



Signos Filosóficos

ISSN: 1665-1324

sifi@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Iztapalapa

México

Hernández, Mario Alfredo

Reseña de "El atizador de Wittgenstein. Una jugada incompleta" de David J. Edmonds y John
Eidinow

Signos Filosóficos, núm. 6, julio-diciembre, 2001, pp. 322-336

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300619>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

*De cómo no amenazar al contrincante intelectual con un atizador ardiendo se convirtió en imperativo categórico*¹

David J. Edmonds y John Eidinow hacen un diagnóstico contundente acerca de la relación que guarda el presente con Karl Popper y Ludwig Wittgenstein: *sabemos demasiado acerca de ellos*. La acción —auténtico revelador fotográfico que intenta dar una imagen novedosa— que sirve de pretexto a los autores para desplegar su obra ocurre el 25 de octubre de 1946, más o menos como sigue, a pesar de lo que los involucrados y los respectivos bandos agolpados tras sus espaldas recuerden, en la Sociedad de Ciencia Moral de Cambridge. Habitualmente, a partir del material expuesto por uno de sus miembros o invitado especial, comenzaba la discusión. En esta ocasión el centro de atención fue Karl Popper y su ponencia titulada “¿Existen los problemas filosóficos?”, además de que estaban presentes Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. Nunca más volverían a coincidir estos tres titanes de una filosofía cuyos ecos todavía nos son contem-

poráneos. Hay distintas versiones acerca de lo que ocurrió: que Wittgenstein se retiró antes de que Popper terminara su lectura y regresó para puntualizar su evangelio frente al hereje; que Popper dirigía su discurso sólo a Wittgenstein y, por ello, no dejaba de observar su rostro cada vez más encendido por la ira; que Russell había aconsejado a Popper contra Wittgenstein. Acabada la lectura, comenzó un debate donde las premisas se encadenaban para conducir a conclusiones diametralmente distintas en las mentes de Wittgenstein y Popper. El encuentro no duró más de diez minutos y Wittgenstein lo abandonó furioso —según uno de los pocos aspectos del hecho en los que hay consenso— cuando Popper, ante su demanda de ejemplificar una verdadera *norma moral*, le espetó que sin duda lo era *No amenazar a los conferencistas invitados con un atizador al rojo vivo*. Y es que para ese momento Wittgenstein balanceaba el atizador con la vehemencia de quien salta de entre el público durante un recital musical para empuñar una batuta ante una orquesta que considera mal dirigida. Como trasfondo del tablero en que ocurrió este particular juego estaba el encuentro entre dos vehementes defensores de naturalezas de la filosofía antitéticas: Popper reclamaba la existencia de auténticos problemas filosóficos ante los que el *mundillo* intelectual no podía

¹ Reseña al libro de David J. Edmonds y John Eidinow, *El atizador de Wittgenstein. Una jugada incompleta*, traducción de María Morrás, Barcelona, Península, 2001, 334 p.

mantenerse impasible si quería seguir conservando su lugar privilegiado, mientras que Wittgenstein los descartaba como meros enredos lingüísticos, travesuras de los aburridos filósofos cuando el lenguaje *se iba de vacaciones*, que había que aclarar. Hoy, piensan Edmonds y Eidinow, algunas cosas permanecen y otras han cambiado:

El encuentro tuvo lugar en el exhausto epílogo de una lucha desesperada por conservar la democracia en Europa, justo cuando una nueva amenaza, igualmente peligrosa para la democracia estaba adquiriendo forma. En los asuntos importantes no era suficiente con tener razón, el ardor puesto en ellos era vital. Ahora ese sentimiento de alarma intelectual se ha disipado. La tolerancia, el relativismo, la negativa posmoderna a involucrarse y al comprometerse, el triunfo cultural de lo incierto, todo eso hace descartar que se repita el estallido de fuegos artificiales que tuvo lugar en H3. Asimismo, quizás exista en la actualidad una excesiva especialización, tantas corrientes y fisuras en el seno de la educación universitaria, que se hayan perdido de vista las preguntas fundamentales (pp. 300-303).

Edmonds y Eidinow no escatiman adjetivos ni datos para hacernos evocar los escenarios en que transcurrió el encuentro entre Wittgenstein y Popper y pintarnos los espacios de Cambridge

que habían incorporado la inconmensurabilidad del autor del *Tractatus* a su cotidianeidad y habían visto pasar al autor de *La sociedad abierta y sus enemigos* como un suspiro, la promesa de algo que nadie sabía definir bien qué era. No se trata de esa flema británica que uno espera, por ejemplo, encontrar en los escenarios que un James Ivory emplearía para filmar alguna novela de Henry James, sino de, recurriendo al lugar común, efectivamente pintar un fresco del medio filosófico británico de la primera mitad del siglo XX, empero, sobre un muro irregular, con fragmentos enteros desprendiéndose y otros resistiendo los embates de los adeptos a la escuela en boga. Es cierto, no hay muchas de estas anécdotas en la historia de la filosofía una vez constituida como tal y que —con la transición de una cultura oral a otra escrita donde ya estaba perdido el vínculo entre profesor y discípulo, entre dos individuos sin más con intereses similares— proscribió la referencia a la persona para refutar o apoyar una argumentación como *falacia ad hominem*. Por eso, nos dicen maliciosamente los autores, la del atizador de Wittgenstein amenazando a Popper es ya una de esas fábulas que se cuentan entre los miembros de esa comunidad filosófica aislada en su torre de marfil. Ambos eran hijos de la Viena finisecular que había visto ponerse de moda el suicidio como declaración de

principios pero, aparte de eso y de dos o tres referencias culturales a su ascendencia judía, poco tenían en común y, más aún, parecían estar predestinados a ser *enemigos naturales*. Eso sí, coincidían en un aspecto, casi susurrado por Edmonds y Eidinow: ambos creían haber liberado a la filosofía de los errores del pasado y se sentían responsables de su futuro.

¿Cómo decir hoy algo relevante acerca de Popper y Wittgenstein? Edmonds y Eidinow ensayan una forma de aproximación a la filosofía demasiado antigua y demasiado reciente —similar a la que, por ejemplo, Pierre Hadot, emplea para referirse a la filosofía griega antigua— que mucho tiene que ver con aquello que alguna vez dijo Peter Greenaway sobre que *una historia ideal del mundo debería ser contada por todos y cada uno de sus sujetos, a pesar de que tal intento, como el de trazar un mapa a escala natural, resultará imposible*. La ventaja de una reconstrucción histórica que reconociera la imposibilidad de disfrazar la subjetividad de objetividad en los involucrados en el suceso radicaría en que todos los puntos de vista resultarían válidos. No en el sentido de hacer legítima la imprecisión o el disparate, sino de no descalificar, de entrada, la apreciación subjetiva del hecho, el juicio cruzado de quienes compartieron el tiempo. Porque todo intento de tratar a

los dos antagonistas con ecuanimidad tropieza con un problema que sólo puede describirse como la capacidad de hechizar de Wittgenstein: él se ha convertido, a través de las imágenes extraídas de la realidad o no, en figura religiosa, en profeta, en alguien revestido de santidad que padece por la humanidad. De tal suerte que Wittgenstein puede ser aquello que queramos que sea: hoy pueden describirse con relativa coloquialidad enamoramientos *platónicos*, acciones políticas *maquiavélicas* o rasgos de genialidad *wittgensteinianos*. La presencia de Karl Popper, en cambio, no se halla frecuentando obras de teatro y poesía o el lugar cultural común.

Estas caracterizaciones *más allá de la filosofía* podrían enunciarse sólo como síntoma externo de una actividad reflexiva característica pero, en el caso de Wittgenstein y Popper, no significan sino una extensión del talante filosófico expresado por las propias obras. Así, parecería que las sentencias y párrafos que componen fragmentariamente la obra que va del *Tractatus* a *Sobre la certeza* parecen proferidas por un oráculo, al que por supuesto sólo se escucha atentamente y no se replica. Y ahí localizan nuestros autores, en el hermetismo que autorizaría *casi* cualquier lectura de la obra de Wittgenstein, la constante referencia a su carácter innovador y vigencia. En cambio, paradójicamente, el éxito de la empresa

de Popper por *la sociedad abierta* lo ha convertido en una figura que pertenece más a la grandeza del pasado que a la influencia del presente: hoy es incuestionable la crítica al autoritarismo en el horizonte de un individualismo pluralista. Hoy, la vehemencia con que se defiende la libertad —y que llevaría incluso a distorsionar la filosofía platónica hasta hacerla parecer el antecedente directo del fascismo— es constante del debate político. Pero esto no debe impedir ver la grandeza que llegó a tener en vida el mismo Popper, reconocida —sin demasiado entusiasmo, confiesan los autores— por autoridades intelectuales de la talla de Russell.

¿Hacia que lado se inclinaba la veleta de los colegas de Wittgenstein aquel día antes de iniciarse la sesión del atizador? Salvo algunas excepciones, entre los profesores de Cambridge había animadversión profesional vuelta personal contra la obra de Wittgenstein —los acólitos estaban principalmente entre los alumnos— porque ellos habían desarrollado su carrera alrededor de los problemas filosóficos tradicionales, enseñaban a Descartes y Kant al tiempo que discutían sobre ética y epistemología como si se tratara de materias con un ámbito de validez cerrado. Wittgenstein proscribía ese modo de enseñar —ahí está para mostrarlo el manual de gramática que hizo en su estancia en las montañas austríacas y que discurría sobre ejem-

plos de la lengua viva y no entre trozos muertos de teoría de la oración, es decir, que estaba ya usando las herramientas de su gramática *profunda*— y despreciaba la vacuidad de las vidas de quienes creían que en eso se agotaba toda la filosofía. Muy pocos fueron los auténticos receptores de los principios personales de Wittgenstein y, tal vez, los que si lo habían hecho no estaban allí para constatarlo ya que, probablemente, habían seguido el consejo de dedicarse a otra cosa, a un *auténtico* trabajo.

En esta perspectiva, Edmonds y Eidinow dirigen un cuestionamiento a nuestro propio tiempo: ¿qué significa ser un filósofo de éxito? Hoy se mide a los filósofos en el marco del academicismo. Al ser la filosofía una actividad subvencionada, se pide que estos justifiquen su sueldo acreditando el producto material de su oficio: lo escrito, el número de ensayos publicados en un plazo de tiempo. Wittgenstein, en un estado de hipotética falta de recursos, no hubiera sobrevivido en nuestros días. Popper quizás hubiera tenido mejor suerte ya que publicó y escribió prolíficamente y su influencia en su tiempo se hacía sentir más en el extranjero que en la propia Inglaterra, mientras que hoy se nota en un ámbito más pragmático, el de la política y los negocios. Para 1936, se le había ofrecido a Popper, como académico de éxito discreto, un puesto en Cambridge como profesor invitado, pero

la manifestación formal de este gesto de hospitalidad académica se demoró tanto —hay que considerar que estos tiempos no eran buenos para pasarlos a la deriva— que, cuando durante la espera recibió su aceptación como profesor permanente de la Universidad de Canterbury, no dudó en marcharse a Nueva Zelanda, aunque ahí no se encontraba aún lo suficientemente lejos de la presencia de Wittgenstein para formular sus referencias hostiles.

En el mismo tenor, pensemos ahora, junto con Edmonds y Eidinow, en las circunstancias de publicación de las obras más representativas de ambos filósofos. El *Tractatus* siempre fue visto como una pieza de genio y si conseguirle un editor, tras que Russell escribiera un prólogo al libro —mismo que Wittgenstein después calificaría como producto de la incompreensión a la obra—, fue difícil, se debió más a los temores acerca de posibilidades de vender el libro que a dudas sobre su calidad. Para Popper, *La sociedad abierta* representó la dificultad de convencer a los editores del carácter innovador de su empresa. Lo más probable es que Wittgenstein ni siquiera hojeara la obra de Popper, pero éste frecuentemente se expresaba del *Tractatus* como un libro dogmático, cuyo carácter oscuro, brevedad y falta de ejemplos para apoyar cada una de sus proposiciones, evidencia una confianza absoluta en lo que está enun-

ciando. Es importante destacar que, en este sentido, la poca celebridad de Popper tiene que ver con un hecho más fundamental de su filosofar. Si los partidarios de Popper hoy no llegan a formar una escuela —que hay diez wittgensteinianos donde sólo un estudio de Popper— se debe a que éste último se enfrentaba a los problemas de uno en uno, mientras que Wittgenstein proporcionó una forma universal de abordarlos. Si preguntamos qué diría Wittgenstein sobre un determinado tema, ahí están los wittgensteinianos para responder en coro; si se pregunta más bien *¿qué diría Popper sobre X?*, difícilmente ocurriría la inmediatez de la respuesta.

Wittgenstein y Popper, es cierto, tenían características personales y profesionales que los hacían situarse en las antípodas uno respecto del otro. Pero como la trayectoria más corta entre dos puntos es siempre lineal según la sugerencia de Edmonds y Eidinow, ellos se movían en las coordenadas de una cultura común que se estaba desintegrando: la de Viena, sucesivamente de espíritu cosmopolita en los últimos años del imperio austro-húngaro, esforzándose por integrarse en una república moderna levantada de las cenizas de la monarquía tras la Primera Guerra Mundial y devastada por la vorágine del nazismo. Con el tono que emplearía Kieslowski para contar alguno de sus

relatos sobre el azar, los autores relatan como Popper y Wittgenstein coincidieron breves momentos, sin saber nada el uno del otro, durante la represión policíaca de una manifestación de militantes del partido socialdemócrata, el 15 de julio de 1927. En apuntes biográficos dispersos, Popper recuerda haber contemplado con incredulidad la matanza junto a su esposa y Wittgenstein dice haber reprendido a su hermana por haber corrido en medio del fuego abierto. Otras coordenadas de un posible encuentro que nunca se llevó a cabo están dadas por la relación que ambas familias tenían con los Freud —las constantes sesiones con que Margarete Wittgenstein pretendía curar su neurosis—. De Viena hacia el mundo, las teorías psicoanalíticas de Freud se han vuelto referencia cultural ineludible: Wittgenstein había trazado un paralelo entre su filosofía última y la psicoterapia, mientras que Popper veía en el psicoanálisis un espécimen menor de pseudociencia, una excrescencia típica de teóricos que pretendiéndolo explicar todo, no explican nada. El paraíso vienés podía ser, parecen decirnos Edmonds y Eidinow, el infierno mirado con buena voluntad. Viena pasó a la historia de la primera mitad del siglo XX como la ciudad con más judíos conversos y perfectamente asimilados a la sociedad cristiana, tanto que ya no se veían a sí mismo como

ajenos a ella. Wittgenstein y Popper también tenían esto en común; sin embargo, el primero contaba además con la ventaja adicional de una fortuna inmensa para desviar la atención de cualquier rasgo incómodo de su persona. Pero si se era judío, siempre estaba en manos de *los otros* la propia identidad, eran los otros quienes decidían el grado de aceptación social.

Era un dicho común entre los viajeros recomendar que, a su paso por Viena, procuraran no ser demasiado ingeniosos, de otro modo se les podría tomar como judíos. Sin embargo —o por eso mismo, dirían nuestros autores— esta era la Viena donde una virulenta actividad intelectual como resistencia al avance del totalitarismo tenía lugar, la Viena de Schönberg, Schnitzler, Loos, Weininger y Kraus. La efervescencia intelectual no era causal, ya que desde mucho tiempo atrás se había excluido a quienes tuvieran ascendencia judía de la administración pública y la milicia: entonces, se volvió su refugio la academia y, paradójicamente, fueron ellos quienes dieron unidad simbólica a la Viena de Wittgenstein y Popper. En cualquier caso, Viena fue uno de los focos de infección que propagó el antisemitismo del que ni Popper ni Wittgenstein escaparían del todo. En la superficie, Austria seguía siendo finisecular, cosmopolita y culta, pero una alianza de partidos cristianos, socialcristianos y

pangermánicos la gobernaban al final de la Primera Guerra Mundial. Liquidado el plurinacional imperio austro-húngaro, los judíos de pronto se vieron plantados en una nación totalmente germanófila. Atrás había quedado la idea de Austria como una sociedad plural, tolerante e ilustrada que de súbito se reveló como nada más que eso: un modelo en la mente de los no cristianos que vivían allí.

Las cosas no andaban mejor para la academia. El 21 de junio de 1936, Moritz Schlick fue asesinado en la Universidad de Viena por Johann Nelböck, antiguo alumno suyo diagnosticado con esquizofrenia y que tenía una rara convicción sobre que Schlick le había arruinado la vida. El atentado de Nelböck, nos aseguran Edmonds y Eidinow —en el que quizás sea el más bello capítulo del libro, “Muerte en Viena” y el más logrado en su intención de mantener el equilibrio en la narración de los hechos, su trasfondo histórico y la interpretación filosófica—, tuvo una segunda víctima: el Círculo de Viena, ya entonces galvanizado por el antisemitismo imperante en todos los niveles del Estado austriaco. Paradójicamente —Popper tenía razón cuando decía, a propósito de declararse *filósofo judío*, que plegarse a una identidad puesta desde fuera implicaba en buena medida su aceptación— quienes defendieron a Schlick

no argumentaron la irrelevancia de los motivos del criminal o la ascendencia judía del profesor cuando de lo que se trataba era de reprobar el asesinato de un individuo a secas, sino que se empeñaron en demostrar que Schlick no era judío. Nelböck fue a prisión cuando en el asesinato podía implicar la pena de muerte, transformado de un criminal psicológicamente inestable en un héroe pangermánico que no había hecho otra cosa que acabar con el principal representante de una nueva y siniestra corriente filosófica, hostil a la metafísica y apoyada por los elementos más viles de la sociedad: judíos, comunistas y masones. Según la opinión popular, el positivismo lógico negaba la existencia de Dios, del alma y veía en el hombre un montón de células. Nelböck no era un lunático sino un alma a la que se le había quitado el sentido de la vida; el asesino le habría hecho un gran favor al alma austriaca extirpando uno de sus tumores.

Edmonds y Eidinow ven en el asesinato de Schlick el punto de ruptura del nexo de unión que significaba Viena para la relación —o esbozo de relación— entre Wittgenstein y Popper. En las reuniones del Círculo, que incluían a Neurath, Freigl, Carnap, Gödel, Hahn y Waismann, Wittgenstein había sido nombrado miembro honorario —de hecho éste último era considerado uno de los padres espirituales del movimien-

to junto con Russell y Einstein— y ellos le consideraban el espíritu que los guiaba en la misión filosófica de aclarar el significado de las proposiciones según el principio verificacionista. Popper nunca llegó a ser uno de ellos, aunque esperaba serlo. El ambiente hostil al Círculo de Viena provocó que el eje de discusión se desplazara al mundo de habla inglesa —pensemos en Quine y Tarski como los invitados frecuentes en Viena que volvían, respectivamente, a Estados Unidos e Inglaterra para diseminar la semilla del positivismo— y entrara en pugna con la filosofía de Cambridge. Ryle solía decir que, mientras que en Viena la filosofía era considerada un *parásito* chupasangre, en Inglaterra se le veía como una *sanguijuela* medicinal. Tras la muerte de Schlick, la autoridad vienesa decretó la abolición de la asignatura de filosofía de la ciencia y redujo la enseñanza de la filosofía a la historia de la misma disciplina. Ya por esas épocas se había operado la *vuelta de tuerca* en el pensamiento de Wittgenstein —hay que considerar que la *Conferencia de ética*, punto de inflexión entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, data de 1929— y los miembros del diseminado Círculo no lo habían notado y, más aún, probablemente jamás hubieran caído en cuenta del enorme respeto que muestra el *Tractatus* por las proposiciones éticas y metafísicas carentes de significado,

pero no equiparables al sinsentido rampante. ¿Qué pensaba Wittgenstein de sus admiradores verificacionistas? Probablemente, escriben Edmonds y Eidinow, su actitud de recitar poesía de Tagore en las sesiones a las que se le invitaba para discutir sobre cuestiones filosóficas ilustre la idea, ya madurada en el escrito con que replicaba a Frazer y *La rama dorada*, de la imposibilidad de entablar un diálogo entre dos concepciones dogmáticas del mundo: porque lo que es irracional desde un punto de vista no lo es desde el que le es inherente y sí es indigno de la razón descalificar una forma de vida que no se ha intentado entender. Gradualmente, nos dicen Edmonds y Eidinow, como sucedió muchas veces más, Wittgenstein comenzó a prescindir de sus amigos, estos vieneses que lo amaban con una devoción que no les evitó un trato ríspido. Por su parte, Popper siempre se vanaglorió de ser la *oposición oficial* —así lo llamó Neurath— del Círculo de Viena y, más aún, de haber vencido a este adversario dogmático con la misma mente *abierta* que había derrotado a Platón, Hegel, Marx, Freud y, por supuesto, que emplearía con Wittgenstein. Es difícil de entender porque el Círculo no incorporó a Popper a sus discusiones, siendo que *La lógica de la investigación científica* —publicado en 1934— había impactado favorablemente a varios de

sus miembros y al mismo Einstein. La cuestión se aclara cuando los autores nos ponen al tanto de la antipatía que Popper y Schlick sentían simultáneamente. En Viena había varios grupos de discusión filosófica y Popper había pasado por ellos siempre teniendo como blanco de ataque la filosofía de Wittgenstein y el positivismo que supuestamente había inspirado a algunos dogmáticos, entre los que se encontraba por supuesto Schlick. En este sentido, los autores destacan como, hasta cierto punto, Popper siempre echo una mirada distorsionada por la rabia sobre Wittgenstein, identificando las tesis de éste sin más con las del Círculo de Viena y emparentando a ambos con la Iglesia católica que prohibía discutir temas para los que no tenía respuesta. Schlick había puesto tres reglas para ingresar al Círculo: ser brillante, ser cortés aún en medio de los debates más polarizados y, más importante, mostrar una actitud razonable hacia Wittgenstein. Evidentemente, Popper sólo cumplía el primer requisito y lo sabía: siempre atribuyo el rechazo del Círculo de Viena a su negativa para admitir que Wittgenstein era un gran filósofo. Popper unió este resentimiento a los argumentos de Hume sobre la ilusión que es en última instancia cualquier pretensión de afirmar un nexo causal en la naturaleza, y así mostró la circularidad del principio de verificación,

imposible de verificar a fin de cuentas. Wittgenstein y Popper siempre mantuvieron una distancia insalvable con el Círculo de Viena y, sin embargo, la tradición filosófica posterior demuestra su falta de memoria y su constante recurrencia al lugar común al englobar a ambos filósofos en el movimiento. Popper confiaba, como quien más, en el método científico —del cual el principio de verificación era parte integral— pero censuraba que se le empleara para trazar distinciones lingüísticas entre lo significativo y el sinsentido. Popper, amante de Mahler, jamás hubiera condenado al sinsentido una afirmación que recogiera el amor por la música del compositor austriaco; simplemente hubiera dicho que no pertenecía al ámbito de la ciencia.

Wittgenstein y Popper, además de Viena, de sus encuentros y desencuentros con el positivismo, tenían en común el tono áspero que empleaba en sus discusiones y debates. Popper dejaba hablar al oponente, para que al final de su argumentación se hiciera evidente el conjunto de su equívoco; en eso llegaba un poco más lejos que Wittgenstein, quien habitualmente no permitía a su interlocutor articular más de dos premisas. Irónicamente, señalan Edmonds y Eidinow, entre los mayores logros de Popper se halla la idea de que para que una teoría fuese científica tenía que ser esta objeto de falsación, pero nunca aceptó en la práctica la aplicación de

este principio a sus propias ideas. Aún así, la humanidad de Popper puede reconocerse en ciertas deferencias hacia alumnos selectos. En cambio, en el relato de todos los que trataron más de cerca a Wittgenstein no hay rasgos de terrenalidad, quizás porque el miedo dominaba a quienes compartían algo tan íntimo como las caminatas que gustaba dar por la campiña. Wittgenstein evitaba la compañía aunque, dolorosamente, necesitara amigos y se empeñara en lograrlos. Braithwhite destacaba el ascetismo de Wittgenstein que lo hacía (a)parecer impregnado con el olor de la santidad; sin embargo, ningún santo mostró un comportamiento tan brutal hacia los hombres. Wittgenstein nunca se permitió divagar durante una conversación poco interesante sino que simplemente las abandonaba sin temor a violentar la cortesía inglesa, tampoco se enredaba en preámbulos y más bien prefería plantar de golpe la cuestión central a discutir. Por eso, quizás, es que produjo la mayor parte de su obra en soledad y sólo después de acabada la sometía al escrutinio de los que consideraba sus amigos —no es que pocos lo estimaran, de otra forma no se entiende como Cambridge siempre le perdonaba su trato grosero; en contraste, la amabilidad con que Popper se condujo por sus aulas no le granjeo ninguna amistad. Wittgenstein decía que la filosofía lo buscaba, le salía al encuen-

tro para, como un droga, tranquilizarlo momentáneamente y después devolverlo a la angustia con más fuerza. A Wittgenstein le costaba trabajo relajarse, por eso —y esto también lo cuenta Norman Malcolm— gustaba de ir al cine después de impartir sus lecciones, sentarse hasta el frente de la sala, desbordar su campo visual con las imágenes proyectadas en la pantalla y perderse en los vericuetos poco sofisticados de un argumento cómico o detectivesco para olvidarse de la filosofía. Los autores encuentran la clave de este comportamiento en una pasión por la exactitud del relojero que sabe que sus artefactos ni siquiera la rozarán, en aquella imagen con que Derek Jarman cerraba su película dedicada al autor del *Tractatus*: la del niño obsesionado con construir un mundo perfecto de hielo, donde el cálculo desterrara a la contingencia y que, al poner un pie en su obra, se percata de que sus propios pies están cubiertos de barro, que el calor de su aliento empieza a derretir las estructuras glaciales y que, en definitiva, es ajeno a el mundo de perfección por él creado. Las cosas debían ser exactas para Wittgenstein; de otro modo, resultaban dolorosas por su falibilidad.

En su última etapa, el de la metáfora del lenguaje como una herramienta, Wittgenstein destacó la autonomía de la gramática en detrimento de la noción de que en el fondo el lenguaje se halla

encadenado a los objetos. A partir de este momento, el propósito de la filosofía se vuelve algo de una simpleza brutal: luchar contra el hechizo del lenguaje de los filósofos, en el que todo está de cabeza, en donde las herramientas están mal empleadas —donde se usaría un bisturí para cortar el césped y un serrucho para una operación quirúrgica—, recurriendo al lenguaje de todos los días, donde todo está en orden. La comprensión de la gramática profunda, pensaba Wittgenstein, combate al filósofo metafísico que todos llevamos dentro. Popper observaba, en última instancia, la filosofía de Wittgenstein como autofágica en el peor de los casos y como confirmación de la autenticidad de los problemas de la filosofía en el mejor. ¿Por qué Edmonds y Eidinow afirman esto? Wittgenstein sostiene que sólo hay enredos filosóficos y Popper piensa que esto constituye en sí mismo una afirmación filosófica. Sin sospechar del místico burgués que la sostiene, podríamos pensar que tal afirmación es correcta, pero tendríamos que probarlo, cosa que Wittgenstein no está dispuesto a hacer —quizás algún wittgensteiniano replicaría que por el bien de la filosofía y de todo lo que verdaderamente importa no es posible ofrecer tal comprobación— y sólo muestra a los demás. En el empeño de probarlo, piensa Popper, Wittgenstein se vería inmerso en una discusión sobre un problema

real, aunque fuera el único existente. Popper comparaba este interés por el lenguaje con la práctica demente de ciertos filósofos empeñados en limpiar los lentes de sus anteojos hasta agotarse en ello y creer después que *realmente* habían hecho algo de provecho, algo que valía la pena por sí mismo. Los filósofos de *verdad*, y Popper se veía a sí mismo como uno de los más importantes y revolucionarios, comprendían que limpiar las gafas sólo sirve para contemplar las cosas con mayor claridad. Popper pensaba que los problemas reales no se esfumaban tras el análisis de todas y cada una de las proposiciones que lo expresaban y que, aún con un cierto grado de ambigüedad en el empleo de sus términos, por ejemplo, los científicos podían hacer cosas verdaderamente significativas. Popper, además, acusaba a Wittgenstein de transitar de la veneración de un lenguaje ideal a hallarse bajo el hechizo del lenguaje común, el cual a veces no es más que prejuicio y tradición coagulada por la ausencia de crítica. El mundo real, y en esto acordaban una vez más Popper y Russell, tenía problemas que requerían de urgente solución, para lo cual la reflexión se convertía en un primer paso, y entre ellos destacaba el de la política. El nivel de la marea fascista bajaba muy lentamente pero dejaba su humedad dogmática en ciertos territorios; el periodo de la Guerra

Fría, el de la sospecha de que la política es *exclusivamente* confrontación atenuada o abierta, estaba empezando. Es cierto que nunca se vio a Popper en manifestaciones públicas como a Russell, pero él creía haber esgrimido la pluma con más fuerza que los que combatían con las armas. Y quizás no se equivocó.

Sabemos demasiado acerca de Popper y Wittgenstein. Todo recuento biográfico no está completo, no debería estarlo, sin una nota sobre la homosexualidad de Wittgenstein. ¿Qué biografía podría eludir un aspecto tan central —en su ejercicio o en su renuncia— como la sexualidad de un individuo? Pero en el caso de Wittgenstein, esto sitúa el relato en un terreno particularmente espinoso y así es por la inmaterialidad con que estamos acostumbrados a tratar a cualquier filósofo —¿no definía Platón a la filosofía como un ensayo para la muerte, es decir, para la liberación del alma de su prisión corporal? Recordemos el episodio de la *muerte en Viena*, el del asesinato de Schlick tal y como lo relatan Edmonds y Eidinow. Los defensores de Schlick, ante la asumida vergüenza de ser judío, reniegan de la ascendencia del profesor. Los detractores de, por ejemplo, una biografía particularmente maltratada —creo yo que con injusticia— como la de Bartley III demuestran su limitada *ilus-tracción* al pretender a toda costa

negar la homosexualidad de Wittgenstein. Llegados a este punto es que Edmonds y Eidinow nos demuestran su sensibilidad e inteligencia al enfrentar la cuestión de frente sin mesmerizarla, coincidiendo con el que quizás sea el más destacado estudioso de la obra wittgensteiniana en nuestra lengua hispana:

[...] en asuntos de comprensión filosófica de un autor lo importante no sería la vida sino los textos [...] Yo no estoy tan seguro de esto precisamente en un autor como Wittgenstein, a quien la vida —las experiencias de la guerra, por ejemplo— llevó a cambiar de ideas radicalmente de joven; para quien la vida y sus formas fueron después el contexto necesario para la comprensión y significado del lenguaje; y que pocos meses antes de su muerte manifiesta todavía que es la praxis la que da sentido a las palabras y la vida la que impone los conceptos [...] La comprensión pura, meramente significativa, del contenido conceptual de un texto, poco tiene que ver con la historia personal o social de su autor, es verdad, pero el *pathos* enquistado en las importancias que un pensador asigna tácitamente a sus conceptos, sí es el soporte definitivo del sentido concluyente de un texto. Se trata de dos cosas diferentes: de identificar las referencias de las palabras o de comprender también el universo de sentido en que se usan. Todo

depende del género de comprensión que se considere o sea más interesante y del grado de mezcla de ambas; de todos modos, la segunda parece en buen sentido común conllevar la primera; ésta, en viceversa, debería, pero no lo parece. Hubo tiempos en que la intelectualidad era más consecuente: o se hablaba en persona o era uno mismo su lenguaje, o se escribía anónimo y el texto lo era todo.²

Y como una visión psicologista sería inconsecuente con este ir y venir entre el escenario y los entretelones del mundo filosófico que Edmonds y Eidinow nos proponen con su libro, ellos dirigen nuestra atención hacia la animadversión que Wittgenstein sentía por los *Apóstoles*, el grupo Bloomsbury integrado, entre otros, por Keynes, Brooke y Strachey, quienes tenían la mala costumbre de enamorarse entre sí. Quizás fuera esta animadversión porque pensara Wittgenstein que no había nada más abominable que la autocomplacencia. También los autores nos recuerdan como Wittgenstein generó sentimientos amorosos hacia una serie de hombres jóvenes como Skinner y Pinset (a quien está dedicado nada menos que el *Tractatus*) que le representaban también un desafío intelectual. Probablemente Wittgenstein mismo estuviera demasiado atemorizado de sí mismo como

para atreverse a sondear en esta y tantas otras facetas de su vida para hacérselas comprensibles, y actuar en consecuencia. Probablemente, también, sobreestimaba la relevancia de estos *affaires*. Nosotros no estamos autorizados, parecen decirnos Edmonds y Eidinow, a decidir que es relevante o no de una vida, aunque *sepamos demasiado* de ella o aunque sea la de dos de los pensadores más importantes del siglo XX —los autores nos relatan, faltaba más, la tacañería de la señora Popper que no daba a los invitados de su esposo más que un vaso con agua—; lo que si podemos hacer, si todavía tenemos en cierta estima a la razón ilustrada, esa que Kant había pensado como universal en el sentido de ser incluyente y no homogeneizante, es elegir qué hacemos con los hechos que —mediando con nuestras propias y determinadas herramientas de comprensión— extraemos de esas vidas, si los usamos para justificar nuestro pasado o proyectar el futuro. *Sabemos demasiado acerca de Wittgenstein y Popper* y, aún más, los admiramos hasta dejarlos limpios de cualquier rasgo de humanidad. En este sentido, Edmonds y Eidinow hacen filosofía como el ejercicio de imaginación y comprensión intelectual que ya nos había propuesto Pierre Hadot.³ Hadot

² Isidoro Reguera, *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 45.

³ Véanse, al respecto, una obra reciente de Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Plato*, Oxford, Blackwell, 1996.

piensa el silencio pleno por una a una las proposiciones del *Tractatus* como muy semejante a la sabiduría silenciosa que hace de los diálogos platónicos discusiones sin conclusión definitiva. Se trata de que, en ambos casos, Platón y Wittgenstein, para lograr una justa apreciación de su pensamiento —para que nos enfrentemos a él con la madurez que vieron en sus posibles interlocutores, incluidos nosotros— no separemos por una parte la filosofía como modo de vida y por la otra, un discurso filosófico que sería exterior a esa vida. Se trata, más bien, de mostrar que el discurso filosófico forma parte del modo de vivir y de reconocer que la elección de vida del filósofo acaba determinando su discurso. Precisamente fue Lytton Strachey quien sentenció, a propósito de los *victorianos eminentes* (pensemos que la reina Victoria muere en 1901 y que Wittgenstein y Popper pasan por la Inglaterra aún dominada por un espíritu victoriano), algo con lo que probablemente asentarían los autores de *El atizador de Wittgenstein*:

Jamás se escribirá la historia de la época victoriana: sabemos demasiado acerca de ella. La ignorancia es el primer requisito que debe poseer el historiador, una ignorancia que simplifica y aclara, que selecciona y omite con una plácida perfección que el arte más elevado

no puede alcanzar. [...] Si [el historiador] es sabio atacará su tema en lugares inesperados; lo abordará por los flancos o la retaguardia; dirigirá un repentino y revelador haz de luz en dirección a un oscuro lugar que ha pasado inadvertido hasta ahora. Se internará remando a ese gran océano de material y aquí y allá introducirá una pequeña cubeta que sacará a la luz algún espécimen característico de las grandes profundidades, para ser examinado con cuidadosa curiosidad. [...] Los seres humanos son demasiado importantes para ser tratados como simples síntomas del pasado. Tienen un valor que es independiente de todo proceso temporal: un valor que es eterno y debe ser apreciado en sí mismo.⁴

Claro que los seres humanos son importantes, independientemente de la furia con que defiendan un argumento de cuño propio o la pereza con que se plieguen al ya existente. Entonces parece que, si aceptamos la inversión de la ecuación según la cual el filósofo es amigo de Sócrates pero más de la verdad que nos proponen Edmonds y Eidinow, esfuerzos intelectuales como el que aquí he intentado bosquejar nos sitúan en los umbrales de revertir el proceso que pervirtió los ideales de la

⁴ Lytton Strachey, *Victorianos eminentes*, traducción de Claudia Lucotti y Ángel Miquel, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 13-14 (el énfasis es mío).

razón: que de igualadora de los hombres en la capacidad de reconocer la fuerza del argumento universal sirvió para defender parcelas de poder. Entonces estaremos en posición de reconocer no que nuestro amigo Sócrates y la verdad están en esquinas opuestas de la arena de la discusión, sino que la presencia de uno no implica necesariamente la eliminación de la otra y, más aún, la favorezca. Probablemente lo que está en juego en todo enfrentamiento discursivo sea de la mayor importancia, pero no debemos olvidar que nuestros ojos siempre son proclives a la distorsión por nuestra humanidad y que deberíamos reservar un mínimo de confianza en el oponente, en su capacidad racional, como también deberíamos desconfiar en principio de las certezas que individualmente hemos alcanzado. Hay en la obra de Edmonds y Eidinow una intención dialógica, la petición hecha a los lectores de que hagan el ejercicio intelectual de discutir con autores de un tiempo que no es el suyo pero que aún así no nos resultan ajenos. También está

presente un afán crítico sobre quienes hoy y ayer ejercen la filosofía, de lo que se han permitido en su disciplina y lo que se han vedado y, en última instancia, nos piden que seamos *responsables* por las formas que hemos dado a la discusión racional. Nos piden también que desacralicemos a quienes nos han enfilado por una u otra veta de la discusión filosófica, pero también —y esta es una empresa titánica— que nos veamos a nosotros mismos y nuestros puntos de vista sin el aura de la infalibilidad. Por eso, del enfrentamiento entre Wittgenstein y Popper, entre dos modos diametralmente opuestos de hacer filosofía, podemos ensayar un epílogo —no una moraleja— que se articule a partir del imperativo moral de *No amenazar al contrincante intelectual con un atizador ardiendo*.

Mario Alfredo Hernández
Universidad Autónoma
Metropolitana-Iztapalapa