

fácil el trato con las autoridades escolares ni con los padres de sus alumnos, sin embargo se zambulló en un trabajo real, y parece que fue muy notablemente efectivo, especialmente en la enseñanza de las matemáticas<sup>14</sup>.

Después, cuando su vena se hizo muy oscura y no pudo continuar enseñando, trabajó durante algún tiempo como jardinero hasta que su hermana Margarete Stonborough le invitó a diseñar una casa para ella que se levantaría en la Kundmannngasse. Wittgenstein tenía una actitud estrictamente antiprofesional, y se metió en esta faena como si fuese otro legítimo desafío a su inteligencia y sentido de la función. (Como Loos había dicho repetidas veces, el diseño arquitectónico está estrictamente puesto al servicio de la función: «el significado es el uso»<sup>15</sup>). Para comenzar su nuevo trabajo colaboró con su joven amigo Paul Engelmann, que había hecho estudios de arquitectura; pero muy pronto pudo asumir solo la responsabilidad, y la mayor parte del diseño resultante —especialmente los detalles del interior de la casa— son obra directa de su propia concepción. Un reciente comentarista de arquitectura ha escrito sobre la casa de Kundmannngasse:

Las Academias y los despachos de arquitectura no encontrarán dogmas formales o recetas en este edificio. En vano buscarán detalles que poder copiar, así rincones vidriados sin columnas o ventanas puestas en bada continua. En vez de fórmulas o clichés, una filosofía...

El edificio es importante por cuanto es un ejemplo de ir más allá de los límites, por cuanto demuestra cuán enriquecedora puede ser la «intrusión no profesional», y por cuanto cuestiona los límites de una profesión que principalmente están construidos por los propios miembros de esa profesión. Wittgenstein, el filósofo, fue un arquitecto<sup>16</sup>.

Una vez más el mensaje es un mensaje krausiano. Las barreras institucionales que delimitan las profesiones pueden hacer las veces de restricciones arbitrarias frente a la fantasía creadora, al igual que puede ocurrir en la filosofía con cualesquiera barreras intelectuales. Tanto si se ocupaba de arquitectura o de música, como si se ocupaba de enseñanza primaria o de escribir, siem-

<sup>14</sup> Me lo contó Rudolf Koder en Viena, el año 1969 (A. S. J.).

<sup>15</sup> Sobre Loos, véase más arriba, capítulo 4, pp. 115-150.

<sup>16</sup> BERNHARD LEITNER, «Wittgenstein's Architecture», *Art Forum*, febrero, 1970; incluye algunas fotografías interesantes de la casa.

pre era el mismo individuo Ludwig Wittgenstein, cuya personalidad y fantasía encontraba expresión a través de todas estas diferentes técnicas y medios expresivos; ya como artista, ya como moralista, o como ambas cosas al mismo tiempo.

Ya casi desde el momento de su publicación, la naturaleza y el objetivo del *Tractatus* de Wittgenstein han dado lugar a malas interpretaciones entre sus contemporáneos vieneses, y su desaparición de la escena filosófica no hizo más que fomentar esa situación. Si ponemos al margen las cinco últimas páginas (de la proposición 6.3 en adelante), las técnicas intelectuales desarrolladas en el resto del libro se prestan a usos muy diferentes, tanto en matemáticas como en filosofía, y se las puede citar en apoyo de actitudes intelectuales completamente antagónicas a las del propio Wittgenstein. A results de lo cual, tanto en Inglaterra como en la propia Viena, el *Tractatus* se convirtió en la piedra de cimentación de un nuevo positivismo o empirismo; y éste se desarrolló en un movimiento absolutamente antimetafísico, que patrocinaba al conocimiento científico como modelo de aquello que deben creer los hombres racionales; tratando de poner el positivismo de Comte, expresado más débilmente, y de sus seguidores decimonónicos sobre una nueva y más rigurosa base, mediante la aplicación adecuada de la lógica proposicional de Russell y Frege. Llegados a este punto, por consiguiente, debemos echar una breve mirada sobre los orígenes de estos otros movimientos filosóficos —la «filosofía analítica» de Cambridge y el «positivismo lógico» de Viena—, y debemos intentar ver cómo fue posible que un documento escrito como estadio final y definitivo de la «filosofía trascendental» postkantiana, al que le movía el objetivo de liberar la ética de toda especie de empirismo de bases científicas, fuera al punto puesto patas arriba y se le usase para justificar la restauración, precisamente, de un sistema empirista<sup>17</sup>.

Arranquemos del Cambridge del cambio de siglo. La alianza de la lógica formal y del análisis filosófico

<sup>17</sup> El resultado final de esta inversión lo representan bien libros tales como H. REICHENBACH, *The Rise of Scientific Philosophy*, y A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, con su insistencia en la necesidad de «poner a la filosofía en la senda segura de la ciencia».

personificado por el primer Bertrand Russell no tenía, para empezar, nada de específicamente positivista. En cualquier caso, su intención había sido filosóficamente neutral. Ciertamente tanto Russell como sus más próximos aliados se habían revuelto contra los idealistas posthegelianos británicos, especialmente contra Bradley. Sin embargo, su querrela con Bradley no tenía tanto que ver con lo que éste decía; sino con su incapacidad, según ellos lo vieran, de decir nada de nada significativo. El idealismo absoluto no era tanto doctrina filosófica cuanto crápula intelectual. Uno podía mofarse de ella, como hiciera F. C. S. Schiller en su burlón número de la revista *Mind*<sup>18</sup>; uno podía tacharla y comenzar de nuevo a partir de la tachadura; pero lo que uno no podía hacer es contradecirla, ya que sus argumentaciones se confundían más allá del punto en que se da la discusión racional<sup>19</sup>. Así, pues, Moore y Russell no se dignaron debatir con sus predecesores, sino que, más bien, se embarcaron en una «nueva instauración»; un barrido de los establos filosóficos victorianos, barrido al que seguiría la reconstrucción de la filosofía desde términos nuevos y no ambiguos.

Mirando retrospectivamente a la situación intelectual del Cambridge en torno a 1900, debemos distinguir, por supuesto, al mismo tiempo y con el mayor cuidado posible los contenidos explícitos de esta «reforma filosófica», por un lado, y sus maneras revolucionarias, así como sus motivaciones, por otro lado. Si miramos con la suficiente atención los escritos de los predecesores inmediatos de Moore y Russell, empieza a parecer en verdad algo misterioso el que estos jóvenes pudiesen presentar sus posiciones filosóficas propias como si se tratase de grandes novedades *intelectuales*. La tan pregona distinción russelliana de «conocimiento por darse cuenta» y «conocimiento por descripción», por ejemplo, ya había sido expresada en la *Logic* de Bradley<sup>20</sup>; en

<sup>18</sup> El llamado número de «Christsmas», titulado *Mind*(!), de SCHILLER, se entregó abundantemente a una ridiculización persistente de la filosofía idealista tardía en todas sus diferentes manifestaciones.

<sup>19</sup> Véase el famoso ensayo de MOORE «The Refutation of Idealism», *Mind*, vol. 12, que en ninguna parte ataca los puntos que realmente argumentan los idealistas, sino que más bien toma sus palabras de una manera cerradamente literal, y contradice lo que parece que entonces dicen.

<sup>20</sup> Mr. John Macfarland me llamó la atención sobre el estrecho parecido que tienen los argumentos lógicos de Bradley y los de Russell en un escrito

tanto que la relación mooreana de los predicados de valor, en cuanto términos «indefinibles» que hacen referencia a propiedades «no naturales», se nos aparece ahora sólo como un corto paso adelante a partir de la posición mantenida por McTaggart en el campo de la ética filosófica<sup>21</sup>. Y quizá hagamos mejor prestando menos atención a su contenido que a las palabras de Roy Harrod, quien, en su biografía de John Maynard Keynes, escribió sobre la profunda influencia que ejerció sobre Keynes y sus contemporáneos de Cambridge el «flamante alegato» de los *Principia Ethica*, de G. E. Moore<sup>22</sup>.

Si los argumentos de Moore y Russell eran autoconscientemente revolucionarios, ello se debía más a un asunto de estilo personal que de contenido intelectual. Muchos de los amigos más próximos y sucesores de Moore —por ejemplo, el propio Keynes, en su revelador ensayo *My Early Beliefs*— han atestiguado su dominio personal<sup>23</sup>. Así, pues, para la autoseleccionada minoría del Cambridge de 1903-1914, los *Principia Ethica* se convirtieron en una especie de Biblia secular o en manual teórico de la conducta recta —«el Ideal es Indefinible, y G. E. Moore es su profeta». Moore y su libro necesitan ser reconsiderados en el contexto de su tiempo. Ciertamente, es difícil ahora recapturar con toda su frescura las pasiones que suscitaron inicialmente y que contribuyeron a canalizar las energías emocionales e intelectuales de toda una generación de escritores y pensadores de Cambridge y Londres, desde Keynes y Russell, pasando por E. M. Forster y Leonard Woolf, hasta llegar a Roger Fry y Lytton Strachey<sup>24</sup>. (La última frase que un estudiante de filosofía podría aplicar en la década de 1970 a los *Principia Ethica* en su «flamante alegato».)

Así, pues, es necesario recordar, llegados a este punto, de una manera completamente deliberada, la posición social de todo el grupo de Cambridge y Bloomsbury, y el papel que representaron en la tarea de demoler el

destinado a un seminario de graduados de la Universidad de Brandeis, el año 1967-68 (S. E. T.).

<sup>21</sup> En el mismo seminario Mr. William Stockton demostró el parentesco que une los argumentos éticos de MacTaggart y Moore (S. E. T.).

<sup>22</sup> ROY HARROD, *Life of John Maynard Keynes*, p. 78.

<sup>23</sup> KEYNES, «My Early Beliefs», en *Two Memoirs*.

<sup>24</sup> De la amplia y creciente literatura que hay sobre este grupo recomendaríamos particularmente los volúmenes de la autobiografía de Leonard Woolf.

modo de vida victoriano. Seguros como estaban a causa de sus ingresos privados, podían sin peligro mofarse de la Iglesia Establecida. (¿Cómo se podía pensar que el Bueno Indefinible se hubiese encarnado en Church Hall, Westminster, o, mejor aún, en el Palacio de Buckingham? Como que para el utilitarismo benthamita eso no era meramente mogigatería, sino algo vulgar también.) En este caso, al igual que en otros, el carácter *revolucionario* del nuevo movimiento filosófico se hace más inteligible si, retrospectivamente, lo miramos más como asunto de psicología social que como fenómeno en la historia de las ideas.

Al igual que tantas otras figuras rectoras de la historia de la filosofía de comienzos de siglo, Moore y Russell, podemos decirlo, fueron revolucionarios que operaban en un campo estrictamente intelectual. Allí donde la crítica moral del catolicismo contemporáneo, tal como lo asumió a un nivel emocional Péguy, fue intelectualizada en las enseñanzas filosóficas de Maritain, el «utilitarismo ideal» de G. E. Moore representaba un refinamiento y justificación abstractas, a un nivel intelectual, del esteticismo moral asociado anteriormente al nombre y a los escritos de Oscar Wilde. Había, pues, una conexión más estrecha de la que sugieren a veces los libros de filosofía entre los puntos de vista de Moore y Russell, el estilo de vida que sus asociados más jóvenes construyeron sobre la base de esos puntos de vista, y las transformaciones radicales dentro del campo de la ética y la estética prácticas con las que aquellos seguidores se vincularon —como quedó, por ejemplo, representado con la Exposición Post-Impresionista de Roger Fry, con el éxito inmenso del ballet ruso de Diaghilev, y las novelas de Virginia, la esposa de Leonard Woolf. La reforma filosófica que inauguraban los escritos de Moore y Russell tenía, según lo apuntado, motivaciones ulteriores, asimismo, que limitaban severamente los respetos desde los que era posible tanto para ellos como para sus sucesores inmediatos en la filosofía analítica británica captar el asunto real de las preocupaciones filosóficas de Wittgenstein.

Los métodos analíticos empleados en la reconstrucción de la filosofía de Russell y Moore eran de dos clases diferentes: los de una lexicografía refinada, como en los *Principia Ethica*, y los de una matemática purificada, como en los *Principia Mathematica*. Mas en ambos casos

la palabra clave era *Principia*. El suyo era un comenzar nuevo e inicialmente sin compromisos. A decir verdad, si nos remontamos a los escritos más tempranos, tanto de Moore como de Russell, redactados a finales de los años 90, encontraremos que ni siquiera una noción tan característica como la de datos de los sentidos está todavía patente. Esas ideas llegaron después. Por el momento la tarea se reducía a hacer acopio de un lenguaje desinfectado con vistas a la filosofía —se reducía a insistir en definiciones claras de los términos que pudieran ser definidos, a rechazar todas las engañosas tentativas de definir términos que eran esencialmente indefinibles, y a revelar las «verdaderas» formas y articulaciones lógicas subyacentes al a veces engañoso ropaje gramatical y sintáctico con el que el lenguaje cotidiano viste nuestros pensamientos. ¿Eran éstas ambiciones torpes o «faenas de subjornalero», como John Locke las llamaba?<sup>25</sup> Se nos pueden aparecer de esa manera; mas un celo reformador y misionero puede llevarle a uno a través incluso de las más tediosas empresas.

Digamos para comenzar que los objetivos de Schlick y de los otros positivistas del Círculo de Viena habían sido poco más doctrinarios que los primeros programas de Moore y Russell. Durante los años anteriores al 1914 los intelectuales científicos alemanes y austríacos sentían repugnancia por el estamento entero de la filosofía europea oficial. Si les quedaba alguna paciencia para con los filósofos profesionales, se la reservaban para Schopenhauer; pero esto era posiblemente atribuible tanto a sus ataques polémicos contra Hegel como a sus doctrinas personales. Sus preocupaciones surgieron, más bien, a partir de las ciencias exactas. Siguieron con simpatía e interés las innovaciones matemáticas de Frege y de Hilbert; la física teórica de Poincaré, Lorentz y del meteorólogo joven Albert Einstein; el escepticismo químico de Ostwald, Mach y otros críticos del atomismo más estricto. Todos estos argumentos descansaban en una nueva especie de análisis crítico, y fue este movimiento crítico de las ciencias exactas el que suministró la inspiración al nuevo positivismo.

Los objetivos filosóficos de los jóvenes positivistas

<sup>25</sup> JOHN LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, «Epistle to the Reader».

vieneses eran, pues, similares a los de Moore y Russell; pero sus métodos eran diferentes. En tanto que los jóvenes radicales de Cambridge se habían aparejado a reformar la filosofía mediante el análisis, los positivistas vieneses se habían decidido a la reforma mediante la generalización de métodos que ya estaban atestiguando su valor en la teoría científica. La filosofía se debía levantar sobre «la senda segura de la ciencia» —integrándola ciertamente con la física y la biología en una única «ciencia unificada»<sup>26</sup>. En la práctica esto implicaba reconstruir tanto la filosofía como la ciencia en la forma de disciplinas matemáticas axiomáticas, tal como lo sugería el ejemplo de Frege; en la forma de disciplinas empíricas e inductivas en las que se pudiese legitimar directamente merced a la observación todas las generalizaciones y conceptos abstractos; o *idealmente* (y en este sentido se topaban con los mismos problemas que encontraron Hertz y Wittgenstein) en la forma de ciencias empíricas e inductivas cuyas articulaciones internas estuviesen, al mismo tiempo, formalizadas según los esquemas axiomáticos de los sistemas de la matemática pura.

Si hacía acto de presencia en esta etapa una vena de positivismo, venía de hombres tales como Mach, Avenarius y Vaihinger. Ernst Mach fue sobre todos el abuelo del positivismo lógico, si no su principal progenitor; y la insistencia en la primacía de la experiencia y la observación, tan característica de su trabajo tanto en el terreno de la física como en el de la historia de la ciencia, estaba vinculada (como más arriba vimos) a un compromiso filosófico con el «fenomenalismo». Todas las pretensiones de conocer el mundo que nos rodea, argüía Mach, hacían derivar su justificación del testimonio de nuestros sentidos, y a este «testimonio» se le debe en última instancia interpretar en el sentido del contenido directo de los campos de nuestros sentidos particulares. Según esto la teoría del conocimiento, si no toda la ciencia, se podía reducir a *Die Analyse der Empfindungen* —el análisis de las sensaciones. La posi-

<sup>26</sup> Según aparece en publicaciones tales como la *International Encyclopedia of Unified Science*, publicada por la University of Chicago Press desde 1930 en adelante.

ción epistemológica de Mach, al igual que la de Hume, era una posición «sensacionalista».

Esta última noción era muy significativa para los filósofos de los años 20 del Círculo de Viena. Cuando se pusieron a encontrar un punto de partida epistemológico para sus teorías, en vano se volvieron hacia el *Tractatus* de Wittgenstein. Aun cuando el *Tractatus* suministraba la estructura lógica básica del nuevo positivismo, la filosofía del Círculo de Viena sólo fue completada cuando a la lógica del *Tractatus* se la empalmó con la machiana teoría sensacionalista del conocimiento. El discurso del *Tractatus* había empleado la noción de «hechos atómicos» en correspondencia a las «unidades proposicionales» de un lenguaje formal idealizado; y había procedido a mostrar de qué manera la significación de las proposiciones más complejas podía —teóricamente, en cualquier caso— ser analizada mediante los métodos de las «funciones veritativas»<sup>27</sup>. Pero Wittgenstein nada había dicho que indicase cómo se había de reconocer en la práctica los «hechos atómicos» o las «unidades proposicionales»; no había sido éste su propósito. Los positivistas lógicos vinieron ahora a remediar esta omisión. Tras tomar una sugerencia de Mach y de la doctrina russelliana del «conocimiento-por-darse-cuenta», igualaron los «hechos atómicos» de Wittgenstein con los «datos duros» indubitables, directamente conocidos de las epistemologías de Mach y Russell. Las «unidades proposicionales», que eran los portadores últimos de significación, pasaron a ser, pues, *Protokollsätze*, y, por ello, los portadores últimos de conocimiento, registrando cada uno de los cuales un ítem singular de los testimonios sensoriales, en correspondencia con una sensación singular o «dato de los sentidos».

Por consiguiente, en su mayoría los positivistas vieneses estaban satisfechos, como Mach, de operar con una unidad epistemológica que en poco difería de las «impresiones» de David Hume. Al igual que Hume, una vez más, identificaban el reino de lo «necesario» y de lo a priori con el de lo analítico o «tautológico»; y esto parecía a primera vista que se enhebraba con la cuenta que se daba en el *Tractatus* sobre la verdad y la falsedad lógica. Se había de considerar que las propo-

<sup>27</sup> WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 5 y ss.

siciones estaban provistas de significación sólo si eran ya expresamente lógicas y en consecuencia tautológicas o inconsistentes, ya genuinamente empíricas, en cuyo caso su valor semántico quedaría determinado, trocándolas por las informaciones reales o posibles derivadas de la observación o *Protokollsätze*. El cálculo formal de la verdad del *Tractatus* se convertía, de esta manera, en un método útil para la construcción lógica del conocimiento humano, mediante el cual las proposiciones de nivel superior y las proposiciones de la teoría científica habían de ser edificadas a partir de —o estar ancladas en— los «datos duros» libres de conceptos de los *Protokollsätze*. La dicotomía fundamental de proposiciones empíricas y proposiciones lógicas fue aceptada como absoluta y exhaustiva; y todo aquello que no pudiese ser expresado en una de esas dos formas no era verdaderamente una proposición con significación. En verdad esta espada amenazaba a las severas expresiones éticas (y a otras muchas) con separarlas del reino de lo significativo; pero pronto se les encontró un sitio a las disputadas expresiones, si bien como discurso de segunda clase, bajo el encabezamiento de expresiones «emotivas» más bien que «cognitivas»<sup>28</sup>.

La filosofía resultante fue una filosofía limpia y funcional, digna de Gropius —de líneas geométricas y sin ninguno de esos enredos tan poco positivistas y tan corrientes entre los científicos laborantes. (Los positivistas lógicos citarían con admiración el cortante ataque que Mach propinó a los conceptos newtonianos de espacio y tiempo absolutos)<sup>29</sup>. Así, pues, la transformación seguía adelante y caminaba, paso a paso, desde el *Tractatus*, a través de *La Filosofía del Atomismo Lógico* de Russell, hasta el *Logische Aufbau der Welt* de Carnap, y el *Lenguaje, verdad y lógica* de Ayer. Y pese a la docena de diferentes calificaciones y cambios de nombres posteriores, las mismas dicotomías básicas (e. g., lo factual y lo lógico, lo cognitivo y lo emotivo) conservan aún hoy en día un lugar central en el «empirismo lógico» actual.

Las semillas de la mala interpretación de Wittgens-

<sup>28</sup> Este punto de vista está bien representado en libros tales como C. K. OGDEN e I. A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning*; C. L. STEVENSON, *Ethics and Language*, y R. M. HARE, *The Language of Morals*.

<sup>29</sup> Citado más arriba, capítulo 5, pp. 180-181.

tein que Russell había arrojado se habían desparramado, según lo apuntado, muy pronto; y como, por entonces, Wittgenstein no acertase a explicar públicamente las razones por las que rechazaba la interpretación que Russell había hecho de su libro, lo único que se logró con eso fue alentar el desarrollo de la interpretación positivista rival. Russell estaba muy contento viendo la expansión de su propia «lógica proposicional» que suministraba el meollo de una nueva epistemología. Después de todo, Russell había interpretado la noción de «hechos atómicos» según esta vía epistemológica en sus conferencias de 1914, dadas en Harvard, *Nuestro conocimiento del mundo externo*<sup>30</sup>. Así, pues, durante unos cinco años, desde 1922 en adelante, matemáticos, filósofos y físicos profesionales de la Universidad de Viena, muchos de los cuales fueron fuertemente influidos por Mach y Russell, asistían a seminarios donde se discutía el *Tractatus* y sus más amplias implicaciones, sin la participación de Wittgenstein. Entre tanto, Wittgenstein adquirió la reputación de ser una especie de hombre misterioso, escondido en el trasfondo. Por lo menos en 1924, Moritz Schlick ya escribía a Wittgenstein intentando concertar un encuentro, que, sin embargo, no llegó a tener lugar. No fue sino hasta la primavera de 1927 en realidad cuando ambos se encontraron e inauguraron la serie de discusiones —que tuvieron lugar principalmente entre Wittgenstein y Waismann, mas en las que también tomó parte ocasionalmente Schlick—, que prosiguieron su curso hasta 1930<sup>31</sup>.

Como quiera que sea, lo cierto es que en 1927 el daño ya estaba hecho. Ya desde el comienzo había un toque de ironía en torno a estos encuentros. La esposa de Schlick relataba más tarde que Schlick acudió al almuerzo de encuentro con Wittgenstein, que había preparado Margarete Stonborough, con «la reverencial actitud del peregrino». Después, «regresó en estado de éxtasis, hablando poco, y yo percibí que no debía hacer preguntas».

Por su parte, Wittgenstein refirió a Paul Engelmann,

<sup>30</sup> B. A. W. RUSSELL, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (Londres y Nueva York, 1914).

<sup>31</sup> Véase la relación que hace Engelmann en su memoria, que queda confirmada por las notas sobre las conversaciones Schlick-Wittgenstein en WAISMANN, *op. cit.*

tras el encuentro inicial, «Cada uno de nosotros debe haber pensado que el otro estaba loco». A petición de Schlick, Wittgenstein accedió a encontrarse con Carnap y algunos de los otros miembros del Círculo de Viena, mas al punto se hizo paladino que sus posiciones intelectuales estaban muy alejadas —acaso ningún puente les podía unir. Para empezar digamos que Wittgenstein no quería discutir ningún punto técnico filosófico con los miembros del Círculo de Viena, e insistía antes bien en leerles poesía, especialmente los poemas de Rabindranath Tagore. (Dada su posición tolstoyana, podemos pensar que esta insistencia no era tan caprichosamente impertinente como debió parecerle a su audiencia.) Sólo gradualmente ganó la suficiente confianza como para enzarzarse en discusiones filosóficas en términos francos e igualados; mas aún en este caso, encontraba que era mucho más fácil discutir con Schlick y Waismann que con Carnap y los otros miembros del Círculo más fervidamente positivistas.

Las diferencias que les separaban eran, después de todo, bastante reales. Dentro de la filosofía de las matemáticas sus conversaciones podían proceder en un espíritu razonablemente constructivo; y la mayoría de las discusiones que Waismann nos ha conservado se refieren a esta área general. Pero tan pronto como empero se metían en otros terrenos, surgían desacuerdos radicales. En una ocasión, por ejemplo, las conversaciones se extraviaron por el campo de la percepción. Aquí es donde encontramos a Schlick urgiendo un punto de vista empirista de la tradición de Locke, Hume y Mach:

Dice usted que los colores forman un sistema. Con eso, ¿quiere usted decir algo lógico, o algo empírico? Supongamos, por ejemplo, que alguien pasó toda su vida cerrado completamente en una habitación roja, y que sólo podía ver el rojo..., ¿podría entonces el tal decir: «Veó sólo el rojo, pero debe haber otros colores también?»

La respuesta que Wittgenstein diera a esta cuestión tiene resonancias de la respuesta que, anteriormente, diera Kant a Hume; a saber, que toda percepción implica la formación de un juicio:

Yo no veo el rojo, más bien veo *que la azalea es roja*. En este sentido, veo también que no es azul... En ambos casos hay un estado de cosas que puede ser descrito, en

cuyo caso el color rojo presupone un sistema de colores, o, de otro modo, «rojo» quiere decir algo muy diferente, en cuyo caso no tiene sentido llamarlo color<sup>32</sup>.

Durante los años cruciales de los mediados 20, cuando el positivismo lógico de Viena estaba configurándose, los filósofos y científicos respetaban profundamente la autoridad de Wittgenstein y su *Tractatus*. Con todo, por lo que a él se refiere, continuaba siendo un espectador, y un espectador progresivamente escéptico, de modo que a comienzos de los años 30 se había disociado enteramente de las ideas y doctrinas que otros continuaban mirando como *sus* hijos mentales. Por su lado tenía la esperanza de haber «saltado a través, por encima de» las metáforas del *Tractatus*, de haberlas «tramontado»<sup>33</sup>; y tras dar un puntapié a la provisoria escala que le sirvió para encaramarse hasta ese punto, le afligía ver a otros que cavaban y se emparedaban permanentemente en lo intelectual concreto. Lo que nunca había sido su intención. Los positivistas lógicos daban de lado las verdaderas dificultades que sobre el lenguaje el *Tractatus* había querido sacar a la luz; y ellos convertían un discurso que había sido ideado para circunvenir *todas* las doctrinas filosóficas en fuente de *nuevas* doctrinas, en tanto que dejaban sin resolver las dificultades originarias.

Sería fácil explicar esta reacción como la exhibición del temperamento de un hombre que tenía la naturaleza de una prima donna. Pero eso sería un error. Somos libres de especular, si nos place, en torno a motivaciones ulteriores, pero Wittgenstein tenía asimismo *razones* poderosas para disociarse de los positivistas lógicos; y si nos tomamos la molestia de analizar esas razones, nos ayudará a definir con más exactitud el alcance, fuerza y límites de la propia aproximación efectuada por el Círculo de Viena. El punto fundamental puede ser esclarecido si comparamos dos aproximaciones a la filosofía de la ciencia. En el curso del *Tractatus*, ya lo hemos dicho, Wittgenstein había citado la dinámica newtoniana a título de que proporcionaba una amplia ilustración de sus puntos de vista acerca de la naturaleza del lenguaje, y a esta discusión podemos provechosamente

<sup>32</sup> WAISMANN, *op. cit.*, pp. 65-67, 85-87.

<sup>33</sup> WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 6.54.

contrastarla con la «lógica» de las teorías científicas elaborada posteriormente por hombres tales como Carnap, Hempel y Nagel<sup>34</sup>. Para los empiristas lógicos, una de las funciones principales de una «lógica de la ciencia» ha sido que pueda suministrar a la ciencia garantías epistemológicas; pero, para Wittgenstein, el *Tractatus* no era en modo alguno un ejercicio de teoría del conocimiento. Por el contrario, según lo vio él, las preocupaciones epistemológicas apartaban a sus colegas del Círculo de Viena de su tópico real —a saber, las relaciones del lenguaje con el mundo— y les inducían a que diesen por supuesta una imposible teoría del lenguaje.

Merece la pena que expliquemos esta diferencia. Según el *Tractatus*, la función que en ciencia tiene una teoría formalizada era la de proporcionar un posible «método de representar» las pertinentes especies de hechos relativos al mundo natural. Como Wittgenstein había aprendido de Hertz, la aplicabilidad de no importa qué formalismo —ya sea euclidiano, newtoniano o ruselliano—, es necesariamente problemática. Una cosa es configurar un sistema de esa índole en la forma de explícitas definiciones y deducciones; y otra cosa enteramente diferente es mostrar cómo pueden ser aplicadas al mundo tal como lo conocemos las resultantes categorías y las articulaciones lógicas. Hasta ese punto no había desacuerdo alguno entre Wittgenstein y los positivistas. Pero ahora surgen las viejas cuestiones epistemológicas: ¿tenemos alguna garantía de que una teoría dada —por ejemplo, la dinámica newtoniana— se aplica de hecho? Y aquí llegamos a la bifurcación de los caminos. Pues Mach y los primeros positivistas lógicos creían que, en principio y en cualquier caso, a todos los términos abstractos de una teoría provista de significación se les confería su «significación física» por estar asociados a apropiadas colecciones de sensaciones u «observaciones»; e interpretadas de esta manera, las declaraciones del formalismo abstracto pasan a ser descripciones empíricas del mundo natural según lo percibimos. Según ello, en una ciencia totalmente ingenua todos los términos abstractos generales o proposiciones estarán

<sup>34</sup> Véase R. CARNAP, *Logical Foundations of Probability*; C. G. HEMPEL, *Aspects of Scientific Explanation*, y E. NAGEL, *The Structure of Science*.

amarrados, lógica y epistemológicamente, al correspondiente conjunto de *Protokollsätze*, en tanto que a los términos empleados en los propios *Protokollsätze* se les define «ostensivamente», asociándoles a los contenidos de nuestras observaciones —desde un punto de vista ideal— a los contenidos de nuestros campos sensoriales<sup>35</sup>.

Esto era retornar una vez más a Hume con las «sensaciones», «datos de los sentidos» y/o *Protokollsätze*, que equivalen a «impresiones» y declaraciones que registran «impresiones». Wittgenstein no necesitaba una doctrina de esa calaña. Las doctrinas axiomáticas, había argüido, definen solamente un conjunto formal de posibilidades que se dan en un «espacio lógico». A este conjunto formal de posibilidades —a este «simbolismo», «modo de representación» o «lenguaje»— nunca se le podría amarrar lógicamente al mundo para cuya descripción lo usamos, ya que las relaciones lógicas se dan solamente dentro del simbolismo. No se puede urdir conjunto alguno de definiciones auténticas que, por sí mismo, transforme el formalismo newtoniano u otro conjunto cualquiera de articulaciones simbólicas en llana descripción del mundo; si empleamos ciertamente las posibilidades definidas por tal teoría como el surtido del comercio de nuestras descripciones y explicaciones científicas, ese hecho continúa siendo un hecho tanto relativo a nosotros como relativo al mundo. «Que la mecánica newtoniana puede ser usada para describir el mundo —había declarado Wittgenstein— no nos dice nada acerca del mundo. Pero ciertamente nos dice algo: que puede ser usada para describir el mundo de la manera como de hecho la usamos»<sup>36</sup>. Si Mach había representado el papel de Hume, Wittgenstein estaba aquí representando el papel de Kant; repitiendo el contragolpe que Kant diese a Hume, pero de una manera más bien lingüística que psicológica. La noción crucial de las «definiciones ostensivas», mediante la cual los positivistas lógicos habían esperado dar cuenta de la conexión que liga al lenguaje con el mundo, era un engaño. En última instancia las conexiones que ligan el territorio

<sup>35</sup> Contrástense los argumentos de HEMPEL acerca de «el dilema del teórico», en *Aspects*, con los de D. S. SHAPERE, en Achinstein y Barker, editores, *The Legacy of Logical Positivism*.

<sup>36</sup> WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 6.342 y ss.

lingüístico y el mundo —las significaciones, usos o *modos d'emploi* que implican— no pueden convertirse en materia de definiciones formales; tales cosas son algo que debemos «captar» simplemente.

Usar esta última expresión implica, por supuesto, avanzar hacia adelante. La noción de «usos del lenguaje» como algo que tenemos que «captar» se hace clara y explícita sólo en la fase posterior de Wittgenstein, después de que su ruptura con los positivistas lógicos fuese completa y abierta. Sin embargo, los argumentos que le llevaron a esta noción estaban implícitos en sus puntos de vista anteriores. En su trabajo del *Tractatus* había aprendido que la relación lenguaje-realidad no era ni podía ser «lógica». La relación que une un signo simple» y aquello a lo que corresponde en el mundo real era algo que podía ser puesto de manifiesto o mostrado; pero esta manifestación (*Erklärung*) no era en modo alguno una «definición». Esta relación podía ser mostrada, pero no afirmada (*gezeigt*, pero no *gesagt*). La única fuerza lógica que poseen las definiciones se da entre un conjunto de palabras y otro; así, pues, era inaceptable la ambiciosa pretensión de establecer relaciones formales entre las palabras y el mundo, ya se trate de hacerlo por «definiciones ostensivas» o de otra especie. Sin embargo, para Mach había sido fundamental esa pretensión si es que la epistemología había de proporcionar las garantías que él requería se le habían de dar a la ciencia natural.

Este era el punto de ruptura que separaba a Wittgenstein de los positivistas lógicos. Estos tenían que escoger entre él y Mach, y escogieron claramente a Mach. (Waismann fue la única excepción.) Sin embargo, obraron así sin que desde el primer momento renunciases de una manera consciente a Wittgenstein; pues, según ellos lo entendían, los puntos de vista de ambos *maestri* no eran incompatibles. En el *Tractatus*, el simbolismo básico de los *Principia Mathematica*, generalizado mediante el método de las tablas de la verdad, había claramente suministrado al positivismo el armazón lógico de que carecían los escritos de Auguste Comte. La noción de «hechos atómicos» podía ser usada, sin más, epistemológicamente, identificando estos hechos con el testimonio de las «sensaciones» de Mach; y una docena de observaciones gnómicas que aparecen de pasada en el

*Tractatus* podían ser reinterpretadas en este sentido. Por ejemplo, la insistencia wittgensteiniana en que la relación lenguaje-mundo era «inefable», en que el modo de proyección de un mapa no podía ser en cuanto tal «mapado», e igualmente que no podemos *ver* los rayos de luz *con los que vemos*; esta insistencia, que había sido expresada en la proposición conclusiva *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*, la interpretaron los asociados vieneses como el slogan positivista: «¡Metafísicos, empaquetad vuestros trastos!» Así fue como nació el híbrido sistema del neopositivismo, que, aún cuando declaró terminar con toda la metafísica, no acertó si no a reescribir la metafísica de Hume y Mach con el simbolismo de Russell y Whitehead.

A los jóvenes intelectuales centroeuropeos que crecieron en el naufragio político y cultural del Imperio de los Habsburgo esta reforma filosófica les llegó como una bocanada de aire fresco. Y, a decir verdad, aproximadamente unas cuatro quintas partes del *Tractatus* podía ser usada, sin tergiversaciones obvias, como fuente de slogans positivistas razonables y no-desatinados. De acuerdo con la lectura que hicieron estos jóvenes, el libro aparecía como una magnífica, altamente profesional y aparentemente final denuncia de la superstición (*Aberglaube*), y la divisa con que se cerraba el libro fue inscrita en los pendones de todos los jóvenes magnánimos librepensadores<sup>37</sup>. Una vez que, de esta manera, se le etiquetó a Wittgenstein de positivista, encontraron difícil verle a una luz diferente. Así, pues, cuando desde 1929 en adelante Wittgenstein retornó a la filosofía y fue desplazándose hacia su segunda y contrastada fase final filosófica, a su nuevo estilo no se le consideró como un *rechazo* del positivismo, sino que, más bien, se le vio como una reconstrucción de su posición positivista anterior a partir de nuevos y más profundos fundamentos. A finales de los años 40, por ejemplo dos influyentes artículos aparecidos en *Mind*, escritos por Brian Farrell, caracterizaban la nueva posición de Wittgenstein como «positivismo terapéutico»<sup>38</sup>. Según esta interpretación, a los humanos se les tenía todavía que hablar

<sup>37</sup> H. STUART HUGHES, *Consciousness and Society*, capítulo 10.

<sup>38</sup> BRIAN FARRELL, «An Appraisal of Therapeutic Positivism», en *Mind*, volumen 55.

a partir de creencias superticiosas, inverificables y/o desprovistas de significación; pero los discursos ideados para producir este resultado habían de tener un nuevo punto de partida y un método nuevo. La noción de que el reino de lo significativo podría ser demostrado mediante análisis del lenguaje con el simbolismo de la lógica matemática era ahora abandonada. En su lugar, las teorías filosóficas habían de ser diagnosticadas como síntomas o concepciones equivocadas sobre nuestro *lenguaje cotidiano*; habían de ser diagnosticadas como «cerebrosis» (por así decirlo) comparables a las «neurosis», que surgen a partir de concepciones equivocadas sobre nuestras relaciones afectivas<sup>39</sup>.

Como quiera que sea, Wittgenstein, lejos de ser un positivista, había querido que se interpretase el *Tractatus* exactamente en el sentido opuesto. En tanto que los positivistas vieneses habían igualado lo «importante» con lo «verificable» y habían despachado todas las proposiciones inverificables como «no importantes porque indecibles», por su lado, la sección final del *Tractatus* había insistido —aunque a oídos sordos— en que *sólo lo indecible tenía valor genuino*. Podemos, nos dice, reconocer lo que está «más arriba», sólo en cuanto que las proposiciones de nuestro lenguaje están *inadaptadas* para captarlo; por cuanto ningún «hecho», tal como puede ser «representado» por una «proposición», tiene ninguna pretensión intrínseca, ya sobre nuestro acatamiento moral, ya sobre nuestra aprobación estética. El silencio de Wittgenstein de cara a los «inexpresable» no era un silencio burlón como el de los positivistas, sino más bien un silencio lleno de respeto. Tras haber expresado que sólo los hechos, que son «neutrales respecto a los valores», pueden ser expresados en la forma proposicional regular, Wittgenstein exhortaba a sus lectores a que apartasen los ojos de las proposiciones factuales y a que los dirigiesen hacia las cosas de valor verdadero; que no pueden ser *gesagt*, sino solamente *gezeigt*. No

<sup>39</sup> Véanse los argumentos de JOHN WISDOM en su recopilación *Philosophy and Psychoanalysis*; de todos modos, el término «cerebrosis» es de mi cosecha (S. E. T.). Merece la pena señalar que algunos analistas ortodoxos freudianos de Gran Bretaña consideran, también, que la tarea de desenmarañar las neurosis tiene mucho que ver con la acción de llevar a la luz tales «concepciones equivocadas», cosa que quedó en claro en discusiones con Roger Money-Kyrle y otros a comienzos de la década de los 50.

hay, pues, que admirarse de que Wittgenstein viese la terminación del *Tractatus* como el momento de dejar de hacer filosofía y de dedicarse a actividades humanamente importantes.

Paul Engelmann pone el dedo en la llaga:

Toda una generación de discípulos pudo ver en Wittgenstein un positivista, ya que éste tenía en común con los positivistas algo de enorme importancia: traza la línea que divide aquello sobre lo que podemos hablar y aquello sobre lo que debemos guardar silencio justamente como ellos lo hacen. La diferencia reside solamente en que éstos no tienen nada sobre lo que guardar silencio. El positivismo sostiene —y esto es su esencia— que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que importa en la vida. *En tanto que Wittgenstein cree apasionadamente que todo lo que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que, desde su punto de vista, debemos guardar silencio*<sup>40</sup>.

Ni el interés que Wittgenstein tuvo por los «hechos atómicos» ni el resto tiene para él implicaciones epistemológicas de ninguna suerte. Tanto en Cambridge como en Viena, el *Tractatus* fue leído inicialmente como elaboración de la teoría del «atomismo lógico» en su aplicación al análisis de nuestro conocimiento del mundo externo, que había sido previamente desarrollada menos formalmente por Mach y Russell. Parecía que Wittgenstein había culminado la tarea, comenzada por Mach y Russell, de explicar cómo las proposiciones relativas a «objetos materiales» podían ser «construidas lógicamente» a partir de proposiciones relativas a la experiencia sensorial inmediata. Y podemos limpiamente apostillar que Wittgenstein actuó imprudentemente cuando adoptó la expresión russelliana «hechos atómicos» y analizó las relaciones lógicas que se dan entre estos hechos y las proposiciones que los «reflejan», sin distinguir el uso que él daba a esta expresión del uso que se le había dado en la epistemología de Russell, en la cual se hacía referencia a los «datos duros de los sentidos». Una vez perpetrada esta confusión no resultaba difícil leer también en un sentido epistemológico las posteriores *Philosophical Investigations* de Wittgenstein. Siendo así que filósofos como Russell habían considerado las «unidades proposicionales» de Wittgenstein como unidades de co-

<sup>40</sup> ENGELMANN, *Letters from Wittgenstein*, p. 97.

nocimiento y como unidades de *lenguaje*, se podía ahora leer la posterior polémica wittgensteiniana contra la noción de «lenguaje privado» (cuyos términos sacarían su significación directamente de las «sensaciones») como una crítica *epistemológica* de la teoría según la cual los datos de los sentidos son el fundamento de todo nuestro conocimiento.

Sin embargo, lo que le preocupaba a Wittgenstein continuaba siendo lo mismo que le preocupó siempre desde el principio: una preocupación que tenía menos que ver con los fundamentos del conocimiento que con la naturaleza y límites del lenguaje. Wittgenstein fue, por encima de todo, un filósofo «transcendental», cuya cuestión filosófica nuclear —en contraste con sus cuestiones éticas— podía ser planteada en la forma kantiana de: ¿Cómo es *completamente posible* un lenguaje significativo? Y en este sentido es un error verle incluso como «filósofo lingüista» en el sentido en que, sin duda, lo han sido G. E. Moore y los recientes filósofos analíticos de Oxford. A Wittgenstein le preocupaba innegablemente el lenguaje y la manera cómo el lenguaje opera dentro de nuestras vidas; pero nunca entendió que esto fuese la materia autosuficiente de la filosofía. La lexicografía y la lingüística eran disciplinas muy dignamente reputadas, pero ninguna de ellas era especialmente filosófica. La tarea de la filosofía no consistía, según el punto de vista de Wittgenstein, en instruir al hombre de la calle mediante el análisis de la significación de las palabras; había rechazado esta noción comentando:

No hay respuesta de sentido común a un problema filosófico. Uno puede defender el sentido común de los ataques de los filósofos sólo resolviendo sus rompecabezas, i. e., curándoles de la tentación de atacar el sentido común, no reafirmando los puntos de vista del sentido común. Un filósofo no es un hombre fuera de sus sentidos, un hombre que no ve lo que todos ven; y, por otro lado, su desacuerdo con el sentido común no es el del científico que está en desacuerdo con los toscos puntos de vista del hombre de la calle<sup>41</sup>.

Para Wittgenstein, el lenguaje era interesante sólo como elemento de una indagación más vasta; y las in-

<sup>41</sup> Citado por MORRIS LAZEROWITZ, «Wittgenstein on the Nature of Philosophy», en K. T. FANN (ed.), *Ludwig Wittgenstein: the Man and His Philosophy*, pp. 139-40.

vestigaciones lingüísticas tenían implicaciones filosóficas sólo cuando se las situaba en un contexto intelectual más vasto. En este sentido, Wittgenstein no fue más «filósofo lingüista» que, digamos, Platón o Kant o Schopenhauer. Aunque todos estos hombres estaban interesados en descubrir cómo están relacionados los «pensamientos» con las «cosas», el «lenguaje» con los «hechos», los «juicios» con las «cosas en sí mismas» o las «representaciones» con «lo que representan», sin embargo, ninguno de ellos planteó esa cuestión —no más que el propio Wittgenstein lo hiciese— como mero problema de lingüística.

De 1929 en adelante encontramos de nuevo a Wittgenstein trabajando en el campo de la filosofía y en más o menos permanente contacto con sus colegas filosóficos. Por el tiempo de su muerte, Wittgenstein había ya alcanzado una posición —cuya mejor representación se encuentra en sus póstumas *Philosophical Investigations* (1953)— que, a primera vista, parece que tiene poco en común con la posición del *Tractatus*. Desde un punto de vista superficial, el *Tractatus* había sido una contribución, en la línea de la tradición de Frege y Russell, a la lógica simbólica. Por el contrario, en las *Investigations* se presenta un discurso de aspecto empírico ideado para demostrar la «prodigiosa diversidad» de maneras en que el lenguaje se usa en la vida humana; y constantemente parece que bascula no sobre la lógica matemática, sino más bien sobre la antropología y la psicología. Este contraste superficial puede empero inducir a error. Waismann ha registrado una conversación (9 de diciembre de 1931) en la que Wittgenstein hablaba sobre la progresiva desilusión que le producía el simbolismo lógico como instrumento para explicar la significación y alcances del comportamiento lingüístico real<sup>42</sup>. Siete meses después (1 de julio de 1932) decía a Waismann:

En el *Tractatus* yo no tenía una conciencia clara sobre «el análisis lógico» y la demostración ostensiva [*Erklärung*]. Acostumbraba a pensar que había un vínculo directo [*Verbindung*] entre el Lenguaje y la Realidad<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 182-86.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 209-10. En un ensayo anterior sobre Wittgenstein (*Encounter*, enero de 1969) me vi en apuros a la hora de traducir con exactitud la expresión *hinweisende Erklärung* de esta nota; varios lectores escribieron a la revista con la pretensión de que mis palabras «clarificación conse-

Tras haber dado por supuesto en el *Tractatus* que la relación que une a los «signos simples» con aquello a lo que corresponden podía ser percibida (aun cuando no pudiese ser *afirmada*) de una manera inmediata, Wittgenstein se había sentido demasiado fácilmente satisfecho con un análisis formal del lenguaje como representación; y, en consecuencia, había prestado demasiado poca atención a los pasos merced a los cuales las representaciones formalizadas son *puestas en uso* en el comportamiento lingüístico de la vida real. Incluso en la física —según Hertz le había enseñado— solamente se puede aplicar un sistema matemático a problemas científicos del mundo real si asimismo hemos definido bien los procedimientos con los que relacionamos los símbolos matemáticos con las magnitudes o medidas empíricas. Así, pues, había sido un error el que en su libro anterior Wittgenstein diese por supuesta la existencia de una autoexplicativa e inmediatamente reconocible *Verbindung der Sprache und der Wirklichkeit*. Por el contrario, el interrogante crucial ahora pasaba a ser: «¿Mediante qué procedimientos los hombres *establecen* los vínculos regidos-por-reglas que ponen entre, por un lado, el lenguaje y el mundo real, por otro lado?»

Según esto, para llegar a un lenguaje adecuado a la expresión de las «proposiciones» no nos basta con «hacer para nosotros representaciones de hechos». Las expresiones de nuestro lenguaje adquieren sus *significaciones* específicas a partir de procedimientos merced a los cuales les damos *usos* definidos en el trato práctico que tenemos con las unas y con las otras y con el mundo, no a partir de sólo su articulación interna ni a partir de ninguna característica esencialmente «representacional» que pueda darse en las propias expresiones. Así, pues, la redacción del *Tractatus* no había, después de todo, cumplido las tareas filosóficas de Wittgenstein. Su primera solución del problema «transcendental» —es decir, su primera exposición del alcance y límites del

cuencial» debieran ser sustituidas por «definición ostensiva». Puede que los seguidores positivistas de Wittgenstein tomasen en este sentido la expresión aludida; pero es que en el propio Wittgenstein tal *Erklärung* no es una clase de «definición». Según esto, y a despecho de los argumentos de Michael Lipton y otros, empleo aquí la traducción «*manifestación ostensiva*», por considerar que es la expresión que capta mejor el sentido que tenían las palabras de Wittgenstein *en su contexto filosófico* (S. E. T.).

lenguaje— había sido expuesta en términos de una relación «representizante», la cual (como ahora él lo viera con demasiada claridad) no había sido, en el mejor de los casos, más que una metáfora provechosa. Ahora se encontraba cara a cara con la tarea complementaria de mostrar cómo *cualquier* expresión lingüística —ya «representacional» o no— adquiere una significación lingüística cuando se le *da un uso* en la vida humana.

Este era el punto de partida de las típicas investigaciones que Wittgenstein emprendió en su período posterior. Ya no le preocupaba la «estructura formal» del lenguaje o una supuesta similaridad estructural que se diese entre las «proposiciones» y los «hechos». Se pueden tener razones especiales dentro del campo de la física, digamos, para exponer una representación directa, «representacional» [«pictorial»], de los fenómenos; pero en otros campos había menos razones para considerar a las proposiciones de nuestro lenguaje como «representaciones de hechos». Así, pues, de ahora en adelante Wittgenstein centró su atención en el *lenguaje como comportamiento*: concentró su análisis en las *reglas pragmáticas* que gobiernan los usos de diferentes expresiones en los *juegos de lenguaje* [*language games*] dentro de los que operan esas reglas y en las más vastas *formas de vida*, las cuales, en última instancia, dan su significación a aquellos juegos de lenguaje. El corazón del problema «transcendental» ya no estaba, pues (para Wittgenstein), en el carácter formal de las representaciones lingüísticas, sino que pasaba a ser un elemento de «la historia natural del hombre»<sup>44</sup>. A desemejanza de Kant, el cual se opuso siempre a cualquier movimiento que amenazase con alejar la discusión filosófica del análisis del pensamiento racional en cuanto tal, de manera que el discurso quedase convertido en «mera antropología», Wittgenstein pasó a entender la tarea filosófica como una tarea de autoentendimiento humano. (Y nos vino a decir: «El lenguaje es *nuestro* lenguaje.») Pese a todo este reajuste de enfoque, las preocupaciones de sus años posteriores, en lo que tenían de más profundo, seguían siendo las mismas que las de su juventud: culminar las tareas lógicas y éticas que comenzaron Kant y Schopenhauer.

<sup>44</sup> WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, p. 125.

Así, pues, aquel mismo vienés, cultivado y humano, que en su primera juventud había empezado por dominar la mecánica de Hertz y la termodinámica de Boltzmann; que había continuado a la edad de veinte años desempeñando un papel señero en el desarrollo de la lógica simbólica; que a la edad de treinta abandonó la filosofía en pro de otras ocupaciones humanamente más valiosas; aquel mismo filósofo se encontró a sus cincuenta años apremiado a sus oyentes para que reflexionasen más atentamente sobre las maneras cómo los niños aprenden de hecho (o pudieran aprender) las pautas standard de conducta dentro de las cuales nuestro lenguaje tiene una función práctica, y para que reflexionasen sobre las confusiones metafísicas que pueden derivarse si no se tienen claramente presentes en el pensamiento estas funciones prácticas. Pese a todos sus aparentes cambios, la odisea intelectual de Wittgenstein había tenido siempre a la vista en toda su singladura un único y permanente norte. El precepto socrático *Conócete a ti mismo* sólo podía ser obedecido si uno llegaba a entender el alcance y límites del propio entendimiento; y esto quería decir, primera y principalmente, reconocer el alcance y límites precisos del lenguaje, el cual es el instrumento primario del entendimiento humano.

Wittgenstein se había introducido en la filosofía con preocupaciones intelectuales y ético-religiosas; las primeras derivaban de las indagaciones transcendentales de Kant y Schopenhauer; las segundas le venían de Tolstoy y Kierkegaard. Estos dos grupos de preocupaciones juntamente concentraban su atención, dirigida a los límites y alcances de la expresión lingüística, y su preocupación por este problema adoptó sucesivamente varias formas diferentes. En primer lugar, y como joven estudiante de las matemáticas aplicadas, confiaba resolver este problema «transcendental» generalizando las ideas de Hertz y Boltzmann. Seguidamente halló en la nueva lógica de Frege y Russell un instrumento —y un simbolismo— con cuya ayuda creía que se podía demostrar el alcance y los límites del lenguaje en general; el resultado fue su *Tractatus Logico-Philosophicus*. Cuando retornó a la filosofía después de una ruptura de algunos años percibió que los más profundos problemas requerían, incluso en las matemáticas, que se considerase no las articulaciones internas de los cálculos matemáticos, sino más bien el

comportamiento conformado por reglas merced al cual tales cálculos adquieren una pertinencia externa. (Este es el contenido de sus conversaciones con Waismann y Schlick.) Y, por último, regresó a Cambridge en una situación filosófica dominada por el ejemplo de G. E. Moore; generalizó de nuevo sus análisis con el objetivo de demostrar de qué manera la significación, alcance y límites de *cualquier* representación simbólica —tanto lingüística como matemática— dependen de las relaciones mediante las cuales los hombres enlazan la representación con un contexto comportamental más amplio.

Para el último Wittgenstein, por lo tanto, la «significación» de cualquier expresión está determinada por las actividades que se sirven de símbolos, que están conformadas por reglas («juegos de lenguaje») dentro de las cuales las expresiones en cuestión son puestas en uso convencional; y a su vez estas actividades que se sirven de símbolos extraen su significación de las más vastas pautas de actividades (o «formas de vida»), en las que están incrustadas y de las que son un elemento constitutivo. La solución final que Wittgenstein dio al inicial problema «transcendental» consiste, pues, en llegar a reconocer todas las multiformes maneras cómo las «formas de vida» crean contextos legítimos para los «juegos de lenguaje», y cómo a su vez éstos delimitan el alcance y los confines de lo decible<sup>45</sup>.

La continuidad del pensamiento de Wittgenstein queda reflejada en la lealtad y admiración que a todo lo largo de su carrera sintió por Heinrich Hertz. Fue en el ejemplo de Hertz donde, en primer lugar, aprendió cómo se podía progresar en la solución del problema «transcendental». Fue a Hertz a quien retornaría, a finales de los años 40, en busca de la descripción clásica de la complejidad filosófica; a saber, al pasaje de la Introducción de los *Principios de Mecánica* donde diagnostica las confusiones subyacentes en los debates decimonónicos relativos a la naturaleza de la *fuerza* o de la *electricidad*:

¿Por qué es por lo que la gente nunca pregunta en estos términos qué es la naturaleza del oro o qué es la naturaleza de la velocidad? ¿Es que conocemos mejor la naturaleza del oro que la de la fuerza? ¿Podemos, mediante nuestras concepciones, mediante nuestras palabras, repre-

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

sentar completamente la naturaleza de no importa qué cosa? Ciertamente, no. Se me antoja que la diferencia debe de descansar en esto. Con los términos «velocidad» y «oro» conectamos una gran cantidad de relaciones con otros términos; y entre todas estas relaciones no hallamos contradicciones que nos molesten. Nos sentimos, por lo tanto, satisfechos y no hacemos más preguntas. Pero en torno a los términos «fuerza» y «electricidad» hemos acumulado más relaciones de las que se pueden conjugar completamente entre sí. Tenemos un oscuro sentimiento de esto y queremos que las cosas queden bien claras. Nuestro confuso deseo halla expresión en las confusas preguntas que hacemos, por ejemplo, sobre la naturaleza de la fuerza y de la electricidad. Pero la respuesta que queremos no es realmente una respuesta a esta pregunta. No es mediante el descubrimiento de nuevas y más relaciones y conexiones como puede ser respondida la pregunta, sino mediante la erradicación de las contradicciones que existen entre los términos ya conocidos, y acaso, pues, mediante la reducción de su número.

*Cuando sean suprimidas estas penosas contradicciones, las preguntas como la que interroga sobre la naturaleza de la fuerza no habrán sido respondidas; pero nuestras mentes, ya no fastidiadas, dejarán de hacer preguntas ilegítimas*<sup>46</sup>.

Según iba transcurriendo su última fase, el desarrollo filosófico de Wittgenstein fue divergiendo cada vez más del de los positivistas vieneses. Estos habían ciertamente podido tomar el *Tractatus* como fundamento de su propio sistema filosófico leyendo únicamente sus observaciones acerca de la «definición ostensiva» (*hinweisende Erklärung*) —mediante la cual se nos lleva a «ver» la *Verbindung*, que conecta un signo simple cualquiera y la realidad correspondiente— como una clase de «definición». Incluso en el mismo *Tractatus* Wittgenstein había rechazado que esta *Erklärung* pudiese ser adecuadamente considerada en estos términos. Y cuanto más pensaba ahora acerca de las cosas que Moore y los teóricos de los datos sensoriales, Mach y los positivistas lógicos, habían dado por supuesto en sus teorías del lenguaje, tanto más rompecabezas las encontraba Wittgenstein. Pues, ¿cómo podían ser usadas las «sensaciones privadas», desde el punto de vista de la definición, como anclajes del lenguaje? Y si, como creía, no podían ejecutar esta función definicional —si la noción de «definición ostensiva» era en realidad muy desatinada—, ¿cómo en-

<sup>46</sup> HERTZ, *The Principles of Mechanics*, introducción, p. 8.

tonces se podía romper el asidero del modelo intelectual que Moore, Mach y sus seguidores habían encontrado tan seductor? Pronto percibió Wittgenstein que él debía encontrar una manera diferente de indicar cómo el lenguaje opera. Le pareció muy bien insistir en que —hablando literalmente— los usos del lenguaje no podían ser «afirmados», sino solamente «mostrados»; pero que eso ya no se podía aceptar como justificante del silencio (*darüber muss man schweigen*). Después de todo, él se las había arreglado incidentalmente en el *Tractatus* para «mostrar» una buena cantidad de cosas respecto de la relación que conecta las teorías científicas formalizadas y el mundo, empleando como dispositivo expositivo el modelo de una relación representacionante (*Abbildung*). El problema consistía ahora en hallar maneras análogas de mostrar cómo el lenguaje opera en otras esferas del pensamiento, el razonamiento y la significación, para las cuales el modelo «representacional» del lenguaje no es pertinente, ni siquiera mítica o analógicamente<sup>47</sup>.

En el punto correspondiente al que tratamos de su argumentación antisensacionalista, Kant se había arrojado a su «deducción trascendental» arguyendo que sólo nuestro actual sistema de conceptos, categorías y formas de intuición es capaz de otorgar un entendimiento *coherente* de la experiencia. Kant estaba preparado para estatuir nada menos que una «deducción», porque, a sus ojos, era esencial aislar la estructura fundamental de nuestros conceptos racionales de lo que él llamaba «mera antropología»; nunca haría, por ejemplo, que la verdad *necesaria* del teorema de Pitágoras fuese contingente del hecho *empírico* de que los carpinteros, agrimensores y otros usuarios humanos de la geometría la empleasen habitualmente en sus factuales prácticas, cuyo efecto es el de garantizar la pertinencia y aplicabilidad del sistema euclídeo. Las ambiciones de Wittgenstein eran más modestas. Ciertamente la ecuación positivista «necesario»-«tautológico» había sido demasiado superficial. Las tau-

<sup>47</sup> Recuerdo la observación que Frank Ramsey hizo a Wittgenstein cuando comentaba el estatuto ambiguo que tenía todo el discurso del *Tractatus*: «Si no puedes decirlo, no puedes decirlo, y no puedes silbarlo tampoco!» Recuérdense también los apuros en que también se veía Kant cuando trataba de decir algo sobre el *Ding-an-sich*, el cual es (según sus propios principios) indecible, si es que se le quiere decir de una manera significativa.

tologías valen dos a la perra chica y podemos, sabios a lo Humpty-Dumpty, construir tantas cuantas requiramos y siempre que nos plazca: «La cuestión está en quién ha de ser el maestro, tú o las palabras.» Pero esto dejaba sin explicación un hecho medular: el hecho de que algunas de tales tautologías son manifiestamente más indispensables que otras; el hecho de que «sentimos» la necesidad de algunas de ellas (según la expresión de Keats) «en nuestros pulsos», en tanto que podemos arrojar ecuánimemente por la borda a otras.

Este punto no salió al encuentro por causa de haberlo convertido, como G. E. Moore había hecho, en una especie de rompecabezas: «¿Es la proposición de que *p* es una proposición necesaria; una proposición *ella misma* necesaria?»<sup>48</sup> Con esto, lo único que se hacía era encubrir el hecho de que aquí tenemos que ver con dos clases de «necesidad»; a la una de las cuales se la puede plausiblemente hacer coincidir con la «tautología»; a la otra, no. (Haríamos mejor replanteando la pregunta de Moore en la forma siguiente: «¿Podemos seguir adelante sin la tautología *p*? ¿O es esta tautología indispensable?») Y no nos salió al encuentro por causa de haber respondido, con Quine, que la distinción originaria que se da entre la «necesidad» y lo «contingente» nunca era aplicable en el primer lugar, salvo acaso contingentemente<sup>49</sup>. Pues la verdadera pregunta que se ha de discutir es: ¿Desde qué condiciones reales esta distinción sigue siendo aplicable? ¿Desde qué contingencias nos veríamos obligados a admitir que la aplicabilidad de un concepto fundamental (o la pertinencia de una relación «necesaria») era, una vez más, puesta en duda? Lo que más bien se ha de hacer es encontrar una manera de franquear las *contingencias humanas* —los hechos «antropológicos», como Kant los habría llamado— presueltas si adoptamos nuestras categorías y conceptos existentes. De este modo el problema filosófico central que a Wittgenstein le había preocupado siempre le alejó de todas las cuestiones relativas a la sintaxis y a la semántica formal y le llevó dentro del área de la «pragmá-

<sup>48</sup> Véase *The Philosophy of G. E. Moore*, P. A. Schilpp (ed.), páginas 661 y ss.

<sup>49</sup> «Two Dogmas of Empiricism», en W. V. O. QUINE, *From a Logical Point of View*.

tica» y el «psicologismo», que los positivistas lógicos y los empiristas lógicos han siempre desdeñado por considerarla informe acervo intelectual de escorias.

En esta segunda fase, el estilo expositivo de Wittgenstein era tan idiosincrásico como antes, y aquellos que nunca asistieron a sus conferencias apenas si pueden ser inculcados por pasar por alto el asunto que tocamos. Si en el *Tractatus* había recurrido al mito, Wittgenstein ahora empleaba parábolas o fábulas. Reconstruyamos de memoria dos ejemplos típicos:

Supongamos un niño pequeño que tras haber jugado fuera de la casa entra corriendo en ella y agarra el grifo de la cocina y grita «Agua, agua» —palabra ésta que oyó por vez primera ayer. Y supongamos que alguien suscita la pregunta «¿El niño nos está diciendo algo, o nos está pidiendo de beber?» ¿Qué hemos, pues, de hacer? ¿Es necesario que exista una manera de responder a esta pregunta?

O bien:

Supongamos que un antropólogo encuentra a los miembros de una tribu cuya lengua no entiende todavía, y que los miembros de esta tribu cortan jirones longitudinales de lienzo y que los cambian por cubitos de madera, profiriendo cuando echan mano a los cubos los sonidos «ina», «mina», «maina», «mou», etc., siguiendo siempre la misma secuencia regularmente. Y supongamos que descubre que este cambio procede siempre hasta el mismo punto, sin que se tenga en cuenta si el lienzo es (diríamos) simple o doble. ¿Qué concluirían, pues, los antropólogos? ¿Hay que inferir que los valores que da la tribu al lienzo están únicamente determinados por las medidas longitudinales de los jirones; o que los comerciantes que venden el lienzo simple son unos tunantes; o que la aritmética de la tribu tiene una estructura diferente de la nuestra; o que, después de todo, «ina», «mina», «maina», «mou» no son las palabras que ellos emplean para «1», «2», «3» y «4»; o que esto no es realmente un intercambio comercial, sino una especie de ritual...? ¿O pudiera ser que no tuviésemos ninguna manera eficaz de decidirnos por una de estas alternativas?<sup>50</sup>

Estos cuentecitos, con el aguijón en la pregunta final, producían todos ellos el mismo efecto general. Forzaban

<sup>50</sup> Varios ejemplos de esta índole aparecen en mis propios apuntes de las conferencias que Wittgenstein dio en la Universidad de Cambridge durante el período 1946-47 (S. E. T.).

al oyente, arrinconándole allí donde podía escapar sólo de una manera: concediendo que la aplicabilidad o inaplicabilidad de las categorías o conceptos reales depende, en la práctica, siempre de decisiones humanas previas, y que estas decisiones habían pasado a ser una «segunda naturaleza» por una o por ambas de dos razones distintas. O bien las elecciones en cuestión fueron hechas ha mucho tiempo en el desarrollo de nuestra cultura y —no habiendo surgido ninguna ocasión de recusarlas— sus resultados se han conservado dentro de nuestras tradiciones culturales desde entonces; o bien alternativamente la práctica de emplear una expresión según nuestras convenciones, y no según alguna otra manera concebible, ha penetrado dentro de nosotros desde que éramos tan pequeños que, en tanto que una imprevista contingencia no nos impulse a reconsiderarla, no reparamos en ella; o bien de una manera muy corriente el aspecto factual que se discute refleja elecciones tomadas en momentos olvidados del desarrollo conceptual, que son tan antiguos desde el punto de vista de la historia cultural como tempranos desde el punto de vista del desarrollo de los hábitos individuales del habla y del pensamiento.

Mediante la reconstrucción que para nuestro uso hacemos de las alternativas que surgen en esos puntos del desarrollo, hemos de llegar normalmente (aunque no necesariamente) a percibir que, dadas todas las circunstancias, nuestras prácticas conceptuales reales son las que se han adoptado de una manera inteligible y natural —e incluso de una manera muy eminentemente práctica—, y que por ello no son fácilmente «dispensables». En esa misma medida habremos hecho lo que puede ser hecho para satisfacer la exigencia kantiana de una prueba «transcendental» del «a priori sintético». Es posible que los conceptos y categorías que empleamos en la vida real no suministren la única base concebible o consistente de una experiencia coherente y describible del mundo; mas ellas representan ciertamente un equilibrio legítimo que resulta de una secuencia de elecciones entrelazadas, ninguna de las cuales, en el contexto real de la decisión, puede haber sido tomado de una manera diferente como no fuese a un cierto precio. Y podemos exigir algo más que eso solamente si malentendemos lo que está implicado en la edificación de nuestro lenguaje.

Exponiendo estas fábulas o parábolas, Wittgenstein no se había movido en realidad tan lejos de la primitiva posición habida en el *Tractatus* como mucha gente ha pensado. Pues esos «cuentos imaginarios» no pretendían más, como él mismo dijera, que «reunir recuerdos de lo obvio»; así, pues, lo que pretendía era sencillamente llevar a sus oyentes al punto en que *reconociesen para sí mismos* algo que estaba implícito en sus propias prácticas lingüísticas, algo que él no podía *afirmar* explícitamente sin antes abandonar sus propios principios. Puede que no se diese una *Verbindung* directamente visible entre el lenguaje y el mundo; sin embargo, esta relación era aún algo que había de ser mostrado más bien que ser afirmado, y se la podía hacer materia de enseñanza sólo a través de una comunicación indirecta. Lo que los *Cuentos* de Tolstoy hicieron respecto a lo indecible de la ética, estas fábulas wittgensteinianas lo hicieron respecto a lo indecible de la filosofía del lenguaje. Así, pues, tanto en filosofía como en ética, Wittgenstein creía que la enseñanza sólo estaba habilitada para llevar al hombre a un punto en el que reconociese para sí mismo adonde estaba llegando.

Y, por eso, la transición wittgensteiniana que va de la teoría formal de las «tablas de la verdad» al análisis informal de los «juegos de lenguaje» no hizo nada que significase que rompía los vínculos que le unían con su herencia krausiana. Es preciso que los argumentos de las *Philosophical Investigations* sean vistos contra el telón de fondo vienés, muy al igual que los argumentos del *Tractatus*. Podemos, por ejemplo, comparar las consideraciones que subyacían a su abandono de un punto de vista «representacional» del lenguaje en favor de un análisis hecho en términos «funcionales» con las consideraciones que, anteriormente, habían inducido a Hugo von Hofmannsthal a abandonar la poesía lírica (basada en la imagen poética como *Bild*) en favor de moralidades dramáticas (que tenían que ver con los *Gebärde*). Análogamente la noción de «formas de vida», en cuanto contextos de los juegos de lenguaje dentro de los cuales las expresiones lingüísticas adquieren su significación, es en sí misma una noción sorprendentemente loosiana. Loos había insistido en que el diseño de cualquier artefacto significativo debía estar determinado por las «formas de cultura» dentro de las cuales es usado —la for-

ma de una silla por la manera en que nos sentamos, etcétera— de modo que los cambios de diseño hayan de ser justificados por los cambios de nuestra manera de vivir, y no a la inversa. Incluso al mismo término *Lebensformen* («formas de vida») que Wittgenstein usó en un momento dado, tenía un origen reconociblemente vienés. Una de las más exitosas obras de la literatura popular neokantiana, publicada poco después de la Primera Guerra Mundial, fue la contribución a la caracterología que escribió Eduard Spranger. A finales de los años 20 se habían vendido unos 28.000 ejemplares de este libro y el título de este superventa era, sencillamente, *Lebensformen*. Dado el trasfondo vienés de Wittgenstein, por consiguiente, éste no se encontraba más en la coyuntura de inventar la expresión «formas de vida» de lo que uno pudiese estar hoy en día en la coyuntura de inventar la expresión «imperativo territorial»; en la Viena de los años 20 era justamente uno de esos lugares comunes culturales que no necesitaba de explicaciones.

Sin embargo, una vez más nos encontramos con que el uso que Wittgenstein hizo de esta expresión era altamente original. Kant había argüido que todos nuestros pensamientos, percepciones y experiencias están sujetos a un sistema singular, exclusivamente coherente, de conceptos, categorías y formas de organización; que estas «formas racionales» son, por así decirlo, *compulsivas* para todos los seres pensantes y agentes verdaderamente racionales. Los caracterólogos neokantianos enmendaron de una manera significativa este punto de vista. Rechazaron que la razón pura y la razón práctica tuviesen una estructura singular, exclusiva y universal valdera para todos los intereses y para todas las culturas y que estuviesen expresadas en un sistema común de «principios sintéticos a priori». Antes bien pensaron que los diferentes pensantes y agentes estructuran su experiencia de maneras variadas que se caracterizan por sistemas diferentes de principios reguladores. Cualquier estructura de interpretación es, pues, solamente compulsiva —y las «verdades sintéticas a priori» que esa estructura expresa son pertinentes y aplicables— dentro de la extensión de un particular *Lebensform*.

Así, pues, por los años 20, hombres como Spranger ya estaban enseñando que las formas de vida son los datos filosóficos últimos, y que nuestras categorías y

formas de pensamiento básicas reciben su significación y aplicación de esta relación que tienen con estas formas de vida y cultura. Con todo, nunca aclararon cómo había de ser entendida esta relación. El propio Spranger declaró que otros sistemas racionales diferentes eran característicos de tipos mentales rivales. La «mente militar», por ejemplo, está configurada según un conjunto de principios reguladores, la «mente contemplativa» según otro, la «mente artísticamente creativa», según un tercer conjunto. Así, pues, los diferentes sistemas de principios reguladores definen diferentes *estilos de pensamiento* y estos estilos reflejan, a su vez, modos —o formas— paralelos de estilos de vida. Con todo, el análisis de Spranger no por eso dejaba de ser, en última instancia, curiosamente superficial y circular. ¿Pues cuál es la diferencia fundamental, podemos preguntar, que se da, digamos, entre los estilos de vida «militar» y «contemplativo»? ¿Podemos caracterizar de una manera independiente esta diferencia sin tener que recurrir a la conformidad con los principios reguladores respectivos como criterio de definición o diferencia?

Si leemos a los caracterólogos nunca nos encontramos lejos de esta tautología medular; y echamos de menos el sentimiento de la dimensión genuinamente «antropológica» que Wittgenstein llevará a su propia exposición de las *Lebensformen*. Por el contrario, en las *Philosophical Investigations*, las diferentes *Lebensformen* —todos los posibles estilos humanos de pensamiento, carácter y lenguaje— no son ya esquemas abstractos y chatos. Sino que Wittgenstein nos dice más bien: «Mira y ve cómo está *de hecho* estructurada nuestra vida; así es, y así tiene que ser si nuestros conceptos cruciales (e. g., 'prueba', 'tiempo' o 'sensación') han de tener las significaciones que tienen ciertamente para los hombres que los usan.» Así, pues, en las *Investigations* podemos por fin comenzar a percibir cómo uno puede ir allende la discusión abstracta de los estilos esquemáticos de vida, e identificar los aspectos *reales* de la vida humana de los que depende la validez de nuestros conceptos, categorías y formas de pensamiento fundamentales. Y por cima de este punto, como por cima del *Tractatus*, la dirección verdadera que sigue la línea de ataque de Wittgenstein se hace clara solamente cuando dejamos al margen el empirismo de Mach y Russell y

situamos sus problemas dentro de una tradición trascendental que remonta a Kant.

El abandono en que Wittgenstein dejara a la idea de que el lenguaje tiene una *Verbindung* autoevidente con la realidad tuvo ciertamente, en un respecto, irónicas consecuencias para él. En el *Tractatus* se había confiado a la distinción russelliana de «forma lógica aparente» de la proposición y «forma real» de la misma; y fue precisamente por haber apelado a esta distinción por lo que justificó su observación (4.0031) de que toda filosofía es «crítica del lenguaje» —aunque *no en el sentido de Mauthner*. Cuando, por último, echó a la cuneta la idea de una *Verbindung* directa, en torno a los años 1928-29, echó también a la cuneta la asociada distinción que Russell hacía entre forma lógica «aparente» y «real»; a resultas de lo cual quedó Wittgenstein en una posición mucho más próxima a la de Mauthner que antes. Es verdad que no compartió explícitamente el relativismo cultural de Mauthner, ni tampoco ninguna de las otras consecuencias en las que Mauthner se vio envuelto, a título de producto secundario de Mach, por haber aceptado el nominalismo de éste. Igualmente, considerados como crítica filosófica general del lenguaje, los escritos últimos de Wittgenstein remozaban muchos argumentos y posiciones que ya en 1901 había anticipado Mauthner —por ejemplo, el punto de vista de que las reglas de una lengua son como las reglas de un juego, y que la propia palabra «lenguaje» es en cuanto tal un término abstracto general que es necesario desempaquetar tratando de percibir cómo, en sus prácticas reales, los hombres ponen en uso las expresiones de sus lenguas, dentro de los contextos de todas sus variadas culturas. Las «estructuras» lógicas del *Tractatus* habían sido solamente, después de todo, una metáfora que Wittgenstein había adoptado temporalmente, con un ojo puesto en ciertos propósitos filosóficos más vastos. Y, como admirador fiel de Kraus y Loos, Wittgenstein no tuvo el menor inconveniente en aceptar —a la luz de su posterior autocrítica— un punto de vista diferente, dentro del cual la «forma lógica» quedaba superada y a la «significación» se la ponía en relación directa con las «funciones» y las «formas de vida».

En breve estaremos listos para ampliar nuestra visión y para considerar hasta qué punto los cambios que han tenido lugar en la filosofía desde 1920 reflejan —y en ellos se reflejan— aspectos más vastos de la cultura y la sociedad. El contraste empero entre las dos principales posiciones de Wittgenstein suscita un último interrogante, un interrogante que, mirado retrospectivamente, pone en duda su pretensión inicial de que las soluciones a «los problemas filosóficos» dadas en el *Tractatus* eran «inatacables y definitivas». Pues las técnicas formales de análisis que había tomado de Frege y Russell le proporcionaban claramente los medios de demostrar la «indecibilidad» no sólo de la *Verbindung* entre lenguaje y realidad, sino también de todas las cuestiones relativas a los valores. Y ahora debemos reconsiderar hasta qué punto, tras demoler la base de sus primeras conclusiones *lingüísticas*, Wittgenstein pudo haber destruido, no inadvertidamente, también la base de sus conclusiones *éticas*.

Al comienzo, argüimos, las dos principales preocupaciones wittgensteinianas —el problema de la «representación» y el de «lo ético»— tenían relaciones entre sí, si bien eran distinguibles. Las conclusiones del *Tractatus* tenían el mérito claro de satisfacer al mismo tiempo ambas preocupaciones; pues su delineación formal de las *Grenze der Sprache* precipitaba enérgicamente a toda la ética, a los valores y a lo que está «más arriba» también, fuera de los confines de lo «decible», y, de ese modo, apuntalaba sus originarias actitudes kierkegaardianas. Desde 1930 en adelante hallamos a Wittgenstein prestando aún adhesión al mismo punto de vista ético, mas en un contexto filosófico nuevo; y no resulta claro que su nueva explicación del *lenguaje* continuase suministrando ya a su punto de vista ético la misma clase de apoyo que había proporcionado la posición que mantuvo en el *Tractatus*. Pero incluso en los últimos tiempos de Wittgenstein, hemos visto, éste rechazó firmemente la ética filosófica de hombres como Schlick y Moore por considerarla superintelectualista; y sostuvo que «la naturaleza de lo bueno no tiene nada que ver con los hechos, y, por eso, no puede ser explicada mediante ninguna proposición»<sup>51</sup>. Con todo, el razonamiento median-

<sup>51</sup> WAISMANN, *op. cit.*, p. 115.

te el cual había socializado esta separación absoluta de «hechos» y «valores» —de lo que puede ser directamente afirmado y de lo que sólo puede ser «comunicado indirectamente»— había descansado hasta ahora, de una manera concluyente, en la posibilidad de trazar una distinción granítica entre los usos «representacional» y «poético» del lenguaje. Y, cuando leemos las conversaciones con Waismann del período 1929-31, vemos cómo poco a poco va avanzando Wittgenstein hacia su posición posterior de una manera tal que le crea al punto dificultades nuevas respecto a la ética.

En un momento dado, por ejemplo, pregunta Wittgenstein: «¿El discurso desempeña un papel esencial en la religión?»<sup>52</sup>. Y al responder esta pregunta parece a primera vista que está anticipando su posterior exposición general del lenguaje entendido como *comportamiento*.

Puedo muy bien imaginar una religión en la que no hay doctrinas, de modo que nada es hablado. Es claro entonces que la esencia de la religión puede que no tenga nada que ver con lo que es dicho; o más bien: si algo es dicho entonces eso mismo es un elemento [*Bestandteil*] del comportamiento [*Handlung*] religioso, y no una teoría.

A partir de esto nos sentimos tentados a concluir que los juegos de lenguaje de la religión derivan su significación de las formas de vida religiosas en las que son elementos. Sin embargo, prosigue al punto diciendo:

Además, según lo dicho, no surge ninguna pregunta sobre si las palabras usadas son verdaderas o falsas o desprovistas de significación. Las expresiones religiosas no son una suerte de *similitud* [*Gleichnis*]: si no uno tendría que expresarlas también en prosa.

Aquí el uso de la palabra *Gleichnis* se enlaza, retrospectivamente, con el punto de vista representacional del lenguaje más bien que, mirando hacia adelante, con la semántica comportamental de las *Philosophical Investigations*. En este momento, pues, Wittgenstein está todavía poniendo en contraste los lenguajes religiosos y poéticos (que *no* son representacionales) con el lenguaje descriptivo ordinario (que presumiblemente lo *es*). Posteriormente, sin embargo, Wittgenstein generalizaría la

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 117.

exposición comportamental de la «significación», y nos amonestará para que no supongamos que hay algo en el lenguaje que hace derivar su verdad, falsedad o carencia de significación, del hecho de ser meramente una *Gleichnis*; así, pues, sus discursos posteriores exponen que *todas* las expresiones lingüísticas están provistas de significación por causa de los papeles que desempeñan como *Bestandteilen der Handlung*. En el período en el que se completó esta transición final Wittgenstein había abandonado todo contraste a macha martillo o absoluto entre las expresiones descriptivas o precisas (el lenguaje como *Gleichnis*) y el discurso ritual o agentivo (el lenguaje como *Handlung*); y, al dar este paso final, Wittgenstein desmanteló también el mismo criterio en virtud del cual había trazado inicialmente una distinción absoluta entre los hechos «decibles», a que el lenguaje puede dar cabida, y los valores «transcendentales», que dada la naturaleza de las cosas, deben permanecer para siempre inexpresables.

En esta fase final Wittgenstein no cuenta con una defensiva obvia que le proteja contra el argumento de que la ética y la religión implican formas de vida que les son propias, o que, dentro de estas *Lebensformen*, los juegos de lenguaje éticos y religiosos son, a su aire y manera, tan verbalizables y tan significativos (aun como verdaderos o como falsos) como cualquiera otro. Por lo menos ya no se halla en posición de poder socializar su punto de vista individualista de la ética apelando a una tajante dicotomía entre lo expresable y lo trascendental. Según sus conversaciones posteriores a propósito de las creencias religiosas resulta claro que hasta el final continuó estando tan perplejo como siempre lo había estado respecto al carácter del discurso religioso<sup>53</sup>. Pero los escritos formales de sus últimos años tocan el tema sólo en aforismos aislados —en frases raras y entre paréntesis como «(la teología como gramática)»<sup>54</sup>. No nos proporcionan una respuesta explícita a la pregunta central sobre si el discurso ético o religioso comprende o no un sistema legítimo de juegos de lenguaje provistos de significación. Y, en el entretanto, un gran número de teólogos modernos están bastante dispuestos a anali-

<sup>53</sup> WITTGENSTEIN, *Lectures and Conversations*, pp. 59-61.

<sup>54</sup> WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, p. 116.

zar el discurso religioso como *ein Bestandteil der religiösen Handlung*, y, de esa manera, a emplear los métodos últimos de Wittgenstein como base para un contrataque teológico contra los positivistas<sup>55</sup>.

Resulta, asimismo, bastante claro que el cambio de método filosófico que puso en obra Wittgenstein era para él sólo una continuación, por otros medios, de sus primeros programas intelectuales; lo cual no le llevó de hecho a abandonar su persistente individualismo ético. Así, pues, lo único que podemos hacer es especular sobre la respuesta que él habría dado si alguien le hubiese urgido resueltamente a que se expresase sobre la legitimidad de las formas de vida y juegos de lenguaje «éticos». Pues, ¿no habría acaso insistido alguien en que, según sus principios últimos, la *inteligibilidad* de palabras como *bueno* y *recto* es tan dependiente como todas las demás expresiones lingüísticas de la aceptación de los juegos de lenguaje y formas de vida dentro de los cuales adquieren sus usos estandarizados, y que por sólo referirse a ellos podemos comprender las diferentes elecciones, decisiones y escrúpulos? Ciertamente, ¿su propia posición última implica que el propio concepto de «valores» descansa, por lo que a su significación toca, en la existencia de ciertos modos estandarizados y reconocibles de comportamiento «valorativo»? Es en esta medida en la que la filosofía posterior de Wittgenstein sobre el lenguaje no podía ni justificar ni refutar, *en principio*, una disociación total del reino de los valores y del reino de los hechos. Quizás hubiera a este propósito respondido distinguiendo el «sentido» de los juicios éticos de su «contenido», y apelando a su *contenido* esencialmente privado a fin de desgajar la discusión de su «verdad» o «validez» de los criterios públicos que necesariamente rigen su *sentido*; de este modo acaso incluso los razonamientos que hizo sobre el «lenguaje privado», razonamientos que desempeñaron un papel importante en los escritos posteriores de Wittgenstein, habrían tenido, para él personalmente, implícitamente una significación ética. Pero lo único que podemos hacer a este propósito es especulaciones. Lo que es seguro es que, sean las que fueren las implicaciones estrictas de su posición poste-

<sup>55</sup> Véase PAUL L. HOLMER, «Indirect Communication», en *Perkins Journal*, primavera 1971, pp. 14-24.

rior, la dicotomía absoluta de hechos y valores era de gran importancia para él —de mayor importancia, ciertamente, que cualquier argumento filosófico particular que hubiese podido ser puesto para apuntalarla o justificarla.

¿Qué hay, para Wittgenstein, detrás de esta dicotomía? ¿Podemos penetrar detrás de ella y ahondar hasta un estrato aún más profundo del pensamiento de Wittgenstein? Desde el punto de vista de la teoría filosófica esa separación de los valores respecto a todas las materias de hecho era evidentemente el final del camino. Mas hay insinuaciones —especialmente en las cartas a Engelmann— de que, para Wittgenstein personalmente, alguna otra cosa podía apoyar esa oposición irreductible. A estas insinuaciones las podemos seguir en dos direcciones: la psicológica y la sociológica. En nuestro intento de ir adelante podríamos observar aún desde más cerca ya la propia personalidad de Wittgenstein, ya el emplazamiento histórico en el que se formó su inteligencia. Para comenzar digamos que, desde un punto de vista psicológico, tanto si Wittgenstein pudo como si no pudo continuar ofreciendo una justificación ulterior *de principio* para desgajar el reino de los hechos del reino de los valores, lo que sí es cierto es que no acertó a crear *en su propia vida* una correspondencia efectiva entre ambos. En sus cartas a Engelmann, por ejemplo, alude varias veces a pensamientos de suicidio. Escribe repetidamente en tono de asco de sí mismo a propósito de su «falta de decencia» (*Unanständigkeit*); e insinúa apremios emocionales que le resultaba tan difícil suprimir como sublimar. El 11 de octubre de 1920 escribe:

Por fin me he convertido en maestro de escuela primaria, y trabajo en un lugar hermoso y pequeño llamado Trattenbach... Estoy contento con mi trabajo en la escuela, y lo necesito ciertamente de mala manera, o, de lo contrario, todos los diablos del infierno se desatan dentro de mí. ¡Cuánto me gustaría verte y hablar contigo! Han pasado muchas cosas. He llevado a cabo algunas operaciones que eran muy *penosas*, pero que salieron bien. I. e., puedo echar de menos un miembro de tiempo en tiempo, pero mejor tener unos pocos miembros menos y los restantes sanos<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> ENGELMANN, *Letters from Wittgenstein*, p. 39.

Sea por la causa que sea, lo cierto es que en 1922 aún estaba en medio de luchas. De nuevo escribe en 1926: «De todos modos, no estoy contento, y no porque mi putridez me moleste, sino dentro de mi putridez»<sup>57</sup>. Y, aún en 1937, escribe desde el Trinity College, Cambridge, «Dios sabe lo que será de mí»<sup>58</sup>.

No obstante, rastrear la fuente última de las más hondas actitudes intelectuales de Wittgenstein en su temperamento y manera de ser personal nos llevaría, muy probablemente, a especulaciones poco provechosas e impertinentes. (Como dijo a Engelmann en una carta escrita desde Inglaterra en el verano de 1925: «Cómo podía esperar que tú me entendieses, cuando a duras penas me entiendo yo a mí mismo!»<sup>59</sup>. En vez de eso haremos mejor trayendo a la memoria los paralelismos sociales y culturales que recorrimos en los capítulos precedentes —es decir, los aspectos de la vida y trasfondo de Wittgenstein que hicieron de él una figura tan representativa de los últimos días de Austria-Hungría. El extremado individualismo de Wittgenstein requiere, pues, que lo veamos perfilándose contra el telón de fondo de la sociedad y la cultura burguesas de la Viena de finales del XIX, al igual que la figura de Kierkegaard requiere que se la vea como reacción contra la artificialidad social de la sociedad protestante danesa de comienzos del XIX.

Cuando las características de la sociedad suministran una perspectiva para un franco reconocimiento y estudio de los problemas morales colectivos, y la estructura social es asaz flexible y adaptable para dar respuesta a estas deliberaciones, entonces la incondicional actitud que Wittgenstein adoptó sobre la separación de hechos y valores aparece como paradójica. Pero cuando no existe tal perspectiva, las justificaciones de un individualismo extremado se vuelven más inteligibles. Si la cultura y la sociedad en la que se desarrolló Wittgenstein no ofrecían más posibilidades para una discusión racional acerca de la moralidad o los valores de la que habían ofrecido, digamos, a Karl Kraus, entonces las razones últimas que asisten al divorcio wittgensteiniano de valo-

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 55.

res y hechos se encuentran no en un capricho particular de su temperamento personal, sino más bien en aquellos aspectos de un más vasto contexto social que han llevado, en primer lugar, a la absoluta enajenación de tantos importantes intelectuales burgueses. Si el reino de los valores estaba completamente separado, para Kraus y también para Wittgenstein, del reino de los hechos, ello nos habla de la fosilización que había sobrevenido a las *Lebensformen* de la clase media alta de Kakanía. Dada la vida que se vivía en la Viena de comienzos del 1900 no existía ningún foro público reconocido donde hubiese la oportunidad de discutir sincera y seriamente los asuntos de ética y estética. Aquel que verdaderamente comprendía las características más hondas de los juicios de valor no podía hacer más, pues, que darles cabida en el mundo privado de su propia vida personal.

Tras el colapso del Imperio de los Habsburgo y el abandono de la *Hausmacht* dinástica en torno a la que se había construido, ¿hasta cuándo continuó esa situación? Ciertamente los hombres de 1920 que se pusieron a edificar una nueva y democrática Austria, libre de los embarazos imperiales del viejo régimen, se embarcaron en su tarea con esperanzas idealistas. Y, ciertamente, los artistas y los músicos, los arquitectos y los poetas de los años de entreguerras creían, también, que sus revolucionarias técnicas nuevas serían capaces de liberarles de la artificialidad convencional de la Viena anterior al 1914. Así, pues, debemos ahora dar un giro y preguntarnos hasta qué punto la reconstrucción de la cultura y la sociedad que sucedió al colapso, en 1918, de los sistemas dinásticos centroeuropeos acertó, con el paso del tiempo, a liberar la «fantasía creadora» de artistas, escritores y filósofos según las pautas que habían pedido los krausianos.

## PROFESIONALISMO Y CULTURA

## EL SUICIDIO DEL MOVIMIENTO MODERNO

No dejemos que se incoe un Acta de Uniformidad contra los poetas.

COLERIDGE.

Para los austríacos, aún más que para la mayoría de los demás europeos, la guerra del 14 fue un trauma y punto de inflexión. En Alemania y en Italia la unidad nacional era aún demasiado reciente como para que el alboroto resultante de la Primera Guerra Mundial —ya con el signo de la victoria, ya con el de la derrota— no les llegase sino como un episodio más de una larga y confusa historia: los alemanes, en particular, pudieron dar sin nostalgia a la dinastía de los Hohenzollern el saludo de despedida. Para los franceses los efectos inmediatos de la guerra fueron quirúrgicos, pero se les podía ver solamente como los más recientes de una larga secuencia de guerras similares de defensa nacional a lo largo de la línea del Rin. Para los británicos, la guerra representó, ciertamente, una sangrienta y no deseada reimplicación en los asuntos de la Europa continental, de los que en gran medida habían acertado a desgajarse desde el año 1815; y, por último, la guerra acarrió una transformación social y una redistribución del poder político que ha estado en vigor desde entonces hasta ahora. Pero sólo en Rusia y en Austria los años que van del 1914 al 1920 comportaron una ruptura completa con el pasado. En ambos países la dinastía reinante había mantenido el poder durante tanto tiempo que parecía encarnar la identidad nacional; mas por el 1914 su autoridad se había endurecido dando lugar a una autocracia petrificada que había perdido toda la capacidad, si al-

guna vez la tuvo, de tratar en términos realistas con las lealtades rivales —ya religiosas, ya éticas, ya sociales— de sus propios súbditos. Así, pues, el desmembramiento de la herencia de los Habsburgo, al igual que la más violenta desposesión de los Romanov, destruyeron de solo un golpe un régimen y una estructura de poder cuya misma sobrevivencia frente a tantas paradojas irresolubles había hasta entonces parecido que era la mejor garantía de su duración ilimitada.

Esta situación pesó más duramente sobre los vieneses, especialmente sobre la generación nacida a finales de 1880 y 1890, que ahora podía ver desmantelado el marco de su existencia social y nacional precisamente cuando se acercaba a su madurez individual. Fuese o no la Viena de los Habsburgo un «campo de pruebas para la destrucción del mundo» (según la expresión de Kraus), ciertamente que un severo campo de pruebas para los jóvenes inteligentes de la generación del propio Wittgenstein. El entero armazón familiar de la autoridad política y de la administración social —la Monarquía Dual; la *Hausmacht* de los Habsburgo; aquel grande y continuo territorio que se extendía desde el Valle del Po a los Cárpatos, creado hacía trescientos años para proteger a Europa del Turco infiel y que desde entonces se había ido fosilizando reposadamente junto con su rival otomano; y, por encima de todo, la centralizada autocracia, creada primero por el emperador Francisco antes de 1800 y que perpetuaron Metternich y Francisco José, todo ello se desmoronó súbitamente, dejando a los vieneses en el trance de proyectar qué futuro podían inventar, en la Europa de los años 20, para su propia trunca República. La suya fue una amputación hecha a una escala que ni siquiera sufrió Rusia. Pese a la rudeza y a la violencia de las dos revoluciones de 1917 y de los siguientes años de confusión y de contienda civil entre los Blancos y los Rojos, el territorio que, con el tiempo, retuvo la Rusia soviética conservaba el tradicional territorio central del poder zarista junto con la mayor parte de sus conquistas; mientras tanto, se adaptó con rapidez y facilidad la maquinaria administrativa de la autocracia tradicional a la Dictadura del Proletariado —o, más bien, a los autodesignados representantes del proletariado. Así, pues, en nuestra preocupación por el Comunismo Soviético, no debiéramos pasar por

alto la aún más percusiva desconexión que hubieron de encarar los jóvenes inteligentes y potencialmente creativos procedentes de influyentes familias vienesas cuando regresaron a Viena de campos de concentración de prisioneros de guerra o del licenciamiento militar.

Fue una situación que rápidamente desgajó a los absolutistas de los pragmatistas. Unos pocos miembros de la aristocracia tradicional despacharon la situación en su conjunto por considerarla «imposible» y abandonaron la escena con repugnancia, alimentando las mismas esperanzas irrealistas e irrealizables que los príncipes y los grandes duques de la Rusia Blanca que engrosaron la sociedad cafeteril parisina del período de entreguerras. (El testimonio más claro que tenemos del fracaso definitivo de Francisco José es el de que no se produjo ningún movimiento convincente en la Austria postbélica para la restauración de la monarquía.) En contraste con estos aristócratas residuales existía otra minoría de hombres dotados igualmente de una mente «absoluta», los cuales habían perdido toda fe en el valor y la virtud del propio poder político y que echaron a la cuneta toda discusión colectiva de problemas comunes para dedicarse a sus propias e individuales vidas ya sin carga alguna de inquietudes. Estos hombres fueron el bien dispuesto auditorio del individualismo extremado de un Kierkegaard, de la introspección poética y el expresionismo artístico de los años postbélicos, y de las pesadillas antiautoritarias del novelista Franz Kafka. Durante las últimas décadas del poder de los Habsburgo se había descrito la situación como «siempre desesperada, pero nunca seria». Ahora las tornas habían cambiado claramente; y los existencialistas diagnosticaban que la situación era realmente grave, precisamente cuando —por fin— se daban posibilidades constructivas con vistas a la acción social y política.

Para la pragmática mayoría, lo primero y más importante era sacar ventaja de estas posibilidades. Aquellos que se pusieron a construir las instituciones y prácticas sociales de la nueva república austríaca no volvieron a ver una causa para la alienación como la anterior —en particular para una alienación del tipo extremo de la kierkegaardiana. En la nueva Austria los intelectuales tenían mucho trabajo por hacer. Un Kelsen, un Bühler o un Lazarfeld pocas dudas podían tener de que los

valores podían ser cosa práctica. Se tenía que configurar una constitución, se tenía que establecer un parlamento, se tenía que poner en situación de trabajo un sistema eficaz de democracia social<sup>1</sup>. Todas las consecuencias, por largo tiempo desdeñadas, de la industrialización para las que Francisco José había estado ciego —y, por encima de todos, la falta de casas que pesaba sobre Viena— esperaban que les llegase su hora; y el universal impedimento del ultraconservadurismo de los Habsburgo había, por fin, desaparecido. Era, pensaban los pragmáticos, la hora de mirar adelante, la hora de construir; y para todos estos hombres el positivismo histórico-crítico y constructivo de Mach, pese a todos sus efectos metafísicos, tenía un atractivo obvio. Mach había muerto en 1916 desilusionado y chasqueado por la recepción que habían tenido sus ideas<sup>2</sup>. No debiera haberse sentido preocupado; en unos pocos años la muy substantiva influencia académica que ejerció durante su vida fue eclipsada por la influencia práctica de sus enseñanzas en los campos del derecho, la política y el pensamiento social.

Dado el cambio de situación histórica no hay motivos para sorprenderse de que el *punto central* del *Tractatus* de Wittgenstein fuese tan ampliamente malentendido. Hemos dicho que el libro epitomizaba los problemas filosóficos e intelectuales del arte y la cultura vienesas según éstas se daban *antes de 1918*. Así, pues, de 1920 en adelante, Wittgenstein estaba hablando, si a alguien, al segundo de los tres grupos que hemos distinguido, es decir, a los intelectuales vieneses a los que traumatizó la experiencia kakania hasta tal punto que abandonaron toda creencia en valores colectivos y que retrocedieron a un individualismo tan absoluto y antihistórico como la situación contra la que reaccionaban. (Esta situación acogía, por supuesto, en su seno tanto el «buen gusto» ignorante y las «maneras» de la burguesía viene-

<sup>1</sup> W. W. Bartley III ha hecho un trabajo particularmente útil sobre este período; ha puesto en claro el papel que representaron las ideas bühlerianas sobre el «pensamiento sin imágenes» y «el apercebimiento de la regla» en las teorías de la educación subyacentes a la reforma de estudios que se operó en Austria desde 1919 en adelante. Como él mismo señala, tanto Karl Popper como Ludwig Wittgenstein se matricularon en los cursos resultantes con vistas a la preparación de profesores.

<sup>2</sup> Véase el autobiográfico ensayo de Mach, reimpresso en la recopilación *Physical Reality*, S. TOULMIN, ed.

sas, como también la inmoral autocracia de los propios Habsburgo. Cuando a uno de los servidores públicos del emperador Francisco se le describió como «patriota», la respuesta del emperador fue preguntar: «Ah, ¿pero es un patriota *para mí?*»)»

Si alguien escribiese, ciertamente, una psicobiografía de Wittgenstein podría estar muy bien argüir que, en su propia persona, nunca llegó a superar la crisis provocada por el colapso, en 1918, del aparentemente eterno marco de falsía mundana en el que había crecido. El decimonónico sistema de los Habsburgo había sido establecido sobre el intento de abolir los efectos de la historia; y su estructura constitucional pretendía ser de derecho divino, simplemente como medio de separar sus acciones de la esfera del juicio moral. La debilidad que por su parte aquejó a los existencialistas estaba en que transportaron con demasiada seriedad estas mismas pretensiones al área de la sociedad existente y de la autoridad política.

Los defectos morales que aquejaron a la provinciana sociedad protestante danesa de comienzos del siglo XIX no tenían nada que ver, a ojos de Kierkegaard, con el hecho de que esta sociedad era de comienzos del siglo XIX, o danesa, o provinciana, o protestante. No; a estos defectos morales se les debía ver —desde un punto de vista más cósmico— como manando de la medular culpabilidad del hombre y de su inmutable relación con el prójimo y con Dios. No había más esperanza de trazar distinciones éticas válidas *dentro de* la esfera de la acción social, o *entre* los «códigos morales» colectivos rivales, de la que había de liberar el «cristianismo» institucional de su condición esencialmente no cristiana, o incluso anticristiana. Lo que uno debía hacer era llevar a los hombres a que reconociesen la crucial verdad *ahistórica* —a saber, que la salvación procede enteramente de las relaciones individuales que se tienen con Dios, fuera de lo cual nada tienen que ver con las buenas obras.

La aproximación wittgensteiniana a los problemas de la ética y de la valoración, en el *Tractatus*, era igualmente *ahistórica*. Su propia oposición entre la esfera de los hechos (que se prestaba a una descripción representacional) y la esfera de los valores (de la que en el mejor de los casos se podía hablar poéticamente) no estaba más

cualificada ni era más condicional o estaba más abierta a una reconsideración histórica que la kierkegaardiana denuncia del cristianismo o de la moralidad de los códigos morales. Por el contrario, para Wittgenstein era tan importante como para Kierkegaard el situar el carácter «transcendental» de la ética sobre una base *atemporal*; después de lo cual ya no se podían tener más dudas al respecto, ya no era posible ningún retroceso posterior. Esto quería decir, por supuesto, que la aproximación wittgensteiniana a la ética era asimismo completamente *apolítica*. Cuando volvemos con mucha claridad, retrospectivamente, la conexión que hay entre el colapso del Imperio de los Habsburgo y la crisis personal de Wittgenstein ocurrida a comienzos de los años 20, sin embargo él mismo no habría visto probablemente conexión alguna entre estas dos cosas.

Fue, por contraste, el elemento histórico que Ernst Mach compartía con su predecesor empirista David Hume lo que hizo que su posición constituyese un oponente formidable para Lenin y los marxistas. Tanto para un marxista como para un machiano no se podía dudar de que era posible hacer un bien y un mal reales en este mundo, mediante la acción social colectiva. La historia era, pues, un objeto legítimo para la estimativa moral, y también un campo para la elección moral. Hasta el presente el poder de los obsoletos regímenes dinásticos habían cerrado el paso a cualquier realización práctica de estas ambiciones; pero no había nada esencialmente amoral —aún menos, antimoral— en relación con el «mundo de los hechos» que es nuestra propiedad y discernimiento colectivos. Ludwig Wittgenstein no pretendía ninguno de estos historicismos. Para él la variedad y el cambio históricos no poseían más relevancia filosófica que la que habían tenido para Platón, para Descartes, o para su tan admirado Frege. En uno de los cuadernos que han sobrevivido anteriores al *Tractatus* apunta la curiosa observación: «¿Qué es la historia para mí? El mío es el primero y único mundo»<sup>3</sup>. Y aunque para él esta declaración estaba claramente conectada con el problema del solipsismo, sin embargo no es, cier-

<sup>3</sup> Citado a partir de los *Notebooks 1914-16*, p. 82, de Wittgenstein por JOHN PASSMORE en su ensayo sobre «The Idea of a History of Philosophy», *History and Theory*, Beiheft 5, p. 4.

tamente, la observación que haría un pensador de sensibilidad o discernimiento históricos.

En este contexto es interesante, verdaderamente, mirar el conjunto del debate filosófico relativo a las relaciones hechos-valores —desde Kant, pasando por Schopenhauer y Kierkegaard, hasta Tolstoy y Wittgenstein— como un episodio dentro de la historia del pensamiento *político*. Immanuel Kant, que escribía a finales del siglo XVIII, tenía pocas esperanzas morales serias en relación con la historia; pero su mismo obsesivamente moderado liberalismo político se cuidó mucho de desechar en principio tales esperanzas, y, por un breve tiempo, incluso se sintió tentado a aclamar la Revolución Francesa como si se tratase del triunfo de la moralidad racional —cual escatológica introducción del fenoménico mundo de los valores en el fenoménico reino de los hechos políticos<sup>4</sup>. Moviéndonos en dirección a Wittgenstein, vía Schopenhauer, percibimos que esta actitud política teñida de desesperanzada moderación se convierte, vía pesimismo, en desesperación rotunda. La moralidad colectiva es una ilusión. La única esperanza que le queda al individuo es la de hallar, y salvar, su propia alma; y aún esto sólo lo puede llevar a cabo evitando los enredos mundanos. Uno de los pocos escritos de auténtica amonestación moral que se le conoció a Wittgenstein en sus últimos años es la máxima «Uno debe viajar ligero»<sup>5</sup>.

¿Le venía a Wittgenstein este antihistoricismo de Gottlob Frege? ¿Se convirtió Wittgenstein a este punto de vista en parte por causa de que Frege hubiese denunciado las falacias «psicologista» y «genética», y hubiese insistido en que el análisis conceptual debía proceder en términos formales, lógicos e intemporales? Pudo ser éste el caso. Mas si tenemos en cuenta la tenacidad de las actitudes morales de Wittgenstein, es más plausible suponer que este particular punto de vista era anterior a su encuentro con Frege, y que inclinaciones morales e intelectuales previas le predispusieron a que congeniase el logicismo de Frege. De nuevo en este punto las con-

<sup>4</sup> Mr. J. J. Shapiro me ha llamado la atención sobre ciertos pasajes cruciales del tardío ensayo kantiano *Die Ende aller Dinge*, al que a veces se le despacha llamándolo «senil», pero que tras una atenta lectura esclarece las implicaciones históricas de la «ideología liberal» de Kant. (S.E.T.)

<sup>5</sup> Me lo citó un estudiante de investigación de Cambridge en el período 1946-47. (S.E.T.)

cepciones de Wittgenstein contrastan claramente con las de Mauthner, que él rechazara. La sensibilidad que Mauthner tenía por la diversidad histórica y cultural fue acaso lo que le llevó a un relativismo extremo, pero en todo momento conservó vivo su sentido de la relevancia histórica. Incluso cuando Wittgenstein abandonó su primera creencia russelliana en una estructura universal de las formas lógicas reales, en su fase posterior, en favor de un análisis del lenguaje más mauthneriano o loosiano, entendido como consideración de las formas de vida, incluso entonces nunca se entregó a las implicaciones históricas de su nueva aproximación. Arnold Schönberg, la contrapartida krausiana en el campo de la música, había enseñado muy explícitamente que la aprehensión apropiada de la composición sólo podía llegar a través de un estudio detallado de la lógica de las ideas musicales según habían ido desarrollándose históricamente desde Bach, vía Beethoven, a Wagner y al nuevo sistema dodecafónico. Friedrich Waismann, amigo íntimo de Wittgenstein, pudo análogamente escribir una *Introducción al pensamiento matemático* exponiendo las complejidades históricas del concepto de *número* con una fidelidad histórico-crítica reminiscente de Mach<sup>6</sup>. Pero en tanto que en su enseñanza filosófica posterior Wittgenstein puso de manifiesto —casi antropológicamente— su reconocimiento de la diversidad cultural y de la relatividad en que se encuentran los juegos de lenguaje respecto a los modos de la vida humana dentro de los que son operativos, sin embargo no hizo gala de que percibiese en modo alguno la cuestión de si el curso de la historia humana ha tenido, en un sentido significativo, algún perfeccionamiento racional ya en nuestras propias formas de vida ya en los procedimientos lingüísticos desarrollados como respuesta a las demandas de aquéllas<sup>7</sup>.

Si ya en los años anteriores al 1914 Wittgenstein fue propenso a un individualismo kierkegaardiano extremo, sus experiencias en los años inmediatos siguientes no hizo nada para alejar esta alienación. La camaradería del servicio activo en el Frente Oriental pudo haber

<sup>6</sup> F. WAISMANN, *An Introduction to Mathematical Thinking*.

<sup>7</sup> Yo mismo he intentado seguir más allá esta dirección «histórico-racional» en *Human Understanding*, Vol. I. (S.E.T.)

estimulado sus humanos sentimientos de compañerismo por los soldados junto a los cuales combatía; pero esta experiencia como tal no hizo más por suprimir las barreras sociales e intelectuales que le separaban de la vida de estos campesinos y mecánicos austro-húngaros de lo que en el caso de Konstantin Levin el sentimiento de camaradería para con los trabajadores de sus posesiones hiciese por transformarle convirtiéndolo a él mismo en un campesino ruso. Así, pues, la convicción que mantenía Wittgenstein de que la esfera de los hechos está absolutamente separada de la esfera de los valores se reflejaba, en su propia personalidad, en un divorcio entre la reflexiva vida de la música y el intelecto, en las cuales era un virtuoso, y la vida afectiva con su relajación y calor emocional, respecto a la cual se las arregló con menos facilidad; y esta división psicológica tenía a su vez orígenes sociales —para no decir sociológicos— en la Austria de su juventud.

Repitámoslo empero: estos orígenes sociológicos se hallan, si en algún sitio, en la Viena anterior al 1914. Para los hombres de entendederas pragmáticas de 1920, por otro lado, el individualismo moral absoluto que representaba el objetivo no hablado del *Tractatus* era, simplemente, *inútil*. Por lo que tocaba a sus propósitos todo lo que parecía importante en el libro eran las partes a las que se podía dar un uso constructivo —sus técnicas formales, su modelo teórico del lenguaje como sistema de *Bilder*, su método de las tablas de la verdad. El barrido que sufrieron las viejas dinastías centroeuropeas había dejado en compás de espera para su construcción a un nuevo mundo —tanto en el plano científico y cultural como en el plano social y político. Podríamos decir que el positivismo es el utilitarismo del racionalista filosófico —la justificación metafísica, o dogmáticamente antimetafísica, de un pragmatismo empírico que otros «aceptaban por instinto». Así, pues, la Austria y la Alemania de los años 20 asistió a un giro natural hacia el positivismo y hacia las cuestiones técnicas. Todas las áreas de la vida, el pensamiento y el arte reclamaban una nueva instauración. Lo importante era aportar las técnicas más al día, más eficaces y científicas, poniéndolas a contribución con vistas a esta magna obra de construcción y reforma. Y fue en este punto —en la

médula misma de la teoría y de la vida intelectual—donde el *Tractatus* de Wittgenstein ejerció, como biblia del positivismo lógico, su desproporcionado atractivo. Pues en él, eso parecía, la red básica de las vigas de amarre del edificio intelectual había quedado bien asentada, de modo que ya se podía esperar poder erigir sobre tal fundamento un edificio único, integrado, de hormigón armado, y capaz de abarcar toda la lógica, las matemáticas, la física y el conocimiento positivo.

Este era, pues, tiempo de construcción. Mas era también tiempo de autodeterminación: tiempo de diseminar una autoridad, anteriormente centralizada, a lo largo de todo un ringlero de grupos y comunidades autónomas y recién independizadas. Esto es lo más obviamente verdadero en el caso de las nacionalidades hasta entonces intratables. Los checos, bajo el mando de Thomas Masaryk, habían combatido muy activa e ingeniosamente a fin de ganarse el apoyo de los victoriosos Aliados para el establecimiento de un estado checoslovaco autónomo y soberano. Pero, cuando por último el tratado de paz desmembró la fábrica política del Imperio Austro-Húngaro, la mayoría de los pueblos que constituían el Imperio se encontró ya (como los magiares) con un estado autónomo de su propia cosecha, ya al menos (como los bosnios y los eslovacos) formando parte de una nación nueva y étnicamente más homogénea. Los hombres que redactaron el tratado de paz nunca hubieran podido, por supuesto, contentar a todas las conflictivas pretensiones nacionalistas que se daban en la *macédoine* étnica de los Balcanes. No sólo en la propia Macedonia, sino también en toda la Europa Sudoriental, las lenguas, culturas y fidelidades nacionales estaban revueltas, entonces al igual que ahora, en un amasijo inextricable. No obstante, el principio de autodeterminación, con la consiguiente diseminación de la soberanía, fue un principio del que hizo un uso considerable el acuerdo de paz de 1919-20. (El hecho de que la situación resultante probase ser pronto inestable hizo que fuese muy directamente vulnerable respecto a posteriores invocaciones del mismo principio en beneficio, por ejemplo, de las minorías alemanas de Checoslovaquia y Polonia, y de las húngaras en Rumanía.) Por el momento el acuerdo postbélico anticipó un período de desarrollo construc-

tivo no sólo con la creación de la nueva Austria, sino también con la creación de las otras soberanías que alumbró el nuevo «principio de nacionalidad».

El derecho a la autonomía, independencia y autogobierno era empero extensivo, en la esfera política, a las nacionalidades que constituían el Imperio, y también, en la esfera intelectual y cultural, a las diferentes artes, ciencias y profesiones. Bajo el sistema de los Habsburgo la vida cultural y artística había estado ordenada en gran medida en torno a un elaborado sistema de patronazgos. En todo el período clásico superior, toda casa de noble o prelado mantenía un organista, un compositor, incluso una orquesta completa, que tenían deberes que cumplir en la capilla familiar o en la catedral, lo que, no obstante, dejaba un amplio margen para la originalidad e iniciativa del artista. (Análogamente ocurría, hasta cierto punto, con pintores y escultores, con arquitectos y escritores.) Era bastante lógico, pues, que la propia casa imperial prestase contribuciones más considerables, contribuciones que en gran medida canalizaban las Academias Imperiales; y el consiguiente lugar que ocupaban estas instituciones dentro del sistema social prestaba un peso complementario a sus pautas y juicios académicos. A muchos de los surgentes burgueses les atrajo la idea, como hemos visto, de hacerse mecenas de la música y las artes, ya individualmente, ya de una manera colectiva a través de sociedades tales como los *Musikfreunde*. El surgimiento esteticista de los años 1890 se reflejaba en la formación de círculos cafeteriles a la manera de la *Jung Wien*; sin embargo, con anterioridad a 1914, no había apenas indicios del tipo de organizaciones que ahora nos parecen tan naturales —a saber, las instituciones profesionales, de, por ejemplo, retratistas o compositores, organizadas por ellos mismos y para ellos mismos a fin de custodiar sus propios ideales, pautas y técnicas profesionales.

Con el desmoronamiento del sistema dinástico y con la construcción de una sociedad nueva y más democrática, la vida cultural adoptó también direcciones nuevas. Por ello, al sentirse, por los años 20, liberada de los gustos y convenciones anteriores, se propició un gran estallido de innovaciones técnicas que afectaba tanto a todas las artes como a las ciencias naturales y a otras esferas. Allí donde las viejas autocracias perdieron el

poder, en Alemania y Rusia tanto como en los anteriores territorios de los Habsburgo, la poesía y la literatura, la pintura y el cine, la música y la arquitectura —para no hablar de la filosofía— se zambulleron en una fase de intensa experimentación técnica, durante la cual los escritores y los artistas gozaron de un grado de libertad mayor del que nunca habían disfrutado antes o (especialmente en Rusia) desde entonces disfrutarían. En todas las artes había llegado el momento de un nuevo comienzo. Todas aquellas dudas de los años prebélicos —sobre si el lenguaje poético, la música y la pintura eran capaces de expresar o representar— fueron puestas al margen. Las actitudes positivistas engendraron acción. Lo que había que hacer era producir. Que cien estilos florezcan; que los propios artistas decidan por ellos mismos en sus campos respectivos cuál de los experimentos resultantes había rentado y cuál no había tenido éxito.

Desde entonces en adelante el juicio estético habría de ser la preocupación primordial, no de un patrón particular (fuese obispo o archiduque), ni tan poco del gran público burgués. En tanto que los artistas tendrían la oportunidad de arreglar sus propios asuntos sobre una base profesional, y tendrían la responsabilidad de dar un juicio profesional sobre los logros de sus compañeros. La diseminación de la autoridad cultural seguía, pues, pautas muy similares a la diseminación de la autoridad social y política. Durante un período inicial de transición los círculos de artistas, filósofos u otros de ideas análogas se reunieron, a falta de instituciones profesionales más formales, en cotarros que aún conservaban un fuerte aspecto de patronazgo.

El círculo freudiano de psicoanalistas y el filosófico *Wiener Kreis* son ejemplos muy familiares de un fenómeno más amplio; y probablemente no sea accidental el que Moritz Schlick, en torno al cual se formó el círculo filosófico, fuese él mismo un conde y aristócrata. (La familia Schlick era, en efecto, una de las ocho familias de la vieja nobleza protestante checa que había sobrevivido a todo lo largo de la era de los Habsburgo, siendo asimismo espejo de lealtad para los nacionalistas checos del Imperio)\*. Mas desde hacía tiempo las nuevas artes

\* C. A. MACARTNEY, *The Habsburg Empire 1790-1918*, p. 88.

de los años veinte habían desarrollado sus propias instituciones características. En algunos casos, cual el de la Bauhaus en la arquitectura, la función primordial de estas organizaciones era la enseñanza; en otros era una forma modificada de patronazgo o mecenazgo, como era el caso de la Sociedad Internacional para la Música Contemporánea. En uno y en otro caso este desarrollo iba unido a una profesionalización mucho mayor de las artes, pudiendo decirse que pintores y arquitectos, músicos y poetas abrieron su propia tienda.

Las consecuencias de esta diseminación de la autoridad no respondieron enteramente a lo que habían previsto aquellos que habían denunciado la anterior tiranía del mecenazgo particular y del «buen gusto» convencional. Y no respondieron enteramente a lo que hombres como Kraus esperaban fuesen. Cierto que en alguna medida este cambio revolucionario de la ordenación social de la cultura alentó una liberación de la fantasía creadora del estilo que Kraus había demandado, y contribuyó a remover algunos de los mayores obstáculos que habían cerrado el paso a la innovación creadora. A esta liberación debemos mucho de la riqueza y variedad inventiva —para no mencionar las energías toscas y la ocasional y franca fealdad— que aparecen en la producción literaria y artística de entreguerras. Desde hacía tiempo, sin embargo, los mecanismos sociales familiares estaban operando, y el vacío de poder que originó la supresión de los autoritarios patrones «externos» comenzó a ser llenado desde dentro por las nuevas profesiones recientemente creadas.

En una palabra: la cultura había sido balcanizada; y al hilo del proceso había sido también burocrática. Las viejas ortodoxias convencionales estaban muertas y superadas. Pero en vez de dar lugar a una democracia cultural de «hombres integrales» krausianos, en la que cada uno de ellos fuese libre a la hora de dejar a su fantasía que laborase con los medios y procedimientos que su propio juicio escogiese, la profesionalización de las artes terminó, demasiado a menudo, imponiendo nuevas ortodoxias en el lugar de las viejas. Si tenemos en cuenta cómo eran los tiempos no nos sorprenderá, por supuesto, saber que a estas nuevas ortodoxias profesionales se las definía en términos de particulares *conjuntos de técnicas*. La cosa profesionalmente respetable que se tenía

que hacer era exhibir el dominio que se poseía en un particular estilo o método; por ejemplo, exhibir destreza en la composición de cuartetos de cuerda en torno a series tonales construidas según el sistema dodecafónico. Así, pues, en un emplazamiento muy diferente y con fundamentos epistemológicos muy diferentes, el esteticismo de los años 1890 se fue sociológicamente estableciendo, unos treinta años después, en las profesiones artísticas. («Un pintor es un pintor, un pintor: en tanto que un músico es un músico, un músico.») De ahora en adelante poco espacio iba a quedar para la aparición de genios versátiles, autodidactas, que tuviesen las manos metidas en muchas masas diferentes como Arnold Schönberg. La estructura gremial de los sindicatos de artistas se cuidaría de ello.

Puestos frente a este telón de fondo es interesante ver qué les ha ocurrido desde 1920 a todos aquellos movimientos revolucionarios en el arte y las letras, los cuales en los años anteriores a 1914 habían estado vinculados a la comprensiva crítica vienesa de la comunicación en todos los campos del pensamiento y del arte. En todos y cada uno de los casos encontramos pautas similares, según pasamos sucesivamente de una generación a la siguiente. Los hombres de la primera generación, que comprendía a los propios grandes reformadores críticos, terminaron pareciendo, retrospectivamente, que se componían de revolucionarios en muy alto grado renuentes. (En un reciente estudio sobre Arnold Schönberg, por ejemplo, se le llama explícitamente «el revolucionario conservador»)<sup>9</sup>. Pues, como antes hemos visto, Schönberg insistió en que se le considerase maestro de «la composición dodecafónica, no de la composición *dodecafónica*». Ciertamente creía que el sistema dodecafónico suministraba a los compositores del siglo XX una vena mucho más rica de ideas musicales, con una mayor capacidad de desarrollo según su propia lógica interna, que la vieja armonía clásica, cuyos recursos habían quedado agotados. A estos se les podría apreciar sólo si se consideraba el sistema de doce tonos como una extensión natural del sistema clásico de siete tonos, y, por ello, como su «legítimo heredero». Mas nadie podría nunca acusar a Schönberg de mitificar estas novedosas técnicas. Para él nunca

<sup>9</sup> WILLI REICH, *Schönberg oder der Zeitgenosse der Zukunft*.

fueron más que un medio prometedor merced al cual llevar adelante las perdurables misiones de la composición musical, y nunca un fin en sí mismo para producir una ideología estética, como lo fue para su inventor: Josef Hauer.

Es posible que la propia teoría de la armonía de Schönberg estuviese abierta a una crítica seria; su insistencia en que el «cómo la música suena» no tiene en absoluto una significación estética, y en que todo lo que es importante es la lógica interna de su desarrollo (que con el solo estudio de la partitura puede apreciarlo igualmente bien el ojo instruido) parece, medio siglo después, una exageración radical. Los últimos románticos habían, sin duda, llevado su búsqueda de «efectos musicales» a alturas absurdas. Pero, como el mismo Schönberg reconocía, había compositores, como Gustav Mahler, que aún podían hallar diferentes maneras de expresar sus ideas musicales, que, aun cuando implicaban un cambio del viejo sistema clásico, sin embargo, no rompían del todo con él. Y estos nuevos estilos postrománticos crearon modos de expresión que «sonaban bien» al oído instruido sin por ello adaptarse a las expectativas burguesas corrientes. (Con bastante perspicacia en el estudio sobre Mahler, que se encuentra en la misma serie de libros sobre compositores modernos, se le llama el «contemporáneo del futuro»)<sup>10</sup>.

Será en la generación siguiente cuando encontraremos que los productos y técnicas de la revolución anterior terminan siendo burocratizados, haciéndose de ellos la base de una nueva ortodoxia. La teoría musical halló su ideología positivista en la doctrina de la *Gebrauchsmusik*. Al igual que la forma «fiscalista» del positivismo filosófico, que aceptaba el programa machiano de «construcción lógica» al tiempo que abandonaba su teoría de las sensaciones acogiendo, en cambio, un punto de vista, más cercano a la tierra, de los datos básicos de la ciencia, la teoría de la *Gebrauchsmusik* adoptó un punto de vista testarudo y práctico (incluso «instrumental») de la composición musical. Componer música era, después de todo, no más que otro proceso cualquiera de manufacturar con el que se pretendía satisfacer unas demandas externas. Así, pues, el compositor debiera desechar toda pom-

<sup>10</sup> KURT BLAUROPE, *Mahler oder der Zeitgenosse der Zukunft*.

posa pretensión de «autoexpresarse» —¿por qué iba a tener el oyente interés en el «estado psíquico interno» del compositor?— y debiera vérselo de nuevo como a un honrado artesano que tiene un mercado al que surtir. Bach, Haydn y Beethoven no fueron tan orgullosos como para rechazar música de mesa, o cantatas de iglesia, o música incidental para las comedias de otros. ¿Por qué, pues, iba a reclamar una función diferente el compositor del siglo XX? Las técnicas artesanales de las que el compositor hiciese uso en su trabajo eran, por supuesto, algo que debiera preocuparle a él mismo y a sus colegas; un sentido decente de autoconsideración profesional exigía una autonomía congruente por lo que al lado técnico se refiere. Así, pues, aquellos que desearan organizar su música en torno a las técnicas dodecafónicas eran muy libres de hacerlo; en tanto en cuanto estuviesen dispuestos a forjar los resultados de su trabajo en formas para las que hubiese una demanda genuina.

Según esto, junto a Hindemith y los defensores de la *Gebrauchsmusik* estaban aquellos seguidores de Schönberg que ignoraban su conservadurismo y hacían una cuestión de principio el hecho de componer de acuerdo con las reglas técnicas por las que llegar a formar y a transformar «series tonales». En ambos casos un nuevo cuadro de funcionarios terminó imponiendo en la música de esta segunda generación una ortodoxia o conjunto de convenciones tan exigente, si bien a su propia manera, como la que la anterior y revolucionaria generación se había propuesto desplazar. Así, pues, en un período de profesionales que trabajaban bajo el caudillaje de burócratas artísticos, pocas perspectivas podían tener los pocos «solitarios» independientes, cuya fantasía requería formas de expresión libre que desarrollar como respuesta a nuevas situaciones. Y a las coacciones de esta neoortodoxia se las ha rechazado por considerarlas intolerables sólo durante estos últimos diez o quince años, cuando ha aparecido una generación nueva de compositores que están mejor dispuestos y más inclinados a considerar a Mahler como su «contemporáneo».

Si tenemos en cuenta la situación existente antes de 1914, los movimientos revolucionarios y críticos que se llevaron a cabo entonces, tanto en el campo de la música como en otros campos, eran legítimos y brillantes; pero cuando en la segunda hornada las ya introducidas

técnicas novedosas fueron, a su vez, mitificadas y quedaron establecidas —cuando los músicos en cuestión empezaron a considerarse «compositores dodecafónicos» antes que «compositores dodecafónicos»—, entonces el movimiento perdió la capacidad de mantener sostenidamente un desarrollo. En este punto, Arnold Schönberg fue más sabio que sus propios seguidores, no sólo porque percibió que sus innovaciones técnicas debían justificar a quien las emplease ante toda la tradición musical desde Monteverdi y Bach en adelante, sino porque comprendió igualmente que la propia música no debía ser una actividad autosuficiente y para toda la jornada, una actividad a la que uno debiera entregarse con dedicación monástica y con exclusión de todas las demás.

Si dirigimos nuestra mirada también hacia otros campos hallamos secuencias de desarrollo similares. También en la arquitectura el movimiento moderno tuvo su profeta del Viejo Testamento en la figura de Adolf Loos; y también Loos, como Schönberg, rechazó el título de «revolucionario». Los principios del diseño arquitectónico, según el propio Loos los enseñase, estaban enteramente abiertos al futuro. El arquitecto no podía dar como prescripción un avance de las futuras formas de vida o formas de cultura; los cambios de estas formas externas requerirían que el arquitecto diese nuevas respuestas creadoras, y en este sentido, la teoría del diseño que Loos enseñó —y ejemplificó en sus edificios— iba dirigida a una arquitectura verdaderamente *funcional*. («Si quieres entender la significación de, por ejemplo, el sistema de cañerías para la conducción del agua de una casa, fíjate en el *uso* que se da a ese sistema. El significado *es* el uso.») El hecho de que Loos se concentrase, en sus edificios, en las «necesidades funcionales», le llevó al punto a eliminar aquellos detalles y decoraciones desprovistos de significación que habían caracterizado tanto a la arquitectura burguesa convencional de Viena como a su sucesor, el *art nouveau*. A resultas de lo cual, desde un punto de vista estilístico, los principios de Loos impusieron en sus diseños una simplificación radical, que comportaba sacrificar todo lo que no era esencial; con todo, tanto en su teoría como en su obra, el estilo seguía estando al servicio del uso.

Fue la generación que sucedió a Loos, y que construyó sobre la obra de éste, la que creó el estilo archi-

tectónico moderno en cuanto tal; es decir, ellos adoptaron los productos primeros de la simplificación técnica loosiana y los estilizaron, dando, de este modo, lugar a esas planchas o cajas de zapatos a base de cemento y vidrio que hoy nos resultan tan familiares y a las que desde 1920 en adelante se les fue asociando el nombre de «arquitectura moderna». En este punto, la influencia de Gropius y la Bauhaus fue predominante. Al tiempo que basaban sus propios slogans en los principios de Loos, y que presentaban su propio estilo arquitectónico como cosa altamente funcional, la generación más joven de la Bauhaus transformó de hecho la arquitectura de Loos en algo muy diferente. Como les faltaba la capacidad loosiana altamente sensitiva de adaptar todo diseño a su uso específico, impusieron en sus edificios un diseño estructural genérico y adaptable a múltiples propósitos capaz de prestarse a una función *cualquiera*.

Es bastante irónico que los resultados de este desarrollo consistiesen en un modo estilizado de diseño, cuyos principios operativos eran casi exclusivamente estructurales antes que funcionales. En vez de que durante el diseño inicial el uso fuese determinando detalladamente la forma propia, con los típicos edificios de la Bauhaus se suministraba solamente un «espacio lógico» generalizado capaz de definir un conjunto de posibilidades arquitectónicas, que serían realizadas de una forma específica sólo posteriormente, después de que el edificio fuese ocupado. (Recuérdese la tantas veces citada noción de «distribuir el espacio vital».) Lejos de ser funcionales, las estructuras resultantes habían terminado siendo, se podría decir, la cosa más próxima nunca vista a la realización física de un sistema cartesiano puro de coordenadas geométricas. El arquitecto se limita a definir los ejes estructurales que sirven de referencia, y dentro de ellos, el ocupante es libre de dedicarse a una extensión efectivamente ilimitada de vidas u ocupaciones. A decir verdad, y desde un punto de vista funcional, estos edificios han sido tan anónimos como los de cualquier período arquitectónico: en vez de exhibir los usos para los que sirven, el estilo cartesiano de estos edificios los ha borrado enteramente. Al igual que ocurrió con la transición que iba de Arnold Schönberg a los compositores conscientemente dodecafónicos de entreguerras, este cambio invirtió los principios de Loos, y sustituyó por

un estructuralismo atemporal y estilizado el funcionalismo variado e históricamente sensitivo, en cuyo logro se había afanado.

Había, sin duda alguna, razones económicas por las que este estilo cartesiano gozó de un cierto éxito comercial: los edificios flexibles y adaptables a funciones múltiples, como los que bordean la Park Avenue de la ciudad de Nueva York, prometían una rentabilidad y valor de reventa mayores que los edificios, más tiesamente diseñados y más específicamente funcionales, que el propio Loos había diseñado. Y es sólo cuando llegamos a 1950 cuando encontramos que este estilo anónimo pierde su asidero y se empiezan a construir edificios modernos a gran escala, que podemos considerar plenamente funcionales en el sentido que Loos daba al término. Se puede poner el ejemplo de la terminal de la Trans-World Airlines de Eero Saarinen, que se encuentra en el Aeropuerto Internacional John F. Kennedy; es éste un edificio en el que se ha desechado por completo el viejo caparazón rectangular y en el que se despliegan nuevas ordenaciones de formas exteriores e interiores determinadas por el *uso* real del edificio: como instrumento que sirve para canalizar el curso de los pasajeros desde el aeroplano al transporte de superficie. (El edificio resultante tiene más cosas en común con una célula orgánica que con una caja de zapatos: el edificio es en particular notable por haber adoptado unas rampas telescópicas de amplia adaptación, que despliegan unos a manera de pseudópodos a fin de conectar con las puertas exteriores del aeroplano.) En esta perspectiva es interesante anotar cómo la atención pública está volviendo en los años setenta a fijarse en el nombre de Loos (al igual que en el de Mahler dentro de la música), viéndole como a un hombre cuya plena originalidad sólo estamos comenzando a reconocer.

Tenemos, pues, que tanto en la arquitectura como en la música, las innovaciones técnicas aportadas antes del 1914 por la generación «crítica» de Schönberg y Loos fueron formalizadas en los años 1920 y 1930, pasando, de ese modo, a ser la base de un estilo antidecorativo compulsivo, que con el tiempo se volvió tan convencional como el estilo superdecorativo que había desplazado. Y si nos pluguiese, podríamos proseguir estos paralelismos hasta más adelante todavía en los campos de la litera-

tura y la poesía, en los de la pintura y la escultura, e incluso en los de la física y la matemática pura. En todos esos casos, las técnicas nuevas de la axiomatización o del salto periódico, del operacionalismo o del arte no figurativo, cuando fueron introducidas por primera vez se hizo a fin de manejar problemas artísticos o intelectuales que se habían pasado por alto a finales del siglo XIX —de manera que pudiesen tener el estatuto de *medios* interesantes y legítimos—; pero después de algunos años adquirirían el estatuto de *finés*, pasando a ser el surtidor comercial de una escuela de poetas modernos, de artistas abstractos o de analistas filosóficos de nuevo cuño. De este modo la profesionalización de la cultura engendró una nueva carta de funcionarios que estaba dispuesta a imponer una ortodoxia nueva basada en la mitificación de las nuevas técnicas y estructuras abstractas que vendrían a reemplazar los cánones desacreditados del gusto burgués y del academicismo del siglo XIX. Durante el proceso aquellos designios humanos a cuyo servicio debieran estar nuevas técnicas fueron muy a menudo ignorados, si no olvidados. De esta manera las técnicas y formas poéticas se han vuelto más importantes que la expresión poética, la construcción de sistemas cuasi-matemáticos de lógica inductiva ha pasado a ser más importante que la racionalidad de los procedimientos científicos, y —en general— la forma y el estilo se han vuelto más importantes que el uso y la función. El academicismo resultante de las nuevas técnicas profesionales habría sido, por supuesto, tan repugnante, si bien a su propia manera, para todos los Karl Krauses del mundo como aquellas cosas contra las que ellos y los modernistas estaban teóricamente rebelándose. Pues las coacciones *autoimpuestas*, de acuerdo con las convenciones escolásticas de una profesión artística o intelectual, pueden ser precisamente tan inhibitorias y dañinas para la fantasía individual como las coacciones *externas*, tales como las que imponía el viejo sistema de patronazgos.

La aridez de este escolasticismo profesionalmente impuesto ha ido siendo reconocida, con curiosa unanimidad, durante la década de los sesenta en lo que respecta a un vasto y vario espectro de actividades creativas. En los cinco años últimos hemos visto que gentes diferentes hacen suyos, una vez más, hilos que habían sido

claramente rotos en 1918, no sólo en el campo de la música y de la arquitectura, sino también en otros muchos; y se puede decir que ha habido un intento de aproximación a un redescubrimiento comprensivo de las potencialidades y logros culturales de la época final de los Habsburgo, los cuales fueron pasados por alto o rechazados del todo por las generaciones intermedias. Desde la comedia de John Osborne sobre el Asunto Redl, *A Patriot for Me*, a la película basada en la novela *Muerte en Venecia* de Thomas Mann, desde el éxito de *Hello, Dolly!* y *La ronda* (adaptaciones ambas de originales vieneses) a la historia de la filosofía de la ciencia, hemos ido redescubriendo hasta qué punto nos pertenecen tareas artísticas e intelectuales que fueron puestas al margen el período del 1900 y el 1920.

Y no es sólo las tareas de la Viena de los Habsburgo lo que estamos redescubriendo; junto con la Exposición de la Secession Vienesa habida en 1970 en la Royal Academy, Londres, y el nuevo entusiasmo por el lirismo dinámico de Gustav Mahler, hombres como John Galsworthy y Edward Legar —cuyos nombres eran anatema para los profesionales de una generación antes— vuelven en nuestros días a las conversaciones con un halo de afecto y respeto. Y acaso, antes de mucho tiempo, estaremos preparados para apreciar de nuevo en toda su extensión las profundas fantasías creadoras que indujeron a la primera y crítica generación (ya se trate de James Joyce o de Arnold Schönberg, de Adolf Loos o de Oskar Kokoschka) a idear, para sus propios y legítimos designios, aquellas técnicas novedosas que los burócratas profesionales de la neo-ortodoxia congelaron posteriormente en el estilo moderno.

Sin perder de vista esta perspectiva general retornemos y volvamos a otear las intenciones filosóficas de Wittgenstein. Las ambigüedades que rodearon a sus puntos de vista y métodos, desde los años 1920 hasta la mitad de los 1960, ofrecen un aspecto tanto profesional como intelectual. Después de 1920 las técnicas filosóficas introducidas con el *Tractatus Logico-Philosophicus* fueron adoptadas por los positivistas lógicos de Viena y los analistas filosóficos de Cambridge; y esas técnicas adquirieron un puesto central en el corpus de destrezas y doctrinas técnicas en torno a las cuales se estaban

desarrollando las nuevas y especializadas empresas académicas de la «filosofía profesional».

Llegados a este punto, y es preciso hacer hincapié en lo nueva que era esta concepción profesional de la filosofía. Desde la Edad Media, por supuesto, las enseñanzas y discusiones filosóficas han ocupado un lugar preponderante en el curriculum universitario; pero habitualmente se ha pensado que el alcance de la materia filosófica se encabalgaba con el de las ciencias naturales y humanas, de modo que la filosofía ha sido estudiada junto y en conjunción con esas otras materias. Pero es que nos encontramos con que la idea de un conjunto de tecnicismos que justifiquen la creación de un firme tejido, de un grupo autónomo de profesionales a la manera de las organizaciones académicas de, por ejemplo, topólogos, microbiólogos o romanistas no tiene más de cincuenta años. Y la actitud que Wittgenstein mantenía respecto a esta idea contrastaba tan tajantemente con la de sus sucesores filosóficos —incluso con la de aquellos que se consideraban sus seguidores— como las actitudes de Schönberg y Loos se oponían a las de sus respectivos discípulos.

Supóngase que hacemos la siguiente pregunta: ¿Qué creyó el propio Wittgenstein haber realizado con el *Tractatus*? Supóngase que preguntamos: ¿Estaba Wittgenstein adelantando conscientemente técnicas filosóficas nuevas destinadas a socavar y a desplazar las técnicas filosóficas anteriores; o su intención era más bien liberar a los hombres del sometimiento a las convenciones de cualquier punto de vista tecnicista de la filosofía? Si respondemos que sí, la respuesta es clara. Para Wittgenstein como para Kraus el objeto de su polémica crítica apuntaba a la liberación intelectual. Claro es que los filósofos del Círculo de Viena se presentaron también desempeñando el mismo papel emancipatorio, pero la suya era la tan característica liberación del pensamiento «progresivo» tanto en lo que se refiere a la política como a otros aspectos: esa especie de liberación que combate los dogmas viejos con otros nuevos antes bien que se libera a sí misma del dogma en cuanto tal. Los positivistas vieneses eran antimetafísicos, ciertamente; pero su oposición a la metafísica, al igual que la de Hume, estribaba en principios filosóficos generales tan arbitrarios como los de sus oponentes. Por otro lado,

el acercamiento antimetafísico que efectuó Wittgenstein era genuinamente *no doctrinal*. Pese a que modificase muchos de sus métodos filosóficos, entre 1918 y 1948, sin embargo nunca modificó la propedéutica fundamental.

Decir nada excepto aquello que puede ser dicho... y entonces, cuandoquiera que alguien pretenda decir algo metafísico, demostrarle que no ha acertado a dar significación a algunos de los signos de su proposición<sup>11</sup>.

En su última fase, Wittgenstein modificó ciertamente sus ideas respecto a lo que está *implicado* en la demostración de que a una expresión lingüística no se le ha «dado una significación»; sin embargo, la subyacente tarea filosófica de hacer un examen de *die Grenze der Sprache* en puntos donde los hombres se ven arrastrados a una confusión impertinente, nunca fue alterada. Y la razón por la que se tenía por cosa *importante* el respetar esta línea divisoria era la misma: mantener contra la imposición de coacciones innecesarias un pensamiento claro y un sentimiento recto en áreas donde esas cosas importan de una manera genuina —a saber, en la expresión sincera de las emociones humanas, y en el ejercicio libre de la fantasía creadora—. A este respecto, ciertamente, la liberación filosófica era precondition para cualquier comprensión apropiada de la vida de la fantasía según el sentido que Kraus daba al término. Después de leer lo que un colega de Cambridge había escrito sobre William Blake hizo la siguiente observación: «¿Cómo piensa este señor que comprende a Blake? Pero bueno, ¡si ni siquiera comprende filosofía!»<sup>12</sup>.

Si, en su primer encuentro con los filósofos del Círculo de Viena, Wittgenstein insistió en leerles la poesía de Tagore, ésta era por cierto una acción altamente krausiana con un objetivo genuinamente polémico. Pues equivalía a declarar que los tecnicismos filosóficos son, en el mejor de los casos, un medio para un fin; a saber, la liberación de la mente humana de modo que el hombre pueda encararse con las alternativas verdaderamente profundas y significativas sobre las que versaron escri-

<sup>11</sup> WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 6.53.

<sup>12</sup> Recogido entonces, en 1946-47. (S.E.T.)

tores como Tolstoy y Tagore. De esta manera Wittgenstein se disociaba francamente de la concepción «técnica» o «profesional» de la filosofía, la cual consideraba que los novedosos métodos del *Tractatus* suministraban la base para una disciplina académica autónoma y honorable<sup>13</sup>. Su desacuerdo, en este punto, con los positivistas lógicos, no era meramente intelectual, sino sociológico también. Al igual que los compositores atonalistas y los arquitectos de la Bauhaus, los positivistas se limitaron a cambiar simplemente una vieja ortodoxia por otra nueva, y a transformar ideas que habían sido propuestas como medios para una liberación filosófica en un nuevo y cuasi-matemático conjunto de principios filosóficos.

Si tenemos en cuenta sus estudios de ingeniero, Wittgenstein no era, por descontado, opuesto al cálculo matemático siempre que permaneciese en el lugar que le correspondía. Pero las matemáticas aplicadas habían de estar aplicadas a algo; tenía que ser puesto de manifiesto no sólo que las computaciones implicadas eran *formalmente* impecables, sino también que *cumplían un cometido* por cima y allende su propia elaboración formal. Demasiado a menudo el estilo modernista de los filosofantes vieneses desarrollaron sofisticados formalismos para satisfacer su propio gusto, sin prestar consideración a las demandas de alguna pertinencia o aplicación exterior. De esta manera se convirtieron en una manera de ruedas ociosas, sin efectividad mecánica, agregadas a un engranaje; se convirtieron en coronas de papel puestas sobre la reina del ajedrez sin por ello afectar las reglas que rigen el movimiento de la pieza.

Tampoco usó Wittgenstein la filosofía analítica que durante los años de 1930 desarrollaron G. E. Moore y sus colegas de Cambridge, ni la filosofía «lingüística» que se cultivaba en Oxford tras la Segunda Guerra Mundial. Con el tiempo, Wittgenstein llegó a sentir respeto por G. E. Moore en cuanto individuo, por su sencillez y sinceridad personales, y por la integridad de sus posteriores averiguaciones intelectuales. Si podemos percibir una sutileza y discernimientos cada vez mayores en los escri-

<sup>13</sup> Cuando la Aristotelian Society y la Mind Association tuvieron su sesión común en Cambridge el verano de 1946, Wittgenstein les agravió profundamente abandonando pomposamente la ciudad el mismísimo día en que debía comenzar la sesión.

tos wittgensteinianos de los últimos años que vivió en Cambridge, mucho de ello, a decir verdad, se lo debía presumiblemente a la influencia que ejercieran sobre él las largas conversaciones que mantuvo con G. E. Moore<sup>14</sup>. Pero mucho erraría quien sugiriese que Wittgenstein compartía con los filósofos analíticos sus puntos de vista en lo que a problemas y métodos filosóficos atañe. Los analistas, según veían ellos la filosofía, suponían que existía una colección claramente reconocida de alternativas técnicas, las cuales equivalían, por así decirlo, a los «fenómenos» básicos de la filosofía; y fijaron su tarea en mostrar cómo, mediante perfeccionados métodos técnicos, se podía brindar soluciones más constructivas y comprensivas, o «teorías», a fin de manejar estas alternativas. (Wittgenstein hizo la siguiente observación a propósito de C. D. Broad, colega suyo en el Trinity College de Cambridge: «El pobre Broad considera a la filosofía como si fuese la física de lo abstracto»<sup>15</sup>.)

Todo este negocio —de ingeniar «teorías» cada vez más sofisticadas sobre (por ejemplo) otras mentes o entidades científicas o la construcción lógica de objetos materiales a partir de los datos sensoriales— era, a ojos de Wittgenstein, una descarriada colección de pseudo-tecnicismos, que una vez más volvía a confundir los medios de que se vale la filosofía con sus fines. Las diferentes prioridades que desgajaban a Wittgenstein de tantos de sus colegas filósofos británicos después del año 1945 se percibe muy bien en una observación que hizo el analista de Oxford J. L. Austin. En el curso de una discusión en la que se hacían objeciones a la supuesta trivialidad de sus laboriosas explicaciones del uso lingüístico, Austin replicó que él nunca había estado convencido de que la cuestión de si una cuestión filosófica era una cuestión importante, fuese *ella misma* una cuestión importante<sup>16</sup>. A título de científico puro el filósofo profesional debiera comenzar por abordar problemas que estuviesen técnicamente «despejados» y maduros para solución, fuese la que fuese su importancia extrínseca o

<sup>14</sup> Acostumbraba a conversar por lo menos dos o tres horas cada semana con Moore en su estudio, sito en el número 86 de Chesterton Road, Cambridge, en tanto que a Dorothy Moore se le daban instrucciones estrictas para que no se les molestase. (S.E.T.)

<sup>15</sup> Citado por John Wisdom en una conversación, 1946-47. (S.E.T.)

<sup>16</sup> Conversaciones personales en torno a 1953. (S.E.T.)

intrínseca; ya habría después tiempo suficiente para aplicar sus resultados a los problemas prácticos. Así, pues, si vamos del Cambridge de Wittgenstein en persona era de Oxford de fines de 1940, percibimos que la filosofía ha perdido de un modo u otro su principal manantial. Cualquiera que escuchaba a Wittgenstein en persona era consciente de que tenía delante a un pensador profundamente filosófico que batallaba por barrer obstáculos intelectuales a fin de dejar despejado y libre el movimiento del pensamiento. Entre tanto, en Oxford se estaban empleando técnicas de aspecto similar con la mayor destreza, mas sin un designio profundo o claramente filosófico. Era como cambiar un reloj real por un reloj de juguete; que a primera vista parece igual al anterior, pero no señala la hora.

En un aspecto sobre todo Wittgenstein se disoció del moderno movimiento del análisis filosófico. Mucho se dijo en Oxford de los años 50 acerca del carácter *revolucionario* de la filosofía británica del siglo xx. Una muy conocida y muy exitosa colección de conversaciones populares sobre la materia, por ejemplo, lleva el título explícito de *The Revolution in Philosophy*<sup>17</sup>. Echando una mirada retrospectiva a esa recopilación desde nuestros días podemos percibir empero hasta qué punto la «revolución» que proclamaban era sociológica más bien que intelectual, sin dejar de insistir en el derecho que los filósofos académicos tenían de actuar como una subprofesión autónoma con un conjunto especializado de problemas, métodos y técnicas. Gracias a Moore, Russell y Wittgenstein, decían los autores, somos ahora «profesionales reales» y podemos mirar cara a cara a los científicos; y, tras haber desacreditado viejos estilos filosóficos en pro del análisis lingüístico, hemos logrado una respetable ocupación académica en la que podemos embarcarnos confiados e industriosos. Por su propia parte, Wittgenstein no era más revolucionario que Schönberg. Así como Schönberg pretendía que su nueva *Harmonielehre* dodecafónica proporcionaba la manera más eficaz de proseguir la exploración de la «lógica musical» iniciada (por ejemplo) por Bach y Beethoven, asimismo Wittgenstein insistía solamente en que sus

<sup>17</sup> Introducción de G. RYLE a A. J. AYER *et al.*, *The Revolution in Philosophy*.

métodos filosóficos eran «el heredero legítimo de lo que anteriormente se había llamado filosofía». Y, pese a lo poco que leyó la literatura clásica sobre la materia, Wittgenstein pudo referirse admirativamente y con respeto a hombres como Agustín, Schopenhauer y Kierkegaard, y esto en un tiempo en el que los analistas más autoconscientemente revolucionarios podían incluso ignorar toda la historia previa de la filosofía, a título de que descansaba tan sólo en una egregia secuencia de disparates intelectuales<sup>18</sup>.

Si Wittgenstein disoció sus propios puntos de vista de la filosofía analítica de la postbélica Gran Bretaña, aún más tajantemente se disoció del «empirismo lógico» que en gran medida dominaba la filosofía académica de los Estados Unidos en los años 1940 y 1950. Después de todo, Wittgenstein nunca se había sentido arrastrado seriamente hacia ninguna epistemología empírica ya viniese de Mach y Schlick, ya de Moore y Russell; para eso Wittgenstein siempre tuvo mucho de filósofo transcendental. Y los discursos de hombres como Carl Hempel y Ernst Nagel eran, a sus ojos, tan trasplante y continuación de los tecnicismos formales del positivismo de entreguerras del Círculo de Viena como los bloques de oficinas en forma de caja de zapatos de la postbélica Park Avenue eran trasplante y continuación del estructuralismo convencional de Gropius y la Bauhaus. Se usaba un simbolismo ocioso y una jerga pseudo-técnica como excusa por haber reemplazado con un conjunto de engorros formales abstractos, carentes de raíces en la vida real, los problemas verdaderos de la filosofía, que hemos de sentir «en nuestros pulsos» y en nuestra propia experiencia. (En filosofía es muy importante, acostumbraba Wittgenstein a decir, no ser *listo* todo el tiempo<sup>19</sup>. Pues el filósofo «listo» o despierto se expone a perder contacto con los problemas raíces sobre los que se supone que sus ideas arrojan luz, y se arriesga a terminar preocupándose por problemas secundarios de

<sup>18</sup> Sobre el verdadero aprecio que le merecían a Wittgenstein escritores tales como Agustín, Schopenhauer, Kierkegaard e incluso Heidegger, véase las relaciones de Waismann, Drury, Wright, Malcolm y otros, ya citadas.

<sup>19</sup> Las palabras que Wittgenstein empleó acerca de A. J. Ayer fueron de hecho: «Lo molesto de Ayer es que es inteligente *todo* el tiempo.» Recogido entonces mismo, en 1946-47. (S.E.T.)

su propia cosecha. Sólo el contacto ocasional con una honrada estupidez nos ayudará a percibir dónde y cuándo los discursos de la filosofía académica profesional no aciertan a responder a nuestras verdaderas necesidades intelectuales.)

Cuando decimos esto no pretendemos, por supuesto, que la posición filosófica de Wittgenstein sea necesariamente una posición final o definitiva; no lo es más que la de Schönberg en el campo de la música. Por ahora hemos llegado a un punto desde el que por fin podemos ver con alguna perspectiva las innovaciones y teorías musicales de Schönberg; y comienza ya a parecernos como si, en ciertos aspectos, les hubiese enfilado acaso a sus alumnos hacia una vía muerta. Al mismo tiempo que su rechazo crítico de la tonalidad diatónica tradicional era, por descontado, una innovación que merecía toda la pena. Sin embargo, concordaría muy bien con el sentido histórico del propio Schönberg argüir, ahora, que esta innovación había agotado durante el siguiente medio siglo su propio valor. El propio Schönberg prefirió en alguna ocasión a Gustav Mahler antes que a Josef Matthias Hauer; era mejor estallar desde el convencionalismo de las antiguas modalidades diatónicas, como Mahler hizo, que venderse como Hauer a técnicas novedosas igualmente convencionales y estilizadas. Y podemos preguntarnos si no será que la manera más fructífera y adelantada en música no ha de dejar a un lado casi enteramente los sistemas dodecafónicos, yendo hacia adelante a partir de la tradición clásica —como Britten o Copland— siguiendo una dirección más próxima a la del propio Mahler. Después de todo existían otras maneras de ablandar la corteza convencional del contrapunto y la armonía decimonónicas que las que estaban dispuestos a conceder los revolucionarios modernistas; y, en consecuencia, puede que ahora se cuente con otras maneras de desarrollar las formas de la expresión musical, a fin de que se adapten a nuestros propósitos actuales, haciendo progresar el trabajo a partir de Mahler y sus actuales sucesores mejor que, digamos, a partir de Hauer o Hindemith.

Si tenemos en cuenta el estado en que se encontraba en la Viena de comienzos del siglo el debate filosófico, nos parecerá que los pasos filosóficos dados por Wittgenstein en sus dos obras principales eran ciertamente

legítimos y probablemente indispensables. Con todo, una vez más debemos estar dispuestos a mirar su obra no meramente como un *terminus ad quem*, sino también como un *terminus a quo*. En más de un aspecto la obra de Wittgenstein clausuró definitivamente líneas de pensamiento e indagaciones que dominaban la entera tradición «transcendental» post-kantiana por más de un siglo; su obra ha puesto en claro, fuera de toda duda, por ejemplo, que, salvo allí donde los formas de vida de que derivan su significación les hace *funcionalmente* indispensables, los «principios reguladores» y las «verdades sintéticas a priori» del esquema kantiano no pueden pretender más que una «necesidad» tautológica. (Recuérdese, a este respecto, la simpatía que se tenían Loos y Wittgenstein.) Y ahora estamos cualificados para proseguir, más de lo que el propio Wittgenstein hiciera, las consideraciones funcionales que subyacen al desarrollo *histórico* de nuestros métodos y modos de pensamientos racionales, llevándolos a diferentes campos de la vida y la investigación. Si llevamos esto a cabo, podremos muy bien encontrarnos, a decir verdad, viendo en, digamos, un hombre como Ernst Cassirer, que con Wittgenstein compartía su admiración por la obra de Hertz y que la empleó como uno de los puntos de arranque de su propio *Filosofía de las formas simbólicas*, una especie de Mahler de la filosofía, es decir, un escritor cuyos discursos, aparentemente más conservadores, pueden acaso suministrar tantas pistas del camino que lleva adelante en filosofía como los propios escritos y enseñanzas de Wittgenstein<sup>20</sup>.

Dada la situación vienesa de los años 1900-14, dadas las sistemáticas corrupciones, deformaciones y falsificaciones de la vida política, cultural e intelectual que denunciaron los krausianos, era probablemente verdadero que el *único* camino efectivo que lleva adelante era, siendo el tiempo que era, un camino *polémico*. A decir verdad en este momento de la historia cultural la indispensable reacción contra el empalago esteticista y el auto-

<sup>20</sup> Cassirer ha ejercido, por supuesto, una considerable —y saludable— influencia sobre la psicología cognitiva de Werner, Kaplan y otros. Además de Cassirer podríamos señalar a R. G. Collingwood como otro filósofo que, durante su vida, pareció más conservador que Wittgenstein, pero cuya mayor sensibilidad *histórica* hace que sus discursos tengan un interés suplementario para las generaciones posteriores.

disimulo intelectual que reinaban en todos los campos era un puritanismo artístico e intelectual que volvió a dar a la tarea de la creación la concentración y pureza intelectuales que los hombres habían estado en peligro de perder.

Con todo, el puritanismo polémico está siempre en peligro de excederse, a su vez, y, de este modo, de caer en un nuevo fanatismo. Puede, por consiguiente, que sea tan importante reconocer cuándo la reforma puritana ha cumplido ya su obra necesaria y ha devuelto a los hombres el adecuado equilibrio como el promoverlo al principio. Cuando llega ese momento, entonces encontramos que aquellas nociones, métodos y procedimientos que llevaban sobre sus hombros un peso y autoridad legítimos durante este período puritano se van convirtiendo en algo que no es más que un saludable punto de partida que los hombres, en su camino hacia adelante, deben superar para satisfacer las nuevas demandas de la nueva situación histórica posterior. Y una de las virtudes que tiene el ver las ideas de un Schönberg, un Loos, o un Wittgenstein contra el telón de fondo de la situación histórica de la que crecieron originariamente es precisamente ésta, la que acabamos de apuntar. Ella nos ayuda a reconciliarnos con un pensamiento que, a la larga, se hará inescusable: el pensamiento de que otras clases de composición musical, diseño arquitectónico y discurso filosófico llegarán a ser, a su debido tiempo, tan legítimamente herederas de aquéllas como éstas fueron las herederas justas de las tradiciones finiseculares contra las que reaccionaban.

## EL LENGUAJE DE LA ALIENACION

Hemos aprendido tan sólo a entender por lo mejor de las palabras aquello que ya no tenemos que decir, o según la manera en que ya no estaremos dispuestos a decirlo.

T. S. ELLIOT, *East Coker*.

Si, retrospectivamente, encontramos que el mundo de Kakania nos resulta más familiar e inteligible que la Europa de entreguerras, ello se debe en parte a motivos de nostalgia, pero hay también algo más. El pensamiento de toda aquella afelpada solidez y comfortable complacencia, de aquel franco disfrute del dinero y aparente olvido de las desigualdades sociales, puede confortarnos por su mismo contraste con nuestras propias preocupaciones y sentimientos de culpa modernos; pero son tantas las semejanzas que hay entre Kakania y nuestro mundo contemporáneo como son las diferencias. Nosotros mismos vivimos en un mundo dominado por superpotencias que han tomado conciencia de los límites de su autoridad; nosotros mismos conocemos todos los enjuagues, subterfugios y fraudes mediante las cuales el poder imperial trata de justificar su propia permanencia, pese a que se hayan forzado en exceso los límites de la lealtad natural o de la simpatía ideológica; y nosotros mismos hemos vuelto a tener la ocasión de observar cómo los desaciertos que se dan en la dirección nacional no sólo eran una falla de desconfianza entre los políticos y los ciudadanos cuyos asuntos controlan, sino que también actúan como fermento exterior sobre el resto de la cultura y la sociedad, y hacen que la leche de las relaciones humanas se transforme en agrio suero.

Los resultados de la presente investigación poseen, pues, una vez más vasta pertinencia y aplicabilidad, de-

bido al hecho de que Austria no era más que un caso extremo de un fenómeno más general; sus características deformaciones y artificialidades, según las hemos estudiado aquí, se reproducen en miniatura dondequiera que existan condiciones y relaciones similares. Podemos considerar que los programas políticos conscientemente reaccionarios del emperador Francisco, perpetuados durante ciento veinte años por Metternich y Francisco José, suscitaron una situación de tan extrema inadaptación como la desarrollada en la Austria-Hungría de los primeros años del siglo xx; pero, en gran medida, el desarrollo de las instituciones políticas se queda siempre rezagado con respecto a las necesidades objetivas de la sociedad. En este sentido la Viena de los últimos Habsburgo era un autoclave social; las cosas que ocurrieron en Kakania —en el terreno social y cultural tanto como en el político— no hacen más que ilustrar las maneras en que los procesos ordinarios de la vida comunal se manifiestan, por así decirlo, bajo condiciones de temperatura y presión anormales.

No es sólo en la Viena finisecular donde una repentina riqueza engendra un claro desgaste y todas las vulgaridades del gusto burgués. Raymond Chandler puede describir un apartamento de la California del Sur en términos que recuerdan a Loos y Musil:

El lugar estaba pasado de moda. Tenía un hogar falso, con gas por leños y camisa de mármol, grietas en el enyesado, dos vigorosamente coloreados chafarrinones en las paredes que parecían lo bastante astrosos como para que hubiesen costado dinero, y una vieja y negra jarra de cerveza de porcelana descascarillada, y sólo faltaba una mantilla española. Había una cierta cantidad de libros de apariencia nueva con forros relucientes desperdigados por la habitación y una escopeta de dos cañones con culata hermosamente labrada en el rincón, con un lazo de raso blanco en torno a los cañones. Toda la sal de Hollywood<sup>1</sup>.

En nuestros días tanto como en 1910 los intentos para imponer pautas convencionales de moral sexual mediante medios legales o políticos en nombre de la «decencia pública» tienen una base de clases, así como una base ética. (No fue un mero lapsus linguae lo que llevó a Mr. Mervyn Griffith-Jones, cuando atacaba a Penguin

<sup>1</sup> RAYMOND CHANDLER, *The Little Sister*, p. 67.

Books por haber publicado una versión no expurgada de *El amante de Lady Chatterley*, a hacer la siguiente pregunta: «¿Es el tipo de libro que pondríais en manos de vuestra criada?»). Por lo que se refiere a la campaña que mantuvo Karl Kraus contra el folletín y *Die Neue Freie Presse* pocos tendrían el coraje de afirmar que las pautas intelectuales y artísticas de la prensa diaria y semanal han subido de una manera substancial desde 1914, o que los ensayos literarios y críticas de arte publicados hoy en día en los periódicos —sin excluir los suplementos dominicales, dedicados a asuntos culturales y a libros, de los periódicos más importantes de Nueva York y Londres— son señaladamente más serios, honrados, o capaces de distinguir entre las obligaciones de la información objetiva y el juicio personal que sus correlativos de la Viena de antes de 1914.

La confusión que reina actualmente en los problemas de la expresión artística y la comunicación, el hecho de que se borren los límites que separan al arte del comercio, son aún peores que lo eran cuando Kraus denunció la prensa y el arte de la Viena anterior al 1914. Los contemporáneos de Kraus estaban comprensiblemente perplejos en relación con las condiciones desde las que un medio es capaz de transmitir su mensaje correspondiente; pero esa perplejidad reflejaba en cualquier caso una genuina determinación a mantener o restaurar pautas de autenticidad y juicio creativos respecto a las cuales el propio artista pudiese sentir un justo pundonor. El mundo de McLuhan, en el que incluso se ha puesto en duda la propia distinción de *medio y mensaje*, es también, por contraste, un mundo el que se ha vuelto también incierto hasta qué punto los artistas están incluso todavía dispuestos a imponerse a sí mismos pautas severas<sup>2</sup>.

Como todo científico de la naturaleza sabe, los casos extremos pueden iluminar de forma clara e innegable las relaciones que parecen borradas en situaciones más normales y ambiguas. Vale, pues, la pena que intentemos extraer de nuestra actual indagación una o dos conclusiones más generales, que puedan ayudarnos a re-

<sup>2</sup> La película *Sleep* de Andy Warhol es quizá la ilustración extrema de esta tendencia.

conocer cómo se interaccionan y se responden entre sí las sociedades y las culturas, las doctrinas filosóficas y los individuos humanos: no sólo como un particularizado fenómeno local de la Viena finisecular, sino tratando de llegar a la naturaleza de las cosas.

Para poner de manifiesto el punto medular y más significativo es conveniente que empleemos la terminología de la filosofía última del propio Wittgenstein. Se aprenden y expresan los usos standard del lenguaje de los valores y del valor de los juicios, dentro del contexto de los problemas y situaciones de la vida real; y, ordinariamente, los hombres aprehenden lo que la faena de la «valoración» implica —y lo que requiere de modo que esté justificada— reconociendo cómo son jugados los correspondientes juegos de lenguaje a través del interior del encuadre común de formas de vida en cuyo contexto esos hombres se desarrollan. Es asaz natural que los ejemplos de los que aprenden sean de méritos y autenticidad variados. En el proceso de llegar a entender qué es y debe ser una valoración verdaderamente honrada, cuando llegamos a ella con los ojos puestos en las más elevadas pautas, aprendemos también a distinguir esta pauta de aquellas otras expresiones de aprobación o rechazo que son más descuidadas, insinceras o necias, las cuales tan a menudo pasan por valiosas y juiciosas. No obstante un hombre puede corrientemente acumular una variedad suficiente de experiencias, en el curso de una infancia y adolescencia normales, de modo que termine *reconociendo* la pauta más elevada cuando la percibe, ya logre o no *amarla*.

Sin embargo, podemos ahora preguntar, ¿qué pasa si las *Lebensformen* de una sociedad particular están de tal manera estructuradas que sistemáticamente frustran la expresión de juicios honestos y con buenos principios? ¿Qué pasa si no existe ninguna oportunidad efectiva o mecanismo con vistas al cambio político, la reforma social o la moral personal, de modo que se los pueda discutir colectivamente de forma tal que hagan posible que los hombres lleguen a aceptar todas las consideraciones que debieran ser verdaderamente operativas, habida cuenta de las demandas que presentan los problemas de su vida real? La creación de una situación de esta índole, podríamos argüir, es una receta perfecta para una extrema alienación intelectual y moral, al igual que la

alienación individualista que hemos visto en este libro cómo se desarrollaba en el ambiente kakanio. El estribillo krausiano de que la esfera de los hechos y la esfera de los valores no puede ser mezclada sin que se las corrompan ambas posee una dimensión sociológica y una dimensión filosófica. En el tipo de desarrollo que tuvo la situación vienesa ya no existían perspectivas, dentro del mundo real de la vida política, social y cultural, en las que suscitar alternativas morales y estéticas que diesen la mano a los hechos de la situación corriente.

En la situación común tal como de hecho existía sólo se podía llegar a los genuinos principios morales y a los valores estéticamente genuinos mediante una abstracción estilizada; y sólo podían encontrar una realización, si alguna, en las vidas de aquellos escasos individuos puritanos y extraordinarios que eran capaces de esta abstracción. Había, pues, un sentido estricto en el cual —si los correspondientes juegos de lenguaje no tenían su oportunidad— estos valores abstractos, idealizados, eran «indecibles». Los juegos comunales aceptados de lenguaje no daban al término «bueno» un uso más riguroso que el que posee en la expresión «buen gusto», al tiempo que, para los austríacos estrictamente ideales, la cuestión de si las decisiones políticas de Francisco José eran correctas o equivocadas, carecía de sentido. (¿Qué otra cosa implicaba el derecho divino de la *Hausmacht* de los Habsburgo?) Así se desarrolló una situación de la que habían sido eliminados los normales juegos de lenguaje de la valoración, como productos secundarios de los programas sociales conscientes. Nada más simple que las cuestiones de principio y moralidad fuesen extrañas a una situación social y política establecida de este modo; y en justa correspondencia los hombres que concebían una lealtad que cabalgaba sobre consideraciones de principio y moralidad estaban *ipso facto* «alienados» de la sociedad y la política establecidas.

Los Habsburgo, por último, habían intentado abolir de hecho la historia, precisamente cuando las consecuencias políticas y sociales de la industrialización habían comenzado a incitar con un verdadero galardón a la *adaptabilidad* constitucional e institucional. Incluso en sociedades más pragmáticas, como Gran Bretaña

y los Estados Unidos, la segunda mitad del siglo XIX fue un período de cambios y trabajos, que eventualmente estalló en forma de violencia e incluso de guerra civil. Pero como quiera que en esos países muchos hombres carecieron de capacidad para reconocer, en toda su complejidad y urgencia, sus propios problemas sociales, por eso rara vez negaron la existencia de esos problemas o sugirieron que se les pudiese echar fuera sin mayores adaptaciones institucionales. Eso es precisamente lo que hicieron los Habsburgo. Siempre que era posible, Francisco José pretendió que el cambio no era realmente inevitable; cuando la existencia del cambio se hacía innegable, entonces cerraba los ojos ante los problemas resultantes; cuando los problemas se hacían abrumadores, entonces hacía todo lo que podía para ventilarlos con un juego de manos de poca monta; y si ocurría alguna otra cosa, fuese lo que fuese, las fuerzas militares y el control diplomático de Palacio, con sus lámparas de aceite y sus sanitarios dieciochescos, quedaban resguardados de tal manera que nada les afectase.

Sin embargo, por más que uno intente «abolir la historia», no por eso la historia será abolida. Más allá de cierta medida la realidad del cambio histórico y los graves y genuinos problemas que suscita, no pueden ser negados sin arriesgarse a una catástrofe. Dada la constitución de los Habsburgo, que hacía lo imposible para no tener que lidiar con los problemas de la vida real de una manera realista, éstos sólo podían manifestarse, por así decirlo, de una manera patológica; de aquí la periódica erupción de «asuntos», que puntuó la historia posterior del Imperio Austro-Húngaro. Stefan Zweig estaba, pues, muy en lo cierto cuando le pareció alarmante el Asunto Redl, pues este episodio ponía de manifiesto la falsedad y artificialidad a la que los aparentes estados de cosas —las «apariencias» que siempre había que «guardar»— habían llegado por entonces. Y en mayor o menor medida todos aquellos «asuntos» de los años 1870 en adelante —el Asunto Cilli, el Asunto Friedjung, y los demás— ilustraban la misma incapacidad del orden establecido de los Habsburgo para hacer frente a los auténticos problemas del nacionalismo, la industrialización y los cambios sociales. Todas las sociedades tienen, por supuesto, sus correspondientes escándalos y

*causes célèbres* que arrojan luz sobre los puntos en cuyas referencias la tradición y el prejuicio sociales han perdido contacto con la situación real. La marca distintiva de Kakania era el intento deliberado, puesto en obra por la dinastía de los Habsburgo, de conservar, ya dentro del siglo XX, un estatismo institucional y constitucional que en otras partes era imposible mantener ya, a lo sumo, en 1840.

Al comienzo de nuestra indagación suscitamos ciertas preguntas que no pueden obtener una respuesta plena si nos confinamos en las divisiones académicas ortodoxas, por ejemplo, la separación de historia constitucional y política, de historia de la música e historia de la filosofía, de teoría social y de biografía personal. ¿Por qué Austria-Hungría fue la única entre las potencias europeas que no fue capaz de superar los tirones de la Primera Guerra Mundial? (Hemos de decir poderes «europeos», pues tenemos presente que un destino similar se precipitó sobre el Imperio Otomano en esa misma época.) Y, ¿cómo fue posible que una vez perdido su poder la Casa de los Habsburgo no contase con un serio apoyo monárquico que pretendiese su restauración? ¿Qué es, además, lo que explica los paralelismos extraordinarios que se dieron en las respectivas maneras de desarrollarse las diferentes ramas de las bellas artes, la música y la literatura entre 1880 y 1930? ¿O en cuanto a nuestro asunto, qué explica las similitudes en personalidades e ideas de hombres como Ludwig Wittgenstein, Karl Kraus y Adolf Loos?

Llegados a este punto del libro creemos que hemos suministrado los suficientes materiales como para que tales interrogantes puedan, en gran medida, responderse por sí mismos. Por el 1900, la potencia y la autoridad de los Habsburgo se había transformado en una mera concha o caparazón dentro del cual los austríacos, los húngaros y las demás nacionalidades vivían sus vidas reales y arrostraban sus problemas reales con procedimientos que habían perdido toda conexión orgánica real con el orden establecido de los Habsburgo. Una cosa era la política según se la practicaba oficialmente; y muy otra cosa era la solución práctica de los auténticos problemas sociales y políticos, si bien las convenciones requerían que las soluciones resultantes fuesen presentadas en formas que respetasen las apariencias de la situación

Habsburguesa. Esto quería decir que las discusiones políticas tenían que desarrollarse, por así decirlo, en una especie de lenguaje. La habilidad de aderezar discusiones substantivas con aderezos de fantasía formalista era, sin duda alguna, una habilidad que adquiriría sin especial dificultad el alcalde medio o el gobernador provincial medio. Con todo, la propia carencia de significación que se acusaba quería decir que la desaparición de la monarquía traería, en los más de los casos, solamente una sensación de alivio que uno ya no estaba obligado a  *fingir*.

Dada una sociedad entregada a la ignorancia de esta falsedad básica, no es de admirarse que la «comunicación» se hiciera problemática, o que en cuestiones de moralidad, juicio y gusto los hombres tuviesen dificultades a la hora de distinguir entre la apariencia y las realidades. En esta situación la corrupción de las pautas había calado tan hondo que la única respuesta efectiva era un puritanismo igualmente extremado. Por lo que a Kraus y a los krausianos les incumbía, los medios políticos directos estaban fuera de juego. En el centro las exigencias de un cambio político habían cristalizado en torno al nacionalismo, en la periferia en torno a las aspiraciones de la clase obrera, y ninguna de estas causas correspondía al tipo de causa que un hombre con la integridad personal de Kraus podía alentar. Lo único que se podía hacer es ponerse a un lado y desempeñar el papel del coro griego, como Kraus hizo en *Die Fackel*, de modo que aquellos contemporáneos suyos que habían perdido todas las pautas para enjuiciar pudiesen percibir de qué manera el lenguaje, las actitudes sociales y los valores culturales habían sido prostituidos en una sociedad construida sobre artificialidades y falsías. Si no, lo que uno podía hacer era lavarse las manos de todos los asuntos comunales. La sociedad iría al infierno a su aire y manera. Todo lo que el individuo podía hacer era tratar, como Wittgenstein, de vivir según su propia y elevada manera, manteniendo y ejemplificando con su propia vida sus cabales pautas de humanidad, honradez intelectual, oficio e integridad personal.

Si la experiencia de nuestros propios tiempos nos proporciona una nueva sensibilidad para con la situación de los Habsburgo, asimismo, también —conversamente— nuestra mayor familiaridad con la vida y el

tiempo de hombres como Kraus y Wittgenstein puede ayudarnos a captar con más claridad nuestra propia situación. En nuestros días al igual que, en gran medida, en los años anteriores al 1914, la deshonestidad y los yerros políticos encuentran rápidamente expresión en un lenguaje prostituido que embota la sensibilidad del propio agente político poniéndole a la altura de sus propias actividades y programas políticos. La única respuesta efectiva, como Kraus manifestó con su ejemplo, es citar las propias palabras del político para que surtan efectos retroactivos, de modo que todos —o, en cualquier caso, todos los demás— tengan la oportunidad de comprender en qué consiste la situación verdadera y cómo se la falsifica mediante las malas y desaliñadas descripciones. Es éste un procedimiento que algunos comentaristas norteamericanos —por ejemplo, los redactores de *The New Yorker*— han de hecho redescubierto por sí mismos en los últimos años.

También en otros aspectos los problemas krausianos relativos a la comunicación tienen sus contrapartidas en la Norteamérica contemporánea. Como quiera que los Estados Unidos se propusieron ser el crisol en el que los hijos de los anteriormente europeos —y, en cierta medida, asiáticos y africanos— aprendiesen a vivir juntos como nación americana única, esta esperanza idealista sólo en parte ha sido realizada. Las rivalidades étnicas de la Europa Central, el exclusivismo social de los anglosajones, los sentimientos germánicos de superioridad sobre los latinos y los esclavos, y los prejuicios de los europeos para con los «amarillos» y los «negros», todo esto ha sido más bien silenciado que olvidado, y todo revés económico tiene el poder de revivir enconos étnicos y sentimientos racistas. Así, pues, en los Estados Unidos de hoy, a menudo nos parece estar asistiendo, aunque sólo entendiendo a medias, a una ajada reposición de un drama político que se estrenó en los últimos días del Imperio de los Habsburgo.

El grado de absoluta incompreensión lingüística que existe entre, por ejemplo, los negros norteamericanos o los puertorriqueños y las autoridades oficiales con las que tienen que tratar problemas protocolarios de comunicación, podemos verlo a la luz de la experiencia austrohúngara. Pues las teorías constitucionales de la nueva república norteamericana, según fueron instituidas en

el año de 1776, presuponían una comunidad de intereses y un consenso respecto a las metas nacionales, que desde entonces ha quedado invalidado, en primer lugar, a causa de la emancipación y manumisión de los esclavos, y, por último, a causa de la clara expansión territorial de la República, hacia el oeste y hacia el sur, desde los Apalaches a México, el Océano Pacífico y más allá. Y, en la medida en que las disposiciones constitucionales de 1776 se han vuelto desde entonces poco realistas, asimismo puede que muy bien requieran hacerse más adaptables las instituciones y procedimientos erigidos entonces, si es que han de servir adecuadamente a los legítimos designios humanos de todos los individuos y grupos que en nuestros días desempeñan un papel en la vida de la República. De lo contrario se puede uno exponer al peligro de crear e intensificar aquella especie de artificialidades y de valores falsos que, con el tiempo, se hicieron endémicos en el Imperio de los Habsburgo; y, por más ilustrados y bien intencionados que sean, los políticos y los gobernantes, constreñidos a operar dentro de esta situación tan poco realista, se verán incapacitados cuando quieran hablar de las necesidades reales de sus conciudadanos y electores, por falta de ideas e instituciones —e incluso de lengua— capaces de reflejar las características reales de esas necesidades.

La superpotencia rusa ha derivado, por su parte, hacia una condición aún más próxima a la Kakania de los Habsburgo. En la cima de una vasta diversidad interna de nacionalidades y religiones, de aspiraciones e intereses, se ha superimpuesto un sistema constitucional basado en principios ideológicos que pretenden tener una autoridad tan permanente e inmutable como la divinamente avajada *Hausmacht*. Con su pretensión de poseer el «papel director» en cuanto portavoz del proletariado internacional, el Partido Comunista de la Unión Soviética se atribuye a sí mismo el mismo derecho a gobernar, y se inviste de la misma inmunidad contra las críticas y los juicios, que la pretensión del derecho divino implicaba a favor de los emperadores de la Casa de los Habsburgo. A resultas de lo cual la máquina del Estado y del Partido se ve impedida a la hora de identificar, reflejar o responder a las necesidades, intereses y conflictos auténticos que emergen de las vidas reales de sus súbditos y ciudadanos, salvo cuando se adaptan de ante-

mano a las preconcebidas categorías administrativas o ideológicas. Las consecuencias que resultan de la divergencia entre las apariencias constitucionales y las realidades políticas son, una vez más, lo que nos viene a sugerir la experiencia austríaca. Aquellos pueblos que habitan en áreas distantes, las repúblicas no rusas y las «regiones autónomas», se encuentran en una situación dual —como ciudadanos soviéticos de raza no rusa— que hace posible un compromiso de trabajo similar al que existía, digamos, en las provincias eslavas del Imperio de los Habsburgo. Un georgiano o un armenio, por ejemplo, no es menos consciente que cualquier otra persona que se encuentre en una situación análoga, de que las pautas «oficiales» de la vida soviética, en torno a las cuales debe estructurar su estatuto legal, su profesión exterior y sus actividades públicas, tienen a menudo muy poco que ver con la vida real dentro de cuyo contexto se enamora infelizmente, trampea para tener un apartamento, o hace un poco de dinero por su cuenta a fin de pagar por una literatura *Samizdat*. Pero para él, tanto como para un checo de los Habsburgo, el nacionalismo suministra una natural y fácil válvula de escape. La vida real y sus problemas podemos hacerlos equivaler, por ejemplo, con la vida georgiana y sus problemas —es decir, con algo que ha de ser encarado y discutido por georgiano en su propia lengua, que ha de ser escrito en su propia escritura, y que se ha de tratar de una manera localizada sobre una base tan realista como permitan «los burócratas de Moscú». En correspondencia con lo dicho tendremos que las artificialidades de la vida soviética han de aparecer como arbitrarias, como imposiciones externas impuestas por una oficialidad estúpida de habla rusa que no comprende los efectos que pueden tener sus programas políticos en las vidas y problemas de «nosotros los georgianos».

Al igual que pasaba con la Viena finisecular, el peso real de la situación carga sólo sobre los propios Grandes Rusos. Estos no tienen la válvula de escape del nacionalismo. No pueden proyectar el divorcio de la interpretación oficial y una situación cualquiera en términos aceptables para los ideólogos y los burócratas, y no pueden llevar los problemas de la vida real que todos los días encaran por sí mismos a un cuerpo remoto de extranjeros incomprensivos. Para ellos este divorcio se

concreta manifiestamente en las operaciones reales del Estado y de la máquina del Partido. Así, pues, cualquier intento radical que hagan para ventilar en público estas realidades, en vez de tolerarlo la insistencia en el «guardar las apariencias» que proclama el orden establecido soviético, está, una vez más, fácilmente expuesto a estallar en forma de «asunto». Allí donde Austria-Hungría tuvieran sus Asuntos Friedjung y Redl, allí mismo la Unión Soviética se ha visto aquejada por los correspondientes Asuntos Pasternak y Solzhenitsyn, por los Asuntos Medvedev y Sajarov. La Rusia contemporánea se ha distinguido meramente por haber creado una situación tan artificial y tan mal adaptada a los problemas de la vida real que los más talentados e internacionalmente respetados de sus escritores y científicos —hombres que son tan buenos marxistas como Galileo católico— sólo pueden hacer su trabajo con el riesgo de que les etiqueten de «enemigos del Estado» o «traidores al Partido», «esquizofrénicos» o «agentes del enemigo». Entre tanto los hombres que conducen el Estado y la maquinaria del Partido no aciertan a ver claramente que sus propias reacciones reflejas ante un Solzhenitsyn o un Medvedev les presentan a una luz aún más ridícula a ojos de todos los espectadores exteriores que la que pudiesen proyectar posiblemente sus propios peores enemigos<sup>3</sup>.

Si, tras todo lo dicho, nuestro examen de las paradojas sociales y culturales de los últimos años de los Habsburgo nos puede dar algunas lecciones de carácter general, éstas son quizás las siguientes:

En primer lugar hemos visto cómo una cultura que erige barreras insuperables que impiden una discusión significativa de los problemas reales y apremiantes se vuelve, en un cierto sentido, «patológica». La pretensión de que las cosas son diferentes a lo que son no se puede mantener indefinidamente; las soluciones de compromiso que es todo lo que las apariencias permiten no son indefinidamente efectivas; y la resultante secuencia de escándalos o «asuntos» no es más que el síntoma superficial de esta persistente divergencia. En Austria-Hungría muchos signos y síntomas estaban enlazados en un

<sup>3</sup> Véase ROY y ZHORES MEDVEDEV, *The Medvedev Papers*; y ANDREI AMALRIK, *Involuntary Journey to Siberia*.

síndrome único y de vastas proporciones. El antisemitismo, el suicidio, las rígidas convenciones sexuales, la sensiblería artística, el «pensamiento doble» político, la aparición de la prensa subterránea, los nacionalismos separatistas, y la alienación de intelectuales importantes, todas estas cosas, hemos argüido, surgieron, o se las favoreció, por el divorcio básico que se daba entre las realidades políticas y sociales y las apariencias que se consideraban aceptables a los ojos de la autocracia de los Habsburgo, tal como la fundara el emperador Francisco y la continuasen Metternich y Francisco José. Y, donde y cuandoquiera que la teoría constitucional y la práctica política se separaran por largo tiempo de las realidades de una situación concreta, podemos esperar síndromes patológicos similares.

En segundo lugar, nuestro estudio del síndrome kakanio —en el que estaban presentes elementos políticos, sociales, artísticos y filosóficos— nos permite usar algunas ideas característicamente wittgensteinianas de manera que arrojen luz sobre los procesos de la historia intelectual y social. Los discursos filosóficos, como Wittgenstein enseñó, ilustran los estereotipos dentro de cuyos contextos los filósofos entienden —o malentienden— ciertos términos o nociones particularmente problemáticos; la real significación práctica de estas nociones deriva de los juegos de lenguaje dentro de los que tienen un uso respecto a la vida real; y esos juegos de lenguaje poseen una fuerza y aplicación genuinas en tanto en cuanto tienen sus raíces en auténticas formas de vida. Si tenemos en cuenta los complejos síndromes socioculturales que hemos estudiado en este libro no ha de resultar necesariamente sorprendente que la misma corrupción de pensamiento y pautas de comportamiento pueda manifestarse simultáneamente en todos los niveles de la vida social y cultural, desde la teoría filosófica a la práctica política.

Y no necesitamos, en este caso, invocar un *Zeitgeist* para explicar de qué manera, siquiera una vez, los problemas conceptuales de la filosofía reflejaban microcósmicamente los mismos problemas de expresión y comunicación que eran predominantes en los campos del arte y la literatura, o de qué manera estos problemas artísticos reflejaban, a su vez, los correspondientes problemas institucionales de la sociedad. La persistencia con

que intentaron evadirse de los problemas políticos de Austria mediante la prostitución del lenguaje —con la invención de «espúreos juegos de lenguaje» basados en la pretensión de que las formas existentes de vida eran diferentes a lo que realmente eran— creó la subyacente ocasión para que se produjesen confusiones universales respecto a los problemas de la expresión y la comunicación. Esta confusión encontró un canal de desagüe tanto en los particulares críticos estéticos de las diferentes artes de la Viena de los últimos Habsburgo, como también en la crítica filosófica general iniciada por Mauthner y asumida posteriormente por el propio Wittgenstein. (A decir verdad, el fenómeno de los «juegos espúreos de lenguaje» podría incluso ser mirado como un aspecto lingüístico del concepto marxiano de la «falsa conciencia». Desde un punto de vista marxiano los resultados de nuestras indagaciones han contribuido a poner de manifiesto hasta qué punto tal «falsa conciencia» puede penetrar y deformar las operaciones de una sociedad y de su cultura.)

Por último, al llevar nuestras indagaciones más allá de 1920 nos hemos situado en una posición desde la que podemos reaprehender una noción que abarca la gama entera de las actividades humanas, desde la política práctica hasta la teoría filosófica, a saber, la noción de las revoluciones. Hasta el presente, una lectura algo ramplona de Marx nos ha inducido a pensar en términos excesivamente económicos sobre las «situaciones revolucionarias». Sin embargo, y pese a que la pobreza y la desigualdad económica pueden ser, sin duda, el acicate que en última instancia provoca una rebelión contra las tiranías o las injusticias de otras especies, los orígenes de una situación revolucionaria se encuentran en algo más que en las desigualdades económicas de las clases. En sus últimas décadas el Imperio de los Habsburgo era ciertamente un candidato prometedor para la revolución, y los años que siguieron a la derrota de 1918 asistieron en Budapest al intento, de breve duración, de Bela Kun por establecer un régimen comunista húngaro. Con todo, la debilidad fatal del régimen de los Habsburgo se halla no tanto en su base económica —que era, después de todo, en 1910 muy diferente a la de 1790—, como en su total inflexibilidad constitucional. Todas las reformas que introdujo Francisco José adoptaban la

forma de concesiones mínimas, hechas solamente cuando las presiones internas se hacían insostenibles, y en el punto y dirección escogidos cuidadosamente a fin de que produjesen el menor detrimento a la *Hausmacht*. Al margen de la guerra de 1914-18, no se puede saber la resolución fanática con la que los sucesores de Francisco José habrían protegido su poder absoluto en lo que atañe a la defensa y a los asuntos extranjeros; así, pues no se puede saber si en otras circunstancias, Austria habría podido evolucionar hacia una monarquía constitucional, capaz de responder creativamente a las exigencias políticas, económicas y sociales del siglo xx.

Lo que en este libro hemos llegado a reconocer a propósito de las revoluciones — y esto vale también, igualmente, para las revoluciones que se dan en la vida social, cultural e intelectual— es cuán fácilmente sus resultados pueden llegar a ser autofrustrantes. Cuando un sistema caduco de instituciones políticas (o procedimientos artísticos o ideas filosóficas) se atrinchera, insuperablemente inflexible, en la autoridad, y está resuelto a defender su autoridad frente a todo desafío, puede entonces que la única alternativa sea subvertir esa autoridad de una manera comprehensiva o *revolucionaria*. Sin embargo, ¡cuán poco, como hemos visto, se logra con sólo la mera revolución! El efecto más probable de la revolución, por su propia seguridad, es siempre instalar un nuevo centralismo u ortodoxia que no es menos restrictivo e inflexible que su predecesor. Y no atinando con mejores controles institucionales, el efecto, por ejemplo, de subsistir una monarquía autocrática con una burocracia —por más admirables que sean sus slogans— equivale demasiado a menudo a subsistir un despotismo de una sola cabeza con un despotismo de más cabezas que la Hidra. Por otro lado, si el sistema viejo de instituciones, pautas o ideas no es insuperablemente inflexible y sus defensores no están demasiado fanáticamente resueltos a conservar a todo precio y sin que sufra menoscabo alguno su autoridad, entonces acaso exista una perspectiva insospechada con vistas a incrementar esta adaptabilidad, introduciendo, de este modo, garantías nuevas que salvaguarden las actividades humanas en cuestión, y haciendo que las acciones oficiales de las instituciones pertinentes estén más cerca de las necesidades humanas de la vida real a las que se dirigen.

Sobre si una situación particular presenta aún perspectivas de perfeccionamientos internos, o sobre si está tan desprovista de esperanzas que se ha vuelto en verdad revolucionaria, cada uno de esos casos es inevitablemente un asunto que se ha de enjuiciar. Sin embargo, si las experiencias del siglo xx nos han enseñado algo, es esto. En un período de cambios históricos cada vez más rápidos tanto en los niveles político, económico y social como en el cultural, científico e intelectual, todo aquel que se embarque en una revolución carga sobre sus hombros una nueva y grave responsabilidad. Pues la tarea primera y más dificultosa del revolucionario moderno es asegurar que, como resultado de su *coup*, se consiga algo más que la mera sustitución de un sistema estático e inflexible por otro de la misma especie. Sería trágico que los futuros historiadores del siglo xx sentenciasen que el resultado de todas nuestras críticas, agonías y revoluciones —tanto en política como en arte o en pensamiento no había sido más que sustituir al Rey Juan por el Rey Pedro.

## BIBLIOGRAFIA SELECTA

[NOTA: Lamentamos que *The Austrian Mind*, de William Johnstone, obra que será indispensable para todos los futuros estudiosos de la cultura austriaca, apareciese demasiado tarde como para que pudiésemos emplearla en la preparación de este libro.]

- ABRAHAMSEN, DAVID, *The Mind and Death of a Genius*, Nueva York: Columbia University Press, 1946.
- ABRO, A. D', *The Rise of the New Physics*, dos vols., Nueva York: Dover, 1952.
- ACHINSTEIN, PETER, y BARKER, S. F. (comps.), *The Legacy of Logical Positivism*. Baltimore: John Hopkins Press, 1969.
- AMALRIK, ANDREI, *Involuntary Journey to Siberia*, trad. por Manya Harari y Max Hayward. Nueva York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1970.
- ANSCOMBE, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Londres. Hutchinson University Library, 1959.
- ASPNEY, ROBERT B., *The Panther's Feast*. Nueva York: Bantam Books, 1969.
- AVENARIUS, RICHTARD, *Kritik der reinen Erfahrung*, dos vols. Leipzig: Füs, 1888-1890.
- , *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des Kleinsten Kraftmasses: Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*. Leipzig: Füs, 1876.
- AYER, ALFRED JULES, *Language, Truth and Logic*, 2.<sup>a</sup> ed., Nueva York: Dover, 1946.
- BEIN, ALEX, *Theodore Herzl: A Biography*, trad. por Maurice Samuel. Filadelfia: Jewish Publication Society of America, 1940.
- BLACK, MAX, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1964.
- BLAUKOPF, KURT, *Mahler oder der Zeitgenosse der Zukunft*. Viena: Fritz Molden, 1968.