

Lo que salimos ganando: Wittgenstein y la filosofía de la Vida

What we get from all this: Wittgenstein and the Philosophy of Life

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ*

Resumen: Tomando apoyo en la rotunda sugerencia especulativa de una obra de arte contemporánea, el trabajo examina la aspiración al sentido de la declaración de que «la vida es deseo», un ejemplo cualquiera de *Lebensphilosophie*, desde la crítica wittgensteiniana del discurso filosófico, con el *Tractatus* y las *Investigaciones* como sucesivo telón de fondo. Se llega por este camino a la conclusión de que el vitalismo sería constitutivamente *unsinnig*. Pero habría otros fragmentos de la obra del filósofo vienes que nos harían ver que podría contener una suerte de «verdad» estética, con lo que terminamos ensayando una apelación al criterio nietzscheano de verdad con la esperanza de poder entender mejor la cuestión.

Palabras clave: lenguaje, vitalismo, sentido, verdad, estética.

Abstract: Coming back from a reflection on a contemporary work of art and its convincing speculative suggestion, this paper is devoted to test the ambition to make sense of the statement that «life is desire»—an instance of *Lebensphilosophie*, so to say—from the standpoint of the Wittgensteinian critique of philosophical discourse both according to the *Tractatus* and to the *Philosophical Investigations*. Coming forward this way we finally get, of course, to the conclusion that Vitalism would be basically *unsinnig*. But there would be some different passages of Wittgenstein's work which could include a reference to a kind of aesthetic 'truth', so that we will end by trying an appeal to the Nietzschean criterion of truth in order to be able understand the subject in a deeper sense.

Key words: language, Vitalism, sense, truth, aesthetics.

1. En el Museo «Reina Sofía» de Madrid: varias fotografías de gran formato, la fotógrafa se llama Garrido. Varios grandes perros de raza, la cámara perfectamente enfocada en sus miradas. Miradas muy vivas. Es muy importante el nombre que da título a la serie: el Deseo¹. Así que, podemos suponer, esta palabra tan cargada, tan densa de asociaciones, le cedería el lugar a la experiencia del deseo en nosotros, si es que se pudiera hablar de semejante cosa, o, si no, a la situación en la que unos gatos se hallan al acecho del pequeño pájaro,

Fecha de recepción: 30 marzo 2009. Fecha de aceptación: 16 diciembre 2009.

* Facultad de Filosofía (Edificio A, Despacho 340-1), Universidad Complutense de Madrid, Ciudad Universitaria, 28040 Madrid. <marian@filos.ucm.es>

1 En la mirada de los perros se ve *lo mismo*: en mi caso, veo una especie de serena alegría, la alegría de vivir. Y después, sólo después, advertimos que la autora de las fotos nos dice, al titularla con una palabra, el sentido de su obra. Y eso es muy importante porque nos lleva a pensar inmediatamente, o tal vez a reconocer, a verlo así, como ella nos ha propuesto, que eso mismo que vemos en las diferentes miradas es el deseo, *o la vida como deseo*.

por ejemplo (en una pintura de género pude reparar en la mirada de dos gatos justo en tal situación de acorralar al pájaro, es imposible imaginar mayor codicia). En cualquier caso, se trataría de la mirada del deseo, de los ojos que expresan o manifiestan, o son, el Deseo. Y, *lo que es peor*, la composición en su conjunto estaría insinuando algo así, tan verdaderamente desatinado para nuestra exigencia de rigor analítico y epistemológico, como que *la Vida es Deseo*. Arte metafísico, metafísica artística.

Lo decimos porque eso que los perros tienen en la mirada es lo que tendríamos en común todos los seres vivos, el hálito que nos hace vivir, esa respiración (a eso precisamente vendría a parar, según Nietzsche, la originaria significación de *esse*, a respirar, tener aliento). Lo que veo en la mirada del perro, lo que habría «allí dentro», de algún modo confuso o místico «sé» que es lo mismo que hierva en mi pecho. Una foto de la mirada de un perro es lo mismo que la foto de la mirada de otro perro, el Deseo. Y habría en nosotros los humanos, en la dimensión básica: considerados en nuestra animalidad constitutiva, eso mismo también, el Deseo. Por mucho que un retrato de una persona, y otro de otra, puedan, o mejor, *tengan* que ser completamente diferentes, porque es verdad que cada ser humano es una historia distinta, la suya, que sería la que va haciendo a las personas, en cuanto no son animales. O sea, cada rostro humano es un rostro que se confunde con el vaivén de sus expresiones, el «historial de la afectividad», para decirlo con las palabras de Michel Henry. Pero las fotos son fotos de perros². Y la afectividad sería también cosa de perros, de modo que la personalidad y la animalidad se cruzan y se tutean continuamente en nosotros.

Dando en este punto un paso adelante, habría que pensar ahora en la importancia de lo que Wittgenstein nos enseñó, o al menos así lo iban a interpretar comentadores nada incapaces: que si se puede dar algo así como *la experiencia del deseo*—apartándonos un poco, gracias justamente a que vamos a decir esto, de aquel sentido tan culpablemente «metafísico», tan secularizadamente *pecaminoso*—sería justo porque, y en tanto que, tendríamos una manera de hablar de ella, y así integrarla en nuestras prácticas, y con ello llegar a «saber» de ella³. Pero admitir esto, lo que si queremos seguir a Wittgenstein resultaría ineludible, no implica a nuestro juicio algo que no queremos que implique: el tener que pronunciarnos en contra del posible «valor (filosófico)» (?) de cosas tales como la Voluntad de Schopenhauer,

2 Resulta instructivo recordar que para Weininger el perro era el símbolo del criminal: la mirada del perro nos haría pensar de forma irresistible que el perro *ha perdido algo*. Lo que habría perdido el perro, desde luego, es el yo personal, el yo inteligible kantiano, y por eso es la imagen misma del esclavo y del funcionalismo definitorio del esclavo. Cfr. Weininger, O.: *Sobre las últimas cosas*. Trad. y estudio introductorio de J.M^o Ariso, Madrid, A. Machado Libros, 2008. Y es que para Weininger la animalidad es criminal porque está vacía, no es propiamente nada y por eso tiende al asesinato. Y si la vida (animal) se entiende como una pura nada es porque se concibe el deseo como *carencia*, falta de verdad o de ser, según la línea más tradicional que llega hasta Schopenhauer.

3 «It may seem *prima facie* curious to suggest that the possibility of experience should be conditioned by the possibility of its expresión. For we are inclined to think of experience as *given*; and whether it can be expressed and how it is expressed seem to be further matters. But this is obviously misconceived, as is evident as soon as one recollects that the criteria for having a certain experience lie in what a creature does (and *says*), and hence that the possibility of enjoying a given experience (and the intelligibility of ascribing or denying such-and-such an experience to a creature) turns upon the possibility (intelligibility) of its expresión» (Hacker, P.M.S.: *Wittgenstein. Meaning and Mind. Part I Essays* [Volume 3 of an Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*], Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell, 1990, p. 92).

o la nietzscheana Voluntad de Poder, o la Libido freudiana, o esa unidad que Henry hará de las tres, como registro filosófico del auto-afectarse de la Vida, o subjetividad absoluta⁴. Tal admisión no nos habría de llevar, necesariamente, a ver en todas ellas nada más que embrollos o chichones del entendimiento. En el sentido, quizás, de tenerlas por meros *síntomas* de una cierta dolencia que atacaría con especial virulencia a ciertas personas, las que no se encuentran en el lenguaje *como en su casa*, los llamados filósofos en el sentido tradicional, violentamente agitados en el centro mismo de su espíritu.

Pero puede que estemos muy errados al decir esto, es probable que en estos momentos naveguemos en el *wishful thinking*, y que lo que de verdad necesitemos es que nos regresen filosófico-terapéuticamente, y cuanto antes, a la «paz de espíritu» o del pensamiento. Que nos curen también a nosotros, que vemos a la vida nuestra y pensamos en la de todos los vivos cuando contemplamos esas miradas de perro, miradas que se nos antojan, *sin lugar a dudas*, miradas de Deseo. (Y la podemos ver, a la Vida, porque alguien, alguna vez, habría «inventado» para ella *preciosos* juegos de lenguaje⁵).

2. El Wittgenstein schopenhaueriano, como bien sabemos⁶, iba a escribir no pocos textos glosando tesis filosóficas como la que nos habrían inspirado (¿sólo inspirado?) las fotos de Garrido. Por ejemplo: Los humanos de diversas culturas siempre han dado en creer que hay un único espíritu común a todos los seres del mundo, que el *espíritu* de la serpiente, del león, el elefante, la mosca o la avispa, sería *su* mismo espíritu, el espíritu humano, ¡incluso el mismo espíritu que habitaría las cosas sin vida!⁷. También se habría podido hablar, en idéntico sentido, pero de manera más formalmente filosófica, de una *Voluntad* común a la totalidad del mundo. Y esta Voluntad cósmica sería idéntica, «en un sentido superior», a *mi*

4 Cfr. Henry, M. (1985): *Genealogía del Psicoanálisis*. Trad. J. Teira y R. Ranz. Madrid, Síntesis, 2002.

5 Pero el problema estaría precisamente en que los juegos de lenguaje no nos los podemos «inventar». Y en que, justamente, no habría forma de vida filosófica como tal. Que por lo demás la Gramática no tenga que responder ante ninguna Realidad extragramatical (o mejor, que la idea de una tal «responsabilidad» carezca de sentido), como veremos, no nos habría de llevar a suscribir ninguna suerte de «idealismo lingüístico», sino como mucho lo que se podría llamar «conceptualismo». Cfr. Anscombe, G.E.M.: «The Question of Linguistic Idealism», en *Essays on Wittgenstein in Honour of G.H. von Wright*. Amsterdam, North-Holland, 1976, 188-215 pp. Cfr., asimismo, Raatzsch, R.: «Begriffsbildung und Naturtatsachen», en Savigny, E. von und Scholz, O.R.: *Wittgenstein über die Seele*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, 268-280 pp., p. 275.

6 Cfr. por ejemplo, entre una extensa bibliografía, Janik, A.: «Schopenhauer and the Early Wittgenstein», en *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Amsterdam, Rodolpi, 1985, 26-47 pp. La poderosa influencia del pensador alemán en nuestro filósofo la vendría a subrayar Janik, fundamentalmente, en los *Notebooks* y en el *Tractatus*. Muy principalmente se subrayaría tal influencia, siguiendo la estela de comentaristas como Zemach [«Wittgenstein's Philosophy of the Mystical», *Review of Metaphysics*, XVIII, September, 1964, 38-57 pp.], en relación con la «filosofía de lo místico»: el mundo sería para el primer Wittgenstein mundo fenoménico, esto es, *representación*, así que el punto de vista del valor o del sentido se halla, como tal, fuera del mundo. Pero, recordando a L. Perissinotto, habría que concluir reconociendo que «un sobrio misticismo» acompañará hasta el final toda la obra wittgensteiniana, de forma que el eco de la lectura de la obra capital de Schopenhauer no habría de apagarse jamás del todo. Cfr. Perissinotto, L. «La escalera de Wittgenstein y (algunos de) sus precedentes», en Jiménez Perona, Á. y Rodríguez González, M.: *Tradición e innovación en Wittgenstein: Actas del Seminario Internacional Complutense (10-11 de Abril de 2008)*. E-Prints Complutense. <<http://eprints.ucm.es/8468/>>

7 Cfr. *Notebooks 1914-1916*, edited by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe, with an English translation by G.E.M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell, 1979 (2^a), apunte del 15.10.16.

voluntad: «del mismo modo que mi representación es el mundo, mi voluntad es la Voluntad del mundo»⁸. El deseo que es mi vida, o en que mi existir consiste, sería el mismo Deseo que es la vida del mundo.

No hay duda de que la fascinación que produce en nosotros el llamado primer Wittgenstein se debe, entre otras cosas, a su profunda estrategia de la «doble pinza», la del ingeniero y el fraile, si así las podemos llamar, con toda su granítica necesidad: porque *al lado* y *en contra* de estas declaraciones culpablemente metafísicas florecerán las conclusiones que construyen la jaula de cristal de roca que es el *Tractatus*⁹. Previa a la cuestión de la verdad y la falsedad tendríamos, desde luego, la cuestión del sentido, o del sinsentido¹⁰. Y preguntarse si la Vida es Deseo sería aproximadamente como querer saber «si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello». Porque «Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig»¹¹, y por eso el *nuevo estilo de pensar* no podrá consistir en otra cosa que en establecer el sinsentido (*Unsinnigkeit*: absurdidad, insensatez) de lo que carece de sentido, y ya no, desde luego, en el intento de resolver cuestiones metafísicas, lo que supondría prolongar y potenciar el disparate.

Pues bien, decir o escribir que «La Vida es Deseo» no hay duda de que sería el prototipo mismo del sinsentido. Y esto por varias razones. En primer lugar, porque para que una afirmación así tenga sentido (sea *sinnvoll*) tendríamos que poder hacernos una idea, o imaginarnos, cómo sería que lo dicho por ella fuese verdadero, en el sentido de (la posibilidad de) su verificación. Y está claro que no nos la podemos hacer, ni siquiera sabemos de qué estamos hablando cuando decimos que vamos a tratar de imaginarnos una cosa así. Mejor dicho: ni siquiera podemos estar seguros de que, al decir que la Vida es Deseo, estamos pretendiendo decir algo verdadero *cognitivamente hablando*¹². Esto es, que queremos

8 Sería completamente schopenhaueriano, en efecto, este apunte del 17.10.16. Y en el descubrimiento de esa identidad de *mi* voluntad con *la Voluntad* consistiría precisamente «lo místico». Identidad que se le vendría a revelar también, al decir de Schopenhauer, al que atraviesa por la experiencia estética (Cfr. Janik, *op.cit.*, p. 45). Y también, desde luego, al que se establece en la perspectiva ética. Ambos, más allá o más acá del espacio y el tiempo. Por lo demás, ya Hegel, el gran charlatán para Schopenhauer, había dejado escrito: «Denn das Mystische ist nicht Verborgeneheit eines Geheimnisses oder Unwissenheit, sondern besteht darin, daß das Selbst sich mit dem Wesen Eins weiß, und dieses also geoffenbart ist» (*Phänomenologie des Geistes*, precisamente en el apartado «Die Kunstreligion. Das lebendige Kunstwerk». Nach dem Texte der Originalausgabe, hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg, Felix Meiner, 1952, p. 503).

9 Desde el análisis de la estructura lógica de la Proposición, su Forma General, se proyecta y se asienta la estructura lógica del Mundo. Ya para Nietzsche, esta sería la gran ingenuidad de las posiciones metafísicas fundamentales de Occidente, y lo que tendrían todas ellas en común. Pero, en cuanto que determinada por la estructura gramatical *S es P*, o sea, en la medida en que tendríamos como esenciales a dos funciones del lenguaje, la referencial-singularizadora y la descriptivo-predicativa, se trataría sin duda de una ingenuidad *necesaria* o constitutiva, que viene a traducir la estructura más básica de la representación. Cfr. las consideraciones de Pérez-Otero, M. en Jiménez Perona, Á. y Rodríguez González, M. *Op. cit.*, 96-108.

10 Hay unanimidad en que este sería el descubrimiento inaugural de los padres del llamado análisis filosófico.

11 *T*, 4.003. (*Tractatus logico-philosophicus*, en *Schriften* I. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980).

12 ¿Habría progreso en filosofía, *en el sentido cognitivo?*, se preguntaba Nüddler en su conferencia del 15 de Abril de 2008 en la Facultad de Filosofía de la UCM. Está claro que, para Wittgenstein, este sentido de progreso, de subir por una escalera: cfr. L. Persissinotto, *loc. cit.*, lo encarnaría la ciencia, y en absoluto la actividad filosófica.

representar y comunicar con ello un estado de hecho, como estaría haciendo quien dice que el coche de Pedro está aparcado junto al de Ana, o que el agua es H₂O, o que tu mujer se acaba de marchar a París con un culturista. Y en segundo lugar, porque para que lo dicho, cuando decimos que la Vida es Deseo, *pueda* ser verdadero, y así, en esta posibilidad, tener un sentido, tendría que poder ser falso, pero ocurre que ignoramos cómo se podría saber que es en efecto falso, en caso de que lo fuera. ¿En qué consistiría que la Vida no fuese Deseo, pero que alguien pensara lo contrario? No nos podemos imaginar a nadie saliendo del error de creer que la Vida es Deseo para pasar a adquirir la creencia contraria, esta vez adecuada, de que la Vida no es en absoluto Deseo, sino otra cosa distinta, como por ejemplo Dolor, o Aburrimiento, o el diabólico vaivén del Dolor al Aburrimiento—ese que con tan sombríos, pero en el fondo tan vitales tintes nos describiera Schopenhauer—al que sólo la muerte va a poner final.

Lo que sin duda ocurriría cuando insistimos en que la Vida no es sino Deseo es que no estamos dando significado, entendido como *Bedeutung*, a los términos que empleamos. No viajaría como encapsulado, en ninguno de los dos, fragmento sólido alguno de objeto, pero tampoco de sujeto, ningún trozo de materia ni de alma, como prescribiría cualquier teoría del significado *comme il faut*, de Frege a Grice. Porque esa Vida de la que hablamos está claro que no tendría nada que ver con los fenómenos que son objeto de la Biología, ni cuando decimos «Deseo» estaríamos en modo alguno refiriéndonos a ningún elemento «real», mínimamente consistente, del que pudiera tratar una Psicología concebida desde luego como ciencias naturales. No tendrían nada que hacer aquí los que insisten en el antipsicologismo general de Wittgenstein, porque cuando nosotros hablamos de *deseo* está claro que no estamos haciendo en absoluto Psicología. Ahora bien, esto resulta un argumento definitivo contra la posibilidad misma de nuestra supuesta tesis filosófica, porque la lógica implacable del *Tractatus* lo que en realidad ha venido a establecer es que lo único que en rigor se podría decir (pensar), lo único realmente *sinnvoll*—y no *sinnlos* pero tampoco, sobre todo, *unsinnig*—es justamente lo que dicen las ciencias naturales: «*Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft—also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat—, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend—er hätte nicht das Gefühl, dass wir ihn Philosophie lehrten—aber sie wäre die einzig streng richtige*»¹³.

3. Pero que cuando alguien, con la inveterada arrogancia y el no-saber-del-lenguaje que serían tan característicos del filósofo tradicional (hay que darse cuenta de que somos hablados en vez de hablar nosotros, pero sobre todo, o quizás viene a ser lo mismo, habría que ser *humilde*, filosóficamente humilde, para darle la vuelta a aquello que observara Nietzsche de que el filósofo es el más orgulloso de los hombres), lleva su osadía hasta afirmar que la Vida es Deseo y no otra cosa, en rigor *no está pudiendo pensar nada* con lo que dice, se vendría a manifestar, todavía con mayor radicalidad, tras el definitivo «descubrimiento»

13 T, 6.53.

de la autonomía de la Gramática, de su no-tener-que-responder ante ninguna instancia diferente de sí misma¹⁴. En el fondo, podríamos conjeturar que se trata de esa «pérdida de la relación semántica», como acertó a llamarla Cacciari¹⁵, que habría hecho estragos emocionales entre los intelectuales y artistas del *finis Austriae*, una pérdida que para el último Wittgenstein, curiosamente, iba a traducirse en una ganancia definitiva: el descubrimiento de la «inmanencia» del significado, entendido por consiguiente, a partir de ahora, como *uso regulado en la miríada de prácticas humanas*. En cualquier caso, *Uso* que habría cortado de antemano, no sólo por innecesaria sino sobre todo por absurda, toda remisión fundante al supuesto Otro extra-práxico de una *realidad* prelingüística o supralingüística, material o mental, situada como siempre en la posición privilegiada del origen. Con todo ello vendría a hacerse patente, además, que el sinsentido de una afirmación como la que nos sugieren los perros de la fotografía Garrido es desesperado y absolutamente irremediable. Porque, ¿qué haríamos con ella, qué iniciaríamos? ¿Hay algo que saldríamos ganando? (Y ya ni siquiera habría nada que «mostrar» desde o a través de las proposiciones con sentido, nada de verdad *místico*, porque no cabe ahora el pensamiento de ningún todo-limitado al que pudiésemos llamar «mundo»).

No sería posible la definición ostensiva privada—la demostración de nuestro filósofo, a mi juicio, se puede considerar definitiva en este punto—, de manera que no podría llenarse de significado el término «deseo» a partir de mis propias experiencias psicológicas. Sea lo que sea lo que el término signifique, su significado nada tiene que ver con las sensaciones, sentimientos e imágenes, en el sentido de estados o procesos objeto de la Psicología, que tal vez evoca en mí su pronunciación o su lectura (en todo caso, procesos acompañantes). Para ser terminantes con la idea del significar como proceso mental, tendríamos que decir que nada de eso, psicológico, que ocurre en mí, nos interesaría lo más mínimo a la hora de inquirir el significado de una palabra. No se trata de Psicología, una vez más. Para saber lo que es la Voluntad o el Deseo tendríamos que recomponer la «visión sinóptica», exposición vista desde arriba, o «geografía lógica», si lo queremos decir como Ryle, de los usos concretos de estos términos, como términos que son del lenguaje corriente. Simplemente, la esencia la determina la Gramática, de ahí el «ejemplarismo» tantas veces exasperante, pero ineludible, de los análisis wittgensteinianos.

14 Cfr. Baker, G.P., y Hacker, P.M.S., *Wittgenstein. Understanding and Meaning. Part I. Essays*. Second Edition, extensively revised by P.M.S. Hacker. (Volume I of *An Analytical Commentary on the 'Philosophical Investigations'*). Oxford, Blackwell, 2005, esp. p. 353: «In effect, Wittgenstein now argues, one can give a variety of paraphrases of truth-predications, all of which may, in some context or other, be appropriate. One may say that the proposition that *p* is true, for example, if it is the case that *p*, if the state of affairs that *p* obtains, if the proposition that *p* agrees with reality, if things are as the proposition that *p* says they are, if it is a fact that *p*. None of this is a metalogical statement. They are all *grammatical statements*, and their enumeration—the exhibition of all these complicated connections—is the explanation of truth. It is a *grammatical description*. And the words 'true' and 'agreement' are not metalogical words that set up a connection between language and reality, but are 'only words within a specific calculus of language, just like 'yes' and 'no'».

15 Cfr. Cacciari, M. (1976): *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Trad. R. Medina. Madrid, Siglo XXI, 1982. En la p. 170, refiriéndose el autor a la constelación Nietzsche-Wittgenstein-Kandinsky, llega a decir que «Solamente allí donde puede existir una posición en sí del Sujeto, una forma suya en sí de apercepción, existe visión natural-objetiva. Donde no hay Cosa, no puede tampoco haber Sujeto».

«Voluntad o deseo», desde ahora con minúsculas, no sería el nombre de ninguna experiencia, como afirman los empiristas, pero desde luego tampoco un principio activo, *nisus* o *conatus*, como estableciera el maestro Schopenhauer (lo que habría podido tener, desde luego, una importante repercusión en la teoría del significado: la voluntad, en la *intención de significar* o querer decir, como origen de todo sentido). Porque los empiristas desconocerían en el fondo la gramática del término, mientras que el pensador alemán se habría dejado atrapar en la red gramatical, malinterpretando, en el sentido de la metafísica, una mera distinción entre juegos de lenguaje¹⁶. Para devolver estas palabras de su empleo metafísico a su uso corriente, y así curarnos de los correspondientes delirios filosóficos¹⁷, bastaría con «hacer memoria» de los juegos a los que con ellas jugamos, es decir, levantar acta de las reglas de los mismos:

„Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als ‘Urphänomene’ sehen sollten. D.h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt*“.¹⁸

„Nicht um die Erklärung eines Sprachspiels durch unsre Erlebnisse handelt sich’s, sondern um die Feststellung eines Sprachspiels“.¹⁹

„*Wozu* sage ich jemandem, ich hätte früher den und den Wunsch gehabt?—Sieh auf das Sprachspiel als das *Primäre*! Und auf die Gefühle, etc., als auf eine Betrachtungsweise, eine Deutung, des Sprachspiels!“²⁰

Sin duda hablamos de una voluntad fuerte, por ejemplo, pero en el humilde sentido de que alguien suele perseverar en sus propósitos a pesar de las dificultades²¹.

En segundo término, cuando la «*oscura* metafísica poética» de Schopenhauer²² nos habla de la «vida», en realidad estaría queriendo decir «conciencia», sin vernos en la necesidad de distinguir ahora la conciencia fenoménica de la representativa. Ahora bien—continúa el buen sentido de este intérprete ortodoxo de Oxford que es Hacker—es verdad que uno puede describir lo que percibe, como también informar del hecho de que está percibiendo, pero no conseguirá en ningún caso describirnos «el mundo de la conciencia o de la vida»,

16 Cfr. Hacker, P.M.S.: *Wittgenstein. Mind and Will*. (Volume IV of *An Analytical Commentary on P.I.*). Oxford, Blackwell, 1996, pp. 560 y ss.

17 La concepción terapéutica de la nueva filosofía está muy presente en las anotaciones inmediatamente anteriores a las *Investigaciones*, por ejemplo en esa «clave» para entenderlas que sería el *Big Typescript*. Cfr. Majetschak, S. «Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la obra de Freud», en Jiménez Perona, Á. y Rodríguez González, M.: *op. cit.*, 57-83, sobre este preciso punto, y también sobre las relaciones de Wittgenstein con la obra freudiana. Unas relaciones ambivalentes, por cuanto, al lado de la crítica más radical, bien conocida a partir de trabajos definitivos como el de Bouveresse, entre otros muchos, encontraríamos a todo un «discípulo de Freud» que pretende llevar la paz del pensamiento a los que sufren de la enfermedad filosófica, torturados por los problemas tradicionales.

18 PU, I § 654. (*Philosophische Untersuchungen*, en *Schriften*, I. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980).

19 PU, I § 655.

20 PU, I § 656.

21 Hacker, *loc. cit.*, p. 583.

22 Cfr. Hacker, P.M.S.: *Wittgenstein. Meaning and Mind. Part I Essays* [Volume 3 of an Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*], Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell, 1990, p. 230. Esto es realmente discutible, porque la voluntad (de vivir) schopenhaueriana sería como tal inconsciente, aunque el problema radica en que esa inconsciencia radical se relacionaría íntima pero paradójicamente con la conciencia propiamente fenoménica (una paradoja que Henry acaba detectando en el mismísimo Psicoanálisis, que no en vano pertenecería, como nos recordaba Assoun, a la «familia ideológica» de Schopenhauer).

porque no hay nada como ser consciente de la propia conciencia, ya que *la conciencia no es una experiencia* ni un objeto de experiencia²³. Y a todo esto se podría haber llegado, como de hecho se llega, constatando las reglas de los juegos que jugamos con el término, su uso cotidiano, en definitiva, que es el único foco del sentido.

*Así que no habría práctica humana ni juego de lenguaje ningunos para «la Vida es Deseo», como no habría, hablando en general, ningún supuesto «juego de lenguaje filosófico», porque con estos dos términos no podemos iniciar nada diferente de su empleo corriente, y esa identidad afirmada sería tan chocante justo porque estaría alejada, desviada, del empleo corriente*²⁴. O tal vez sí se podría inventar para ellos un juego «nuevo», con motivo quizás de la trivialidad gramatical de que los difuntos ya no desean ninguna cosa. Pero *¿qué saldríamos ganando* con la novedad? No podríamos iniciar nada con ella, porque el asunto sería: *¿Cómo se iba a construir el juego nuevo si no desfigurando el establecido con una jugada no reglada que permanecería, sin embargo, para significar algo, pegada al suelo firme de las regladas? Es decir, con una desfiguración del juego cotidiano.*

(Claro que se nos tiene que ocurrir aquí, forzosamente, que cosas como «la vida es deseo» representarían verdaderas trivialidades para cualquier poeta, y que los poetas nos dicen todos los días cosas aun «peores», sin duda, que «la nada anonada». Y desde siempre ha habido poetas, y entre ellos parecen entenderse, y entenderse con sus lectores, que los tienen. Aunque parece que en todo este tema nuestro se les silencia de un modo casi más ofensivo que el tradicional platónico consistente en expulsarlos de la ciudad. Pero filósofos y poetas han sabido ser también amigos, ahí está María Zambrano, por ejemplo).

4. Se podría reponer, cerrando esta digresión, que con afirmaciones como la de que «La Vida es Deseo», sugerida por las fotografías de la Garrido, lo que en realidad querríamos es subrayar el hecho, a todas luces importante, de que ni los perros ni los hombres somos *máquinas* o robots²⁵. En el § 623 de la segunda parte de *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología*²⁶, podemos leer algo que se le ocurre al que supuestamente dialoga contra Wittgenstein: «‘Un perro es más semejante a un hombre que un ser de figura humana que se comportara ‘mecánicamente’». ¿De manera que se podría decir, a lo mejor, que perros y humanos nos perteneceríamos en tanto que *vivientes* o conscientes, o sea, que sería *como si* remitiéramos ambas especies animales a ese *fondo común primordial* al que tal vez habría

23 *Loc. cit.*, p. 239. Antes habíamos leído: «The assertion that human beings are conscious, like the assertion that human beings see, feel, and hear, only has a use as a grammatical proposition. It might be employed as part of an explanation of what the expression ‘human being’ or ‘conscious’ means» (p. 238).

24 O sea, en relación con este punto crucial, contra Javier Vilanova: «¿A qué juegan éstos?» El enojo de Wittgenstein con la tradición filosófica», en Jiménez Perona, Á. y Rodríguez González, M. *Op. cit.*, 109-126, Óscar Núdler insistiría en que no hay forma de vida filosófica en el sentido en que sí la habría religiosa, por ejemplo.

25 El profesor Luis Montiel ha analizado la obra literaria de E.T.A. Hoffmann como denuncia de esa mirada anatómica que representa el cuerpo como una máquina, al estilo de la concepción moderna que iba a cristalizar en la obra de L.a Mettrie, y en la línea de lo que Foucault denominara en nuestros días «biopolítica»: cfr. «Sobre máquinas e instrumentos (I): el cuerpo del autómatas en la obra de E.T.A. Hoffmann», en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LX, n° 1, (2008).

26 BPP: Editado por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright. Trad. L.F. Segura. 2 vols. Ed. Bilingüe. UNAM, México, 1997.

que denominar «deseo», el fondo de la animalidad? Mientras que si una máquina no es un animal, entonces *no* desea, pero precisamente en el sentido de que *no puede* desear, por lo que entonces estaríamos ante una observación *gramatical* que separaría lo mecánico de lo vivo-consciente como dos juegos de lenguaje de reglas muy diferentes. Así que al cabo habríamos ido a parar, con nuestra declaración solemnemente metafísica, a la tradicional confusión de la forma de representación con el hecho representado, o de la proposición gramatical con la empírica, proposiciones cuyas identidades y cuya diferencia, ya se sabe, serían meramente relativas. El problema, como casi siempre, estribaría más bien aquí en determinar en qué consiste comportarse «mecánicamente», dónde habría que fijar lo específico de semejante comportamiento, desde el momento en que para toda psicología objetiva la conducta es siempre, por definición, conducta de máquina. Incluso la conducta lingüística:

„*Aber könnte nicht das Operieren mit Zeichen auch mechanisch sein?* —*Freilich; d.h., auch dies muss in einer bestimmten Umgebung sein, damit man sagen könne, es sei nicht mechanisch*“²⁷

¿Tal vez (el juego lingüístico de) el comportamiento «mecánico» sería el que siguiera «reglas» *simples*?, sugiere Wittgenstein imaginándose el curso ingenuo de nuestro pensamiento. ¿Se trataría entonces, con la conciencia y la acción, de una mera cuestión de grado, de *reglas mucho más complicadas*, un mecanismo en cuyo interior no podemos meter (de momento) el microscopio? Los que piensan esto, en nuestro mundo tecnológico, son legión, y uno de sus abanderados es Dennett, como se sabe, quien desde luego no representaría la humildad de la razón filosófica²⁸. ¿O se trataría más bien de oponer limpiamente razones a causas, motivos a mecanismos²⁹? Si los mecanismos forman sistemas, las razones requieren de contextos. El juego de las causas es diferente del de las razones o los motivos: en éste, el árbitro último, por lo general, es el propio sujeto, que reconoce una razón como su razón³⁰. La acción humana, en este sentido «gramatical», que es desde luego el sentido *esencial* o de la esencia, no sería en absoluto maquinal.

Pero habría tal vez otro tipo de imposibilidades diferentes de las gramaticales: por ejemplo, bien se pudiera decir que es imposible *ver como* zombis a los niños que corren y gritan jugando a nuestro alrededor, en este caso no cabe la reversibilidad de la interpretación que sería propia de las célebres figuras ambiguas. Porque simplemente sucede que ni la alegría ni la tristeza, ni tampoco desde luego el deseo, se dejan *deducir* de la mirada de los perros — como si pudiéramos, y en consecuencia tuviéramos que viajar, científicamente, a un mecanismo interno a partir de los efectos externamente manifiestos del mismo: la supuesta

27 *BPP*, II, § 189, p. 37. Además: „Eine Multiplikation mechanisch ausführen‘ (ob nun auf dem Papier oder im Kopfe) sagen wir wohl—aber, sich etwas mechanisch überlegen‘, das enthält für uns einen Widerspruch“, *op.cit.*, I, § 560, p. 105.

28 En este sentido, no deja de ser muy significativo lo de «la conciencia explicada».

29 Recordando aquí el título de la obra de Rom Harré de los ochenta, obra que contiene su propuesta de una «psicología etogénica», inspirada en el último Wittgenstein. Cfr. Harré, R. *et al.* (1985): *Motivos y mecanismos: introducción a la psicología de la acción*. Barcelona, Paidós, 1989.

30 El lugar clásico que es la fuente de los innumerables tratamientos de esta cuestión crucial es, desde luego, *El Cuaderno Azul*, pp. 42 y ss. en L. Wittgenstein (1968): *Los cuadernos azul y marrón*. Trad. F. Gracia. Madrid, Tecnos, 1976. (*Sog. Blaues Buch*, MS 309, pp. 23-24. *Wittgenstein's Nachlass*. The Bergen Electronic Edition. Oxford University Press, 2000).

mecánica del alma en la que tiene que desembocar tarde o temprano toda psicología naturalista—sino que se verían de forma inmediata en ella. Se trata entonces de expresiones tristes o alegres, o de una expresión de deseo, y que esto sea así resulta esencial en nuestros juegos de lenguaje de las emociones³¹.

Por otra parte, y sin que podamos evitarlo, las miradas de los perros de las fotografías nos llevarían a pensar, además, en lo animal, en «lo animálico», como gusta de traducirlo Reguera. Ya lo habíamos mencionado, pero si ahora insistimos en ello es porque tenemos aquí la oportunidad de precisar la diferencia entre la Vida y las *formas de vida* (a lo mejor, una simple pero interesante repetición del par schopenhaueriano *Wille/Vorstellung*). Y de trazar esta distinción, lo que es sin duda interesante, en relación con la puesta en evidencia wittgensteiniana del sinsentido del escepticismo. «Yo sé que esto es una silla», considerada simplemente en cuanto (expresión de un) estado mental de saber, expresaría *la seguridad pacificada* o calmada (*beruhigte*), en oposición a la que «todavía pugna». Esta seguridad la quiere ver Wittgenstein como una forma de vida, es decir, desea concebirla como algo que se hallaría más allá de lo justificado y de lo injustificado (o sea, como «lo animálico»). ¿Qué pretende, en el fondo, el que desea concebir lo animal como una forma de vida? Llevarnos a la paz de espíritu, que no sería la misma paz que la de los cementerios, la calma definitiva. Simplemente, *hacemos las cosas que hacemos porque hacemos las cosas que hacemos*, y se acabó la historia, ya no habría propiamente historia. Ya sabemos que este deseo de Wittgenstein coincide, en *Sobre la certeza*, con el de «considerar al hombre como animal», un ser primitivo al que hay que atribuirle *el instinto* pero no el razonamiento. Porque el origen del lenguaje no sería el razonamiento, sino precisamente «el instinto». Las cosas son así, y no de otro modo, o mejor, así se habla³².

¿Tendría sentido, entonces, hablar de la Vida, en lugar de sobre formas de vida, para caracterizar desde ella la naturaleza humana, y lo animal que la contendría? Definitivamente no, desde el estilo wittgensteiniano de pensar, porque la certeza es certeza de que algo es el caso, pero no certeza de ser. Y desde este nuestro punto de vista alternativo de la filosofía de la Vida, habría que caracterizar a lo animal, tal vez siguiendo a Damasio cuando se refiere, en una de sus obras de alta divulgación neurocientífica, a la «sensación de lo que ocurre»³³, como *certeza de ser*, ese saber-*se* cierto que a veces sí que también equivale a la paz y a la serenidad, la «paz del pensamiento» o la Vida desde su afecto «por defecto», como podríamos decir. Y es que, desde esta otra *perspectiva*—la de las pulsiones, afectos, o instintos, como lo único (relativamente) dado, cuya unidad constituiría, por así decir, el «hecho» más

31 BPP, II, § 570, p. 100: ‚Man sieht Gemütsbewegung‘. — Im Gegenstaz wozu? — Man sieht nicht die Gesichtsverziehungen und *schliesst* nun, er fühle Freude, Trauer, Langeweile. Man beschreibt sein Gesicht unmittelbar als traurig, glückstrahlend, gelangweilt, auch wenn man nicht im Stande ist, sonst irgend eine Beschreibung der Gesichtszüge zu geben. — Die Trauer ist im Gesicht personifiziert, möchte man sagen. Dies ist dem, was wir ‚Gemütsbewegung‘ nennen, wesentlich. [Vgl. Z. 225.]⁴

32 Cfr. *On Certainty/ Über Gewissheit*. Ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, trans. by D. Paul and G.E.M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell, 1974. § 475, p. 62. Y además, § 559, p. 73: «Du mußt bedenken, daß der Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig).

Es steht da— wie unser Leben».

33 Cfr. A. Damasio (1999): *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*. Trad. F. Páez. Madrid, Debate, 2001.

elemental y básico al que los humanos podemos descender—serían las prácticas o formas de vida humanas necesariamente concebidas como *manifestaciones*, fenómenos no originarios, a partir de *lo interno* o la Vida.

La jugada maestra de Wittgenstein es en este terreno, sin duda, la del «argumento» contra la posibilidad del lenguaje privado³⁴. *Porque el llamado argumento contra la posibilidad del lenguaje privado nos habría forzado a aceptar justamente la perspectiva inversa*, es decir, la suya: los sentimientos, los afectos, en todo caso, habrían de ser considerados como *Deutungen* o *Betrachtungsweise*, ya lo citamos más arriba, del fenómeno originario, «lo dado», esta vez el juego de lenguaje, ni justificado ni injustificado, lo que definitivamente estaría ahí delante, lo que subyace.

5. «How much we are doing is changing the style of thinking and how much I'm doing is changing the style of thinking and how much I'm doing is persuading people to change their style of thinking»³⁵.

No todas las explicaciones tienen por qué ser explicaciones científicas (esas que idolatramos, sobre todo porque son las de los ingenieros, esto es, funcionan o sirven para hacer predicciones: «el puente no debe caer»). Nuestro problema puede que haya surgido por haber intentado entender una frase tan altisonante como «La Vida es Deseo» según el patrón de las explicaciones científicas, y este ensayo absurdo es, precisamente, lo que la habría convertido en grandilocuente: como prototipo de *explicación filosófica* en el sentido tradicional. «La explicación filosófica»: para Wittgenstein un mero espejismo, el espejismo de la *superfísica*, que surgiría muchas veces por una suerte de proyección transexperimental de la explicación científica³⁶, o, por decirlo en otra terminología, la generalización inadmisibles del que en nuestros días McGinn ha llamado «formato CALM» (*Combinatorial Atomism with Legal Mappings*), constitutivo de las ciencias naturales exactas³⁷. En definitiva, tratar una forma de representación (*Mittel der Darstellung*), que ha dado excelentes resultados en su ámbito propio, como la forma de representación, o sea, el cientificismo siempre solidario de la metafísica como superfísica: el intento, imposible no por quimérico sino por carente de sentido, en rigor absurdo, de «explicar la realidad». Esto está claro que no quiere decir nada, porque nos habría sacado del contexto particular, y de la situación social y práctica, en que tiene lugar y sentido el juego de las conjeturas y las refutaciones, que es el juego de la ciencia.

Lo que Wittgenstein denomina, por otra parte, «*explicación estética*»—que nada tendría que ver con una explicación científica de la Psicología: explicación causal empíricamente

34 Que, para estudiosos de la obra de Wittgenstein como A. Defez, no sería, en realidad, ningún «argumento»: «¿De qué sujeto trata la filosofía del segundo Wittgenstein?», en Jiménez Perona, Á. y Rodríguez González, M. *Op. cit.*, 39-56.

35 *Lectures on Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*. Ed. by C. Barrett. Oxford, Basil Blackwell, 1966, 1978⁴. «Lectures on Aesthetics», III, § 40, p. 28.

36 «Philosophers constantly see the method of science before their eyes, and are irresistibly tempted to ask and answer questions in the way science does. This tendency is the real source of metaphysics, and leads the philosopher into complete darkness» (*Sog Blaues Buch*, MS 309, p. 28: *Wittgenstein's Nachlass*).

37 Véase la actualización que hace C. McGinn de esta importante cuestión en *Consciousness and its Objects*. New York/ Oxford, Oxford University Press, 2004.

contrastada por estadísticas, etc. de cómo reacciona la gente ante la obra de arte—procedería agrupando o componiendo casos semejantes, o realizando ciertas comparaciones, su objeto serían las impresiones estéticas, y su finalidad última disolver («curar») el desconcierto estético originado en nosotros por la contemplación de la obra de arte³⁸ (no se trataría entonces ni de lanzar hipótesis salvajes ni tampoco de sopesar pacientemente hechos lingüísticos). Claro que se puede volver a preguntar por qué el objetivo último sigue siendo la paz del pensamiento, y no la tensión incrementada y la «guerra» de los afectos. No es evidente por qué nos tendrían que curar de la perplejidad estética, del disgusto o el entusiasmo que producen en nosotros las obras de arte, y desde luego las cosas, pero sobre todo las personas y sus acciones.

Que la Vida es Deseo tendría que ser, entonces, justamente eso, una explicación estética de una impresión estética, que procede por comparaciones tremendamente arriesgadas, y que, en algún caso al menos, genera entusiasmo, multiplicado y añadido al que ya había generado la contemplación de las fotos de los perros. (Sólo de este modo nos traería «la paz» de pensamiento, como una especie de triunfo). Pero el caso es que parece haber una «verdad» estética, habría buenas y malas explicaciones en este ámbito. Las buenas o verdaderas son, como es habitual también en otros órdenes, las que encajan, las que «hacen click», como escribe nuestro filósofo. No quiero entrar ahora en este complejo asunto de la verdad en el que hay tantas interpretaciones. Sólo pretendo ensayar una arriesgada aproximación: «hacer click» vendría a significar que la explicación en cuestión se deja construir, se deja hacer por nosotros. Ya Aristóteles habría constatado, o establecido, que la imaginación no nos lleva al terreno de la verdad y la falsedad (concebidas desde luego desde el encuadre de la «correspondencia»), porque en todo caso depende de nosotros, a diferencia de la razón o la percepción que conocen, y en esa medida, con ellas, «es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error»³⁹. Es momento de recordar aquí de nuevo a Nietzsche, cuando llegaba a la conclusión de que la verdad es el nombre de un proceso o determinar activo, que *la verdad se hace*⁴⁰, declaración ciertamente paradójica, verdadera subversión del juego de lenguaje de la verdad, que sólo tendría sentido, sin duda, en el ámbito de la verdad estética, el ámbito del gusto, el de la belleza y la fealdad. Podemos vivir las cosas como si la Vida fuese Deseo, haciendo que la Vida sea Deseo, y vivirlas así a lo mejor aumentaría nuestro placer, o nuestro sentimiento de poder, o en todo caso la intensidad de nuestra existencia. Y este aumento, entonces, de nuevo en la línea más puramente nietzscheana, sería precisamente el «criterio de verdad» que buscamos. *Por lo tanto*, es verdad que la Vida es Deseo. La explicación estética iría sedimentando una «metafísica poética» que satisface nuestra «necesidad metafísica», o sea, la necesidad humana de dar sentido último a las acciones y a las expe-

38 «You could say: ‘An aesthetic explanation is not a causal explanation’» («Lectures on Aesthetics», II, § 38, p. 18).

39 *Acerca del alma*. Libro III, capt. 3º, 427 10-25. Intr., trad. y notas de T. Calvo. Madrid, Gredos, 1978, 1999, p. 225.

40 Aunque está claro que el filósofo alemán no limitaba esto al terreno del arte: «Der Glaube ‘so und so ist es’ zu verwandeln in den Willen ‘so und {so} soll es werden». F. Nietzsche *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. Berlin/ New York, De Gruyter, 1980. Band XII, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 1 [125].

riencias. Y semejante satisfacción sólo puede propiciarse metafóricamente, no literalmente, es decir, para ello no podemos contar con la ciencia, pero tampoco con la mística.

Es muy importante no engañarse respecto a la importancia de la explicación y las verdades estéticas: pueden llegar a tener una importancia enorme. El encanto o el disgusto que provoca en nosotros un estilo de pensar resultan determinantes de su aceptación o rechazo por nuestra parte. Todo viene a parar al final a una cuestión de gusto, y el caso es que, por lo general, no soportamos la fealdad, nos deprime: llamamos feo a lo que nos disgusta⁴¹. Los argumentos más sofisticados desde el punto de vista lógico terminarían en *la persuasión*, como sabemos que reconocía el propio Wittgenstein⁴², pero la persuasión constituye la acción misma en nosotros de la verdad estética*.

41 Aunque es evidente que esto hay que tomarlo *cum grano salis*: hoy venden mucho no sólo lo feo como tal sino sobre todo lo que rezuma podredumbre.

42 «Ich sagte, ich würde den Andern 'bekämpfen', — aber würde ich ihm denn nicht *Gründe* geben? Doch, aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht die *Überredung*. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionäre die Eingeborenen bekehren)«. *Über Gewissheit/ On Certainty*, § 612, p. 81.

* El presente trabajo forma parte del Proyecto de Investigación HUM2007-60464: «Metaescepticismo y el presente de la Epistemología: postwittgensteinianos y neopopperianos», financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno de España.