

El lenguaje y sus límites

João Vergílio Gallerani Cutter

La idea de que el lenguaje tenga límites es una idea típicamente tractariana. Ya en el Prefacio del *Tractatus*, Wittgenstein nos dice que el libro pretende trazar límites para la expresión del pensamiento, lo que obviamente quiere decir, para la expresión de todo y cualquier pensamiento posible. No hay espacio en el *Tractatus* para la distinción entre lo que se puede decir en un cierto sistema de símbolos, pero no en otro. Hay solamente un espacio lógico de lo que se puede decir en general, un espacio totalmente ocupado por las proposiciones que pueden ser construidas a partir de las proposiciones elementales por medio de la utilización de operaciones de verdad. No hay en el lenguaje nada que esté más allá de ese espacio, aunque sí haya fuera del lenguaje todo un ámbito de realidad que no puede ser figurado de ningún modo. Este ámbito indecible es lo que Wittgenstein llama en el *Tractatus* de «Místico», y se confunde con el propio conjunto de condiciones generales de la figuración. Lo que debe existir para que la figuración figure es algo que la propia figuración es incapaz de figurar. Es algo que se muestra en la estructura misma del lenguaje, es decir, en la estructura de las proposiciones elementales y de las operaciones que hacemos con ellas para construir proposiciones más y más complejas.

Por otro lado, la idea de un límite para todo y cualquier lenguaje parece ser algo completamente ajeno a la filosofía del segundo Wittgenstein. El lenguaje es más bien comparado ahora a una ciudad, con sus barrios más alejados siendo incesantemente contruidos o modificados, mientras las partes más centrales conservan las marcas de construcciones pasadas. No hay más un conjunto fijo de pensamientos dados como una totalidad. Lo que hay es solamente la dispersión necesariamente abierta de los juegos de lenguaje que empleamos en nuestra vida cotidiana, cada uno de los cuales tiene su historia y mantiene relaciones estrechas con necesidades y posibilidades que no son ni lógicas ni absolutas, pero más bien biológicas y culturales.

Si hay un punto que separa radicalmente la filosofía del primer Wittgenstein de la del segundo es precisamente esa cuestión de la existencia de límites para el pensamiento. El reconocimiento de cualquier continuidad en su desarrollo filosófico debe rendirse a la evidencia de una ruptura en este punto. La noción fregiana de «pensamiento» comprendido como un conjunto fijo de sentidos dados fuera de la historia humana es definitivamente abandonada. El lenguaje no es más un medio humano de acceso a un dominio atemporal de significaciones. Las significaciones mismas, ahora identificadas a usos convencionales de seña-

les, tienen su propia historia. Emergen en la cultura para hacerle frente a ciertas necesidades prácticas, y viven en permanente peligro de abandono y de olvido.

Reconozco de antemano esas diferencias para que no se tome la tesis que intentaré defender en un sentido excesivamente heterodoxo. No quiero dar la impresión de que intentaré una aproximación entre el primero y el segundo Wittgenstein que borre diferencias tan fundamentales cuanto esa. Sin embargo, debo luego aclarar que sí será mi intención hablar de la existencia de «límites» del lenguaje en un sentido que sea asimilable por quien acepta las líneas básicas de argumentación de las *Investigaciones Filosóficas*. Más exactamente, trataré de redefinir esos límites en términos que sean completamente compatibles con la filosofía madura de Wittgenstein. Asociada a esta nueva definición de la noción de límite, creo que emergerá una nueva concepción de lo Místico, y una suerte muy particular de «teología negativa», que trataré de definir con más exactitud en la parte final, mi ponencia.

En la filosofía madura de Wittgenstein, el sentido es dado por reglas convencionales del uso de señales. Esas reglas nada tienen de eterno o de inmutable. Pertenecen al mismo universo de convenciones humanas en las que están situadas las danzas, la etiqueta social, los juegos de tablero y los juegos infantiles. Las reglas asociadas a las señales del lenguaje no son ni más ni menos descriptibles que las reglas del ajedrez. Por supuesto que, para describir las reglas del lenguaje, debo obedecer a esas mismas reglas, o si no nadie me comprendería. Pero no hay ningún misterio profundo implicado en este punto. Los libros de gramática son perfectamente capaces de describir algunas de esas reglas, sin incurrir por eso en círculos viciosos o regresos infinitos. Ni siquiera el *Tractatus* tenía problemas insolubles asociados a la descripción de reglas. Manuales de ajedrez, por ejemplo, no están puestos en el índice tractariano de lo indecible, y no tenemos razones para pensar que los libros de gramática estarían en una situación más desventajosa. Podemos describir todas las convenciones que nosotros decidamos hacer, bien como todas las puniciones previstas para el caso de no cumplimiento de esas convenciones. Lo que no podemos describir es la *necesidad* asociada a ciertas reglas, o —menos aún— el *fundamento ontológico* de tal necesidad. Ahora que no tenemos más reglas dictadas por la ontología, y que la necesidad asociada a las reglas es sencillamente la necesidad interna a las convenciones, todo el antiguo elenco de problemas desaparece. Si hay algo indecible en el universo de las *Investigaciones*, eso nada tiene que ver con formas lógicas, ni con objetos metafísicamente sencillos.

Pero sí tiene que ver con ciertas condiciones de posibilidad. Creo que la existencia de condiciones de posibilidad del sentido es algo tan trivial en el contexto de las *Investigaciones Filosóficas* que sería sorprendente verlas negadas, o puestas en duda. Hay, en primer lugar, condiciones muy generales para que los juegos de lenguaje puedan ser enseñados, condiciones que están presentes en el caso de un ser humano normal, y están ausentes en el caso de un conejo, por

ejemplo. Pero no son esas condiciones las que me interesan aquí. Estoy más interesado en la determinación de condiciones relacionadas con la *naturaleza* misma del lenguaje, y no meramente con el proceso de aprendizaje, por más importante que eso sea para la inserción del lenguaje en el universo humano. En la filosofía madura de Wittgenstein, la condición *sine qua non* de las reglas en general y de las reglas lingüísticas en particular es la *publicidad necesaria de los criterios*. No hay *regla* si no hay criterios públicos de evaluación. Si no tuviésemos criterios de ese tipo, desaparecería la distancia existente entre la corrección y la mera apariencia de corrección. No tendríamos como definir esa situación inseparable de las reglas a la que llamamos de «engaño» o de «error inconsciente» —la situación en la que creemos aplicar correctamente una regla, pero no lo estamos—.

Claro está que al subrayar esta relación de esencia entre la regla y la posibilidad de uno engañarse, Wittgenstein está solamente recordando la relación gramatical existente entre las *palabras* «regla» y «engañarse». Nosotros *hablamos* de las reglas de una manera que no nos permite identificar el acierto con la mera impresión de haber acertado. Desde ese punto de vista, un acierto no es de ninguna manera semejante a un dolor. Acertar no es tener una sensación cualquiera. Es *hacer* algo según las convenciones vigentes, convenciones que deben poder sujetarse a un veredicto ajeno. Al decir que es *lógicamente posible* que alguien incida en un *error* mientras danza, o que cometa un *engaño*, no estaremos hablando de una peculiaridad de las danzas, ni de un trazo característico de la naturaleza humana. Estaremos solamente mencionando ciertas características de las reglas gramaticales asociadas a las palabras «error», «engaño» y «danza».

Desde ese punto de vista, sería contradictorio hablar de reglas cuyos criterios de aplicación son inaccesibles a un observador externo. Si le fuera lógicamente imposible a otra persona evaluar si estoy correcto o no, entonces no tendría sentido la afirmación de que he cometido un engaño. Si no puedo estar engañado sobre lo que estoy haciendo, entonces eso que estoy haciendo puede ser cualquier cosa en el mundo, pero no es la *aplicación de una regla*. El hecho de estar insertada en un sistema de reglas ya obliga una sentencia a poseer criterios públicos de aplicación. Y eso vale para todo tipo de sentencia. Vale para las interrogaciones, para las órdenes o comandos, para los chistes, y vale también para las sentencias declarativas. Todas esas sentencias son susceptibles de muchos tipos de evaluación. A toda evaluación estarán asociadas reglas, y a toda regla estarán asociados criterios públicos de corrección.

Pero, ¿qué decir de las expresiones de dolor, por ejemplo? ¿No serían excepciones a esa exigencia de publicidad? Si digo que alguien está sufriendo con sus dolores, eso puede ser una mentira deliberada, pero también puede ser solamente un engaño. Yo pensaba que la persona estaba sufriendo, cuando en realidad ella apenas fingía. En mi propio caso, sin embargo, la posibilidad de un engaño queda desde luego excluida. Sería un contrasentido decir que yo pensaba sentir dolores, pero estaba engañado, ya que no eran dolores lo que yo sentía. Yo no

puedo engañarme con respecto a mis propios dolores, no, al menos, en el mismo sentido en que puedo engañarme con respecto a los dolores ajenos. Por supuesto, un extranjero puede engañarse al usar la palabra «dolor», así como puede engañarse en cuanto al uso de una palabra cualquiera. Puede decir, por ejemplo, que siente dolores, cuando en realidad lo que siente sería más bien descrito como un malestar. Seguramente, ese extranjero pensó que estaba pronunciando una sentencia verdadera sobre sus sensaciones, aunque no lo estaba. Pero, en ese caso, su engaño no está asociado a sus sensaciones, sino más bien a un uso equivocado de la lengua. Él puede engañarse sobre el uso de la palabra «dolor». Lo que él no puede es engañarse sobre la sensación de dolor. El engaño, en ese caso, es lógicamente imposible, ya que su expresión es un contrasentido.

Si es así, ¿no estamos ahora frente a un caso en el cual la posibilidad del engaño está desde luego excluida? En el caso de la expresión del dolor en primera persona, ¿no estamos delante de una regla con respecto a cuya aplicación el engaño sería simplemente imposible? Creo que la respuesta a esa cuestión es «sí y no». Por supuesto, no existe ninguna regla que me permita decidir si *mi propia* expresión de dolor es verdadera o falsa, sincera o fingida. Sencillamente, no hay ninguna «decisión» que yo deba «tomar» en ese caso, ya que no hay «evaluación» que yo pueda ser llamado a hacer. Pero eso no quiere decir que no haya reglas para que *el otro* evalúe si yo estoy siendo sincero o no. Otra persona podrá hacer esa evaluación, podrá citar los criterios utilizados para hacerla, y podrá, como en toda evaluación, estar cierta o errada. Donde hay evaluación, hay reglas, y donde hay reglas, la posibilidad del engaño está siempre presente. Pero el engaño, en este caso, no dice respecto a algo supuestamente oculto en mi subjetividad que yo pudiera confundir con otro tipo de sensación, más o menos como puedo confundirme con relación a una fisonomía, o a un paisaje.

Supongamos, por absurdo que sea, que un genio maligno haya sustituido en mi alma todas las sensaciones de dolor por sensaciones de placer y viceversa, preservando sin embargo todas mis *reacciones* de placer y de dolor. Siento un dolor terrible, por ejemplo, cuando tomo una copa de un buen vino, aunque demuestre mucho placer en tomarlo. Lejos de evitar el dolor, yo paso a buscarlo deliberadamente, y lo busco con la más absoluta sinceridad. El genio me ha hecho desear el dolor de la misma manera que todas las otras personas desean el placer. Yo exhibo entonces una *tendencia hacia el dolor* que es en todo y por todo semejante a *la tendencia hacia el placer* de las otras personas. ¿En qué sentido podríamos decir que el genio me ha «engañado», o que estoy «objetivamente engañado» con respecto a mis sensaciones? El único punto de vista desde el cual mi engaño podría ser detectado es el punto de vista del propio genio maligno. Pero ese es claramente un *falso* punto de vista. Para que podamos suponer que él tiene acceso a las sensaciones de cada individuo de la misma manera que nosotros tenemos acceso a los colores, es necesario que él pueda *identificar* tales sensaciones como nosotros identificamos los colores, es decir, deberá poder

identificarlas *públicamente*. Y desde un punto de vista público, lo que siento cuando bebo vino continúa llamándose «placer», y no «dolor». En cuanto a eso, no soy diferente de las otras personas, y debo utilizar el mismo punto de vista que ellas. La operación de cambio que imaginamos, por tanto, es una *falsa* operación, y el cambio un *falso* cambio, ya que no viene asociado a ninguna diferencia que pudiese justificar el uso de la palabra «cambio» en ese contexto.

Claro está que podemos imaginar la existencia de un oráculo cuyos proferimientos fuesen considerados absolutamente verdaderos por toda la comunidad. Sus sentencias serían entonces *criterios* de corrección para esa comunidad. Si él dijese que es *dolor* y no *placer* lo que siento cuando tomo vino, las personas me considerarían, quizás, un masoquista, y yo mismo debería reconocer que estaba engañado cuando pensaba sentir *placer* en esas ocasiones. Yo pensaba que era *placer* lo que sentía, pero el oráculo me hace ahora reconocer que el nombre correcto para mi sensación es «dolor». Sin embargo, solamente podemos describir esta suposición extremada convirtiendo al propio oráculo en criterio público de corrección.

Las reglas son esencialmente públicas en el mismo sentido en que las manzanas son esencialmente contables. Ese es un lema que está presente como una especie de trasfondo de toda la obra madura de Wittgenstein. La idea tractariana de que el sentido se articula desde un punto de vista solipsista es reducida al absurdo. En las *Investigaciones Filosóficas* el sentido es repuesto en el plano terrenal de las reglas, y asociado a reacciones humanas tan comunes y sencillas cuanto como imitar lo que hacen los adultos, mirar en la dirección apuntada por el dedo mostrador (índice), ser capaz de memorizar secuencias más o menos largas de señales, etc. Lejos de proporcionar un punto de contacto con lo indecible, el lenguaje debe ahora ser adquirido y ejercitado en el mismo espacio público en el que están las danzas, los juegos de tablero y los ritos religiosos. Debo poder enseñar sus reglas a otra persona, corregirla en caso de un engaño, y engañarme sobre el uso correcto de una palabra o una expresión.

Ahora el punto fundamental.

Yo podría intentar expresar ese carácter esencialmente público de los criterios en la forma de un condicional. Yo diría: «*Si existe algo que pertenece a un dominio esencialmente privado, entonces ninguna regla puede utilizar ese algo como criterio para sus aplicaciones*». Como veremos posteriormente, ese condicional debe ser sometido a una crítica filosófica minuciosa. Es innegable, sin embargo, que ese condicional tiene una relación estrecha con el núcleo de la concepción wittgensteiniana de las reglas. En efecto, el condicional no hace otra cosa que intentar una expresión directa (aunque *negativa*) del carácter necesariamente público de los criterios que asociamos a las reglas. Además de eso, el condicional parece reflejarse de un modo curioso en el análisis del discurso que hacemos sobre lo que podríamos llamar de «universo psíquico» —el universo de nuestros estados y procesos mentales—. Las reglas que rigen ese discurso no pueden tomar

como criterio de aplicación aquello a lo que ese mismo discurso se refiere. Es eso que le da un carácter completamente *sui generis*, con esa asimetría característica entre la primera y la tercera persona. Cuando le atribuyo dolores a otra persona, el dolor mismo no es parte de los criterios de corrección de mi juicio. Es *sobre el dolor* ajeno que yo hablo, pero no es *con base en ese dolor* que yo juzgo. El criterio es dado en este caso por las circunstancias y manifestaciones del dolor. Es con base en estas circunstancias y manifestaciones que yo le atribuyo dolor a otra persona. La sensación misma no es criterio para nada, aunque yo pueda hablar sin ningún problema sobre ella. Las sensaciones son privadas, mientras los criterios son necesariamente públicos.

Afirmar que el otro siente dolores no significa afirmar que exhiba comportamientos de dolor. Puedo decir que alguien *siente* dolores, pero que se comporta como sino los estuviera sintiendo. Esa afirmación tiene perfectamente sentido, así como también tendría sentido decir que alguien se comporta como si estuviera sintiendo dolores, pero en verdad no los siente; eso sería lo que llamamos «fingir» el dolor. En los dos casos, podemos mencionar ciertas circunstancias para sostener nuestra afirmación. Y muchas veces esas circunstancias no estarán presentes, y asimismo atribuiremos el dolor a alguien simplemente porque se comporta como si lo estuviera sintiendo. Hay aquí un juego más o menos complejo de criterios que debemos sopesar en cada caso. Lo que atribuimos o dejamos de atribuir en todos esos casos es siempre el dolor ajeno. Pero el dolor mismo jamás forma parte de los criterios de atribución. Los criterios siempre forman parte del universo público, y están apartados por un abismo lógico del universo psicológico al cual se refieren. Esa publicidad, por su parte, garantiza a los conceptos psicológicos un lugar en la economía de los intercambios simbólicos. Puedo hablar de mis dolores porque el otro tiene criterios públicos para identificarlos: los mismos criterios que yo mismo utilizo cuando me toca a mí identificar los suyos.

Pero supongamos ahora la existencia de alguna cosa que, contrariamente a los estados y procesos psicológicos, solamente pudiera ser identificada mediante el uso de criterios estrictamente privados: una cosa que, contrariamente al dolor, no estuviera ligada a criterios públicos de identificación. En este caso, estaríamos en frente de algo que, por su propia naturaleza, no podría adentrarse en el dominio de los juegos de lenguaje. En una palabra, tendríamos que reconocer ahí la existencia de algo que no podría ser expresado por nada que nosotros estuviésemos dispuestos a llamar de «lenguaje».

Creo que es exactamente esa la situación de este «yo» que no se confunde con João Vergílio, esta persona que les habla ahora a ustedes en un salón ubicado en tal y tal sitio del mundo, después de una cierta mañana, y antes de una cierta noche. No me refiero a una persona que se comporta de un cierto modo, y a la cual ustedes atribuyen (con base en criterios públicos de identificación) tales y tales estados y procesos psicológicos. Quiero referirme aquí al «yo» que *vive* esos estados y *pasa* por esos procesos. Quiero referirme a eso que la filosofía

ha identificado como el «portador» de esos mismos estados y procesos, o con un «medio» en el cual ellos ocurren. Si (por absurdo) ese «yo» del que nos hablan los filósofos existiese efectivamente, entonces estaría completamente alejado de cualquier criterio público de identificación, y no tendríamos como hablar de él. Todos los hechos de la esfera pública serían perfectamente neutrales con respecto a su existencia.

Cuando decimos que alguien siente dolores (sea yo mismo u otra persona), lo que afirmamos es que un cierto ser viviente ejerce una de sus capacidades características: la capacidad de *sentir dolores*. Hay criterios públicos para evaluar esa afirmación, y todos ellos dicen respecto al comportamiento de ese organismo y a las circunstancias que están alrededor de ese comportamiento. En el caso del comportamiento ajeno, yo tengo criterios para decidir si lo que el otro dice es verdadero, y si estuviera diciendo algo falso tendré criterios para decidir si él está fingiendo o si está simplemente usando una expresión de la lengua de modo incorrecto. En mi propio caso, puedo expresar mis dolores, ocultarlos o aun fingir que los tengo sin tenerlos. Pero no puedo «saber» que los tengo, ni «saber» que estoy fingiendo, ya que la expresión de la incertidumbre está gramaticalmente excluida de la primera persona. A esta exclusión nosotros podemos llamar de «privacidad de las sensaciones». Esta privacidad no determina aún un ámbito de hechos, sino solamente un ámbito de proferimientos, los proferimientos que expresan sensaciones en la primera persona del singular.

El dolor que siento pertenece exactamente al mismo ámbito que el dolor sentido por otra persona: ambos son sensaciones, que pueden ocurrirle a un organismo humano vivo. No hay aquí ningún «yo», ningún «medio *sui generis*» implicado en las sentencias que tematizan el dolor, sea para describirlo, sea para expresarlo. Hay solamente un organismo humano vivo, este al cual ustedes asocian los diversos estados físicos e psicológicos, cuyo nombre es «João Vergílio». Las reacciones de este organismo humano vivo y sus circunstancias son los únicos criterios que tenemos para evaluar todo lo que es posible decir sobre João Vergílio. Eso que me gustaría llamar de «contenido mental» («el escarabajo dentro de la caja») y un hipotético «yo profundo» oculto por detrás de esas reacciones orgánicas, nada de eso desempeña ningún rol en el proceso. Como dijo Wittgenstein, son «ruedas que giran en falso». Pueden estar «ahí», o no. Pero no hacen ninguna diferencia, ya que el mecanismo lingüístico como un todo se mantiene inalterado. En este sentido, son lingüísticamente inaccesibles. Las proposiciones que intentan accederlas son o bien contrasentidos explícitos, o bien enunciados gramaticales encubiertos.

Desde ese punto de vista, la filosofía de Wittgenstein tendría que ser analizada bajo dos aspectos muy diversos. Por un lado, ella nos propone un cierto límite intransponible del sentido, la publicidad necesaria de los criterios. Por otro lado, ella nos pone delante de una serie de análisis específicos en los cuales los intentos filosóficos de trascender esos límites son todos sometidos a esa mo-

dad radical de «reducción al absurdo» que es típica de las *Investigaciones Filosóficas*. Las presuntas tesis filosóficas son literalmente exhibidas como contrasentidos, y sus pretensiones a la verdad alejadas antes que puedan ser siquiera articuladas discursivamente. El discurso filosófico pasa a ser visto, entonces, como un intento de violación sistemática de las reglas públicas que todo discurso tiene la obligación de cumplir. Pero estos resultados limitativos no tienen nada que ver con lo que tradicionalmente se llama «ontología». Dicen respecto al lenguaje, y a nada más. El análisis wittgensteiniano no se compromete con la existencia o con la inexistencia de «entidades» o de «ámbitos de realidad» que estarían fuera del alcance de reglas asociadas a criterios públicos de decisión. La expresión de un compromiso de ese tipo sería, desde el punto de vista de la filosofía de Wittgenstein, un contrasentido tan grande cuanto esta sentencia que ustedes oyen en este momento saliendo de mi boca. Sobre cosas que no pueden ser dichas, no se puede decir absolutamente nada. Lo que sí podríamos decir, sin ningún problema, es que tal persona cuando dice tal y tal sentencia ha violado tales y tales reglas del lenguaje. Esto sería tan poco problemático como decir que tal persona ha violado tal y tal regla del ajedrez, o que se ha portado de modo socialmente inaceptable en tal y tal ocasión. Al señalar un error gramatical, la tesis es reducida al silencio, pero nada se dice (ni se podría decir) sobre la existencia o la inexistencia de entidades inefables. Como mucho, invitamos nuestro interlocutor a hacer frente a esa «existencia» de un modo absolutamente inobjetable: contemplándola, sin intentar producir descripciones con cualquier pretensión a la verdad. Pero es obvio que esta invitación tampoco podría ser hecha. La palabra «contemplación» debe obediencia a reglas públicas como todas las demás palabras de la lengua. Lo que podemos contemplar es un cierto paisaje, y todo paisaje que yo pueda contemplar debe poder ser contemplado por otra persona.

Los análisis específicos que encontramos en las *Investigaciones Filosóficas* tienen todos un formato muy característico. Un interlocutor imaginario es llamado, en primer lugar, para provocar en el lector una cierta inquietud filosófica con respecto a un cierto tipo de exigencia ontológica. Los blancos preferenciales son la subjetividad (vista como un dominio de fenómenos) y las idealidades matemáticas. En seguida, el análisis trata de deshacer la inquietud filosófica haciendo que el interlocutor imaginario sea conducido a una especie de quietud inestable. La quietud es provocada por la evidencia de que la pretensión discursiva del interlocutor estaba basada en una violación de las reglas de uso de ciertas palabras y expresiones. Pero la quietud no se mantiene por mucho tiempo. Ésta es esencialmente inestable, ya que el interlocutor intentaba expresar algo sobre el mundo, y todo lo que él tiene entre manos, después del ejercicio terapéutico, son algunas observaciones sobre la gramática lógica del lenguaje. Él vuelve entonces al ataque, intentando una vez más expresar algo sobre la esencia del mundo. Una vez más, la terapia lo reducirá al silencio, por medio de

observaciones sobre la esencia del lenguaje. El juego terapéutico prosigue así, indefinidamente, logrando siempre victorias lingüísticas precarias, y sin alcanzar jamás el plano ontológico al cual se dirigen los contrasentidos del interlocutor.

Esta articulación del texto hace que el diálogo imaginado por Wittgenstein repercuta en el lector como si fuera un soliloquio. El lector debe sentir en la piel la urgencia de una cuestión que nos direcciona al solipsismo, y luego la fuerza de un análisis que disuelve la cuestión, evidenciando la presencia de un contrasentido. En el final del proceso terapéutico, somos conducidos a un silencio atento a los límites del lenguaje, que pasa a ser ejercitado dentro de los límites de las reglas públicas de corrección. Interrúmpese así la angustia de hablar sobre lo que no puede ser dicho, abriéndose la posibilidad –pero *solamente* la posibilidad– de un contacto silencioso con la materia bruta de la vida, esa aventura solitaria que transcurre necesariamente por detrás de nuestros ojos, y que ningún lenguaje podría tener la pretensión de describir. Al menos ha sido así como eso ha repercutido en mi vida. Lejos de desviarme de lo que podríamos llamar el «misterio de la existencia», lo amplió más aún, humillando las pretensiones absurdas del lenguaje, y dejándome solo, sin discursos ni argumentaciones delante de un espectáculo profundamente extraño y misterioso: la experiencia de haber un mundo, allí donde pudiera no haber absolutamente nada. Creo que es esto lo que está en la base de toda experiencia mística auténtica. Claro está que yo podría intentar describir esa experiencia, diciendo que en esos momentos me siento un punto inextenso, o que veo la vida como un milagro. Entonces, me acuerdo que ninguna de esas expresiones describe cosa alguna, y que un intento de descripción lograría solamente ponerme en el seno de la diafonía insensata que, en vez de aproximarme a la verdad, logra solamente alejarme del sentido. Vuelvo entonces una vez más a un silencio reverencial, dejando el lenguaje en el universo público en el que fue creado, y fuera del cual no tiene como sobrevivir.

Por supuesto, no hay ninguna necesidad de que la filosofía de Wittgenstein tenga este mismo efecto sobre cualquier otra persona. Pero me gustaría decir solamente dos cosas a modo de conclusión. En primer lugar, es importante subrayar que esta filosofía *puede* tener ese resultado. No hay nada en ella que sea contrario a ese efecto prelocutorio del texto de Wittgenstein. Creo aún que tenemos excelentes razones para pensar que las *Investigaciones* fueron planeadas para producir exactamente ese efecto sobre sus lectores. Finalmente, quiero recordar que esa era, probablemente, la perspectiva desde la cual el propio Wittgenstein veía su empresa filosófica. La alternativa es una actitud naturalista según la cual las religiones, por ejemplo, no serían más que fenómenos de catarsis colectiva, con interés meramente antropológico. No hay nada que esté más lejos de la actitud que Wittgenstein ha demostrado a lo largo de toda su vida con respecto a los sentimientos religiosos. Pero estoy consciente de que esto es solamente una observación biográfica insustancial, ya que las actitudes asumidas por un autor a lo largo de su vida pueden estar completamente desvinculadas de lo que ha intentado

decir en sus obras. Podríamos siempre recordar, en este punto, aquel famoso prefacio en el cual Wittgenstein dice que su obra fuera toda ella escrita para la mayor gloria de Dios. Pero prefiero no recurrir a ese texto. Como ustedes saben, jamás fue publicado, y aunque lo hubiera sido, nosotros, para seguir las huellas de Wittgenstein, estaríamos obligados a reconocer que, al fin y al cabo, ese prefacio no tenía de hecho ningún sentido.