

La escalera de Wittgenstein

Daniel Gutiérrez Vera, Ph.D.

daniel.gutierrez@yahoo.com

Toute Pensée émet un Coup de Dés.
Mallarmé

Crime is common, logic is rare.
Sherlock Holmes

Resumen

El presente escrito contrasta algunos planteamientos del *Tractatus logico-philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein, con formulaciones distintivas de las disciplinas sociales de nuestros días. En este campo, se avanzan con frecuencia tesis que adoptan la forma de proposiciones acerca del mundo social ¿pero dicen algo, o más les valdría callar ante objetos que no llegan a definir adecuadamente?

Las ciencias sociales deberían interrogarse seriamente sobre los límites de su propio decir. El lenguaje tiene bordes que demarcan lo que se puede articular separándolo de aquello que solo se puede mostrar. Transgredirlos puede conducir al tipo de decir vacío que Wittgenstein denunciaba en la filosofía tradicional y que constantemente amenaza a las disciplinas sociales.

Tomando como modelo la cura antifilosófica prescrita por Wittgenstein, las disciplinas sociales ganarían en salud purgándose de ciertas figuras espectrales que la habitan: dosis generosas de antisociología sería lo prescrito.

Palabras clave: Wittgenstein, *Tractatus*, Lacan, lenguaje, ciencias sociales

Abstract

This article aims at contrasting salient ideas of Ludwig Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus* with some theoretical insights that are prevalent in the academic field of social sciences. Many of these have adopted the form of propositions about society, but do they say something? Or they would better have to keep silent vis-à-vis theoretical object that they often fail to define correctly?

Social sciences must ask itself about the limits of its own saying. Language has borders that put limits to what can be say and what can only be shown. To transgress it can eventually lead to empty statements.

Taking as a model the anti-philosophical cure proposed by Wittgenstein, social disciplines would significantly improve itself. Large doses of anti-sociology may be the most appropriate prescription for them.

Keywords: Wittgenstein, Tractatus, Lacan, language, social sciences

1. Introducción

En los párrafos que siguen, se contrastan ideas expuestas en el *Tractatus*, de Ludwig Wittgenstein, con planteamientos que se encuentran hoy entre los más notables de las disciplinas sociales. Aquí se adelantan a menudo conjeturas que adoptan la forma de proposiciones acerca del mundo social, a veces apuntaladas por un sofisticado instrumental matemático ¿pero dicen algo, o más les valdría callar ante objetos que en muchos casos definen mal o son captados apenas intuitivamente? Con demasiada frecuencia, sus planteos violan el imperativo de decir solo aquello que puede ser dicho con sentido y se pierden en nebulosas palabrerías que ocultan la falta de un objeto bien construido y delimitado.¹

Si bien “el estilo es el hombre”, de lo que se trata no es de cuestionar la forma de exponer pensamientos que caracterice a tal o cual autor, tampoco la complejidad de sus elucubraciones. Con Wittgenstein, el esfuerzo estriba en establecer los límites de aquello que puede ser legítimamente puesto en palabras, que permita reconocer el sentido de un discurso a partir del paisaje que nos bosqueja. Obviamente, esto excluye de plano la matemática de los

¹ De entrada, algunas referencias respecto al manido término “poder”. En el libro *Comunicación y poder*, Manuel Castells escribe: “El poder es la capacidad relacional que permite a un actor social influir de forma simétrica en las decisiones de otros actores sociales de modo que se favorezcan la voluntad, los intereses y los valores del actor que tiene el poder” (Manuel Castells, *Comunicación y poder* (Madrid: Alianza, 2009), 33). Es decir, ¡el poder se explica por el poder!

Por si no bastara, considérese lo que decía Foucault sobre el tema del poder en la lección del 11 de enero de 1978 de su curso *Securité, Territoire, Population (1977-1978)* del Collège de France: “El poder es un conjunto de mecanismos y procedimientos que tienen por rol o función y tema, aunque no lo logren, asegurar justamente el poder” (Michel Foucault, “Securité, Territoire, Population (1977-1978)”, en *Curso del Collège de France*, Michel Foucault (París: Seuil, 2004), 4): círculo infernal en el cual arde el filósofo francés.

Moisés Naim, con economía de medios, define el poder como la “capacidad de lograr que otros hagan o dejen de hacer algo” (Moisés Naim, *El fin del poder* (Barcelona: Debate, 2014),

En la fórmula clásica de Max Weber, “poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera sea el fundamento de esa probabilidad” (Max Weber, *Economy and Society*, vol. I (Berkeley: UCP, 1978,), 16). Con un grano de duda metódica, es cuestionable que la “voluntad” pueda ser fundamento positivo del “poder”.

afectos, la contabilidad de la democracia, la economía de la felicidad, las estadísticas del buen vivir, el cálculo de la decisión racional, los índices de optimismo, y también aquellas pseudoteorías que se confinan a la captación intuitiva, empática o fenomenológica de hechos del mundo social: “sentidos compartidos”, “carisma”, “populismo”, “sujetos colectivos” y otras del mismo talante. Con toda pertinencia, cabe interrogar, como lo propone Oliver Marchart desde una perspectiva posfundacionalista, la validez ontológica de aquellos figuras metafísicas de la fundamentación que plagan las ciencias sociales, como son las de “totalidad, universalidad, esencia, fundamento”.²

Sería saludable para las ciencias sociales tomar una buena dosis de antifilosofía wittgensteiniana que les posibilite desembarazarse de ciertas elaboraciones teóricas que, a fuerza de revestirse de cualquier significación, han terminado por no significar nada.

El presente ensayo tiene, en la reflexión de Jacques Lacan, uno de sus puntales de apoyo. El psicoanálisis aún está por entregar sus frutos a las disciplinas sociales, pero no me parece posible hablar en la actualidad de “significante”, “discurso”, “sujeto”, “lazo social”, etc., sin tomar en cuenta lo que Lacan formuló a lo largo de su Seminario y sus Escritos.

Una consideración introductoria final: este ensayo se condenaría a la esterilidad si no aspirara a sentar algunas generalizaciones legítimas, aún a riesgo de que tales generalizaciones, confrontadas a casos específicos, a veces fallen.

2. La escalera de Wittgenstein

Del *Tractatus logico-philosophicus* (TLF, 1921),³ se podría decir lo que Borges dijo del álgebra: que es un “palacio de precisos cristales”. Obra mayor de la filosofía del siglo XX, el libro de Ludwig Wittgenstein contiene densos argumentos reunidos en siete aforismos organizados jerárquicamente, con comentarios intercalados y cuidadosamente enumerados, todo en cincuenta y pocas páginas. En ese corto espacio, el austriaco Wittgenstein pretendía haber resuelto de manera definitiva el conjunto de los problemas propuestos por la reflexión filosófica desde tiempos de los griegos, los cuales, a su juicio, derivaban de un uso incorrecto del lenguaje, del embrujo ejercido por las palabras sobre el entendimiento.

Pocas obras resultan tan arduas para el estudio como el célebre *Tractatus*. Quienes lo emprenden, con frecuencia experimentan auténticos terremotos mentales al comenzar con el

2 Oliver Marchart, *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 2.

3 Empleo la traducción inglesa de D. F. Pears y B. F. McGuinness (1961), que incorpora las sugerencias que hiciera Wittgenstein a la traducción príncipe de C. K. Ogden y F. P. Ramsey al inglés, que data de 1922. Las citas del *Tractatus* remiten a sus aforismos y comentarios; las citas de otras fuentes siguen el estilo habitual.

primer aforismo: “El mundo es todo lo que es el caso”,⁴ hasta el último: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.⁵ El mismo Bertrand Russell, mentor de Wittgenstein y autor del prólogo del libro, se declaró desconcertado al terminar la lectura del manuscrito original pues reconocía que se trataba de una obra de genio aunque no atinaba a juzgar si lograba el desmesurado propósito de su autor.

En 1929, G. E. Moore y Russell aceptaron el *Tractatus* (título de reminiscencias spinozianas sugerido por Moore) como disertación de Ph.D. en Filosofía por la Universidad de Cambridge. Más tarde, Wittgenstein impartiría clases en Trinity College desde 1939 hasta 1947. Durante su permanencia en Cambridge sus interlocutores fueron Russell y Moore, David Pinsent, John Maynard Keynes, Piero Sraffa, Virginia Wolf, Frank Ramsey, Norman Malcolm, Francis Skinner, P. F. Strawson, Elizabeth Anscombe y otros, maestros, amigos, discípulos y amantes. A parte de Frege y Russell, no es posible suponerle influencias ciertas de filósofos clásicos o contemporáneos, a quienes simplemente no leyó. A Freud lo consideraba su maestro y de su relación contingente con Popper se recuerda una discusión escabrosa que mantuvieron en el otoño de 1946 sobre la existencia de problemas filosóficos genuinos, que para Wittgenstein eran pura charada proveniente del hecho de que no comprendemos la lógica del lenguaje. El intercambio entre ambos estuvo a punto de acabar en agresión física por parte del mercurial Ludwig contra su detractor Karl.⁶

Ludwig Wittgenstein murió en 1951 luego de haber vivido una “vida maravillosa”, según se lo confió en el lecho de muerte a su casera inglesa, Mrs. Bevan.⁷ Estuvo en el frente italiano en la Primera Guerra Mundial junto a las tropas del imperio austro-húngaro y fue hecho prisionero en la abadía de Montecassino en el invierno de 1917-18. Se dice que, en su biblioteca, descubrió a Nietzsche y fue en esas circunstancias de cautiverio que escribió el *Tractatus*. Durante la Segunda Guerra Mundial, mientras los bombardeos aliados destruían el famoso claustro benedictino, Wittgenstein prestaba servicio como enfermero al lado de los ingleses.

En el tiempo de su vida, Wittgenstein publicó un único libro, el referido *Tractatus*. En 1953, aparecieron sus *Investigaciones filosóficas*, en las que aparentemente rompe con lo

4 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducido por David Pears y Brian McGuinness (Londres: Routledge, 1974), 1.

5 Ibid., 7.

6 Néstor Braunstein, “El atizador de Wittgenstein y el agalma de Sócrates a Lacan”, en *La memoria, la inventora*, Néstor Braunstein, (CDMX: Siglo XXI, 2008); David Edmonds y John Eidinow, *Wittgenstein’s Poker* (Nueva York: Harper Collins, 2001); Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (Nueva York: Penguin, 1990); Karl Popper, *Unended Quest* (Londres: Routledge, 2002).

7 Derek Jarman, *Wittgenstein* (Reino Unido: BFI Production, 1993). Película; Monk, *Ludwig Wittgenstein*.

sustentado en su escrito previo, aunque hay quienes interpretan que “la tradicional dicotomía entre Wittgenstein I y Wittgenstein II no parece justificada”.⁸ Tal vez solo se trató de un cambio en el foco de atención que lo condujo a interesarse en un segundo momento por los aspectos pragmáticos del lenguaje, en su uso en los contextos de acción social, poniendo a un lado las preguntas sobre la significación que le habían preocupado en sus años primeros. Según J. A. Miller, el Wittgenstein temprano buscó “una” (forma) lógica en el lenguaje para descubrir luego que existen tantas lógicas como “juegos de lenguaje” son posibles.⁹

En todo caso, un hilo de continuidad parece atravesar sus escritos de principio a fin, aunque algunos evalúan su obra tardía como inferior a la primera,¹⁰ y eso pese a los importantes desarrollos teóricos en el campo sociológico, jurídico y político que han suscitado las *Investigaciones*.¹¹ Pero, sin duda, son los argumentos del *Tractatus* los que han merecido mayor escrutinio y análisis, contándose por cientos los escritos que refieren este monumental pequeño libro.¹²

En cuanto al “estilo Wittgenstein”, es seguro que este se habría negado a hablar de la “cosidad de la cosa” cara a un Heidegger, o consentir un truismo como “todo lo que es, es posible”. Una definición como la que brinda Bourdieu sobre el *habitus* le habría causado disgusto: “Estructura estructurada predispuesta a funcionar como estructura estructurante”.¹³ Tampoco habría aceptado un tipo de caracterización como la que propone Rorty para el pragmatismo, del cual dice que es la “doctrina según la cual no hay limitantes para la investigación salvo los de la conversación”:¹⁴ retórica hueca, simplemente. ¿Le habría conferido alguna validez a la pregunta inquietante que propuso Leibniz en 1740 sobre ¿por qué existe algo

8 Friedrich Stadler, *El Círculo de Viena: Empirismo lógico, ciencia, cultura y política* (Santiago (CHL): FCE, 2011), 445.

9 Margarita Álvarez, “Crónica: Reseña de la conferencia de Jacques-Alain Miller al final del X congreso de la AMP”, *AMP Blog*, 4 de mayo de 2016, <http://ampblog2006.blogspot.com/2016/05/cronica-resena-de-la-conferencia-de.html>.

10 Alain Badiou, *Wittgenstein's Antiphilosophy* (Londres: Verso, 2011); Jacques Bouveresse, *Wittgenstein: La rime et la raison* (París: Editions de Minuit, 1973), entre otras.

11 Chantal Mouffe, “Wittgenstein, Political Theory and Democracy”, en *The Democratic Paradox*, Chantal Mouffe, rango de páginas (Londres: Verso, 2000); Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought* (Berkeley: University of California Press, 1972); Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, 2.^a ed. (Londres: Routledge, 1990). Respecto a las *Investigaciones filosóficas*, Russell pudo decir “El Wittgenstein tardío [...] parece haberse cansado del pensamiento serio y ha inventado una doctrina que haría innecesaria dicha actividad”. La frase aparece en exergo en Gellner (Ernest Gellner, *Words and Things: a critical account of linguistic philosophy and a study in ideology* (Boston: Bacon Press, 1959)).

12 Sin olvidar el formidable *thriller* de Philip Kerr *Una investigación filosófica*, cuyo protagonista es un asesino en serie de nombre... Ludwig Wittgenstein (Philip Kerr, *Una investigación filosófica* (Barcelona: Anagrama, 2000)).

13 Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Madrid: Taurus, 1991), 92.

14 Richard Rorty, “Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein”, en *Consequences of pragmatism*, Richard Rorty, rango de páginas (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 165.

en vez de nada? O a la variación que formuló Heidegger en 1929: “¿Por qué hay ente y no más bien nada?”. Con una escritura sencilla, pero que abisma al lector a profundidades insondables, Wittgenstein pudo tal vez reconocerse en la célebre sentencia de *l’Art Poétique*, de Nicolas Boileau (1636-1711): “Lo que bien se concibe se enuncia claramente y las palabras para decirlo nos vienen fácilmente”, que parece resonar en la obertura del *Tractatus*: “Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad”.¹⁵ La arquitectura del pensamiento de Wittgenstein es austera y sin florituras, como las líneas del palacio Stonborough que construyó en Viena para su hermana Margarete (Gretl, inmortalizada por Gustav Klimt en un retrato de 1905), o como los motivos del “Concierto para la mano izquierda en Re mayor” (1932) que la riquísima, melómana y conversa familia Wittgenstein encargó a Maurice Ravel para Paul, hermano de Ludwig, concertista de piano que había perdido el brazo derecho en la Gran Guerra.¹⁶

Wittgenstein siempre se opuso a la caracterización de su pensamiento como “filosofía del lenguaje”, “filosofía lingüística”, y más aún, “filosofía de la lógica”, denominaciones que lo irritaban. No parece justo, entonces, situar su obra en el entramado del “giro lingüístico” de Gustav Bergman (1906-1987) y Richard Rorty (1931-2007), aunque de hecho las ideas de Wittgenstein están en la fuente de varias perspectivas de análisis inscritas en el “giro”. Aparentemente, no existe conexión alguna entre la reflexión que desarrolló Wittgenstein en sus años de Cambridge y las formulaciones sobre el “lenguaje ordinario” que adelantaban al mismo tiempo J. L. Austin (1911-1960) y Gilbert Ryle (1900-1976) en Oxford.

La influencia del *Tractatus* fue y sigue siendo inmensa. En sus líneas se han reconocido corrientes filosóficas disímiles como el positivismo lógico (Círculo de Viena) y la filosofía analítica. Diversas formas de antifilosofía se miran en su espejo, tanto las que consideran, con Wittgenstein, que la filosofía no es un cuerpo doctrinal sino una actividad de elucidación de las formulaciones del lenguaje, como aquellas que anuncian su inminente fin.¹⁷

El lenguaje, para Wittgenstein, era la botella en la que se hallaba atrapada una mosca; el acto filosófico consistía en abrir una vía de escape. Por la integridad personal con que concebía la reflexión, nadie —excepto tal vez Nietzsche, el dionisiaco— estuvo más alejado de toda idea de una filosofía “técnica”, “profesional” o “pura” de acuerdo al ideal kantiano. Músico o

15 Wittgenstein, *Tractatus*, prefacio.

16 El clima cultural de Viena en la época de Freud y Wittgenstein está magníficamente logrado en los clásicos de Zweig de 1942 (Stefan Zweig, *El mundo de ayer: Memorias de un europeo*, 21.^a ed. Barcelona: El Acantilado, 2001), Janik y Toulmin (Allan Janik y Stephen Toulmin, *Wittgenstein’s Vienna* (Nueva York: Touchstone, 1973) y Schorske (Carl E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture* (Nueva York: Random House, 1981). El libro del Premio Nobel de Medicina y Fisiología (2000), Eric R. Kandel, *The Age of Insight* (Eric R. Kandel, *The Age of Insight* (Nueva York: Random House, 2012), traza los profusos contactos “sinápticos” entre arte y ciencia en la Viena del modernismo.

17 Badiou, *Wittgenstein’s Antiphilosophy*; Wittgenstein, *Tractatus*, 4.112.

arquitecto, sino modelista de aviones, era lo que mejor conjugaba con la manera de ser de Ludwig Wittgenstein; no obstante, fueron las escasas páginas de su *Tractatus logico-philosophicus* las que estremecieron el pensamiento a comienzos del siglo XX.

Entrevistado por el divulgador británico Bryan Magee en los 80 acerca del legado del “primer Wittgenstein”, el filósofo americano John Searle situó la llamada “teoría pictórica” del lenguaje en el corazón del *Tractatus*.¹⁸ Según esta perspectiva, una proposición plantea la existencia de un estado de cosas diseñando para ello un modelo figurativo (*Bild*), que no es un reflejo mecánico del mundo, sino más bien una operación de lenguaje despreocupada de toda consideración realista.¹⁹

Hechos simples (o “atómicos”) remiten a combinaciones de objetos que constituyen “estados de cosas”.²⁰ Los hechos son captados o no por la imagen que delinea la proposición, la cual posee la particularidad de que sus componentes se conectan unos con otros por una sintaxis congruente con la relación que mantienen entre sí los objetos en el mundo.²¹ Con propiedad analítica, Wittgenstein diferencia los “hechos” de los “objetos” (“cosas”), como se distingue una frase coherente de una lista heteróclita de palabras: los hechos son efectos orgánicos de los objetos y estos sus componentes elementales.²² Taxativamente, el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.²³

Si la proposición posee la facultad de representar la realidad, es porque los elementos que la componen —símbolos verbales, nombres de objetos— se encuentran vinculados mediante una gramática que ensambla sus elementos; estos, a su vez, se correlacionan con los objetos del mundo físico. Necesariamente, ambos órdenes tienen que estar enlazados y compartir la misma forma lógica —i. e. la misma estructura— para que la función de representación sea posible; solo así podemos describir el mundo e intervenir en él.²⁴

Sin embargo, no es que la proposición calque de manera mecánica los hechos, ni que los aprehenda en su supuesta esencia. La expresión de Wittgenstein en las versiones inglesa y

18 Bryan Magee, “Wittgenstein: Dialogue with John Searle”, en *The Great Philosophers*, edit. Bryan Magee (Londres: BBC Books, 1987), 323.

19 Wittgenstein, *Tractatus*, 2.12

20 Ibid., 2.0272.

21 Ibid., 2.15.

22 Alfred Jules Ayer, *Wittgenstein* (Barcelona: Crítica, 1986); Michael Morris, *Routledge Philosophy GuideBook to Wittgenstein and the Tractatus* (Londres: Routledge, 2008).

23 Wittgenstein, *Tractatus*, .1.1.

24 Es clásica la anécdota de Piero Sraffa (1898-1983) preguntando a Wittgenstein cuál era la forma lógica de un conocido gesto italiano que significa *me ne frega* (no me importa). Sraffa, por quien Wittgenstein tenía un gran respeto intelectual, cuestionaba así, a la napolitana, la teoría pictórica laboriosamente trabajada por Wittgenstein en el *Tractatus*.

castellana del *Tractatus* no es acertada en este punto, pues señala que “dar la esencia de la proposición significa dar la esencia de toda descripción; o sea, la esencia del mundo”.²⁵ En el original alemán, el vocablo empleado por Wittgenstein es *Wesen*, traducido al inglés y castellano como “essence” y “esencia” respectivamente, aunque, en castellano, admite también la traducción “naturaleza”, “carácter”, por lo cual estamos refiriéndonos a la “naturaleza/carácter de la proposición” y a la “naturaleza/carácter del mundo”, no a inmutables esencias platónicas. Retraduciendo obtendríamos “[dilucidar] la naturaleza de la proposición significa [esclarecer] el carácter de toda descripción; o sea, la naturaleza del mundo”.²⁶ Esta traducción es congruente con el entendimiento wittgensteiniano de que una proposición puede mostrar *cómo* es el mundo, nunca *qué* es.

La relación entre lo representado y la representación es de tipo convencional, especialmente en el nivel del modelo pictórico que la proposición expone. Wittgenstein no suscribe a ninguna concepción “realista” del lenguaje por la cual las palabras estarían en la textura misma del mundo, pero tampoco sugiere una semiótica de la representación, con hechos por un lado y signos proposicionales y nominales por otro. Si pretende ser lícita, toda representación requiere una forma lógica común con lo que representa, una semejanza estructural que hace posible la conexión de ambas dimensiones. Al contrario de lo que sucede con los signos semiológicos, la representación no es “arbitraria”.

Si no existiera forma lógica compartida entre el mundo que se representa y la representación, la proposición no diría nada de aquel; carecería de sentido. Dado el vínculo que liga los elementos de la proposición con los estados de cosas, si entendemos la proposición, entendemos el estado de cosas que representa.²⁷ Con otros términos, el sentido de la proposición consiste en mostrar un estado factual del mundo; ahí se juega su contenido de verdad. Las proposiciones no duplican de modo pasivo la realidad, ofrecen imágenes que la re-crean. Por ello, sus elementos pueden combinarse, incluso de manera experimental, para intentar brindar una representación posible —más ajustada, o más distorsionada— de lo que hay, de un estado de cosas. Obviamente, lo que no hay, la negación, o el absurdo de un “cuadrado redondo”, está fuera de alcance.

La existencia de un estado de cosas no es un hecho lógico; su posibilidad sí lo es. El hecho empírico de un rinoceronte pastando en el jardín habría bastado a Bertrand Russell,²⁸ pero

25 Wittgenstein, *Tractatus*, 5.4711.

26 Ibid., 3.221.

27 Ibid., 4.021.

28 El argumento de Russell, contrario al de su testarudo pupilo austriaco, apuntaba a que no había un rinoceronte en la habitación donde se encontraban discutiendo. Pero un hecho empírico refiere siempre a lo que hay, no a lo que no hay. Por eso, Wittgenstein sostenía que la argumentación de

no era suficiente para Wittgenstein, pues si bien no es la lógica lo que determina lo que es el caso,²⁹ lo que es el caso *it's just a matter of fact*, algo en sí no muy interesante excepto porque donde hay un hecho “este [...] está metido en la lógica del mundo”.³⁰

En los términos perentorios del TLF, “las proposiciones lógicas no pueden ser confirmadas ni refutadas por la experiencia”.³¹

El *Tractatus* afirma una y otra vez que un pensamiento es una pintura abstracta de los hechos que son el caso en el mundo. Y sin embargo, esa pintura no es la realidad del mundo como tal, sino un sucedáneo, un símil lógico construido con propósitos de representación,³² como cuando el testigo de un accidente dibuja un croquis para referir la manera como sucedió el percance. Lo que está en consideración no es que el lenguaje sea la “expresión” de una *factualidad* exterior, sino su capacidad de representación mediante la construcción de modelos abstractos que pueden no coincidir con los hechos. El lenguaje no es constatación de la realidad, es construcción de imágenes acerca de ésta; no dice lo que *son* los objetos del mundo, sino lo que *pudieran ser*.

En otras palabras, aquellos hechos con los que tiene que ver la proposición no son de orden empírico, susceptibles de ser fijados en una foto o reflejados en un espejo como cualquier objeto exterior. Son representaciones (*Darstellungen*) elaboradas mediante el lenguaje en el “espacio lógico”, que es el del pensamiento en tanto este permite vislumbrar *posibilidades* que pudiesen ser el caso aunque, en la actualidad, no lo sean. Ciertamente, las representaciones no son entidades puramente mentales o abstractas, pues Wittgenstein entiende que la proposición y el estado de cosas que “pictorializa” tienen en común lo que denomina la “forma lógica”, esto es, la estructura que enlaza los objetos entre sí en un estado de cosas, que se hace evidente en la realidad y que el modelo figurativo exhibe aunque no es materia de discurso.³³

La diferencia entre *decir* y *mostrar* constituye tal vez la clave hermenéutica del *Tractatus*; de seguro, es su pilar epistemológico.³⁴

Decir es operación simbólica; lo que se muestra está del otro lado del muro de las palabras. Decir tiene límites; hay dimensiones que solo se exhiben. Por ejemplo, el sentido que la proposición hace patente mediante una imagen. La proposición se apoya en este artilugio

— Russell era metafísica, no empírica. Las proposiciones o son asertivas o no son verdaderas proposiciones (Monk, *Ludwig Wittgenstein*, 39-40).

29 Mounce, Howard, *Introducción al Tractatus de Wittgenstein* (Madrid: Tecnos, 1983), 32.

30 Hernán Malo González, *Pensamiento filosófico* (Quito: CEN, 1989), 297.

31 Wittgenstein, *Tractatus*, 6.1222

32 Ibid., 3.

33 Ibid., 2.16, 2.172, 2.18, 4.121; Hans-Johann Glock, ed. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1997.

34 Wittgenstein, *Tractatus*, 4.121,4.1212.

imaginario para exteriorizar un potencial estado de hechos. El sentido se expone a cielo abierto en la forma lógica de la proposición, y se revela también en el arte —en especial la música, arte sin palabras por excelencia—, pero no puede ser dicho. Ante estas circunstancias, no nos queda más que pasar a su lado *pian piano* en reverente silencio.³⁵

En cuanto a lo que se puede decir: podríamos examinar la estructura del mundo a partir del análisis de la gramática del lenguaje y, para ser más exactos, de la proposición. Si fuera posible elaborar un inventario exhaustivo de formas lógicas, este nos revelaría la estructura íntima del mundo, pues son órdenes isomorfos que se miran entre sí, que nos permiten *deducir* la existencia de los objetos sin que tengamos que apelar a la intuición o a la experiencia. Para desentrañar la organización de la realidad, bastaría el análisis del potencial de representación que posee el lenguaje. El proceso no va en la dirección contraria, como lo sostendría un esencialismo naif; pero tampoco es un “idealismo lingüístico”, como creía Rorty, para quien Wittgenstein es el Kant del siglo XX:³⁶ (los hechos del mundo son como son en su implacable ocurrencia, con independencia de cómo yo me los represento mediante patrones abstractos y de los valores que subjetivamente les asigne).

Ciertamente, la preocupación de Wittgenstein es establecer bajo qué premisas es posible la expresión de un pensamiento, con plena conciencia de los límites que el lenguaje impone a dicha expresión. Wittgenstein no se está refiriendo a ningún impedimento del lenguaje para captar la “esencia” arquetípica de un fenómeno; de eso no se trata. Su interrogación es acerca de si nociones como “alma”, “espíritu”, “moralidad”, significan algo o son simple flatulencia verbal. Llevando su examen a otros campos, podríamos preguntarnos si términos habituales en las ciencias sociales de hoy —digamos “populismo”, “poder”, “pueblo”, “identidades colectivas”, “sujetos sociales”, son tan solo faramalla elevada indebidamente a la categoría de “conceptos” o si tienen un verdadero valor analítico. La proliferación actual de propuestas relativas a la “economía de la felicidad” y la “métrica del buen vivir” [sic], el planteamiento de “variables” que darían cuenta de la “calidad de la democracia” y permitirían comparar sistemas democráticos entre sí ¿no son formas “sofisticadas” —no por ello menos absurdas— de deslizamiento hacia el terreno de lo que no se puede decir y es preferible callar?

Indagar el lenguaje no significa interrogarse sobre las lenguas concretamente habladas —inglés, francés, castellano, etc.—, ni prestar atención a contingencias comunicativas; tampoco embarcarse en un ejercicio de “lingüística a priori” como lo creyó C.W.K. Mundle hacia 1970.³⁷ A lo que Wittgenstein presta atención es a la posibilidad simbólica que ofrece todo lenguaje para describir bien o mal la realidad mediante artificios, como pueden ser la imagen que dibuja

35 Ibid., 7.

36 Rorty, “Keeping Philosophy Pure”.

37 Clement Mundle, *Una crítica de la filosofía lingüística* (CDMX: FCE, 1975).

una proposición, los planos de un arquitecto, los bocetos de una pintura, una partitura musical, etc.: todos ellos captan la relación interna que existe entre representación y mundo.³⁸

Con todo, la proposición no puede formular en palabras lo que figura pues requeriría para ello diseñar un metalenguaje perfecto, un “lenguaje lógico” universal que fuese capaz de autodescribirse totalmente, que hable con coherencia acerca de cualquier enunciado proferido en “lenguaje natural” (que vendría a ser “lenguaje objeto”) hasta llegar a agotarlo y decir la verdad de su verdad.³⁹ Tal lenguaje debería articular su propia “pictoricidad”, lo cual supondría que sea capaz de suspenderla para poder decirla. imposible. No hay manera de establecer cómo la forma pictórica re-presenta la realidad; eso solo se muestra y no puede decirse.⁴⁰ Es un despropósito intentar ponerla en palabras y, peor aún, preguntarse sobre su sentido, el cual no remite a ningún contenido mental sino a aquello que se muestra en la proposición. A pesar de ello, y de acuerdo a la interpretación que hace Foucault en *Les mots et les choses* (1966), en sus espléndidas *Meninas*, Diego Velázquez habría intentado captar en la tela la función de representación incluyéndose él mismo en el cuadro dado a la tarea de pintar a la Infanta María Teresa, a sus damas de honor y comparsas: la pintura en la pintura, técnica de “puesta en abismo” que nos aproximaría al meollo de la representación mostrándola en su soberbia transparencia.

Generaciones de lógicos, desde Frege, Russell y Whitehead, Tarski *and beyond*, han intentado construir tal metalenguaje donde enunciados de tipo “si hay fuego, entonces habrá humo” puedan ser reemplazadas por protocolos simbólico-descriptivos que anulen toda ambigüedad, reduciendo la proposición a un esquema lógico, a una notación específica (una escritura) que “demuestra”, aunque para mostrar tendría que recurrir a una topología, que esa sí es pura “mostración” (el término es de Lacan). Así, podríamos escribir: “ $p \rightarrow q$ ” (si p, entonces q), o transcribir “Platón ama a Sócrates” con el prototipo lógico “ $x \Phi y$ ”. Dicha codificación facilitaría la tarea de demarcar los enunciados y asegurar su transmisibilidad sin distorsión, aunque presupone la posibilidad de salir a voluntad del lenguaje natural para “hablar” utilizando un lenguaje artificial sin polisemia. Cada símbolo tendría entonces un solo significado y solo uno: lenguaje puramente denotativo y sin equívocos, variedad axiomática de una lengua sin habla, conjunto de enunciados que no admiten enunciación.

Salir del lenguaje es lo que los psicoanalistas llaman psicosis, la cual sin duda acechaba a Ludwig. Pero no es loco quien lo quiere, tampoco un Ludwig Wittgenstein, pese a los pensamientos suicidas que lo asediaban, a su búsqueda incesante del goce místico y, en general,

38 Brian McGuinness, *Approaches to Wittgenstein* (Londres: Routledge, 2002), 59; Wittgenstein, *Tractatus*, 4.014.

39 Jacques Lacan, “La science et la vérité”, en *Écrits*, Jacques Lacan, 855-77 (París: Seuil, 1966), 867-8.

40 Wittgenstein, *Tractatus*, 4.12; 4.121; 4.1212.

a su atormentada vida, todo lo cual —Lacan dixit— imprimía una indeclinable “ferocidad psicótica” a su discurso.⁴¹

Wittgenstein negó la posibilidad de alcanzar un lenguaje que diga su propia forma lógica, y el psicoanalista ha subrayado que toda tentativa metalenguajera es fallida desde el huevo, porque el material que emplea —el único disponible— es el de las lenguas naturales, siempre abiertas a múltiples significados, siempre “contaminadas” por el deseo de quien habla. No hay metalenguaje porque no hay formalización que pueda ser garante infalible de la verdad del discurso... salvo el discurso mismo, que fracasa ante el deseo y la voluntad de goce del sujeto. Lacan lo condensa en un rotundo aforismo: “no hay Otro del Otro”.⁴²

Pero ¿qué pasa si el paisaje que bosqueja la proposición no es fiel, si no “pinta” un estado real de cosas? Que es una falsa proposición pues no expone ninguna posibilidad factual auténtica, carece de sentido, es un falso pensamiento.⁴³ No es que sus componentes no posean significación, incluso con independencia de la proposición particular en la que se inscriben, sino que la proposición como tal es un sinsentido (*sinnlos*) porque no apunta a ningún objeto empírico o teóricamente construido y delimitado. En otros términos, aunque los símbolos que la componen puedan ser significativas, su combinación resulta en un absurdo (*unsinnig*),⁴⁴ tal vez en un delirio verbal, como el célebre constructo chomskiano “*Green ideas sleep furiously*” (Las ideas verdes duermen furiosamente): espléndido galimatías, gramaticalmente impecable. A pesar de que guardan la forma de una proposición y aparentemente dice algo sobre el mundo, tal conjunción de voces es solo un *blend of words*. Por el contrario, una proposición verdadera atesta la posibilidad de que los hechos de la realidad tengan una determinada configuración.

La disyunción que opera Wittgenstein entre “verdad” y “sentido” de la proposición se revela aquí fundamental. En última instancia, el “sentido” está del lado del sujeto y no del mundo; o mejor, está en lo que la proposición no puede decir, por ejemplo, el malestar de la existencia. En esta perspectiva restringida, el “sentido” no es materia semántica, no es indagación sobre las condiciones que hacen posible la significación, tampoco indagación sobre supuestos contenidos mentales. Verdad y sentido pertenecen a regímenes diferentes.

En contraste, la “verdad” para Wittgenstein se encuentra en lo que el lenguaje diseña respecto a la forma como los objetos están efectivamente combinados en la realidad; es decir, hay verdad en la medida en que el modelo discursivo corresponde a los objetos físicos del mundo. En el TLF, la verdad es asunto de formulación propositiva y hechos que se

41 Françoise Davoine, *La locura Wittgenstein*. CDMX: Edelp, 1991; Jacques Lacan, *Le Séminaire: L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Vol 17 (París: Seuil, 1991).

42 Jacques Lacan, *Le Séminaire: Le désir et son interprétation (1958-1959)*, Vol. 6 (París: ALI, 1994).

43 Wittgenstein, *Tractatus*, 4.

44 *Ibid.*, 4.4661.

corresponden. Precisamente, para deshacer esta idea, años más tarde, en diálogo con Frank Ramsey, Wittgenstein habría de abandonar toda teoría de la verdad como adecuación prevalente desde Aristóteles, y también el presupuesto de la verdad como verificación, por la cual saldamos alegremente problemas que son lógicos apuntando a objetos del mundo, que son empíricos: fuera de lugar, habría dicho nuestro filósofo. Ambas aproximaciones —la de correspondencia y la de verificación— no dicen nada y están viciadas de raíz porque recurren a entidades extralingüísticas para validarse, cuando el esfuerzo debería centrarse en analizar el valor lógico de lo que dice la proposición: en vez de mirar al soporte empírico (que puede bien estar ausente), debemos concentrarnos en ver la manera como trabaja el lenguaje. Nadie podrá impugnar, entonces, que “los no casados son solteros”, aunque dicha oración no tenga referente empírico alguno.⁴⁵ De hecho, la actividad filosófica es conceptual, no empírica; no capta esencias, es procedimiento formal.

Recapitulando: el esfuerzo de Wittgenstein no estriba en formular una teoría de las condiciones/valores de verdad de la proposición, aunque lo haya intentado y desechado. Como Lacan también lo afirmó en *La chose freudienne* de 1955, Wittgenstein asumía que toda proposición presupone la verdad. Incluso cuando miente o es una notoria falsedad la verdad está en el horizonte de la proposición, respecto a la cual se sitúa. La búsqueda es, exactamente, determinar lo que se puede decir de manera razonable, que podría ser verdadero en la medida que se revele ser el caso, separándolo de aquello que es imperativo callar so pena de caer en charlatanería barata.

La “verdad” no es tema del *Tractatus*, sino lo que se queda fuera de las fronteras de lo que puede ser articulado y puesto en la proposición. No habría, en consecuencia, verdad redonda y objetiva por estar encastrada en lo indecible —que no inefable— de la experiencia mística y la ética estoica que Wittgenstein buscaba salvar a toda costa, aunque no mediante una prescripción normativa de “buen decir”, sino desentrañando las reglas de lo que puede ser legítimamente dicho en oposición a aquello que es imposible de ser puesto en palabras: tal es, en última instancia, el propósito del *Tractatus*. El “segundo Wittgenstein” —quién sabe si por influencia de Gramsci por medio de Sraffa—⁴⁶ operó una vuelta de tuerca y vino a sostener que los usos del lenguaje no se limitan a formular proposiciones verdaderas o falsas, sino a generar una amplia variedad de “juegos de lenguaje” que constituyen en sí “formas de vida”.

Afin a Wittgenstein, el psicoanálisis sostiene que la verdad no tiene un carácter “completo”, pues es, a lo sumo, una insinuación, un decir a medias, que atañe a lo particular del

45 Mounce, *Introducción al Tractatus*, 23.

46 Amartya Sen, discípulo de Sraffa en Cambridge, lanza la hipótesis en un artículo de 2003. Ver Amartya Sen, “Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci”, *Journal of Economic Literature* (AEA), 41 (diciembre de 2003).

sujeto “deseante”, sin que sea de utilidad para nadie más. No es “verdad” del yo o de la conciencia; escapa a la “jaula de hierro” del discurso racional y universalista. Es discurso del Otro —del inconsciente lenguajero— pero no constituye una prisión esférica, un “todo” sistemático, cerrado y consistente.

¿Hay lugar en la proposición para la poesía? ¿Sería fundado decir que esta carece de pensamiento? ¿O nos resistiremos junto a Badiou a que sea considerada apenas una “instancia verbal del silencio”?⁴⁷ Pensemos que, siendo arte, la poesía nos permite vislumbrar aquello que no se puede formalizar. Como toda experiencia estética, la poesía nos aproxima al *real* de ese supuesto goce Otro que sería el del artista, del místico y tal vez el de la mujer; no nos habla de un estado factual de cosas. Ciertamente, la poesía no es concebible sin los silencios que escanden la frase poética; tampoco la música es posible sin intervalos de silencio, pues, de lo contrario, solo sería un molesto ruido. El arte, como la ética, está fuera de lo decible.⁴⁸

Tengamos presente que “proposiciones” rigurosas son las de las ciencias naturales, que dicen algo sobre un determinado *state of affairs* y pueden ser refutadas (y falseadas, siguiendo a Popper), aunque no puedan dar cuenta de lo trascendental, que es lo más importante: lo ético, la religión, el sentido de la existencia, aquello que se encuentra fuera de lo que es susceptible de ser puesto en palabras. Si la proposición transgrede este imperativo de decir solo lo que es factible de ser dicho, se torna palabrería insulsa, falsa proposición. La invitación de Wittgenstein llama a callar frente a lo inexpresable; su ética es de honestidad.⁴⁹

Contra el argumento racionalista (e idealista), Wittgenstein afirma que no todo puede ser aprehendido por el lenguaje, lo cual equivaldría a decir que no toda la realidad es racional aunque, si algo es pensado con rigor, puede también ser parte de ella. Lo que no tiene ningún sentido es pensar el mundo como “totalidad”, “holísticamente”, etc; nada puede decirse en esos términos totalizadores.

En definitiva, aunque lo que se puede pensar auténticamente es también posible,⁵⁰ hay un resto que se queda fuera. Eso sería el “real” en términos de Lacan, que escapa al símbolo, pero insiste como “goce” en la carne del sujeto: el lenguaje no está completo, es no-todo, no

47 Badiou, *Wittgenstein's Antiphilosophy*, 109.

48 Jean Pierre Cometti, “Désensorceler l’art et le langage”, *Wittgenstein, dossier de Le Magazine Littéraire* 352 (marzo de 1997): 49; Alain Badiou *A la recherche du réel perdu* (París: Fayard, 2015).

49 Moore refiere que Wittgenstein solía visitar a Russell en sus departamentos de Cambridge inmediatamente después de las conferencias sobre “Fundamentos de las matemáticas”, a las que ambos asistían. En una ocasión Russell preguntó a su alumno, que caminaba abstraído y con pasos nervioso por el aposento: “¿Wittgenstein, está usted pensando en la lógica o en sus pecados?” “En ambos”, fue su respuesta y de inmediato retornó a su estado de “agitado silencio”. Durante toda su vida, Wittgenstein estuvo atravesado por sentimientos de culpa y pecado, de ética y mortificación. (Monk, *Ludwig Wittgenstein*, 63-4).

50 Wittgenstein, *Tractatus*, 3.02.

tiene medios para articular el “real”; “todo” no puede decirse. Wittgenstein lo hubiera admitido aunque, a diferencia de lo que él proponía, el psicoanálisis no se arredra ante aquello que se queda fuera del lenguaje sino que pretende inscribir bordes, aunque sean precarios, alrededor de tal resto, de modo que el sujeto consiga arreglárselas con su desventurada condición de ser-en-falta. También propone mitos, como el de Freud en *Tótem y tabú* (1912-1913), que inventa una explicación sobre un “origen” que está fuera de la racionalidad científica: el de la sociedad y sus instituciones.⁵¹

En el TLF, Wittgenstein argumenta que la realidad está constituida por determinadas configuraciones de hechos que son el caso y pueden ser captadas o soslayadas por la proposición. La suma de proposiciones (no de palabras sino de enunciados con sentido que dicen algo de la realidad) sienta la medida del tamaño del mundo y, específicamente, de “mi” mundo, pues sus fronteras son las de “mi” lenguaje. En otras palabras: “‘el’ mundo y ‘mi’ mundo son la misma cosa”.⁵²

Pero ¿es el de Wittgenstein un planteamiento solipsista acerca de un supuesto “lenguaje privado” que solo yo entiendo, que me confina a un mundo del cual yo soy su único habitante, tal vez su prisionero? Ni mucho menos. Es constatar que, sin el lenguaje, no hay nada que tenga significado; tampoco pensamientos, que no son sino retratos lógicos —correctos o incorrectos— de los hechos del mundo. No hay realidad innominada; para el sujeto, el lenguaje es insuperable. No hay manera de atravesar sus lindes sin precipitarse en la locura o en el éxtasis místico, que es variación del tema.⁵³

Wittgenstein reserva algunas de sus ideas más demoledoras para la filosofía “académica”, a la que asimila a una enfermedad, aunque tiene remedio... a condición de salir de ella. Plagada de frases pomposas y sin sentido que deberían ser proscritas, de inaceptable verbalismo, de enunciados ociosos que no dicen nada, la filosofía ganaría esforzándose por clarificar lo que dice, evitando el malentendido. Aunque aparenta lo contrario, la filosofía está vacía de pensamientos pues sus elucubraciones no brindan ninguna imagen de un estado de cosas, son pura oralidad girando en falso. Para encontrar su cura, debería concentrarse en marcar la línea entre lo que es posible de ser dicho con pleno sentido y aquello que no admite *bavardage*; por ejemplo, la espiritualidad religiosa, instilada en Wittgenstein por la lectura de los Evangelios y las obras de Tolstoy y Dostoievsky. Es pretencioso e inaceptable que la filosofía especulativa imite en su discurso la forma de las proposiciones aunque en sustancia no

51 Es claro que la ciencia se ocupa de causas, no de orígenes, que son siempre míticos.

52 Monk, *Ludwig Wittgenstein*, 144.

53 Pierre Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje* (Barcelona: Pre-Textos, 2007).

diga nada; pero si adopta el cambio de perspectiva que Wittgenstein propone, entonces será capaz de cambiarlo todo y no conformarse con dejar las cosas tal cual están.⁵⁴

El programa de “purga” filosófica mediante el análisis de la proposición y la crítica del lenguaje que Wittgenstein recomendaba en el *Tractatus* entusiasmaron de inmediato a los Schlick, Waismann, Carnap, Neurath y otros lógicos y matemáticos del Círculo de Viena, que pretendían desembarazar la filosofía de las enunciados metafísicos que la preñaban, acercándola al paradigma de las ciencias positivas.⁵⁵ Se produjeron intensos contactos de los miembros del Círculo con Wittgenstein, sobre todo entre 1924 y 1929, cuando este decidió regresar a Inglaterra desde su refugio rural austriaco, en donde se desempeñaba —con muy mala fortuna, por cierto— como maestro de matemáticas en una escuela elemental. Wittgenstein no se identificó con el *Wiener Kreis* tanto como sus miembros lo habrían querido; prefirió seguir su camino.⁵⁶

Pero, al calor de los intercambios, reafirmó su criterio de que las “verdades necesarias” de la lógica y de su retoño, las matemáticas, no son sino tautologías: sus conclusiones, al estar comprendidas en las premisas, no dicen nada. Señaló, no obstante, que la lógica es trascendental y a priori, pues ningún hecho del mundo puede contradecir sus leyes (¡tampoco Dios!) que solo requieren de la intuición y el entendimiento para ser establecidas.⁵⁷ Pensar algo ilógico es imposible, decía; disfrazar pensamientos absurdos con seudológica es lo que ha hecho la filosofía a lo largo de buena parte de su historia.

Siendo que los aforismos del *Tractatus* no pueden descomponerse de modo tal que nos libren objetos simples, Wittgenstein consideró que los pensamientos expuestos en su libro eran sinsentidos a ser tomados como peldaños de una escalera que, llegado el momento, había que echar a un lado.⁵⁸

3. El mundo, desgraciadamente, es real...

En 2001, la venerable Sorbonne de París (París V, René Descartes), se vio envuelta en un escándalo inusual para un centro de estudios de tal alcurnia conservadora. El día 7 de abril, los integrantes del comité doctoral presidido por el profesor Michel Maffesoli, recibieron a Germaine Hanselmann (también conocida como Elizabeth Teissier) para la sustentación de su voluminosa tesis doctoral (900 páginas) intitulada “La situation épistémologique de l’astrologie

54 Monk, *Ludwig Wittgenstein*, 533.

55 Stadler, *El Círculo de Viena*.

56 Christian Delacampagne, “Histoire d’un renoncement”, *Wittgenstein, dossier de Le Magazine Littéraire* 352 (marzo de 1997).

57 McGuinness, *Approaches to Wittgenstein*, 57.

58 Wittgenstein, *Tractatus*, 6.54.

à travers l'ambivalence fascination/rejet dans les sociétés postmodernes”, es decir “La situación epistemológica de la astrología a través de la ambivalencia fascinación/rechazo en las sociedades posmodernas”, que no es poca cosa. Al final de la ceremonia académica, la muy mediática Hanselmann/Teissier, conductora de programas de televisión sobre astrología y, en su tiempo, “consejera astral” del presidente François Mitterand, fue investida como doctor en sociología.

Incuestionablemente, Germaine Hanselmann tenía el derecho de querer ser doctora y sustentar una tesis. Hasta podría haber abordado su tema favorito dándole un cariz tecnocrático investigando, por ejemplo, el consumo ponderado de comida chatarra de las personas de entre 30 y 45 años que miran programas astrológicos en la TV. Pero no, su tesis “epistemológica” se planteaba como defensa e ilustración del estatuto de “ciencia humana” de la astrología, poniendo en primer plano las “pruebas irrefutables” de la influencia de los astros sobre el destino de los hombres y mujeres “que pueblan este singular universo”.

Desde todos los ámbitos de la universidad francesa, se levantaron voces de protesta ante tamaña superchería disfrazada de tesis doctoral.⁵⁹ Se recogieron firmas y se impugnó la atribución del doctorado a Haselmann/Teissier. No faltó quien denunciara la filiación de Michel Mafessoli, director del comité doctoral, y de Serge Moscovici, director de la tesis de marras, con corrientes identificadas con los Cultural Studies anglosajones, acusados de ser los partidarios a ultranza del “todo vale” en el nombre de lo que se tilda “políticamente correcto”. Para los “estudios culturales”, la ciencia es solo otra “narrativa” más, sin privilegio de ningún tipo sobre aquellos discursos que invocan los astros, el género, la identidad, las vivencias y sentidos compartidos, además de muchas otras “construcciones sociales”, como se las teoriza a partir del libro seminal de Peter Berger y Thomas Lukmann (1967).⁶⁰ Si la mención a la cultura es aquí constante, lo que se entiende por cultura está invariablemente impregnado de un “culturalismo” bastante empobrecedor del término, v. g. el entendimiento de Clifford Geertz (1973) de la cultura como “repertorio” y “significaciones compartidas”.⁶¹ El recurso a la idea de poder y sus relaciones complementa el juego de nociones borrosas y relativistas que sostienen esta tendencia.⁶² Previsiblemente, toda exigencia de rigor teórico es tomada con suspicacia al considerársela “patriarcal”, “neocolonial” o simple “prejuicio occidental”; desvirtuando a

59 Alain Touraine, “De quoi Elizabeth Teissier est-elle coupable?”, *Le Monde*, 22 de mayo de 2001.

60 Peter Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Nueva York: Anchor Books, 1967). El desmontaje de muchos “construccionismos sociales” aparecidos en los últimos tiempos lo hace el epistemólogo Ian Hacking. Ver Ian Hacking, *The Social Construction of What?* (Boston: Harvard University Press, 2000).

61 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1973).

62 Fredric Jameson y Slavoj Zizek, *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós, 1998).

Derrida, se llega incluso a denunciar al “falo-logo-centrismo” que encerraría el pensamiento conceptual.

El escándalo de Teissier y su tesis es significativo desde más de un punto de vista. En ciertas prácticas de las ciencias sociales contemporáneas la *doxa* y el comentario casual de los “analistas mediáticos” parecen haber desplazado al razonamiento analítico, no digamos al pensamiento científico como pensamiento protocolizado y contrastado, apoyado en pruebas lógicas y con frecuencia empíricas. Cada vez más, el periodismo de sucesos, con su manera característica de acometer sus tópicos, desplaza a la investigación sistemática. Sociólogos, politólogos, antropólogos, historiadores, economistas, participan más y más de la “sociedad del espectáculo”, aunque al precio de la trivialización de las “opiniones” que brindan, que son de sentido común en el mejor de los casos. Este modo de tratar “asuntos” sociales de ninguna manera constituye un abordaje de objetos teóricos producidos sobre la base de conceptos cuidadosamente contruidos (como lo prescribía Canguilhem en 1976),⁶³ pero se valida públicamente por el “efectismo” mediático que acarrea. La “explicación” somera que ofrecen es suficiente; el acercamiento impresionista a los “hechos” es lo que se impone.

La disertación de Teissier abunda en referencias a planetas, estrellas, órbitas, etc., términos que aparentemente son los mismos que constituyen la Astronomía como disciplina científica. Sus planteos tienen la empaquetadura de proposiciones científicas, pero no lo son; a lo sumo son usos analógicos de los términos de las ciencias. Dicho con el Wittgenstein tardío, los elementos que construyen ambos discursos guardan entre sí un “aire de familia”, pero pertenecen a distintos “juegos de lenguaje”: su función en Teissier es apuntalar una superstición, no una explicación científica. La astróloga Teissier posee “palabras”, pero no “conceptos”.⁶⁴

Pero ¿qué decir de teorías arraigadas en las ciencias sociales como aquellas relativas al “carisma”, término que Weber introdujo en *Economía y Sociedad*?⁶⁵ Los adeptos positivistas de Wittgenstein habrían desechado de plano tal noción considerándola “metafísica”, pues refiere a un atributo “mágico”, “religioso”, “sobrenatural”, del cual estaría dotado quien posee el

63 Georges Canguilhem, *El conocimiento de la vida* (Barcelona: Anagrama, 1976).

64 Quentin Skinner, “Language and Political Change”, en *Political Innovation and Conceptual Change*, edit. Terence Ball, James Farr y Russell L. Hanson, (Cambridge, MASS: Cambridge University Press, 1989); Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, edición revisada (Nueva York: Oxford University Press, 1983).

Con un éxito académico que va de Coimbra a Quito, el sociólogo portugués Boaventura da Sousa Santos ha propuesto una “epistemología del sur” (2009) que parece estar en consonancia epistémica con el planteamiento de una “ciencia proletaria” contrapuesta a una “ciencia burguesa”, que el farsante de la biología Trofim Lysenko, aupado por *tovarich* Stalin durante los años 30 y 40 del siglo pasado, elevó a la categoría de “ciencia” oficial de la URSS. Sobre este capítulo cimero en la historia de las estafas “científicas” ver el clásico de Dominique Lecourt, *Proletarian Science* (Londres: NLB, 1977).

65 Weber, *Economy and Society*, 1: IV “La autoridad carismática”; 2: XIV “El carisma y sus transformaciones”.

“carisma”. Esta suerte de “rara cualidad”, “influencia hipnótica”, “magnetismo personal”, se infiere en candidatos que ganan elecciones, en personas con éxito social y en “líderes”, incluso Hitler, según lo sostienen los historiadores británicos Kershaw⁶⁶ y Rees⁶⁷. Pero recurrir al enigmático “carisma” para explicar el fenómeno hitleriano o cualquier otro fenómeno político ¿no es en cierta forma abandonar el imperativo epistemológico acuñado por Durkheim de analizar lo social por lo social y, por extensión, lo político por lo político?⁶⁸

Weber llevó su elaboración al punto de elevar el “carisma” a una forma legítima de dominación diferenciada de las formas legales (fundamentadas en leyes y normas jurídicas formales) y tradicionales (basadas en valores y costumbres).⁶⁹ Pero, en suma, la noción de “carisma” no alude sino a una cualidad misteriosa que se colige en dirigentes políticos y religiosos, por la cual hacen adeptos y movilizan seguidores. Freud, en *Psicología de masas y análisis del yo* (1921), propuso una explicación más cabal del fenómeno de la adhesión política mediante su teoría de las “identificaciones”; Lacan, por su parte, teorizó el *Estadio del espejo* (1949) como organizador del “registro imaginario” de la estructura del sujeto, que es matriz de las identificaciones alienantes en la que este se precipita en tanto “yo”.

No sorprende que la noción evanescente de “carisma” calce perfectamente con las muchas aproximaciones que se han hecho al tema del “populismo”, desde los trabajos pioneros de Gino Germani hasta Laclau. ¿Pero de qué se está hablando cuando se habla del “populismo”? ¿De un esperpento político? ¿De un calificativo que sirve solo para denostar a aquellos a quienes se les endilga? ¿El término no es en definitiva un mero comodín, como el *joker* de la baraja? Pese a la profusión de acercamientos al tema, nadie ha dado con una definición que no conduzca de inmediato a un callejón sin salida. De hecho, si la extensión del término es amplísima, su intensión tiende a ser nula.⁷⁰ Para evitar esa aporía, la estrategia que adopta Laclau, por ejemplo, es poco recomendable: huir hacia adelante negándose a dar ninguna definición diacrítica que sienta fronteras en el objeto que trata. En su lugar, propone una lógica discursiva de equivalencias y diferencias... que resulta aplicable a cualquier fenómeno político y

66 Ian Kershaw, *Hitler* (Londres: Penguin, 2009).

67 Laurence Rees, *Hitler's Charisma* (Nueva York: Pantheon Books, 2012).

68 Con pertinencia, Calhoun y Wieviorka se preguntan, en su “Manifiesto por las Ciencias Sociales”, cómo evitar “la hiperespecialización y su corolario, el parloteo metafísico o ideológico” en las ciencias sociales (Craig Calhoun y Michel Wieviorka, “Manifiesto por las Ciencias Sociales”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 58 n.º 217 (enero-abril, 2013): 29-59).

69 Weber, *Economy and Society*.

70 Corrige Obama a Peña Nieto: Trump es un xenófobo, no un trivial “populista”. También lo es Nigel Farage, uno de los líderes del “Brexít” de Inglaterra. Si el populismo encubre fascismos, xenofobia, antisemitismo, entonces estamos ante asuntos más serios que el de líderes que le dicen a sus partidarios lo que quieren oír.

no solo a los que nombra “populismo”.⁷¹ Al final, “erramos oscuros bajo la solitaria noche por entre las sombras”.

Con Wittgenstein, diríamos: “Para una respuesta que no se puede expresar pregunta tampoco puede expresarse [...]. Si se puede plantear una cuestión también se puede responder” (TLF: 6.5).⁷² Tal vez el populismo no es sino un falso problema, de ahí que no tenga definición posible.

Da Capo

Las disciplinas sociales elaboran conjeturas que proponen imágenes de cómo es la realidad social. Sin embargo, sus explicaciones deberían ceñirse a aquello que puede ser dicho con sentido, evitando incurrir en discursos aproximativos que no siempre proveen pinturas claras del objeto que tratan. Esto sucede, con frecuencia, porque el trabajo teórico-conceptual que realizan es insuficiente, cuando no es desechado por completo por la falsa creencia de que la “realidad objetiva” habla por sí sola y basta con describirla mediante estadísticas. Suele asumirse de manera equivocada que los “problemas sociales” son hechos que están fuera del lenguaje, aunque es evidente que estos cobran significación y se vuelven positivos al revestirse de discurso. Solo desde una fenomenología *naïf* se pueden considerar los hechos sociales como “objetos de la realidad” dados por sí mismo. De eso no se trata en ciencias sociales, sino de objetos teóricos discursivamente contruidos, sujetos a historicidad y que, por lo tanto, no denotan esencias inmutables.

No hay objetividad social que no sea el efecto de una investidura simbólica; no existe nada como una realidad desnuda de palabras. Un “estado de cosas” social es siempre la trama de representaciones y discursos anudados a un “real” que está del lado de lo que es mejor callar porque no puede decirse.

71 Ernesto Laclau, *La razón populista* (CDMX: FCE, 2006).

72 Wittgenstein, *Tractatus*, 6.5.

4. Bibliografía

- Álvarez, Margarita. “Crónica: Reseña de la conferencia de Jacques-Alain Miller al final del X congreso de la AMP”. AMP Blog, 4 de mayo de 2016. <http://ampblog2006.blogspot.com/2016/05/cronica-resena-de-la-conferencia-de.html>.
- Ayer, Alfred Jules. *Wittgenstein*. Barcelona: Crítica, 1986.
- Badiou, Alain. *Wittgenstein’s Antiphilosophy*. Londres: Verso, 2011.
- . *A la recherche du réel perdu*. París: Fayard, 2015.
- Berger, Peter, y Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. Nueva York: Anchor Books, 1967.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991.
- Bouveresse, Jacques. *Wittgenstein: La rime et la raison*. París: Editions de Minuit, 1973.
- Braunstein, Néstor. “El atizador de Wittgenstein y el agalma de Sócrates a Lacan”. En *La memoria, la inventora, Néstor Braunstein*. CDMX: Siglo XXI, 2008.
- Calhoun, Craig, y Michel Wieviorka. “Manifiesto por las Ciencias Sociales”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 58, 217 (enero-abril, 2013): 29-59.
- Castells, Manuel. *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza, 2009.
- Canguilhem, Georges. *El conocimiento de la vida*. Barcelona, España: Anagrama, 1976.
- Cometti, Jean Pierre. “Désensorceler l’art et le langage”. *Wittgenstein, dossier de Le Magazine Littéraire* 352 (marzo de 1997).
- Davoine, Françoise. *La locura Wittgenstein*. CDMX: Edelp, 1991.
- Delacampagne, Christian. “Histoire d’un renoncement”. *Wittgenstein, dossier de Le Magazine Littéraire* 352 (marzo de 1997).
- Edmonds, David, y John Eidinow. *Wittgenstein’s Poker*. Nueva York: Harper Collins, 2001.
- Foucault, Michel. “Sécurité, Territoire, Population (1977-1978)”. En *Curso del Collège de France, Michel Foucault, rango de páginas*. París: Seuil, 2004.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, 1973.
- Gellner, Ernest. *Words and Things: a critical account of linguistic philosophy and a study in ideology*. Boston: Bacon Press, 1959.
- Glock, Hans-Johann, ed. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Hacking, Ian. *The Social Construction of What?* Boston: Harvard University Press, 2000.
- Hadot, Pierre. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Barcelona: Pre-Textos, 2007.
- Jameson, Fredric, y Slavoj Žižek. *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Janik, Allan, y Stephen Toulmin. *Wittgenstein’s Vienna*. Nueva York: Touchstone, 1973.
- Jarman, Derek. *Wittgenstein*. Reino Unido: BFI Production, 1993. Película.
- Kandel, Eric R. *The Age of Insight*. Nueva York: Random House, 2012.
- Kerr, Philip. *Una investigación filosófica*. Barcelona: Anagrama, 2000.

- Kershaw, Ian. *Hitler*. Londres: Penguin, 2009.
- Lacan, Jacques. "La science et la vérité". En *Écrits*, Jacques Lacan, 855-77. París: Seuil, 1966.
- . *Le Séminaire: L'envers de la psychanalyse* (1969-1970). Vol 17. París: Seuil, 1991.
- . *Le Séminaire: Le désir et son interprétation* (1958-1959). Vol. 6. París: ALI, 1994.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. CDMX: FCE, 2006.
- Lecourt, Dominique. *Proletarian Science*. Londres: NLB, 1977.
- Magee, Bryan. "Wittgenstein: Dialogue with John Searle". En *The Great Philosophers*, editado por Bryan Magee. Londres: BBC Books, 1987.
- Malo González, Hernán. *Pensamiento filosófico*. Quito: CEN, 1989.
- Marchart, Oliver. *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- McGuinness, Brian. *Approaches to Wittgenstein*. Londres: Routledge, 2002.
- Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. Nueva York: Penguin, 1990.
- Morris, Michael. *Routledge Philosophy GuideBook to Wittgenstein and the Tractatus*. Londres: Routledge, 2008.
- Mounce, Howard. *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 1983.
- Mouffe, Chantal. "Wittgenstein, Political Theory and Democracy". En *The Democratic Paradox*, Chantal Mouffe, rango de páginas. Londres: Verso, 2000.
- Mundle, Clement. *Una crítica de la filosofía lingüística*. CDMX: FCE, 1975.
- Naim, Moisés. *El fin del poder*. Barcelona: Debate, 2014.
- Pitkin, Hanna. *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Popper, Karl. *Unended Quest*. Londres: Routledge, 2002.
- Rees, Laurence. *Hitler's Charisma*. Nueva York: Pantheon Books, 2012.
- Rorty, Richard. "Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein". En *Consequences of pragmatism*, Richard Rorty, rango de páginas. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Schorske, Carl E. *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*. Nueva York: Random House, 1981.
- Sen, Amartya. "Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci". *Journal of Economic Literature* (AEA), 41 (diciembre de 2003).
- Skinner, Quentin. "Language and Political Change". En *Political Innovation and Conceptual Change*, editado por Terence Ball, James Farr y Russell L. Hanson, rango de páginas. Cambridge, MASS: Cambridge University Press, 1989.
- Stadler, Friedrich. *El Círculo de Viena: Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. Santiago (CHL): FCE, 2011.
- Touraine, Alain. "De quoi Elizabeth Teissier est-elle coupable?". *Le Monde*, 22 de mayo de 2001.
- Weber, Max. *Economy and Society*, vol. 1 y 2. Berkeley: UCP, 1978.
- Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, edición revisada. Nueva York: Oxford University Press, 1983.
- Winch, Peter. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, 2.a ed. Londres: Routledge, 1990.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducido por David Pears y Brian McGuinness. Londres: Routledge, 1974.
- Zweig, Stefan. *El mundo de ayer: Memorias de un europeo*, 21.a ed. Barcelona: El Acantilado, 2001.