

Revista de Filosofía, N° 76, 2014-1, pp. 32 - 53
ISSN 0798-1171

Los límites de las humanidades, o: una apología del *sinsentido*

The Limits of the Humanities, or an Apology for *Nonsense*

Ygor Fuentes Urdaneta

Universidad Católica Cecilio Acosta / Universidad del Zulia

Círculo Wittgensteineano

Maracaibo - Venezuela

Resumen

Tomando como presupuesto algunas de las principales nociones de la filosofía wittgensteineana, se intentará mostrar los límites y/o las posibilidades de expresión de las investigaciones humanísticas. Se parte de la idea según la cual el “objeto” de reflexión de las humanidades, al contrario del objeto de estudio de las ciencias naturales, no es articulable proposicionalmente. Razón por la cual, dentro del contexto de la filosofía analítica (y para el neopositivismo, principalmente), el discurso humanístico puede ser considerado, al menos en términos técnicos, un *sinsentido*. Se concluirá que esta situación, lejos de constituir un rechazo a este tipo de reflexión, permite contextualizar sus investigaciones y reafirmar, al mismo tiempo, su importancia sobre los problemas vitales (éticos, estéticos, políticos y religiosos).

Palabras clave: Wittgenstein, humanidades, articulación proposicional, *sentido*, *sinsentido*.

Abstract

Based on some of the main notions of Wittgensteinian philosophy, this paper will attempt to show the limits and/or possibilities for the expression of humanistic research. It starts from the idea that the “object” of humanistic reflection, in contrast to the object of study for the natural sciences, is not propositionally articulable. For this reason, in the context of analytic philosophy (mainly neopositivism),

Recibido: 19-02-14 • Aceptado: 01-04-14

humanistic discourse can be considered, at least in technical terms, *nonsense*. Our conclusion will be that this situation, far from being a rejection of this type of reflection, can contextualize its research and reaffirm at the same time its importance on vital issues (ethical, aesthetic, political and religious).

Key words: Wittgenstein, humanities, propositional articulation, *sense*, *nonsense*.

I

Las líneas que a continuación se presentan pretenden provocar una discusión acerca del *status* científico, los fundamentos metodológicos y/o los límites de expresión de las humanidades, disciplinas humanísticas, o como las llamara el filósofo alemán Wilhelm Dilthey: *ciencias del espíritu* [*Geisteswissenschaften*]. Desde luego, semejante discusión debe comenzar por intentar dejar claro qué se entiende por *ciencia* o *conocimiento científico* en el mundo moderno y en la sociedad contemporánea. Puesto que, como se buscará concluir, los principales problemas metodológicos y epistemológicos relacionados con el objeto de estudio de las humanidades (por ejemplo: lo ético, lo estético, lo político, lo antropológico, lo religioso -y lo filosófico, desde luego) tienen su raíz -según nuestra postura- en la omisión de una necesaria renovación y contextualización de los ideales platónicos que constituían el saber científico o *episteme*, fundada en la diferenciación entre lo racional y lo irracional, lo cual implica -como diría Richard Rorty- la distinción dicotómica entre lo “positivo” y lo “negativo”, es decir, entre lo absoluto y lo relativo, lo encontrado y lo hecho, lo objetivo y lo subjetivo, lo natural y lo convencional, lo real y lo aparente¹. Estos ideales, reciclados por Descartes en medio de la inversión conceptual de la *episteme* y la *doxa* que trajo consigo el nacimiento del nuevo modelo *experimental* de ciencia, están -como se mostrará- fuera de los límites de las humanidades como disciplina pretendidamente científica. La *episteme* [ἐπιστήμη], la verdadera ciencia, la que Platón entendía como el conocimiento de los ἀρχαί o primeros principios en el τόπος οὐρανός, es hoy prisionera del método experimental; el mismo que Platón rechazaba y circunscribía al terreno de la mera opinión.

Las humanidades, por tanto, en un contexto que privilegia la experimentación, los datos de los sentidos sometidos al discernimiento bipolar

1 Cf. RORTY, Rorty: *Philosophy and social hope*, Penguin Books, New York, 1999, p. xix.

que implica la mera distinción entre lo verdadero y lo falso, han sido destronadas de la ἐπιτήδεῖς-platónica y rebajadas al submundo de la *doxa*, que tiene como contraposición reinante: la *episteme* experimental absolutista del esquema civilizatorio mejor conocido como *la modernidad*. Las humanidades -adelantando conclusiones-, y esto es lo que debemos reconocer por difícil que resulte, sólo pueden “articular” lo que el neopositivismo ha tenido -en este caso- a mal llamar: *sinsentidos*. Pero ¿qué debemos entender por *sinsentido*? Para responder a esta pregunta nos serviremos de las ideas del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein quien establece una clara diferencia entre la oposición *sentido* [*Sinn*] y *sinsentido* [*Unsinn*] a partir de lo que entendemos por *sentido* [*Sinn*] y *significado* [*Bedeutung*].

No obstante, para hablar de la idea de *sentido* en Wittgenstein consideramos necesario invertir unas pocas palabras en un breve recordatorio de la previa distinción realizada por el filósofo, lógico y matemático alemán: Gottlob Frege acerca de los términos en cuestión (*sentido* y *significado* / *Sinn und Bedeutung*).

II

La distinción fregeana de *marras* (*Sinn* y *Bedeutung*) aplica tanto para lo que él entiende por *nombre propio* como para los enunciados o proposiciones. Según Frege, un nombre propio debe entenderse como cualquier designación de un *único* objeto. Esta designación empero podría estar compuesta de varias palabras². De acuerdo a esto, ‘Wittgenstein’ o ‘El autor del *Tractatus*’ son dos nombres propios, puesto que designan un *único* objeto, y tienen, por tanto, el mismo *significado* [*Bedeutung*]³. Sólo se diferencian por su *sentido* [*Sinn*], es decir, por el modo de presentar el signo que a su vez corresponde con el modo de darse el objeto (y he aquí lo problemático de esta definición y el motivo por el cual Bertrand Russell no tardó en descalificarla⁴). Cabe preguntarse ahora, si el significado de un nombre es el ob-

2 FREGE, Gottlob: “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica* (1962, trad. Ulises Moulines), Orbis, Barcelona, 1984 [pp. 49-86], p. 53.

3 Recordemos que para Frege el significado de un nombre es el objeto mismo al que se refiere. De ahí la popular traducción -o traición- de *Bedeutung* por *referencia*.

4 En la *teoría de las descripciones* de Russell, se introduce la diferencia entre *nombre* y *descripción*. El famoso ejemplo de Sir Walter Scott nos servirá de ilustración. En la proposi-

jeto, la referencia, ¿qué ocurre con el significado de los nombres que no apuntan a un objeto real, existente? Pues simplemente -diría Frege- *no* tienen significado, sólo sentido.

Semejante distinción prepara el terreno para explicar la diferenciación entre *sentido* y *significado* de los enunciados, o mejor: proposiciones [Sätze]. El sentido de los enunciados corresponde al pensamiento, esto es -aclara Frege- el contenido objetivo de las operaciones mentales que es apto para ser propiedad común de muchos⁵. Podemos decir, en este orden de ideas, que el pensamiento, como *sentido* del enunciado, no es otra cosa que la posibilidad de concebir un determinado estado de cosas, un posible hecho. Ahora bien, si el pensamiento es el *sentido* [Sinn], ¿qué debe entenderse por el *significado* [Bedeutung] de los enunciados? La respuesta nos permite identificar el nacimiento del empirismo lógico o neopositivismo: *el significado de un enunciado es su valor veritativo*. “Por *valor veritativo* de un enunciado entiendo -especifica Frege- la circunstancia de que sea verdadero o de que sea falso. No hay más valores veritativos”⁶.

Las afirmaciones fregeanas en torno a la distinción entre *Sinn* y *Bedeutung* de los nombres propios y de los enunciados nos lleva a preguntarnos: ¿Es posible construir enunciados en los que intervengan nombres propios *sin* significado [*bedeutungslos*] (sin referencia)? La respuesta de Frege es afirma-

ción ‘Scott es el autor de Waverley’, ‘Scott’ -según Russell- es el verdadero *nombre o sujeto lógico*, porque apunta directamente a un objeto (en este caso a Sir Walter Scott). Mientras que ‘el autor de Waverley’ es una descripción, pues no apunta directamente a un objeto, sino a un sujeto, es decir, a un nombre. De tal manera que, podemos afirmar que lo que para Frege son distintas formas de presentar un nombre, el *sentido* [Sinn], para Russell son sólo descripciones del objeto. El análisis de Russell muestra, además, que la intención de Frege de convertir en sintético un enunciado de identidad no se sostiene a partir de la distinción entre *Sinn* y *Bedeutung* de los nombres propios. Según Frege, si sustituimos en un enunciado un nombre propio de distinto sentido [Sinn], pero de igual significado [Bedeutung], la proposición mantendrá intacto su significado (esto es, el valor veritativo). No obstante, si en el enunciado ‘Scott es el autor de Waverley’ sustituimos -en la terminología de Frege- el nombre propio ‘Scott’ por otro de distinto sentido pero de igual significado como ‘el autor de Waverley’, entonces el enunciado se convertiría en una tautología: ‘El autor de Waverley es el autor de Waverly’, y el enunciado deja de ser sintético, pierde el valor cognoscitivo y, por lo tanto, dejaría de tener algún tipo de interés empírico; cf. RUSSELL, Bertrand: “Sobre la denotación” (1905) en *Lógica y conocimiento* (1956, trad. Javier Muguerza), Taurus, Madrid, 1970, pp. 53-73.

5 Cf. FREGE: “Sobre sentido...”, cit., p. 60.

6 Ibidem, p. 62.

tiva: los enunciados en los que intervienen nombres *sin* significado [*bedeutungslos*] no significan, no tienen significado, es decir, no tienen la posibilidad de ser verdaderos o falsos. No son, en última instancia, *proposiciones*.

De este contexto se desprende otra característica que prefigura los postulados neopositivistas. Se trata del “valor”, es decir, de la importancia y/o de la relevancia que atribuimos a los diferentes tipos de enunciados. Según Frege “[e]l pensamiento pierde valor para nosotros tan pronto como vemos que a una de sus partes le falta [el significado (el objeto existente, observable)]”⁷. Circunstancia ésta que justifica el hecho de que no nos contentemos con el sentido de un enunciado, sino que también preguntemos (¿siempre?) por su significado, es decir, por su valor de verdad. Una posible consecuencia de esta forma de análisis sería, por ejemplo, la tentativa de eliminar del lenguaje los nombres propios que no se refieren a objetos reales. “¿Pero por qué -se pregunta Frege- queremos que cada nombre propio no tenga únicamente un sentido, sino también un [significado]? ¿Por qué no nos basta el pensamiento? Porque, y en la medida en que, nos interesa su valor veritativo.”⁸

Se sigue de todo esto, entonces, que lo único relevante -desde el punto de vista filosófico, y en particular, claro está, en el plano científico- es la búsqueda de valores veritativos. No obstante, Frege es capaz de admitir que

“[n]o siempre es éste el caso. Al escuchar un poema épico, por ejemplo, nos cautivan, además de la eufonía del lenguaje, el sentido de los enunciados y las representaciones y sentimientos despertados por ellos. Si nos preguntásemos por su verdad, abandonaríamos el goce estético y nos dedicaríamos a un examen científico.”⁹

Concede Frege, al reconocer el sentido [*Sinn*] de los enunciados sin significado [*bedeutungslos*], sin valor veritativo, una importancia, aunque mínima, a los enunciados no proposicionales. Después de todo, también forman parte del lenguaje, de *nuestro* lenguaje. Sólo que no deben confundirse con o presentarse como enunciados proposicionales. Y este es uno de los principales problemas a los que se enfrentan las *humanidades*: cómo expresar el “resultado” de reflexiones que no pueden articularse proposicionalmente. Esta situación se compli-

7 Ibidem, p. 61.

8 Idem.

9 Idem.

ca todavía más, puesto que la postura fregeana parece radicalizarse, *mutatis mutandis*, en el *Tractatus* de Wittgenstein, y es llevada a los extremos por algunos representantes del neopositivismo, por ejemplo: Rudolf Carnap y su intento de superar la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje¹⁰.

III

Sin embargo, hay que anotar que, a diferencia de lo que hizo Frege, en el *Tractatus* no se distingue entre *Sinn* y *Bedeutung* de nombres (propios) y de enunciados o proposiciones [*Sätze*]. Al contrario, Wittgenstein tiene claro que, lo relativo al *Sinn* es propio de la proposición; y lo que corresponde al *Bedeutung* pertenece exclusivamente a los nombres: “Los nombres semejan puntos, las proposiciones flechas, tienen sentido.”¹¹

Esto es, *grosso modo*, lo que parece desprenderse de la llamada *Teoría pictórica de la proposición*. Como es sabido, dicha teoría nos presenta el lenguaje (el sistema) como una figura [*Bild*] o pintura del mundo. El lenguaje es el mundo. El mundo se descompone en hechos [*Tatsachen*] (no en objetos [*Gegenständen*], [*Dingen*]), los hechos del mundo, en el lenguaje, se expresan a través de proposiciones. Esta idea de la relación necesaria entre hecho y proposición (como representación o figura de la realidad) es expresada, en el *Tractatus*, a través de pasajes como:

§ 2.12. La figura es un modelo de la realidad.¹²

§ 2.141. La figura es un hecho.¹³

§ 2.221. Lo que la figura representa es su sentido.¹⁴

§ 3.142. Sólo hechos pueden expresar un sentido; una clase de nombres no puede.¹⁵

10 CARNAP, Rudolf: “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en AYER, A. J. (comp.): *El positivismo lógico* (1959, trad. L. Aldama, U. FRISCO, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel), FCE, México, 1981, pp. 66-87.

11 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus* (1921/22), bilingüe, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (de ed. 1961), Alianza, Madrid, 1995 [en adelante: *TLP*], § 3.144, p. 33.

12 Cf. *TLP*, p. 23.

13 Cf. *TLP*, p. 25.

14 Cf. *TLP*, p. 29.

15 Cf. *TLP*, p. 33.

§ 4.01. La proposición es una figura de la realidad.¹⁶

§ 3.14. El signo proposicional es un hecho.¹⁷

§ 4.027. Pertenece a la esencia de la proposición poder comunicarnos un sentido *nuevo*.¹⁸

§ 3.3. Sólo la proposición tiene sentido, sólo en la trama de la proposición tiene un nombre significado.¹⁹

§ 3.202. Los signos simples usados en la proposición se llaman nombres.²⁰

Esta colección de pasajes tractarianos muestran -a nuestro modo de ver- una diferencia bastante clara de lo que Wittgenstein entiende por *Sinn* y *Bedeutung* con respecto a lo que entendía Frege. El trasfondo de la distinción radica en el hecho de que la proposición figura [*abbilden*], los nombres señalan [*bezeichnen*]. Por tanto, “los nombres [*Namen*] tienen *significado* [*Bedeutung*], y las proposiciones (elementales) [*Elementarsätze*], *sentido* [*Sinn*]; y ésta es su conexión con el mundo.”²¹ En el mismo *Tractatus*, Wittgenstein hace expreso su “divorcio” del autor de *Begriffsschrift en lo que respecta a la aludida distinción*.²²

“Frege dice: cualquier proposición formada correctamente debe tener un sentido; y yo digo: cualquier proposición posible está correctamente formada y si carece de sentido [*wenn er keinen Sinn hat*] ello sólo puede deberse a que no hemos dado *significado* a algunas de sus partes integrantes.”²³

Y finaliza: “Aunque creamos haberlo hecho”. Este pasaje, además de hacernos explícita la mencionada separación de Frege, nos muestra algo más, a saber: que la proposición [*Satz*] propiamente dicha *siempre* tiene sentido. La proposición, recordemos, “sólo *dice* algo en la medida en que es una figu-

16 Cf. *TLP*, p. 51.

17 Cf. *TLP*, p. 31.

18 Cf. *TLP*, p. 57.

19 Cf. *TLP*, p. 37.

20 Cf. *TLP*, p. 33.

21 *TLP* § 6.124, p. 157 (cursivas nuestras).

22 Sin embargo, como pocas veces (por no decir: nunca) hace Wittgenstein, en varios pasajes del *Tractatus*, comenzando por la introducción, confiesa su acuerdo con Frege al respecto de diferentes tópicos, cf. por ejemplo: *TLP* §§ 3.318 y 5.451.

23 *TLP* § 5.4733, p. 121.

ra”²⁴, es decir, en la medida en que representa un *hecho*. Si la proposición no es capaz de proyectar un sentido, debemos sospechar que las partes que la componen no tienen significado, o simplemente no se está haciendo un uso apropiado, de acuerdo a la convención semántica, de los términos que componen la expresión proposicional. Por ello, no sería posible la figuración, debido a que “[s]ólo en la medida en que está lógicamente articulada es la proposición una figura del estado de cosas [*Sachlage*]”²⁵. Esto implica que tales intentos de articulación proposicional no son otra cosa, sino *sinsentidos* [*Un-sinn*]. Ya podemos comenzar a entender la simpatía que despiertan conclusiones como éstas en los miembros del famoso Círculo de Viena. Las “proposiciones” que no proyectan un sentido, cuyas partes integrantes aparentan tener significado (porque creemos habérselo dado), pero no lo tienen, serán, sin lugar a dudas, las “proposiciones” pertenecientes al ámbito de las *humanidades*, y muy especialmente los enunciados de la metafísica.

Afirmar que el “sentido de la proposición es su coincidencia y no coincidencia con las posibilidades del darse y no darse efectivos de los estados de cosas [*Sachverhalte*]”²⁶ es demasiado tentador para un neopositivista. Sobre todo si una afirmación semejante se acompaña con la idea de que la verdad o falsedad de la proposición “consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad.”²⁷ O en otras palabras: “Para reconocer si la figura es verdadera o falsa, tenemos que compararla con la realidad.”²⁸ Carnap, por ejemplo, no tardó en asumir estos postulados como principios teóricos inaugurales de una actitud anti-metafísica. Él mismo lo deja claro en la nota que añade en su artículo arriba aludido cuando dice: “Para un estudio de las concepciones lógicas y epistemológicas que, aun constituyendo el fundamento de nuestra exposición, sólo pueden ser examinadas aquí de un modo breve, véase Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*.”²⁹

24 *TLP* § 4.03, p. 57 (cursivas nuestras).

25 *TLP* § 4.032, p. 57.

26 *TLP* § 4.2, p. 77.

27 *TLP* § 2.222, p. 29.

28 *TLP* § 2.223, p. 29.

29 CARNAP: “La superación...”, cit., p. 70. En la misma nota también nos invita a revisar su texto: *La construcción lógica del mundo* (1928, trad. Laura Mues de Schrenk), UNAM, México, 1988.

IV

Carnap distingue entre proposiciones *sin sentido*, desde el punto de vista de su relevancia o aplicación, y las *pseudoproposiciones*, es decir, los sinsentidos que expresa la metafísica. Acerca del primer grupo sostiene que “aun cuando sean estériles o falsas, estas proposiciones poseen sentido ya que solamente proposiciones con sentido son clasificables entre (teóricamente) fructuosas y estériles, verdaderas y falsas.”³⁰ Cita como ejemplos de sinsentido estéril preguntarse por el peso de los habitantes de Viena cuyo número telefónico termina en tres; afirmar que ‘En 1910 Viena tenía seis habitantes’, entre otras. Del segundo grupo, el de las *pseudoproposiciones* metafísicas, afirma que hay dos géneros: “aquellas que contienen una palabra a la que erróneamente se supuso un significado o aquellas cuyas palabras constitutivas poseen significado, pero que por haber sido reunidas de un modo antisintáctico no constituyeron una proposición con sentido.”³¹

El análisis de Carnap para superar la metafísica va desde las *pseudoproposiciones* que contienen *pseudoconceptos* o palabras asignificativas hasta las *pseudoproposiciones* que contienen palabras significativas, pero cuya sintaxis carece por completo de sentido lógico y gramatical. Estas últimas son las que critica más duramente y Heidegger es su víctima favorita.³²

Hasta aquí, el *modus operandi* de Carnap -otra vez: *mutatis mutandis*- es completamente wittgensteineano. Pero si bien Carnap se escuda en Wittgenstein debemos anotar que sus objetivos no son los mismos. Wittgenstein busca describir los límites de la expresión lingüística, en particular de la proposición. Carnap quiere acabar con cualquier *otro* intento de articulación de la realidad, del mundo, que no sea derivado de la observación empírica.

Al final del artículo, luego de haber cuestionado teóricamente toda la tradición metafísica, Carnap experimenta un ligero sentimiento de culpa como resultado de la resaca producida por el recién culminado festín anti-metafísico, y se pregunta:

“¿cómo es posible que tantos hombres pertenecientes a los pueblos y épocas más diversos, e incluyendo mentalidades eminentes entre

30 CARNAP: “La superación...”, cit., p. 61.

31 Idem.

32 Cf. CARNAP: “La superación...”, cit., p. 75.

ellos hubieran derrochado con tan genuino fervor tanta energía en la metafísica para que ella finalmente no consistiera sino en meras sucesiones verbales sin sentido?, y ¿cómo sería comprensible que estas obras ejerzan hasta el día de hoy una influencia tan fuerte sobre lectores y oyentes si no contienen ya digamos errores, sino que son totalmente vacuas? Estas dudas están justificadas, ya que la metafísica posee un contenido -sólo que éste no es teórico.”³³

De tal manera que, de repente y *ad verecundiam*, las “(pseudo)proposiciones de la metafísica tienen una finalidad, aunque *no sirven para la descripción de relaciones objetivas*, ni existentes (caso en el cual serían proposiciones verdaderas), ni inexistentes (caso en el cual -por lo menos- serían proposiciones falsas)”³⁴. La metafísica sólo debe “servir”, dado que tantas mentes brillantes se dedicaron a ella, para el goce estético. La metafísica ahora se compara con el arte, con la música, con la literatura, o con el mito. Las *pseudoproposiciones* metafísicas, subraya ahora el casi arrepentido Carnap: “*serven para la expresión de una actitud emotiva ante la vida.*”³⁵ No obstante, la expresión de una actitud emotiva ante la vida, para Carnap, sigue siendo un sinsentido [*Unsinn*]. Y podría pensarse que para Wittgenstein también, pero sólo en tanto se compara con la expresión proposicional, motivo por el cual debemos trazar grandes diferencias.

V

Para Wittgenstein la proposición es sólo *una* manera de expresar una faceta determinada del mundo. No la única. Y esto queda claro en el propio *Tractatus*. El simple hecho de que se defina a la proposición de un modo positivo y otro negativo lo evidencia:

“La proposición [*Satz*], la figura [*Bild*], el modelo, son, en sentido negativo, como un cuerpo sólido que limita la libertad de movimiento de los demás; en sentido positivo, como el espacio limitado por substancia sólida, en el que un cuerpo ocupa un lugar.”³⁶

33 CARNAP: “La superación...”, cit., pp. 84-85.

34 CARNAP: “La superación...”, cit., p. 85.

35 Idem.

36 *TLP* § 4.463, p. 89.

La proposición, en este orden de ideas, es limitada. La única manera de *figurar* la realidad es a través de la proposición. Pero no es la única manera de *expresar*³⁷ o *mostrar* las diferentes realidades del mundo humano. Utilizar la proposición para *expresar* la realidad más allá de la figuración, no sólo es limitado e imposible, sino un *sinsentido*. “Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar [*ausdrücken*] nada más alto”³⁸. De ahí que, según Wittgenstein, esté claro que “la ética no resulta expresable [*aussprechen*]. La ética es trascendental”³⁹. Pero tal como afirmarí­a más tarde en Cambridge, el 17 de noviembre de 1929, en aquella famosa “Conferencia de ética”⁴⁰, la ética, o más bien lo ético, está lejos de ser un *sinsentido* o, peyorativamente, un absurdo [*unsinnig*]. Todo lo contrario, Wittgenstein tenía claro en el *Tractatus* que “[n]o son problemas de la ciencia natural [*Naturwissenschaften*] los que hay que resolver”, sino los problemas vitales, los que realmente tienen valor

37 Con el término *expresión* queremos hacer uso de su significado más amplio, al menos en castellano, en la medida en que se entiende también como *manifestación* (*expresar*, tal como apunta la Academia, es “manifestar con palabras, miradas o gestos lo que se quiere dar a entender”). En este sentido, *expresión* quiere decir cualquier intento de *decir* o *mostrar* alguna faceta del mundo humano. En el *Tractatus* Wittgenstein habla de *expresión* [*Ausdruck*], para referirse, principalmente, a la *manifestación* proposicional. Por ejemplo: “La proposición es la expresión [*Ausdruck*] de la coincidencia y no coincidencia con las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales.” (*TLP* § 4.4., p. 83). No obstante, también utiliza el verbo *aussprechen* (de *Aussprache*: *pronunciación, locución*, siendo su contrario, tal como aparece en *TLP* § 6.522: *Unaussprechlich*, literalmente *indecible*), que Muñoz y Reguera traducen como *expresar*, para referirse también a aquello que no se puede *decir* [*sagen*], sino *mostrar* [*zeigen*], es decir, a lo inefable. Pero hay que tener en cuenta que *inefable*, en este orden de ideas, no quiere decir *no manifestable*, o *inexpresable*, en los términos en que nosotros manejamos *expresión*, esto es, como mera *preferencia* o manifestación. Se trata, en todo caso, de lo indecible [*unaussprechlich*] como aquello que no es posible articular proposicionalmente, como lo místico: “Lo inexpresable [*Unaussprechliches*], ciertamente, existe. Se muestra [*zeigt*], es lo místico” (*TLP* § 6.522, p. 183).

38 *TLP* § 6.42, p. 177.

39 *TLP* § 6.421, p. 177.

40 WITTGENSTEIN, Ludwig: “Conferencia de ética” [*CE*, en adelante], en *Ocasiones filosóficas* 1912-1951 (1993), eds. James C. Klagge y Alfred Nordmann, trad. Ángel García Rodríguez, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 55-65: cf. también la traducción de Alejandro Tomasini: “Una conferencia sobre la ética”, en *Cuadernos de Crítica*, 51, UNAM, México, 2005. A menos que se indique lo contrario, en este trabajo, citaremos la traducción de Ángel García Rodríguez.

[Wert] para nosotros⁴¹, y estos no son más que -a nuestro modo de ver- los asuntos relacionados con las *humanidades*.

Tomando como punto de partida la famosa definición de ética que ofrece Moore en *Principia Ethica*, es decir: “La ética es la investigación general acerca de lo que es bueno”, Wittgenstein no tarda en ofrecer una alternativa; según él Moore debió haber dicho que

“la ética es la investigación acerca de lo que es valioso, o de lo que es realmente importante, o podría haber dicho la ética es la investigación acerca del sentido de la vida, o acerca de lo que hace que merezca la pena vivir la vida, o acerca de la manera correcta de vivir.”⁴²

La investigación acerca de lo ético, para nuestro autor, es realmente lo más importante, lo vital. Y dado el carácter de inefabilidad de las expresiones de la ética, es también lo más difícil. Y a pesar de que toma como modelo la *Ética*, lo mismo vale para lo estético y lo religioso. En la “Conferencia de ética” dice que utilizará el término ético “en un sentido que incluye lo que consider[a] (ser) la parte más esencial de lo que generalmente se denomina estética.”⁴³ Por su parte, en el *Tractatus*, afirma que “[é]tica y estética son una y la misma cosa.”⁴⁴ Y a esto tenemos que añadir también lo religioso. En definitiva, todo lo relativo a las *humanidades*, incluyendo, desde luego, los problemas de la filosofía tradicional, entra en el terreno de lo indecible [*unaussprechlich*].

Dado este panorama, nos atrevemos a afirmar que el uso calificativo wittgensteineano de *sinsentido* no es más que un uso técnico para diferenciar la expresión [*Ausdruck*] proposicional de la no proposicional. Para diferenciar, entre lo que se dice [*sagt*] y lo que se muestra [*zeigt*].

En los párrafos finales del *Tractatus*, Wittgenstein continúa subrayando su visión del quehacer filosófico (el suyo y el tradicional) y, al mismo tiempo, anuncia cuáles serán los caminos por los que transitará su pensamiento:

41 *TLP* § 6.4312, p. 181.

42 *CE*, p. 58.

43 *CE*, p. 58.

44 *TLP* § 6.421, p. 177.

“El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones [*Sätze*] de la ciencia natural [*Naturwissenschaft*] -o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía-, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado [*Bedeutung*] a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio -no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía-, pero sería el único estrictamente correcto”⁴⁵.

Este pasaje, además de introducir la famosa “terapia” o el “análisis terapéutico” con el que se suele identificar a la filosofía wittgensteineana y, en general, a la filosofía analítica (neopositivismo y filosofía del lenguaje ordinario), delimita las posibilidades de articulación de las *humanidades*, siendo -por supuesto- la filosofía una rama, si no la principal, de éstas. Por una parte, nos dice que los resultados de la investigación filosófica, y las expresiones de éstos, *deben* ser similares a los de las *Naturwissenschaften*. Pero también nos dice, por otra parte, que la reflexión filosófica (tradicional) no se equipara (y tampoco podrá equipararse) o nada tiene que ver, por ejemplo, con los hallazgos de las ciencias naturales. Por ello, no quedará más remedio -a los filósofos “post-tractarianos”- que dedicarse únicamente a identificar los errores de *significado* que convierten a las “proposiciones” de la filosofía tradicional (metafísica, principalmente), simplemente, en *sin-sentidos*. Esta es la “terapia” filosófica que, entendida de este modo limitado, los empiristas lógicos practicaron hasta el hartazgo. No obstante, a pesar de que el vienes señala al final del pasaje que éste sería el único modo correcto de hacer filosofía, también deja ver entre líneas que la filosofía no es, o no sólo es: terapia (lógico-) lingüística.

En la medida en que la filosofía no es una de las *Naturwissenschaften*, pero intenta lidiar con problemas, por ejemplo: éticos, políticos, estéticos y religiosos (o teológicos) -además de los epistemológicos, claro está- puede considerarse una muestra suficiente, para Wittgenstein y para nosotros, de que la reflexión filosófica (al igual que las *Geisteswissenschaften*) tiene algo muy importante que decir. Tal vez hasta más importante que las proposiciones de las ciencias naturales, pues aquéllo es justamente lo vital, lo relevante para la vida. El problema de (o para) la filosofía y las humanidades

45 *TLP* § 6.53, p. 183.

es que lo que intentan decir, no puede *ser dicho*, sino a lo sumo: *mostrado* (“Lo inexpresable [*Unaussprechliches*], ciertamente, existe. Se *muestra* [*zeigt*], es lo místico”⁴⁶). Sin embargo, ya sabemos lo que implica (y lo que no) *decir* en el pensamiento de Wittgenstein: articulación *proposicional*. Y dado que las expresiones o juicios de lo ético, lo estético, lo político, lo psicológico y, por ende, lo teológico, no pueden reducirse a la bipolaridad del valor veritativo de la proposición, no pueden articularse (expresarse) de la *misma* manera que lo hace, por ejemplo, la física.

Es por ello que en el *Tractatus* se dice que “[t]odas las proposiciones [*Sätze*] [son equivalentes]”⁴⁷ o son verdaderas o son falsas, nos dicen cómo es el mundo. Los enunciados relativos a lo ético y a lo estético, en tanto que no proposicionales, no nos *hablan* sobre el mundo. Pero sí intentan expresar el sentido del mundo, el sentido de la vida, lo importante, lo que tiene valor para nosotros. Y es ésta precisamente la relevancia de las *Geisteswissenschaften*: el valor [*Wert*] de su empresa, la búsqueda del sentido de la vida que está *fuera* del mundo.

VI

Según Wittgenstein, decir cómo es el mundo, hablar de lo que está en el mundo, no tiene ningún valor [*Wert*]. De aquí que afirme:

“El sentido [*Sinn*] del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor [*Wert*] alguno, y si lo hubiera carecería de valor [*Wert*].

46 *TLP* § 6.522, p. 183.

47 *TLP* § 6.4, p. 177. Aquí hemos modificado la traducción de Muñoz y Reguera, por considerarla incorrecta y generar confusiones. La frase, en el original alemán, es: “*Alle Sätze sind gleichwertig*”, es decir, Wittgenstein utiliza el verbo ‘ser’ [*sein*] y el adjetivo ‘equivalente’ [*gleichwertig*] para formar una oración de predicado nominal que vertida al castellano se lee perfectamente: “Todas las proposiciones son equivalentes”, en lugar de la problemática versión: “Todas las proposiciones valen lo mismo” de Muñoz y Reguera. El problema de utilizar ‘valer’ en este contexto, además de ser completamente innecesario, es que en los párrafos siguientes el vienés va a hablar de ‘valor’ [*Wert*] como aquello que es realmente importante (el sentido de la vida) y que, precisamente, no está asociado con la articulación proposicional de las ciencias naturales. Es justamente lo contrario.

Si hay un valor [Wert] que tenga valor [Wert] ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales"⁴⁸.

Una lectura -a nuestro de modo de ver- no sólo bastante clara, sino también completamente acertada de estos pasajes, es curiosamente la de un literato no directamente vinculado con el quehacer filosófico. Se trata del recién fallecido escritor mexicano Carlos Fuentes (a quien aprovechamos para hacer un homenaje póstumo destacando su importancia no sólo literaria al incluirlo en este trabajo). Fuentes, en un libro de ensayos titulado *En esto creo*, luego de afirmar que Wittgenstein es *el* filósofo del siglo XX, justifica su apreciación de la siguiente manera:

“El énfasis tradicional del filósofo ha sido puesto en el pensamiento y la percepción de los sentidos, trasladados al trono de la razón.

Wittgenstein lo traslada al lenguaje y en el lenguaje distingue dos vertientes. Lenguaje como representación de hechos y medida de proposiciones. O lenguaje como conductor de emociones. Distingamos nos pide el austero, monacal, despojado millonario judío vienés desde una choza desnuda y sin un centavo en la bolsa. Distingamos, nos dice desde su ofensiva pobreza, su inquietante desprendimiento, su vanidosa humildad. Evitemos las confusiones. La esfera del valor y el sentido no depende ni de hechos ni de proposiciones que son parte del discurso racional. El valor es dominio de la paradoja y de la poesía. Separemos el discurso racional del mundo de la ética y de la estética y obtendremos una clara distinción, puesto que al hacerlo le devolveremos la racionalidad objetiva a la ciencia, sin ilusiones humanistas o disquisiciones metafísicas y entenderemos la subjetividad de ética / estética, que sólo se comunican de manera indirecta mediante la poesía, la fábula, el mito. De allí que sólo lo indecible tenga valor, entendiendo por ‘indecible’ lo que jamás puede decir el discurso propositivo. Para el pensamiento positivista, tan dominante, paradójicamente, en un continente de mitos y fábulas como el llamado Nuevo Mundo, el silencio es inconcebible. Sólo existen lo que puede decirse y lo que no puede decirse. (O, más políticamente, lo que debe decirse y lo que no

48 TLP § 6.41, p. 177.

debe decirse.) Pero esto se traduce en destierro de lo que realmente importa, que es todo aquello que no podemos decir racionalmente. El silencio de la razón no engendra monstruos. Sólo nos indica que lo que es indecible en términos filosóficos es, precisamente, lo *dicho* en términos estéticos"⁴⁹.

El punto de partida del escritor mexicano es -a nuestro modo de ver- la correcta apreciación de que la filosofía, tradicionalmente, ha privilegiado el discurso racional (absolutista, en primer lugar, y científicista posteriormente⁵⁰) sobre el estético, por ejemplo. Esto ya lo hemos señalado. Posteriormente, Fuentes subraya las dos vertientes que Wittgenstein -según él- distingue dentro de cualquier tipo de articulación, expresión o manifestación lingüística, es decir, el lenguaje como representación de hechos (lo proposicional) y el lenguaje como conductor de emociones (lo inefable o inexpressivo).

49 FUENTES, Carlos: "Wittgenstein", en *En esto creo* (2002), Alfaguara, México, 2008 [pp. 313-326], pp. 313-314.

50 El primer momento podemos ejemplificarlo a través de una de las críticas del "irracionalismo" de Nietzsche a su idea de la cosmovisión griega, y que declara como el comienzo del final de dicha cultura, es decir, haber permitido que la *racionalidad* se apoderara del teatro -trágico- griego (la principal forma de expresión -o manifestación- de la cultura o el κόσμος griego que conocemos) de la mano de Eurípides, fuertemente influenciado por el pensamiento (racionalista) de Sócrates. El segundo momento, como se ha indicado, es el iniciado por el *Cogito* cartesiano fuertemente transformado (pero con el mismo espíritu fundamentalista) durante la Ilustración y por los posteriores "cientificismos empiristas": el positivismo y el neopositivismo. Una observación similar es la de Richard Rorty en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I* (1991, trad. Virgil Rubio), Paidós, Barcelona, 1996; Rorty, desde una clara postura pragmatista pero no con poca razón, afirma que la tradición de la cultura occidental, que va de los griegos a la Ilustración, se ha centrado en la búsqueda de la *Verdad* sacrificando los intereses, necesidades y *valores* de la comunidad en pos de la objetividad. "Quizás lo que estimuló la aparición de este ideal fue la cada vez mayor consciencia de los griegos de la gran diversidad de las comunidades humanas. El temor a la estrechez de miras, a estar limitado en los horizontes del grupo en el que uno ha nacido, la necesidad de verlo con los ojos de un extraño, contribuye a producir el tono escéptico e irónico característico de Eurípides y Sócrates. La disposición de Heródoto a tomarse a los bárbaros tan en serio como para describir detalladamente sus costumbres puede haber sido un preludio necesario a la afirmación de Platón de que la manera de superar el escepticismo es concebir una meta común de la humanidad -una meta fijada más por la naturaleza humana que por la cultura griega-" (pp. 39-40). Y continúa: "En la Ilustración, esta idea se concretó en la adopción del físico newtoniano como modelo de intelectual. La mayoría de los pensadores del siglo XVIII tenían claro que el acceso a la Naturaleza que había proporcionado la ciencia física debía ir seguido de la creación de instituciones sociales, políticas y económicas en consonancia con la naturaleza" (p. 40).

sable proposicionalmente). A partir de ahí, nos invita entonces a tomar en cuenta las siguientes consideraciones.

En primer lugar, aunque Fuentes no lo presenta en este orden, debemos asumir la idea de que, todo cuanto hay en el mundo humano (físico y no-físico) pertenece o bien al ámbito de lo que *puede* decirse o bien al de lo que *no puede* decirse. Lo que ha implicado, en la tradición occidental, el destierro de lo que realmente importa -en palabras de Fuentes y también de Wittgenstein-, de lo que tiene valor [*Wert*] para nosotros, y éso es precisamente: “todo aquello que no podemos decir racionalmente”. Este destierro (social), por supuesto, ha continuado generando reacciones entre los que se dedican a las *Geisteswissenschaften*. Una de las más problemáticas ha sido -según nuestro punto de vista- propiciar una separación a lo interno de las “ciencias del espíritu”, nos referimos a la actual distinción entre “ciencias humanas” (ni siquiera *humanidades*) y “ciencias sociales”.

Todo indica que los trabajos de Dilthey y Gadamer⁵¹ (y también los de Windelband y Rickert, dos de los principales representantes de la Escuela de Baden, con su diferenciación entre lo *nomotético* y lo *idiográfico*) en torno a la distinción metodológica y epistemológica entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften* no han sido suficientes (sí necesarios) para acabar con este problema. El “complejo de inferioridad”⁵² (como lo llama Fritz Machlup) de los (algunos) humanistas separatistas, provocado por el destierro social y cultural de las “ciencias del espíritu”, cuyo *status* “científico”, que algunos equiparan erróneamente a rigurosidad⁵³, se ponía en entredicho

51 Cf. por ejemplo varios artículos publicados en GADAMER, Hans-Georg: *Elogio de la teoría* (1983, trad. Anna Poca), Península, Barcelona, 2000, tales como “Sobre el poder de la razón” [pp. 45-57], “Ciencia y opinión pública” [pp. 67-75] y “La ciencia como instrumento de la Ilustración” [77-89]. En los tres artículos Gadamer analiza la problemática o la situación política, económica y social de las humanidades frente a las ciencias naturales en la sociedad contemporánea como consecuencia del prejuicio ultra-racionalista (naturalista) de la Ilustración.

52 Expresión utilizada por Fritz Machlup en su artículo de 1956 titulado: “The Inferiority Complex of the Social Sciences” publicado en SENNHOLZ, Mary (ed.): *On Freedom and Free Enterprise* (1956), The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2008. El artículo consultado está disponible en la página *Web* del Instituto Ludwig von Mises: <http://mises.org/daily/5712/The-Inferiority-Complex-of-the-Social-Sciences> (última revisión agosto 2012).

53 Como afirma, correctamente, Susan Haack: “Tan exitosas han sido las ciencias naturales que las palabras ‘ciencia’ y ‘científico’ son frecuentemente usadas honoríficamente

cada día, propició la adopción de los métodos cuantitativos de explicación de las ciencias naturales en las humanidades. Esta situación, como afirma Thomas Nenon⁵⁴, implicó la impostura de un nuevo título para los estudios humanísticos “serios”; ya no se trata sólo de *Geisteswissenschaften*, sino también de *Sozialwissenschaften* o *Gesellschaftswissenschaften* (inclusive, en vista de la mala reputación que rodea a las humanidades, se ha intentado crear otro híbrido, una disciplina intermedia entre las *Sozialwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*: las *Kulturwissenschaften*).

VII

Llegados a este punto, tenemos que subrayar que el problema de las humanidades “protestantes” no es la diversificación de la mirada, de hecho, esto sería lo ideal según nuestra visión y los objetivos que persigue este artículo. El motivo por el que nos oponemos a la (pseudo)separación o distinción entre las disciplinas de perfil humanístico es, justamente, porque tal ruptura atenta contra la diversificación de la mirada al pretender aplicar *la* (misma) metodología de las ciencias naturales. Para expresarlo en términos wittgensteineanos: porque al asumir *el* método de las *Naturwissenschaften*, se intenta *decir* algo allí donde sólo se puede *mostrar*. Y la consecuencia de una actitud semejante es, paradójicamente, la unificación o uniformidad de la mirada en todos los ámbitos del quehacer humano⁵⁵. Como si fuera posible aplicar *un* único método, una sola mirada para aproximarnos a lo ético, lo estético y lo teológico. Si bien estas tres áreas parecen ser las únicas que no pueden desvincularse, al menos más claramente, de las *Geisteswissenschaften*, no quiere decir que no lo sigan intentando.

como términos todo-propósito de orgullo epistémico” [*Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos* (trad. Edison Otero Bello), Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2008], p. 22.

- 54 Cf. NENON, Thomas: “Geisteswissenschaften” (2005), en BORCHERT, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy* (X tomos), Thomson Gale, Detroit, 2006, pp. 37-38.
- 55 Hay un texto bastante interesante de ANDRESKI, Stanislaw: *Las ciencias sociales como forma de brujería* (1972, trad. Juan Carlos Curutchet), Taurus, Madrid, 1973, donde se denuncia -como ya se ve en el título- la farsa de las así llamadas “ciencias sociales” al utilizar, por ejemplo, la metodología (de las ciencias naturales) como una especie de escondite y la cuantificación como camuflaje de “rigurosidad”.

En las lecciones sobre creencia religiosa, Wittgenstein deja muy clara esta postura: no hay posibilidad de insertar alguna situación o costumbre *religiosa* dentro de, por ejemplo, el *espacio (lógico) físico*⁵⁶. Entendiendo que -como lo explica Sabine Knabenschuh- el espacio (lógico) es un espacio de *incertidumbre*⁵⁷, de preguntar pertinentemente, no hay manera de preguntarse *con sentido* acerca de la verdad o falsedad de una creencia religiosa. Tanto la pregunta, como cualquier intento de responderla, carecerían completamente de sentido, de la misma manera en que no tienen sentido, pero tratándose ahora de otro espacio (lógico), y quizá de otra gramática, las supuestas expresiones de conocimiento con las que el filósofo George Edward Moore intentó refutar el argumento contra la posibilidad de conocer y la existencia del mundo exterior, afirmando en un auditorio lleno de filósofos: ‘Aquí hay una mano’ y la levantó. Las expresiones de conocimiento (proposicional) deben ir acompañadas de su respectiva justificación racional. Sí sé que esto es una mano, debería ser capaz de responder a la pregunta: ‘¿cómo lo sabes?’.

56 La mayoría de los estudios que tratan el tema de la religión (o lo religioso) en Wittgenstein, lo abordan a partir de la noción de *juegos de lenguaje*, cf., por ejemplo: DÍAZ, Jorge A.: “Wittgenstein y la religión”, en BOTERO, Juan José (ed.): *El pensamiento de L. Wittgenstein*, Univ. Nacional de Colombia, Bogotá, 2001, pp. 241-263; JAREÑO ALARCÓN, Joaquín: *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Ariel, Barcelona, 2001.; y desde luego PUTNAM, Hilary: “Wittgenstein: sobre la creencia religiosa”, en: *Cómo renovar la filosofía* (1994, trad. Carlos Laguna), Cátedra, Madrid, 1994, pp. 193-219. Como se verá, nos parece mucho más claro e ilustrativo, además de coherente con el todo de su pensamiento, analizarlo como parte integrante de una respectiva *gramática y espacio (lógico)* pertinente.

57 Sobre el concepto de *espacio (lógico)*, una noción fundamental que comienza a desarrollarse en los textos wittgensteineanos de los años treinta, los mal llamados “textos de transición” (*Observaciones filosóficas* y la *Gramática filosófica*, principalmente), es recomendable revisar los artículos de KNABENSCHUH, Sabine: “Apuntes epistemológicos al *Tractatus* wittgensteineano: en torno al *espacio lógico*”, en: *Revista de Filosofía*, 36, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2000, pp. 31-46; “Del *espacio lógico* a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933”, en: *Revista de Filosofía*, 39, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2001, pp. 7-24; “Del *espacio lógico* al *ver aspectos*. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*, 70, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2012, pp. 123-150; y especialmente un trabajo al que no se puede moderar los elogios por la claridad con que describe y explica las etapas del desarrollo de (¡toda!) la filosofía wittgensteineana: “¿Cómo leer a Wittgenstein? El lugar de los ‘textos transitorios’”, en: *Revista de Filosofía*, 56, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2007, pp. 107-130.

Como afirma Fuentes, la distinción wittgensteineana nos permite separar, sin temor a ser acusados de irracionalistas, el discurso racional del mundo de la ética y de la estética, y por supuesto, también el de la religión, todo lo cual implicaría devolverle la racionalidad objetiva a la ciencia. En ningún momento hemos pretendido aniquilar la racionalidad objetiva que caracteriza al discurso científico. De lo que se trata es de contextualizarla, de ponerla en su lugar. Puesto que no podemos, tal como pretenden algunos representantes de las ahora conocidas como *Sozialwissenschaften* (o *Gesellschaftswissenschaften*), y peor aún algunos investigadores humanistas, trasladar dicha racionalidad al terreno de la irracionalidad, y viceversa.

VIII

Finalmente nos queda una tercera consideración que se deriva del ensayo de Carlos Fuentes como producto de la invitación que según él nos hace Wittgenstein a distinguir, a separar los ámbitos de reflexión y la expresión de los mismos. Y en vista de que hemos afirmado -junto al filósofo austriaco- el carácter de inefabilidad de los enunciados pertenecientes a la esfera del valor, es decir, de lo vital y también de lo irracional, cabe preguntarse ¿cuál es el modo de expresión de las *Geisteswissenschaften*? Pues como resulta evidente, no pretendemos con nuestras palabras anular el importante esfuerzo que realiza todo aquel que se dedica a reflexionar en torno a esta faceta del saber humano. Todo lo contrario, intentamos reivindicarlo exponiendo sus límites. La respuesta que nos ofrece el escritor mexicano, en este sentido, es que “el valor es dominio de la paradoja y de la poesía”. El modo de expresión de la ética, la estética, y en general -afirmamos nosotros- de las *Geisteswissenschaften*, se realiza, aunque de manera indirecta, “mediante la poesía, la fábula, el mito. De allí que sólo lo indecible tenga valor, entendiendo por ‘indecible’ lo que jamás puede decir el discurso propositivo.”⁵⁸

La lectura que hace Fuentes de Wittgenstein está estrechamente relacionada con nuestro intento de acercar algunos de los postulados de Dilthey al pensamiento de Wittgenstein. Para Dilthey -igual que para Fuentes-, la religión, la poesía y la metafísica originaria, a diferencia del discurso racional, expresan la significación y el sentido de todo lo valioso. La ciencia ana-

58 Cf. FUENTES: “Wittgenstein”, cit., pp. 313-314.

liza, desarrolla y establece a partir del aislamiento de situaciones homogéneas sus relaciones y/o leyes generales. En otras palabras: las *Naturwissenschaften* buscan *conocer*, las *Geisteswissenschaften* *comprender*⁵⁹. Interpretar de esta manera el mundo, nos dice Dilthey,

“germina ya en la lengua y se desarrolla en la *metáfora* como sustitución de una intuición por otra afín, que la hace en algún sentido más evidente; en la personificación, que aproxima y hace comprensible por humanización, o mediante razonamientos análogos, que en virtud de la afinidad determinan desde algo desconocido lo menos conocido y merced a ello se acercan ya al pensamiento científico”⁶⁰.

La *metáfora* es entonces, aparentemente y según el filósofo alemán, el único modo posible de expresión de las *Geisteswissenschaften*. Pues a partir de la sustitución de una intuición por otra, intenta hacer comprensible aquello que no puede traducirse al discurso racional. La *metáfora*, en este sentido, en tanto que busca la comprensión, se acerca (por muy peligrosa que nos parezca la expresión) al pensamiento científico, es decir, se presenta como *otra* forma de articulación de la realidad que sirve de fundamento a los intentos racionales de *explicación* de la misma⁶¹. Si bien Wittgenstein

59 Cf. DILTHEY, Wilhelm: “Los tipos de visión de mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos” (1911), en: *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1974 [TVM, en adelante], p 45.

60 DILTHEY: TVM, p 45 (cursivas nuestras).

61 Una apreciación muy similar es la de Max Black y Donald Davidson quienes advierten la subvaloración de la *metáfora* como recurso explicativo y/o de comprensión. Black, por ejemplo, denuncia la visión sesgada de la filosofía tradicional producto de una interpretación excesivamente literal del último párrafo del *Tractatus*: “Se tiene por ilícita la afición a la *metáfora*, basándose en el principio según el cual acerca de aquello de que sólo se puede hablar metafóricamente no debería hablarse en absoluto” [“*Metáfora*” (trad. Víctor Sánchez de Zavala), en VILLANUEVA VALDÉS, Luis M. (comp.): *La búsqueda del significado* (1991), Tecnos, Madrid, 2005 (pp. 545-563), p. 545.] No obstante, de acuerdo a ambos (Black y Davidson), la *metáfora* es capaz de ampliar y facilitar tanto la explicación como la comprensión más allá del discurso meramente proposicional. Por consiguiente, no dudan en afirmar, luego de analizar algunos inconvenientes que podría presentar la interpretación de la estructura lingüística de la *metáfora*, que incluso la misma ciencia, puede servirse de este tipo de expresión. Davidson lo explica aludiendo precisamente a la idea wittgensteineana de *visión de aspectos* y de cierta manera muy relacionado también al discurso de Dilthey: “[S]i le muestro a usted el pato-conejo de Wittgenstein, y digo: ‘Es un pato’, entonces con algo de suerte usted lo ve como un pato;

nunca habló de la metáfora en los mismos términos en los que lo hizo Dilthey, nos atrevemos a afirmar -ya para cerrar este trabajo que bien podría considerarse apenas un primer requisito para la postulación de una epistemología wittgensteineana como principio de comprensión y articulación de todos los saberes- que, su idea de la *persuasión* que se levanta por encima de las *razones* que podamos esgrimir en defensa de lo vital, de lo valioso, puede entenderse y extenderse, sin ningún inconveniente, al concepto de expresión metafórica propuesto por el alemán.

De lo que se trata, entonces, es de utilizar nuestro propio modelo de articulación de saberes, escapar del *baculum* del desarrollo económico y tecnológico de las ciencias naturales. Después de todo, -como dice Rorty- nosotros los humanistas e irracionalistas no botamos espuma por la boca y nos comportamos como animales. Simplemente nos rehusamos a hablar de cierta manera: la manera platónica.

si digo: 'Es un conejo', usted lo ve como un conejo. Pero no hay ninguna proposición que exprese lo que yo le he hecho que vea. Es probable que usted haya llegado a darse cuenta de que el dibujo puede verse como un pato o como un conejo. Ver como no es ver que. La metáfora nos hace ver una cosa como otra haciendo algún enunciado literal que inspira o dispara la intuición" ["Lo que significan las metáforas" (trad. Luis M. Valdés Villanueva), en VILLANUEVA: *La búsqueda...*, cit. (pp. 564-582), p. 582].