conocimiento de la realidad y el isomorfismo lenguaje-realidad, y explicar además en qué consiste la verdad entendida como correspondencia. O si fuésemos escépticos radicales, relativistas radicales o realistas nouménicos, explicar cómo nada de esto es posible. Como vemos, eso de la filosofía sería cosa de mucha responsabilidad, tal vez demasiada -una responsabilidad inhumana.

Ahora bien, ¿por qué deberíamos mirarnos el asunto de esta manera? ¿No nos estaría ofreciendo el realismo metafísico una imagen distorsionada e insensata? ¿Tiene algún sentido hablar sobre la realidad en sí misma y sobre el conocimiento de la realidad en sí misma? Podemos contemplar el realismo metafísico como una imagen que descansa sobre la reconfortante creencia, tan sospechosa, de que el intelecto y el conocimiento -humanos o no- tienen un estatus y un sentido metafísicamente relevantes, esto es, que la realidad, en sí misma, es en esencia cognoscible, algo que está ahí para ser pensado y conocido por los humanos o por otros seres inteligentes. Sin embargo, como F. Nietzsche ya enfatizara en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), esto sólo sería un prejuicio -un arrogante y patético antropomorfismo-, ya que el intelecto y el conocimiento no tendrían misión alguna más allá de la vida humana.

De acuerdo, abandonemos ese prejuicio. Y abandonemos también el concepto de realidad en sí misma. O como podría decir Wittgenstein, devolvamos la palabra "realidad" a uso corriente y cotidiano. ¿Por qué esta palabra debería gozar de algún privilegio filosófico? Trátemosla como tratamos, por ejemplo, la palabra "lámpara" (PI, 97). Sin embargo, la solución no puede ser tan sencilla: de hecho, no hay ningún problema filosófico -creo- con la palabra "lámpara", mientras que sí los hay, y muchos, con la palabra "realidad". Es más: recordemos que, según Wittgenstein, los problemas filosóficos, aun siendo resultado de una mala comprensión del lenguaje, no obstante, no son simples errores técnicos, errores de cálculo. Los problemas filosóficos son expresión también de nuestra insatisfacción con el lenguaje. Y por esta razón, y sobre todo a causa de su persuasiva profundidad, nos sentimos hechizados por ellos.

Además, los problemas filosóficos tendrían otra importante peculiaridad: son resistentes, recurrentes, y reaparecen como los síntomas de una enfermedad crónica. De manera que, incluso si decidimos abandonar el concepto de la realidad en sí misma y la idea de su conocimiento -las tesis (i) y (ii)-, es probable que el problema vuelva a presentarse -quizás de manera camuflada- cuando tratemos, por ejemplo, de la existencia de las cosas y de las regularidades de las que hablamos, o cuando decimos que algunos de nuestros enunciados son verdaderos... En otras palabras: el problema de realismo no parece que vaya a disolverse con un simple retorno al lenguaje de los lunes por la mañana, y tal vez sea necesario decir algo filosófico, algo en un estilo no wittgensteiniano que, no obstante, pueda clarificar las intenciones de Wittgenstein.

Bien pensado, la renuncia al concepto de realidad puede significar dos cosas diferentes: renunciar a todo concepto de realidad, o renunciar únicamente al concepto de realidad en sí misma. Y las consecuencias, sin duda, son diferentes. Si tomáramos la primera dirección llegaríamos al irrealismo, el idealismo lingüístico o el ficcionalismo. Por el contrario, el segundo camino nos conduce al antirrealismo, esto es, a un realismo antirrealista -un realismo interno o pragmático, como lo llama H. Putnam-, un antirrealismo que no es un irrealismo -un antirrealismo con "a" minúscula-, un tipo de realismo que no es metafísico, sino un realismo con "r" minúscula que sólo se compromete con la idea de que la realidad siempre es la realidad humanamente hablada y conocida, y que carece de sentido intentar ir más allá. Para aclararlo recordemos qué decía W. James en 1907 en las conferencias tituladas *Pragmatismo*.

Por supuesto que sería un sinsentido ir más allá de nuestra praxis lingüística y epistémica, ya que no es posible pensar ni describir la realidad aparte de nuestras maneras de hablar y conocer: *"el rastro de la serpiente humana está por todas partes"*. Antropomorfismo, sí, pero un antropomorfismo humilde -no el patético y arrogante antropomorfismo del realismo metafísico. La realidad es lo que acaece, y así lo que se comporta amablemente o en oposición a lo que nosotros decimos y hacemos: la realidad es lo que hace verdaderas o falsas nuestras expectativas. En otras palabras: resistencia y bondad contra el isomorfismo y la verdad entendida como correspondencia... Y ésta es, qué duda cabe, una metáfora moral, pues lo que es relevante a nuestros conceptos y creencias es que funcionen, que describan la realidad humanamente hablada y conocida, que superen la prueba de los hechos, que sirvan para hacer predicciones, etc. En suma: que sean virtuosos en el sentido clásico de la *areté*.

Desde este punto de vista el conocimiento sólo sería un entramado plástico de conceptos y creencias mudables producido por la actividad creativa de los seres humanos en aras de solucionar problemas, y no un proceso de descubrimiento de los ocultos secretos de la realidad en sí misma. La metáfora moral va en contra, pues, de la metáfora espacial del realismo metafísico -penetración, descubrimiento, isomorfismo, correspondencia. Ahora bien, ¿qué quedaría del concepto de realidad en esta metáfora moral? Bueno, si todavía estamos interesados en un uso filosófico de la palabra "realidad", la realidad no pasaría de ser un límite ideal, un límite a nuestro pensamiento. En palabras de James: *"Es lo que es absolutamente mudo y evanescente, el límite puramente ideal de nuestras mentes. Podemos vislumbrarlo, pero no podemos atraparlo; lo que atrapamos es siempre algún sucedáneo suyo que el pensamiento humano previamente ha peptonizado y cocinado para su consumo"* (Cap.VII).

Lejos de la metáfora espacial del realismo metafísico, la realidad no es algo que esté delante de nosotros, o en frente de algún otro sujeto, sino únicamente un límite ideal. No es un algo, pero tampoco una nada. Un límite a nuestro pensamiento: no podemos prescindir de él, pero tampoco podemos pensarlo -más antropomorfismo humilde y silencioso. Un límite, pero no un límite inerte. No, la realidad es lo que acaece -el acaecimiento de lo que acaece-, y en este sentido presión a nuestro pensamiento: la realidad hace bondad o oposición a nuestros conceptos y creencias. Y esta realidad sólo tiene sentido pensarla a partir de nuestras maneras de hablar y conocer. De hecho, incluso los conceptos filosóficos de límite, presión y bondad serían también conceptos humanos, metáforas. Más antropomorfismo si cabe.

Un antropomorfismo que apunta a y es resultado de la propia estructura del pensar, en general, y sobre todo del pensar filosófico. Me refiero al hecho de que no nos podemos escapar del esquema sujeto-objeto por muchas vueltas que le demos. Así, incluso para el antirrealismo el mundo -la realidad-, aunque sea como límite ideal, es inseparable de conciencia del mundo o, si se quiere, de la conciencia lingüística del mundo; y, si nos repele eso de la conciencia, inseparable de nuestra praxis lingüística, una praxis lingüística que genera, claro está, la posibilidad de retornar lingüísticamente (conscientemente) a ella misma. Lo hemos visto en el caso de James, y ahora lo veremos también en el caso de Wittgenstein.

En la sección xii de la segunda parte de las *Investigaciones* y en el *De la certeza* (OC, 615) Wittgenstein parece usar la metáfora moral que acabamos de presentar. Igualmente encontramos allí la imagen del entramado plástico de conceptos y creencias en el que vivimos. Y también la idea de que la realidad -"hechos naturales muy generales"- es lo que nos permite tener los conceptos y la creencias que tenemos. Wittgenstein dice además que otros conceptos y otras creencias serían posibles, sin ser los nuestros, ni los otros posibles, los metafísicamente correctos, pues no tendría sentido hablar aquí de corrección metafísica. Y sin embargo tampoco cualquier posibilidad sería posible: la realidad no lo permitiría.

Podemos entender lo que dice Wittgenstein con la ayuda de la metáfora de la presión: la realidad presiona sin determinar en un sentido causal. O mejor dicho: la realidad determina y a la vez infradetermina la existencia de nuestros conceptos y

creencias, razón por la cual otras posibilidades son posibles, aunque no toda posibilidad sea posible. Y no olvidemos que esa realidad -esos hechos naturales muy generales- sólo tiene sentido pensarla como realidad humanamente hablada y conocida. La idea de la realidad como presión es pues la idea de la realidad como límite: hemos alcanzado el suelo rocoso en el que nuestra pala filosófica se tuerce, y deberemos guardar silencio.

Como vemos, ya que la realidad es siempre la realidad humanamente hablada, no tendría sentido hablar o pensar sobre la realidad en sí misma, y no por alguna razón especial -la impericia humana, o la elusividad o la timidez de la realidad en sí misma. No, el problema es que no hay problema: no hay nada sobre qué hablar o pensar. Como mucho, sólo podemos vislumbrar la presión -la bondad o la resistencia- de la realidad, de la realidad humanamente hablada... El joven Wittgenstein ya era consciente cuando afirmaba que el hecho de que la realidad pueda ser descrita por un sistema de descripción concreto no dice nada sobre la realidad, "*pero sí ciertamente el hecho de que se deje describir así a través de él de la manera como lo hace*" (T, 6.342).

Nada, pues, sobre la realidad en sí misma, sino sobre la manera como nuestro lenguaje está configurado: en concreto, su estructura extensional a priori y las leyes causales. Y téngase en cuenta que, según el *Tractatus*, la causalidad no proviene de la extensionalidad, sino que es una manera como los humanos dan forma -forma de ley- a las proposiciones a partir de sus tendencias inductivas naturales (T, 6.35-6.37). En suma: la bondad de la realidad no muestra la corrección metafísica de algún sistema de descripción -ésta sería la ilusión de cientifismo (T, 6.371-6.372); tampoco la corrección metafísica de la extensionalidad y la causalidad. No, que podamos describir la realidad

con el lenguaje, en general, y que algunos sistemas de descripción funcionen mejor de otros, sólo mostraría la bondad de la realidad, que la realidad se deja hacer.

El *Tractatus* distingue el concepto de realidad (*Wirklichkeit*) y el concepto de mundo (*Welt*): lo que es posible -la existencia y la no existencia de estados de cosas- y lo que es el caso, los hechos (T, 1-1.12 y 2.06). Sin embargo, lo que es el caso no sólo serían los hechos, sino el acaecimiento de los hechos. Y precisamente sobre este acaecimiento no es posible pensar ni hablar, sino que de él debemos guardar silencio: es el límite que únicamente muestra su presión. El acaecimiento de los hechos -el milagro de la existencia del mundo- y la visión o el sentimiento del mundo como un todo limitado, esto es, necesario era, según el *Tractatus*, lo místico.

Pero volvamos al Wittgenstein maduro y a la idea de que la palabra "realidad" no tiene privilegio alguno. ¿Hasta qué punto este camino nos lleva a algún sitio? Como decíamos antes, el problema es que, aunque no aceptemos el concepto de realidad del realismo metafísico, es posible que necesitemos hablar de la realidad de las cosas y de las regularidades que observamos. Los filósofos son una gente muy peculiar: están de acuerdo en que los árboles o los dolores existen, pero suelen discrepar sobre lo que significa decir que existan los árboles o los dolores. ¿Existen por sí mismos o no existen en absoluto? ¿O existen sólo en tanto que alguien los conoce? ¿Y qué estrategia deberíamos seguir en este caso?

Bueno eso depende: cada caso es cada caso, y es posible que cada caso necesite su propia medicina: no todo lo que decimos que existe tiene por qué existir de la misma manera. ¿Por qué deberían existir los árboles, los dolores, las partículas subatómicas y las naciones de una manera similar? Pero no entremos en detalles, y limitémonos al siguiente principio general: nunca será significativo decir en un sentido metafísico que algo existe por sí mismo, sino que *sólo tiene sentido decir* que algo existe a partir de nuestras maneras hablar y conocer: por ejemplo, que *sólo tiene sentido decir* que los árboles y los dolores existen a partir de nuestras maneras de hablar y conocer .

Pero, claro, no sólo a partir de nuestras maneras de hablar y conocer. Los árboles y los dolores no son realidades lingüísticas: los árboles dan sombra y los dolores duelen. Sin embargo, los árboles y los dolores no están, como el realismo semántico profesa, en frente de nosotros en un sentido metafísico a la espera de ser descubiertos, nombrados y etiquetados con nuestras palabras; tampoco como causas de nuestros comportamientos. No, es nuestro comportamiento el que distingue, recorta, aísla e identifica las entidades de las que hablamos: nuestro comportamiento no es meramente una respuesta a estímulos, sino acción, acción natural *quasi* simbólica... Y esa acción natural, como sugiere Wittgenstein, estaría entrelazada de tal manera con el uso de nuestras palabras que a veces no resultará fácil separarlos. Es el caso, por ejemplo, del lenguaje expresivo de la sensaciones y, en general, lo que podríamos llamar las capas geológicas primitivas de nuestro lenguaje. Completemos, por tanto, nuestra afirmación anterior de la siguiente manera: *sólo tiene sentido decir* que existen los árboles y los dolores -lo físico y lo mental- a partir de nuestras maneras de hablar y de nuestro comportamiento natural.

Estas acciones y reacciones naturales, según Wittgenstein, constituyen la conducta común de la humanidad, aquel comportamiento en que, como cuestión de hecho, tienden a concordar los seres humanos. Es el sistema de referencia, el trasfondo natural -uno de los hechos naturales muy generales, no una supuesta esencia humana- que permite que coincidamos espontáneamente en el lenguaje, esto es, que aprendamos el lenguaje actuando, que nos entendamos unos a otros, y que podamos comprender otros lenguajes y otras culturas. Como vemos, no hay en Wittgenstein peligro alguno de idealismo lingüístico o de relativismo radical.... Nuestra conducta compartida, nuestra forma de vida natural que es parte de nuestra historia natural y que es, además, el límite -el suelo rocoso, el insuperable antropomorfismo- donde se tuerce nuestra palabra filosófica, y más allá del cual debemos guardar silencio.

Y ahora es posible entender mejor, creo, algunos de los temas centrales de la filosofía del lenguaje del Wittgenstein maduro: por qué la definición ostensiva no funciona, y por qué serían imposibles los lenguajes privados. En efecto, el problema es que el lenguaje y, en concreto, el lenguaje privado, no podrían ni siquiera comenzar mediante definiciones ostensivas -no que el concepto de corrección desaparezca con la privacidad y sean necesarias, como solución desesperada contra el peligro escéptico, reglas públicas y acuerdo social. No, Wittgenstein critica el modelo nombre-objeto no sólo porque un objeto privado -un escarabajo privado- no pueda formar parte del lenguaje público, sino sobre todo porque *no tiene sentido* hablar de sensaciones previamente y más allá de nuestra praxis lingüística. En contra del realismo metafísico y del realismo semántico, las sensaciones no se autoidentifican (PI, 244, 257, 293 y 304). No tiene sentido decir que la realidad mental está estructurada en sí misma, sino que

sólo tiene sentido decir que lo está a partir de nuestra praxis lingüística y comportamiento natural, es decir, nuestra forma de vida.

Igualmente en la definición ostensiva, y también en el seguimiento de reglas, es fácil ver el distorsionado papel que jugaría el intelectualismo en el realismo metafísico. La definición ostensiva no sólo presupone que el objeto existe por sí mismo, sino que este objeto es reconocido e identificado como tal por quien aprende el lenguaje antes de que él o ella sea introducido a ese objeto por el lenguaje. Igualmente, aprender las reglas del lenguaje no consiste en aprehender intelectualmente reglas preexistentes, sino en el hecho de que nuestra conducta concuerda espontáneamente con la praxis en la cual estamos siendo introducidos. Podríamos decir así que las reglas son creadas y recreadas constantemente en las actividades en que los seres humanos participan.

Los humanos somos inteligentes, sí, pero no somos inteligencias. Nos lo sugiere el propio Wittgenstein en el *De la certeza*: "*Quiero considerar aquí al hombre como un animal, un ser primitivo al que concedemos instinto, pero no razonamiento... El lenguaje no surge de algún tipo de razonamiento*" (OC, 475). Como vemos, el Wittgenstein maduro está muy lejos del *Tractatus*. Y no sólo en relación a lo que sea el lenguaje y la filosofía, sino también respecto del sujeto. Y es que ya nada queda de aquella actividad transcendental -el sujeto metafísico- que se representaba el mundo y proyectaba sobre él un lenguaje de proposiciones -la conciencia lingüística del mundo. No, ahora el sujeto son los seres humanos o, mejor, la actividad espontánea, creativa, intencional, simbólica y ritual de esos animales que son los humanos, esos animales que juegan -por supuesto, los humanos no seríamos los únicos animales que juegan.

Esos animales que, jugando bajo la presión de la realidad -ese límite que *sólo tiene sentido* pensar desde nuestras maneras hablar y conocer-, han creado lenguajes, realidades intensionales, horizontes de sentido... Somos unos artistas, cosa que sin embargo no sería garantía de nada... Pues bien, como sabemos, de esos juegos o actividades es de lo que la filosofía debía ocuparse. Y no parece que sea casualidad que Wittgenstein usase precisamente el concepto de juego -los juegos del lenguaje- para referirse a las actividades lingüísticas de los seres humanos.

Y una última observación. La idea de que sólo tiene sentido pensar la realidad como límite a nuestro pensamiento es, sin duda, una caracterización epistémica, y una muestra del antropomorfismo que no podemos evitar. Ahora bien, ¿no sería posible ontologizar esa idea diciendo algo con más carne? Me temo que no. Lo más cercano a esa posibilidad debería parecerse a *lo ápeiron* de Anaximandro, el *panta rei* de Heráclito o la Voluntad de Schopenhauer. Sin embargo, caracterizar la realidad como lo indeterminado no nos sacará de lo epistémico: es sólo un intento fallido de congelar y cosificar lo impensable. Lo impensable: no lo que no podemos pensar, sino lo que ni siquiera tendría sentido pensar. Lo que no tendría nada que ver con lo pensable.

Y ¿qué logramos con este silencio? ¿Una visión perspicua? ¿Poder dejar de filosofar cuando deseemos? Por un lado, parece que nos liberamos del realismo metafísico y de las responsabilidades que nos exige; pero, por otro lado, no hemos solucionado ningún problema, tampoco lo hemos disuelto. Lo que habríamos disuelto es una obsesión: la obsesión de querer decir -de que tiene sentido decir- cómo es la

realidad en sí misma. Sin embargo, disolver una obsesión no es lo mismo que acabar con la perplejidad que alimenta la obsesión. Y sin duda todavía estamos, y estaremos, en la perplejidad: en la perplejidad pero con los pensamientos en calma, eso sí. Creo que Wittgenstein estaría de acuerdo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- James, W., *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking.*
New York: Longmans, Green and Co., 1947.
- Nietzsche, F., "*On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*",
in *The Portable Nietzsche*. London: Penguin Books, 1976.
- Putnam, H., *Reason, Truth and History.*
Cambridge University Press, 1981.
- Putnam, H., *The Many Faces of Realism.*
La Salle, Illinois: Open Court, 1987.
- Putnam, H., *Representation and Reality.*
Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1988.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus.*
London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations.*
Oxford: Basil Blackwell, 1953.
- Wittgenstein, L., *On Certainty.*
Oxford: Basil Blackwell, 1969.
- Wittgenstein, L., *Culture and Value.*
Oxford: Basil Blackwell, 1980.