

Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética* (Santiago: Ediciones Tácitas, 2015); Ludwig Wittgenstein, *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer* (Santiago: Ediciones Tácitas, 2016).

RESEÑA

ECUACIONES CAPCIOSAS

Mike Wilson

Pontificia Universidad Católica de Chile

Hace poco aparecieron en Chile traducciones nuevas de dos libros del filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein. Éstos son *Conferencia sobre ética* y *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer*, ambos publicados por Ediciones Tácitas y prologados por Carla Cordua; el primero traducido por Ana María Vicuña y el segundo, por Cordua. La aparición de estos textos es especialmente relevante al momento histórico y político en el que nos encontramos. No son textos particularmente ideológicos, pero abordan quizá algo más fundamental: lo que precede a nuestros paradigmas ideológicos, aquello que nos permite construir ideas y pensar de manera crítica. En estos trabajos, Wittgenstein cuestiona nuestras formas de pensar, nuestros vicios del lenguaje, y cómo éstos muchas veces nos dejan ciegos ante realidades evidentes, o cómo nuestras formas de pensar nos llevan a fabricar ideologías y visiones de mundo mal concebidas, que resultan ser pasos en falso desde el principio. Para Wittgenstein, entender el mundo dentro de lo que se puede entender es algo que tiene todo que ver con nuestra disposición hacia el conocimiento, nuestras formas de pensar, y no tanto con las convenciones del lenguaje y de las disciplinas sobre las cuales nos hemos hecho dependientes. De cierto modo, Wittgenstein señala que nos hemos vuel-

MIKE WILSON. PhD en *romance studies* por la Universidad de Cornell. Profesor asociado en la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Escritor. Sus últimos libros son *Leñador* (ficción, 2013), *Wittgenstein y el sentido tácito de las cosas* (ensayo, 2014) y *Ártico: una lista* (ficción, 2017). Email: wmichael@uc.cl.

to pensadores indolentes porque confiamos demasiado en el vicio de las estructuras epistemológicas. Nos aproximamos a todo, TODO, como un pintor que pinta por números. Esto se debe a que hemos coronado al lenguaje como el vehículo de nuestra comprensión de la realidad. Cuando digo lenguaje me refiero al término en el más amplio sentido de la palabra, o sea, todo aquello que es interpretable y codificable, desde el lenguaje formal hablado y escrito hasta imágenes, signos, gestos, situaciones y todo aquello semióticamente “legible” y almacenable en forma de conocimiento. Ahí llegamos al nudo del asunto, el conocimiento es lenguaje y el lenguaje es conocimiento, de modo que es obvio que dependamos de él. ¿De qué otra forma abordar el mundo?

Es acá donde Wittgenstein ve las cosas de una forma muy distinta cuando se trata de conocimiento, lo cognoscible y lo tácito. Todas nuestras disciplinas, desde las matemáticas y las ciencias duras a las ciencias sociales, las humanidades y las artes, se han cifrado en lenguajes que hemos determinado como códigos esenciales a esas áreas de conocimiento. Nuestras filosofías e ideologías dependen de sus lenguajes. Sus códigos son las piezas fundamentales mediante las cuales se articulan ideas nuevas, se refutan y se proponen otras. A la vez, estos códigos están evolucionando constantemente. En todo ámbito, el lenguaje siempre está en flujo, y se va adecuando al uso que le damos, de modo que incorporamos e eliminamos códigos y formas de lenguaje. A esto se refiere Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas* cuando habla de juegos de lenguaje y de que “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”.¹ Hay vehículos relativamente recientes que funcionan mejor en ciertos contextos, como la eficiencia de un meme o de una pieza audiovisual en las redes sociales. Algunos dicen que estos cambios son cambios de paradigma, pero, si los miramos desde la perspectiva de Wittgenstein, en realidad no lo son. Seguimos usando códigos, reformulados sí, pero que en su raíz no dejan de ser la misma ecuación que ha existido por milenios. El paradigma no cambia porque los cambios encapsulados por el lenguaje, y por ende por el conocimiento, son por definición paradigmáticos. Seguimos pintando por números. Eso de *think outside the box* es un engaño porque nunca logramos salir de la

¹ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 43, trad. por A. Rossi (DF México: UNAM, 1967), 16.

caja proverbial justamente porque la presuposición *think* descarta esa posibilidad.

Lo más posible es que los lectores casuales de filosofía ubiquen a Wittgenstein por su primer y único libro publicado en vida, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, escrito durante la Primera Guerra Mundial, o por *Investigaciones filosóficas*, uno de sus libros publicados póstumamente. Menciono esto porque, como con cualquier texto de Wittgenstein, es importante darle contexto a sus ideas. Tanto *Conferencia sobre ética* como *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer* cobran mayor sentido cuando se incorporan al resto del pensamiento del austriaco. Leerlos en un vacío conlleva el riesgo de simplificar o reducir las implicancias de su postura radical. Esto suele pasar especialmente en el caso del *Tractatus*, texto que suele asociarse a la filosofía analítica por su método y el lenguaje (lógica) en el que se expresa. Algunos críticos, entre los que me incluyo, piensan que reducir el *Tractatus* a una pieza de filosofía analítica es un error. Más allá del lenguaje lógico que utiliza, el entorno en el que trabaja y publica el libro son en parte culpables de esta asociación. La Universidad de Cambridge era en ese momento un centro importante de la filosofía analítica y matemática, donde figuras como Bertrand Russell y Alfred Whitehead solidificaron esta reputación. Además, se señala la amistad y reconocimiento que Wittgenstein le hace al lógico alemán Gottlob Frege en el prefacio del *Tractatus*. Russell escribe la introducción al libro, dejando a Wittgenstein insatisfecho por la interpretación que le asigna al texto. En la introducción el amigo y érase mentor de Wittgenstein se limitó a destacar los aspectos pertinentes a la teoría de la lógica. Enfurecido, Wittgenstein despachó una carta a Russell en la que lo acusa de no ser capaz de comprender el *Tractatus* y aclara que todo lo que dice sobre la lógica es secundario y accesorio, que lo que realmente le interesa es elucidar lo que se puede y no se puede expresar (esto último son aquellas cosas que solamente se pueden mostrar, es decir, hacer manifiestas). Aun así, una buena parte de la crítica especializada sigue insistiendo en la idea de que el *Tractatus* es un tratado sobre la lógica y el lenguaje, cuando lo más importante claramente es aquello que no se articula, aquello representado por el silencio.

Quizá “silencio” es la palabra más citada con respecto a Wittgenstein, hasta llega a ser un lugar común. Pero no es por accidente. Se

trata de un concepto verdaderamente clave en todo el pensamiento del filósofo austríaco. El último aforismo del *Tractatus* es una de las frases más citadas de Wittgenstein: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.² Es verdad que la mayoría de las páginas del *Tractatus* se dedican a la lógica y de lo que el lenguaje sí puede articular sin caer en el sinsentido, en secciones que son derechamente muestras de filosofía analítica, sin embargo, la estructura teleológica del libro es innegable. Esto es relevante porque abandona las proposiciones analíticas en los últimos aforismos del libro. El *Tractatus* acumula inercia, un ímpetu hacia una conclusión inevitablemente mística en la que la única posibilidad que permanece es el silencio. Es en el *Tractatus* donde se pueden vislumbrar los primeros indicios del hilo que enhebra toda su obra filosófica.

Para comprender el significado y textura del silencio al que se refiere Wittgenstein, quizá sea necesario hacer notar lo obvio, aquello que es tan obvio que no solemos reflexionar sobre ello simplemente porque no lo cuestionamos. Nuestra dependencia en nuestras facultades mentales y racionales es profunda e histórica. Wittgenstein nota que este vicio se debe exclusivamente al paradigma dogmático en el cual se opera; un paso en falso que vuelve a anclarse en la idea de que las proposiciones del lenguaje pueden explicarlo *todo*; tanto lo codificable como lo metafísico. Este vicio es antiguo e históricamente tenaz; basta con apuntar a las palabras de Platón:

Algo de esto pasó en mi espíritu; y temí perder los ojos del alma si miraba los objetos con los ojos del cuerpo y si me servía de mis sentidos para tocarlos y conocerlos. Me convencí de que debía recurrir a la razón y buscar en ella la verdad de todas las cosas.³

Platón expresa una particular desconfianza del cuerpo y por lo tanto de lo “corporizado”, o sea, descarta todo aquello que no se pueda codificar y articular, cercenando así lo tácito de la experiencia; aquello que se hace manifiesto, que se encarna, pero no se articula. Platón se rinde incondicionalmente a la razón. La supremacía de lo epistémico ha

² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 7, trad. por E. T. Galván (Madrid: Alianza, 1973), 91.

³ Platón, *Diálogos: Fedón*, trad. por P. Azcárate (Madrid: Edaf, 1984), 118.

sido escasamente cuestionada; de hecho, con el pasar de los siglos esta idea se cristalizó y se transformó en dogma. Aprendemos que las cosas del mundo se confrontan como si fueran una ecuación. Buscamos siempre respuestas a todo, porque pensamos que todo significa, o sea, que todo tiene sus signos correspondientes que descifran el sentido.

En *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein equipara esto con el acto de apuntar a algo y definirlo, darle nombre, dar respuesta a la pregunta implícita “¿qué es eso?”. Detengámonos un momento en una de las ideas contra las cuales advierte Wittgenstein: el problema de formar una dependencia gramatical en los objetos para así poder asignarles sentido. Quizás la manera más clara de ilustrar los riesgos involucrados nos la provee Wittgenstein al referirse a las nociones de “nombrar” y “señalar” (entiéndase “apuntar”). En *Investigaciones filosóficas* se habla de la idea del lenguaje como un conjunto de nombres de los cuales —en su usanza— procede la posibilidad del sentido. Sobre la idea de “señalar” dice mucho, en una diversidad de contextos, pero lo que aquí concierne es cómo se vincula a la necesidad de formular una definición epistémica:

¿Qué comparten aquellas cosas que ansían por una definición? Esta ansia surge de una pregunta que perturba y a la vez nos parece simplemente incontestable. A primera vista la comparación entre “¿Qué es una silla?” y “¿Qué es 3?” nos parece simple. Si a uno se le preguntase qué es una silla, uno podría señalar el objeto o proporcionar una descripción de ésta; pero si se preguntase qué es el número 3, uno quedaría desconcertado. Si uno señalara a un “3” y dijera que eso es el número 3, la respuesta sería que aquel “3” no es más que una marca cuyo significado es el número. Esta pregunta, “¿Qué es 3?”, surge de un embrollo de malentendidos, uno de los cuales se debe a la existencia de la palabra “significado” en nuestro lenguaje. “Significado” es pensado como (1) algo a lo que se puede señalar, o (2) algo en la mente.⁴

Tal cómo queda esclarecido en la cita, si se hace la correlación entre “señalar” y “nombrar”, se produce una disposición a la creación de contrapartes en equivalencia, o sea, pares isomórficos.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-1932*, ed. D. Lee (Oxford: Blackwell, 1980), 150-151. Traducción propia.

Para elucidar el embrujo que puede perpetrar dicho vicio en el lenguaje filosófico podemos desglosarlo de la siguiente manera: nombrar es señalar (es decir, apuntar), señalar es nombrar. Identificamos objetos señalados por su nombre y a su vez señalamos los objetos nombrados. Si uno pregunta ¿qué es martillo?, podemos señalar la herramienta y responder, diciendo “eso”. Y si otro señala el martillo y pregunta ¿qué es eso?, podemos responder diciendo “martillo”. Lo mismo una roca, una tormenta, un árbol, una persona, una mesa, un edificio, la luna, un pájaro, una hebra, un fuego, un pantano, una luciérnaga, etcétera. Entre el nombre y el objeto señalado se acomoda el “es”: esto *es* aquello, aquello *es* esto. El objeto nombrado y señalado exige un *es* (una exigencia que nos autoimponemos por no querer desviarnos de las normas del sustrato gramatical). Ante la pregunta ¿qué es martillo? Se presenta la posibilidad de señalar el objeto, sin la necesidad de explicar la herramienta; el apuntar comunica “es eso”. Tal es la costumbre del lenguaje, que exigimos que los nombres —todos los nombres— se dispongan de tal manera (ante *es*) para que así materialicen un resultado, o sea, que a un extremo de la ecuación se ubique el nombre y al otro se coloque un supuesto equivalente, todo negociado por un fulcro epistemológico: *es*. Se podría decir que hemos injertado el *es* a los nombres, y que siempre está presente aun cuando no lo articulemos. No nos basta con decir “algo es” de manera resolutiva. El simple “ser” de las cosas nos parece una condición incompleta e insustentable, y el *es* conlleva una inercia imperativa que reclama la concreción del nexo entre el nombre y su equivalencia. El problema surge cuando el nombre resulta ser algo que no se puede señalar, pero aun así le exigimos al lenguaje que ocupe el mismo andamiaje gramatical, para así imponer una equivalencia, o sea, un doble que se materialice al otro lado del *es*. Nos cuesta concebir un nombre sin su correspondiente *es*, sea tácito o explícito. No podemos señalar el equivalente de nombres como ética, justicia, dolor, verdad, sed, angustia, solaz, etcétera. Sin embargo, seguimos exigiendo que se sometan al *es*, que se adecuen al tratamiento dado a lo señalable (o apuntable), como al martillo, al árbol, a la silla... Dicha actitud y ejercicio dogmático hacia el lenguaje impone y nos dispone ante funciones radicalmente distintas, que no pertenecen al mismo paradigma. No obstante estamos predispuestos a pensar que mesa (lo señalable) y justicia (lo intangible) pudieran producir un mismo resultado epistemológico.

Al preguntar ¿qué es martillo? podemos señalar el objeto. Pero al exigir lo mismo de ¿qué es ética? la incorrección de la pregunta predetermina la incorrección de la respuesta.

Esta incorrección se debe a que tendemos a colocar el conocimiento en un espectro horizontal en el cual el “conocimiento” se contrapone a la “ignorancia”. El problema es que, al hacer esto, no contemplamos la posibilidad de que aquello que contrapone —y a la vez sustenta— el conocimiento es en realidad lo no epistémico. Lo no epistémico se puede definir como aquello que ejerce gravedad en nuestro mundo, que es parte de la experiencia pero no es una unidad de conocimiento. Intentar codificar esto está destinado al fracaso, porque simplemente no pertenece a ese orden de cosas. Aquí nos alejamos de la perspectiva platónica, en la que la razón es la clave para descifrar el mundo. Si consideramos todo aquello que no es cifrable, comprendemos que por definición no es descifrable. Si nos rendimos completamente al lenguaje, al gnosís, a las ciencias de las cosas, pensando que ahí está todo, estamos imponiendo lenguaje en lugares donde no corresponde.

En ambos textos, *Conferencia sobre ética y Observaciones sobre La rama dorada de Frazer*, el lenguaje de la ciencia es sometido a un escrutinio riguroso. La postura de Wittgenstein hacia la ciencia es compleja. Desde el primer Wittgenstein —el tractariano—, el austríaco hizo notar que la ciencia, por útil que sea, no sirve en lo absoluto para las grandes preguntas de la vida, ya que la ciencia nos da respuestas a preguntas sobre *cómo* es el mundo, pero no nos puede decir *qué* es, y nunca podrá. En el *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein afirma: “Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta”.⁵ Sería fácil reducir esto a un discurso anticiencia, pero no lo es. Es simplemente poner la ciencia en su lugar, hacernos ver nuestra adicción dogmática a las ecuaciones epistemológicas, a nuestro pensamiento cifrado en lenguaje por el cual presumimos que todo es cognoscible, que las cosas tienen o deberían tener respuestas articulables. Pensamos que si no hemos podido responder preguntas importantes sobre la vida es porque nuestras tecnologías o ciencias aún

⁵ Wittgenstein, *Tractatus*, § 6.52, 88.

están por alcanzar dichas respuestas. Aquí el error. Por su método y forma la ciencia es epistemológica, o sea, busca conocimiento almacenable, cosas que podamos *saber*. El simple hecho de que gran parte de la experiencia es justamente eso, experiencia —por decirlo así— es el sentido manifiesto en *ser* y no en *saber*, elimina la posibilidad de que la ciencia pueda aproximarse a lo aludido. Si la ciencia intentara hacerlo, de verdad hacerlo, pasaría a ser religión, o metafísica o filosofía, y caería en otro error. Wittgenstein arremete constantemente en contra de los engaños del lenguaje y los espejismos que la filosofía es capaz de generar, y a la vez señala que su función más virtuosa sería buscar liberarnos de los embrujos del lenguaje. En *Investigaciones filosóficas* dice que la filosofía debería mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas que la mantiene prisionera. Al final del día es muy simple: la pregunta misma es un error. Los grandes misterios de la vida no se preguntan, y no por un afán de eludir dichas preguntas, sino porque no pertenecen al lenguaje. En *Sobre la certeza*, un libro que reúne algunos de los últimos escritos de Wittgenstein sobre el escepticismo y la certeza, recalca que las respuestas al problema de la vida no son epistémicas, se hacen presentes en la vida cuando uno no se hace las preguntas, o sea en el no pensamiento, en la disposición prerreflexiva hacia la vida, ahí yace la certeza. Es el lecho sobre el cual fluye el río del pensamiento.

En *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein replantea lo que se entiende por ética. Se aleja de la definición de G. E. Moore y da una visión más amplia de lo que podría ser. Da varios ejemplos y sinónimos para mostrar a lo que se refiere, siempre consciente de que se refiere a un absoluto, a aquello que no cabe en el mundo y por ende no tiene cabida en el lenguaje. Parte haciendo la equivalencia entre ética y estética, y nos tienta a pensar este asunto desde la perspectiva del Wittgenstein tractariano, pero es importante notar que escribe esta conferencia más de una década después de la publicación del *Tractatus Logico-Philosophicus*. A esta altura, su pensamiento filosófico está en vías de transformarse en el segundo Wittgenstein, aquel que le resta importancia al dogma lógico y que amplía su visión del lenguaje en *Investigaciones filosóficas*. En *Conferencia sobre ética* orienta la ética hacia lo absoluto, o sea, hacia aquellas cosas que trascienden un mundo limitado, a las grandes preguntas de la vida, de su propósito, de su naturaleza, de la eternidad y la muerte. Según Wittgenstein, es imposible cercenar estas

cuestiones místicas de la ética, porque, sin ellas, sólo tenemos un conjunto de hechos a los que no les podríamos asignar juicio alguno. Un asesinato, por ejemplo, observado como un conjunto de hechos no es en sí algo bueno ni malo, es lo que es solamente, algo que se puede describir por medio del lenguaje. Sin embargo, la ética no pertenece a ese orden, no es codificable, por lo tanto, es algo que habría que ubicar fuera de los confines del conocimiento. En *Conferencia sobre ética* resume esta idea diciendo: “La Ética, si es algo, es sobrenatural, pero nuestras palabras sólo expresarán hechos. De la misma manera, una taza de té sólo contendrá el volumen de agua de una taza de té, aunque vertiéramos un galón sobre ella”.⁶ Lo que yace fuera de la taza son los “*qué es*” del mundo, las cosas místicas que no se saben, cosas que en el lenguaje producen cortocircuitos cuando hechos se confunden con creencias, cuando “formas de vida” no logran diferenciarse y contrabandean lenguaje y sentidos que no corresponden (entiéndase el resto del galón de agua que no cabe en la taza de té). El resultado es producto de nuestro hábito, hasta diría adicción, a las ecuaciones epistemológicas. Para ilustrar esto, en *Conferencia sobre ética* Wittgenstein propone nuestra disposición ante el concepto de milagro. Conjetura un evento milagroso en el cual a un hombre le brota una cabeza de león y ruge, y especula que nuestra primera reacción sería de sorpresa ante dicho evento extraordinario, pero que, una vez que nos hubiésemos recuperado del asombro, haríamos llamar a un doctor para que investigara científicamente el fenómeno, quizá haciendo una vivisección para analizarlo por partes. En ese momento le imponemos lenguaje y conocimiento a algo incognoscible. El milagro desaparece, según Wittgenstein. No porque el fenómeno en sí no sea maravilloso, sino porque le imponemos ciencia, reducimos algo que no comprendemos a un lenguaje que creemos dominar y nos apaciguamos ante la ilusión de que entendemos lo que acaba de ocurrir. Esto es claramente un sinsentido, una estafa del lenguaje, dado que fabricamos y le asignamos conocimiento a algo que no pertenece a ese orden. Esto ocurre porque no toleramos una ecuación incompleta. Desde el momento en que nos planteamos la pregunta, la ausencia de una respuesta es como un zancudo en el oído que no nos deja tranquilos. Nos aqueja y sentimos que algo falta, que el estado de las cosas no puede

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, trad. por A. M. Vicuña (Santiago: Ediciones Tácitas, 2015), 33.

quedar así, incompleto. Esto sería razonable bajo otras circunstancias en las cuales se hace una pregunta con sentido, una pregunta que pertenece al ámbito del lenguaje y la ciencia, como por ejemplo cuál es la temperatura actual en Ushuaia. Quizá nos urge saberlo y no estaremos tranquilos hasta informarnos. Pero en el caso de la ética y sus parecidos, el problema no es la incompletitud de la ecuación, sino la formulación misma de una ecuación. La pregunta es el paso en falso. Esta idea la resume Wittgenstein en *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, cuando dice: “nuestra enfermedad es la de querer explicar todo”.⁷ Remata *Conferencia sobre ética* con una reflexión iluminadora: “ahora me doy cuenta de que estas expresiones sin sentido no eran sin sentido porque yo no hubiera encontrado aún las expresiones correctas, sino que su falta de sentido era su propia presencia. Porque lo que yo quería hacer con ellas era ir más allá del mundo y esto quiere decir más allá del lenguaje con significado”.⁸

Aproximadamente un año después de *Conferencia sobre ética*, en 1931, Wittgenstein comienza a tomar apuntes sobre *La rama dorada* del antropólogo escocés sir James George Frazer. El libro de Frazer, cuyo subtítulo es *Un estudio sobre magia y religión*, fue publicado por primera vez en 1890, pero recién en 1922 es editado en su versión definitiva, en doce volúmenes. *La rama dorada* es un estudio antropológico de tremenda ambición, que tenía como fin identificar y comparar patrones, mecanismos y estructuras en las religiones y mitologías primitivas del mundo. Frazer buscaba establecer una continuidad y nexos que mostraran cómo ciertos ritos de fertilidad y sacrificio (pertenecientes a la creencia en la magia) son superados por la humanidad hasta evolucionar, por decirlo así, hacia la ciencia. De esta manera, Frazer anuncia la presencia de una estructura subyacente que conecta las religiones primitivas y que, por medio de la disección de éstas, es posible observar las funciones antropológicas de la magia y la religión bajo un lente científico. Entre las religiones analizadas, Frazer incluye el cristianismo, causando —en su momento— cierta controversia en Europa, dado que la figura cristológica y su sacrificio se pueden interpretar como un

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, § 280, ed. C. Diamond (Ithaca: Cornell University Press, 1976), 31. Traducción propia.

⁸ Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, 49-51.

derivado de mitologías primitivas y paganas. La influencia del estudio de Frazer en el pensamiento del siglo XX es importante.

Los apuntes de Wittgenstein sobre *La rama dorada* son el inicio de una crítica que es publicada recién en 1967, bajo el título *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer*. Se señala este texto como un ejemplo claro del giro filosófico que da el primer Wittgenstein al segundo Wittgenstein, del *Tractatus a Investigaciones filosóficas*. Wittgenstein arremete contra la mirada estrecha y reduccionista de Frazer con vehemencia. En resumen, le parece que *La rama dorada* es una estupidez, un ejercicio dogmático incapaz de entender las diferentes formas de vida y que no logra más que arrojar una penumbra anómala sobre algo que no sólo trasciende la ciencia antropológica de Frazer, sino que nunca perteneció a ese mundo. Declara que Frazer es mucho más salvaje que la mayoría de los salvajes que dice estudiar en su libro, dado que, según Wittgenstein, dichos salvajes no estarían tan alejados de lo espiritual como lo está el antropólogo escocés. Frazer pretende explicar y subordinar la magia, la religión, ritos, ceremonias y conductas de lo que él llama culturas primitivas, arrastrar identidades enteras a su esfera de (in)compresión y clasificar lo que no corresponde. Asimismo, es importante aclarar que Wittgenstein no escribe una apología de la religión, tal cosa le parecería innecesaria, sino que busca señalar el error fundamental en adoptar el lenguaje de la ciencia de manera dogmática para así imponerlo a realidades que claramente no son científicas. Aquí Wittgenstein hace una analogía similar a la que encontramos en *Conferencia sobre ética* cuando señala las formas erróneas en que quisiéramos “entender” un milagro, al viviseccionarlo y clasificarlo de modo que por medio del lenguaje científico deje de ser un milagro. En el caso del libro de Frazer, destaca el ejemplo de la magia y las ceremonias y los ritos que Frazer pretende comprender. Impone ciencia donde no la hay. Es como querer hablar del sonido del color rojo, e insistir en su cualidad auditiva, y presumir dominio sobre la experiencia de ver el rojizo del color porque uno ha escrito doce volúmenes sobre el sonido de dicho color; ni hablar de lo que pareciera ser lo más obvio —la experiencia visual de un color— que tampoco es codificable (en *Observaciones sobre los colores* Wittgenstein hace hincapié en este concepto, al recalcar que, cuando se habla de color, no se puede introducir el parámetro de conocimiento). Estados mentales como éstos son

nombrados *qualias* (por falta de otra palabra) y son un ejemplo claro de este fenómeno. Son estados de consciencia y de experiencia que sabemos que existen; lo sabemos porque permiten la experiencia de todo lo demás que es parte de nuestra realidad, sin embargo, los estados de consciencia no son abordables por mucho que la ciencia lo intente. La consciencia en sí bien podría identificarse como algo sobrenatural o milagroso, pero al darle nombre y clasificarlo, creamos la ilusión de que es algo cognoscible cuando no lo es, así como darle nombre a la gravedad y al tiempo, cuando nadie sabe lo que realmente son. El milagro deja de ser milagro porque somos devotos del credo del lenguaje. Según Wittgenstein, Frazer es culpable de provocar cortocircuitos en el pensamiento lúcido, de regodearse en calambres mentales innecesarios y de ser un reduccionista por excelencia. Simplemente no comprende y disfraza su incomprensión con el lenguaje de su disciplina, un lenguaje sin sentido cuando se impone a formas de vida y gramáticas incompatibles. Es aquí donde se prefigura el concepto de juegos de lenguaje en *Investigaciones filosóficas* y la idea de que situaciones como ésta hacen que el lenguaje se tome un feriado y se vaya de vacaciones.

En ambos libros, Wittgenstein deja entrever su mayor preocupación, la que consolida en todas sus etapas, la de advertirnos de las trampas del lenguaje. La ética, las grandes preguntas de la vida, lo místico, el *qué es* de todo este asunto al que le decimos vida y experiencia yace más allá del límite, no es ciencia, no es conocimiento, incluso las preguntas en sí son espejismos, porque preguntar con lenguaje es presuponer una respuesta con lenguaje. Más de tres cuartos de siglo después de que Wittgenstein los señalara, estos problemas siguen siendo tan relevantes —o quizá aún más urgentes— hoy en nuestra cultura, cuando el sentido de las cosas pareciera esfumarse en nuestra dependencia tecnológica, la que a su vez se ha acoplado a un consumismo rampante. Con frecuencia la ciencia y la filosofía, y nuestras formas de vida cada vez más tecnologizadas recaen en la enfermedad de querer explicarlo todo. Por otro lado, el ambiente ideológico del momento actual se encuentra empobrecido. Las ideas que rigen el mundo se tornan dogmáticas, pocas veces cuestionadas, nunca realmente cuestionadas. Erigimos edificios políticos sin saber bien sobre qué construimos nuestras formas de entender el mundo, recayendo sobre lenguajes como si lo fueran todo, a veces malogrando y manipulando los códigos, y a la vez omitiendo

una tremenda parte de la experiencia no codificable. Es en este punto donde libros como *Conferencia sobre ética y Observaciones sobre La rama dorada de Frazer* parecieran suplicarnos reevaluar nuestra forma de disponernos ante el mundo, para evitar así la procesión de errores que cometemos al intentar entender lo que es esto, la vida y todo aquello que contiene. Wittgenstein desnuda nuestras muletillas ideológicas, nuestros vicios gramaticales y señala cómo, al final del día, en vez de avanzar estamos circulando dentro de una caja. Pensamos que sabemos salir de ella, pero, mientras sigamos obviando lo realmente importante de nuestras formas de vida, estas “escapatorias” o “cambios de paradigma” no son más que engaños del lenguaje. Las causas y las promesas de autenticidad terminan siendo reciclajes y permanecemos sedados ante la palabrería. Es por algo que el concepto de la política se ha atrincherado en un juego de palabras en el que prospera la figura que mejor sabe administrar la mentira, el sofisma. El lenguaje es de cierto modo una estafa en sí, y por lo tanto funge como la herramienta perfecta para el embaucador. Es en estas instancias cuando las palabras vuelven a hacer lo que han hecho históricamente y, si el ambiente es fértil, atestiguamos el manoseo del lenguaje con el fin determinar realidades que se oponen directamente a las experiencias, y germinan conceptos como la “pos-verdad” y “hechos alternativos”. Cualquier noción que antes existía de la verdad, por frágil que fuera, es extinguida por un aluvión de signos, una cacofonía, de hecho, que emana de la ubicuidad de los medios contemporáneos. Tal como aquel galón de agua que abruma una taza de té, la estafa ideológica ahoga los hechos.

No obstante, hay algo luminoso en la advertencia de Wittgenstein. Cuando el mundo científico, político y racional fracasa en darnos respuestas, es fácil adoptar pequeños nihilismos o evadir la falta de sentido; sin embargo, Wittgenstein nos dice que *sí* hay verdad y *sí* hay certeza, pero debemos dejar de pensar en ellas como si fuesen unidades de conocimiento. Esa certeza es justamente lo que permite el conocimiento sin serlo. Lo que se modifica al comprender estas cosas no es el conocimiento en sí, sino más bien la disposición que tomamos hacia nuestras ideas y nuestras experiencias. Danièle Moyal-Sharrock, la destacada académica especialista en Wittgenstein, subraya este punto, al declarar: “uno de los logros más impactantes de Wittgenstein (...) es el haber señalado el error categórico cometido una y otra vez por filósofos

quienes no supieron distinguir la diferencia entre el conocimiento y la certeza incognoscible”.⁹ Ese error categórico al que se refiere Moyal-Sharrock no sólo aplica a filósofos en el sentido formal, sino también a figuras como Frazer y a nosotros mismos cuando queremos determinar nuestras éticas, nuestras ideologías, el sentido de las cosas y nuestras formas de vida. *EP*

⁹ Danièle Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's On Certainty* (London: Palgrave Macmillan, 2007), 206. Traducción propia.