

litat i la seguretat que li oferien els principis de la religió.

L'obra és una visió global en la qual es poden veure, interconnectades, la vida pública de Balmes i la producció periodística i literària. En cap moment Fradera deixa d'observar i comentar les fonts emprades, les quals són, bàsicament, els escrits de Balmes i la biografia de Casanovas; demostra ser l'historiador assenyat que, quan manca informació, prefereix no especular; és de l'opinió que les deduccions i les suposicions no s'han de cercar fora de les dades positives. En una visió de conjunt, direm que intenta que res no quedi sense explicació.

En un terreny més material, l'ortotipogràfic, destaquem el bon ús que fa de les notes a peu de pàgina, la finalitat de les quals és oferir referències bibliogràfiques i reproduir textos d'interès per al lector; però, com sempre passa amb els investigadors de talla, alguna tesi important acaba per escolar-se entre la lletra menuda de les notes.

El llibre és de recomanada lectura per als qui se senten seduïts pel segle XIX; per a aquells que estudien la premsa com un òrgan de poder; per als qui volen entendre, des d'una perspectiva filosòfica, l'adaptació d'un home al món del progrés industrial i el que això suposa per a la seva producció intel·lectual; i, finalment, per a aquells que desitgen saber què és, en sentit purament hegel·lià, una gran «individualitat» històrica.

Andreu Grau i Arau

Joachim SCHULTE, *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart: Philipp Reclam. 1989, 248 p.

Més unitat en el pensament de Wittgenstein

(1) Aquesta obra de l'estudiós alemany Joachim Schulte és una presentació tant de la vida com del pensament de Ludwig Wittgenstein. La presentació vol donar-la a conèixer per tres motius: 1) perquè, si no erro, no està disponible en traduccions assequibles i val la pena tenir notícia del seu contin-

gut, tot i que també n'expressaré una reserva crítica; 2) perquè l'autor presenta Wittgenstein mostrant que hi ha més unitat entre el *Tractatus* i les *Investigacions filosòfiques*, a través del període intermedi de la primera meitat dels anys trenta, del que estem acostumats a pensar; i 3) perquè celebrem el cinquantè aniversari de la mort de Wittgenstein (29 d'abril de 1951), i tot homenatge a aquesta gran figura de la filosofia del segle XX sempre és poc.

L'índex de l'obra de Joachim Schulte és el següent:

Prefaci

I Introducció

1. Vida
2. Personalitat
3. Obra

II *Logisch-philosophische Abhandlung – Tractatus logico-philosophicus*

1. Com s'ha de llegir el *Tractatus*
2. Filosofia
3. Món
4. Signes
5. Anàlisi i imatge
6. Dir i mostrar – lògica
7. Límits

III «Zwischenglieder» [temes del període intermedi]

1. Allò ètic
2. Allò màgic
3. Visió sinòptica [*Übersicht*]
4. Gramàtica
5. Fonaments i contradiccions
6. Duresa de la necessitat lògica

IV Joc de llenguatge

1. Investigacions
2. Jocs
3. Formes de vida
4. Semblances de família
5. Regles
6. Paradigmes
7. Ús

V Criteri

1. Verificació i criteris
2. Persones
3. Dolors
4. Errors
5. Allò privat
6. Aspectes

II Certesa

1. Saber
2. Imatge del món

Bibliografia
Registre [d'autors i temes]

(2) Podem considerar com a idees més destacables del *Prefaci* (p. 7-8) les següents: el mètode de presentació de Wittgenstein que desenvolupa Schulte consisteix a «dir quelcom sobre la majoria dels conceptes centrals de Wittgenstein» (p. 7). Però defensa en l'obra que, tot i llur evolució, aquests conceptes estan relacionats amb tesis concretes del *Tractatus*: sembla voler dir que qui no oblidia el *Tractatus* comprèn tot Wittgenstein. Aquí rau precisament la novetat de l'enfocament de Schulte: considerant la totalitat de l'obra, sembla afirmar, d'una banda, que no existeix una oposició irreconciliable entre W I i W II i, de l'altra, que el Wittgenstein «intermedi» desenvolupa tesis de W I que desembocaran en W II. Val a dir: tota l'obra de Wittgenstein és essencialment unitària en ella mateixa. De fet, en tot l'escrit de Schulte no es fa referència ni s'accentuen gaire els errors del *Tractatus* que Wittgenstein mateix reconeixia i que considerava haver superat en les seves lliçons de Cambridge dels anys 30 i definitivament a les *Investigacions filosòfiques*.

(3) El cap. 1 (p. 9-56) és una *Introducció-Guia* (*Einleitung*) a la presentació de la filosofia de Wittgenstein que l'autor duu a terme en els restants cinc capítols. Aquesta guia introductòria comença amb la vida (p. 9-25) de Wittgenstein. Hi destaquen aquests aspectes: l'ascendència jueva de Wittgenstein, l'assimilació completa de la seva família en la societat i la cultura vieneses, l'intent d'afrontar (ja al 1909) l'antinòmia de Russell (la classe de totes les classes que no són membres de si mateixes), el pas (al 1911 i sota la influència de Frege: *Grundgesetze der Arithmetik*, i de Russell: *Principles of Mathematics*, els llibres preferits del jove Wittgenstein) a l'estudi de la lògica i la filosofia, el coneixement que establí amb Moore i Keynes, les *Aufzeichnungen über Logik* [*Notes sobre Lògica*] (1913), la influència de la Gran Guerra amb la consegüent transformació espiritual in-

terior, l'inici d'una nova vida com a mestre d'escola (des de 1919 fins a 1926) i el caràcter de medicina personal d'aquesta ocupació (treballar dur i prevenir la vanitat), la trobada amb Russell a Amsterdam per discutir el *Tractatus* (1919) i la història «moguda» de la publicació de la gran obra de guerra, la visita a Anglaterra de 1925, la visita de Ramsey a Viena i al seu poble de mestre, la construcció de la casa de la Kundmannngasse per a la seva germana Margarethe, l'amistat amb Moritz Schlick i la relació amb l'assistent d'aquest, Friedrich Waismann, i el Cercle de Viena, la conferència de Brouwer de 1928 a Viena, el retorn a Anglaterra (1929) i les famoses subsegüents lliçons de Cambridge, els Quaderns Blau i Marró, la visita a la Unió Soviètica (1935), el moment filosòficament decisiu de 1936 (redacció, a Noruega, de parts de les *Investigacions filosòfiques* i de les *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* [*Observacions sobre els fonaments de les matemàtiques*]), que fa dir a Schulte: «La concentració en els problemes de l'exposició del seu pensament va portar a una transformació radical de les idees que només paulatinament s'havien modificat en els primers escrits dels anys trenta» (p. 21-22), la successió en la càtedra de Moore (1939), l'aïllament a Swansea (1944) per continuar en el treball de les *Investigacions filosòfiques* i els seus manuscrits, la renúncia a la càtedra (1946), la concentració després de la II Guerra Mundial en la filosofia de la psicologia, els manuscrits *Sobre la certesa* dels darrers anys de vida i la seva mort a Cambridge (29.4.1951).

(4) Al final d'aquest primer apartat del primer capítol es mostra clarament, al meu parer, una deficiència de la presentació de Schulte: les paraules que Wittgenstein pronuncià a la Sra. Bevan abans de morir («Digui'ls que he viscut una vida meravellosa!»), Schulte les interpreta com si Wittgenstein pensés en la seva pròpia contribució al món com a filòsof: «si haguessin pensat [els qui es van sorprendre, d'aquestes paraules] més aviat en la contribució [*Leistung*]

de l'home, potser no se n'haurien estranyat tant» (p. 25). Aquí hi ha un error d'interpretació: sona vanitós imaginar-se que, al compàs del seu darrer alè de vida, Wittgenstein s'enorgullia de la seva contribució filosòfica. Precisament ell, que havia lluitat contra la vanitat al llarg de tota la seva vida, moria ara víctima d'aquest defecte? En l'obra *Aforismos. Cultura y valor* trobem aquesta sentència: «*Aun quien lucha contra la vanidad, pero no tiene mucho éxito, se engañará acerca del valor de su producto*» (§ 389). Schulte no s'adona que el «jo» que parla en morir l'home Wittgenstein és el mateix que va viure amb intensitat i lluita personal la fe cristiana: és el «jo» transcendental, el «jo» que es col·loca més enllà dels límits del món i, en l'ètica, l'estètica i la creença religiosa, viu, com a primera persona, de la realitat transcendent, i no simplement ni principalment d'allò que pot ser dit amb sentit a l'interior dels límits del llenguatge. Wittgenstein no va morir fent un balanç positiu de la seva obra sinó de les arrels de la seva vida. Convé retenir aquesta fallada d'interpretació de Schulte, car reapareixerà més endavant en una altra formulació problemàtica.

(5) El segon apartat del primer capítol descriu els trets més significatius de la personalitat de Wittgenstein. Destaquem-ne els següents, en ordre relativament aleatori: *a*) la importància paradigmàtica de la música en la vida de Wittgenstein, que estava arrelada en el mecenatge artísticomusical que la seva rica família exercia a la Viena austro-hongaresa i que s'expressava en el talent de Wittgenstein per penetrar i explicar a d'altres les obres dels compositors i en els amplis i profunds coneixements que tenia de Beethoven, Schubert, Schumann, Bach, Brahms, Mendelssohn, Bruckner, Mahler, Labor...; *b*) l'origen jueu de la família, que el mateix Wittgenstein expressava en trets psicològics distintius com ara la feblesa, la feminitat, el caràcter reproductiu del seu propi pensament filosòfic («Jo no tinc cap llavor pròpia») i la tendència a la vanitat (que, juntament

amb la por que els seus pensaments fossin banalitzats, explica per què es negava a publicar els seus darrers treballs); *c*) la influència que sobre ell exercí la idea modèlica que tenia de la literatura de Goethe, la doctrina religiosa i l'ideal de vida senzilla dels grans russos Tolstoi i Dostoiewski, i l'ús i la concepció del llenguatge dels austríacs Grillpatzer, Lenau, Nestroy (de qui pren el lema de les *Investigacions filosòfiques*), Kürnberger (de qui pren el lema del *Tractatus*) i Kraus; *d*) l'aspiració a la claredat i la transparència dels pensaments, constatable i assolible en la claredat dels enuncis lingüístics, juntament amb la profunda significació filosòfica que descobria en els contrastos entre exterior i interior, visible i invisible, ser i semblar, dir i mostrar; *e*) la crítica de la fe en el progrés científic i tecnològic com a ideal d'una cultura decadent i malalta que necessita canviar la seva forma de vida per guarir-se; *f*) el tractament de les qüestions teòriques com a qüestions reals de la forma de vida, cosa que permet dissoldre les apories doloroses en mostrar que pràcticament deixen de ser qüestions problemàtiques: és la concepció de la filosofia com a teràpia que ens allibera d'un malestar; *g*) l'enginy a trobar fàcilment comparances, similis i exemples per provocar un canvi radical en la manera d'enfocar una qüestió; *h*) els problemes i els conflictes en la relació amb els altres, arrelats en la concepció negativa que tenia del comportament ètic humà i en l'elevat ideal d'exigència que s'autoimposava i que esperava dels altres (emprava sovint el mot «indecent» —*unanständig*—); *i*) l'etiqueta de «perillós» per al profit intel·lectual que penjava sobre el clima acadèmic universitari, de manera que sovint desaconsellava l'estudi curricular de la filosofia; *j*) l'aspecte impressionant de la seva figura humana, considerada per moltes persones com la pròpia d'un geni i que, en la seriositat del seu rostre i en l'energia i decisió dels seus gestos, traspuava un pensament apassionat i un esperit independent que anava a fons amb les coses, tot i que la seva vida també estava plena de rutines quotidianes, d'excessiva de-

dicació al treball filosòfic i de gran quantitat de prejudicis (per exemple, contra les dones i contra els gossos), i revelava una aguda hipersensibilitat que sovint el va portar al límit de l'equilibri psíquic; *k*) els seus problemes religiosos amb Déu: de jove s'oposava a la religió i als seus representants oficials, però durant la Gran Guerra va aprendre a pregar i en endavant va tenir sovint pensaments religiosos i apreciava molt les *Confessions* de sant Agustí i la Vulgata; tanmateix, en opinió de Schulte «no se'l pot anomenar de cap manera un cristià religiós» (p. 38).

(6) I en aquest darrer punt rau, al meu parer, l'altra fallada interpretativa de Schulte a què feia referència al final del punt (4) d'aquesta recensió: la pàgina indicada és l'única en tota l'obra de Schulte que parla de les arrels religioses de Wittgenstein. I ho fa en un sentit clarament devaluador: Wittgenstein no va ser de cap manera (*keinesfalls*) un cristià religiós. Què va ser, doncs? Perquè és clar que, per a Schulte, Wittgenstein defensava la idea que «convicció religiosa i vida han d'anar d'acord, ja que altrament la vida seria indecent» (p. 39). És evident que seria fàcil contradir Schulte citant nombrosos textos d'explícita confessió cristiana i àdhuc «religiosa» que cobreixen la totalitat de la producció filosòfica i de la biografia de Wittgenstein. Sigui suficient esmentar el contingut i el sentit eticoreligiós del mateix *Tractatus*, els *Diaris secrets* de la Primera Guerra Mundial, l'epistolari, els *Aforismes. Cultura i valor* i els *Diaris dels anys 30 (Movimientos del pensar)*. Precisament, la interpretació de Schulte descansa en un passatge del llibre *Aforismos. Cultura y valor* que contradiu la seva poc matisada afirmació «de cap manera» (*keinesfalls*). Wittgenstein hi diu: «[...] no puedo enunciar con sentido la palabra "Señor". Porque no creo que vendrá a juzgarme; porque eso no me dice nada. Y sólo podría decirme algo, si viviera de modo muy distinto» (§ 171). Aquí cal tenir clar que creure's un determinat enunciat teològic (per exemple, que Jesucrist és el Senyor i Jutge de vius i morts) té en Witt-

genstein el seu propi principi de verificació: només resulta realment cregut allò que porta a un mode de vida ètic coherent. Per tant, «no puedo enunciar con sentido» no vol dir 'no sóc un cristià religiós' en el sentit de 'em sembla absurd aquest article de fe i no l'accepto i no inspira la meua religiositat', sinó més aviat 'encara no he trobat la manera de fer més decent la meua vida com a conseqüència d'integrar-hi aquest enunciat teològic, mentre que sí integro la convicció que Jesucrist és Déu'. Sóc conscient que és difícil harmonitzar totes les afirmacions de Wittgenstein relatives als articles de fe del cristianisme, però no se li poden negar dues coses: *a*) que era creient i confessionalment cristià (tot i que sense una adscripció eclesial concreta); *b*) i que la seva fe religiosa i cristiana i el lligam d'aquesta fe amb la seva vida personal han de ser vistos com a clau de lectura de la seva obra filosòfica, per molt estrany que això sembli i per poc habitual que això sigui en els seus intèrprets. És evident que Schulte no ha tingut en compte aquest principi hermenèutic a l'hora de presentar Wittgenstein i per això el tractament del tema «transcendent» en l'obra de Wittgenstein és pobre.

(7) El tercer apartat del primer capítol tracta de l'obra de Wittgenstein (p. 43-56). Destaquem-ne els següents temes: el seu llegat abasta unes 30.000 pàgines entre manuscrits i mecanoscrits, però la major part ja han estat publicades gràcies a l'accés al seu llegat de què han pogut gaudir progressivament els estudiosos; l'estudi de la quantitat ingent de manuscrits que conservem ha permès de reconstruir el procés d'elaboració, modificació i reagrupació del material que finalment integra el *Tractatus* i les *Investigacions filosòfiques*; els estudiosos-editors, però, han actuat sobre el llegat de Wittgenstein amb criteris parcials i discutibles: han retallat textos i aforismes de diferents manuscrits i mecanoscrits i els han publicat agrupats com si es tractessin d'obres enllestides pel mateix Wittgenstein; no sempre s'ha tingut en compte que el mateix Wittgenstein, en el segon perío-

de, planejava escriure una obra acabada i que els manuscrits i mecanoscrits conservats tenien aquesta finalitat en el seu moment i no s'han de considerar ara com a obres completes *per se*; el cas paradigmàtic es troba en les *Investigacions filosòfiques*: llur prehistòria es troba constituïda pels textos de les *Observacions filosòfiques*, el mecanoscrit de 1933 (que forneix la base de l'actual *Gramàtica filosòfica*), la primera part de les *Investigacions filosòfiques* i possiblement també les *Observacions sobre els fonaments de les matemàtiques*, textos publicats, tots ells, com a obres separades; Schulte es pregunta, per tant, quins criteris cal fer servir per definir què és una obra de Wittgenstein i n'indica tres: 1) el reconeixement del mateix Wittgenstein que el text en qüestió constitueix un producte independent; 2) la línia argumentativa de tesis, objeccions, reflexions fonamentals i exemples que el mateix lector pot constatar; i 3) el grau de finor i reelaboració estilística del text que permeti considerar-lo com a «acabat». Resulta evident, però, que només uns quants, pocs, escrits de Wittgenstein es troben en condicions de satisfer aquests criteris, ja que ell mateix tendia a no contemplar cap escrit seu (tret del *Tractatus*) com a obra conclusa i posteriorment hi tornava per modificar-lo. La conseqüència és clara: l'edició crítica dels escrits de Wittgenstein hauria d'evitar explícitament la impressió de lliurar al públic textos acabats, «obres» en el sentit rigorós de la paraula, i presentar-los com a «intents» (*Versuche*), i hauria de fer referència als accents i cesures que els acompanyaren històricament, sense donar a entendre, tanmateix, que els textos posteriors siguin necessàriament més madurs o perfectits. En Wittgenstein, el pensament estava en continu moviment.

(8) El segon capítol (p. 57-94) de l'obra de Schulte està dedicat enterament al *Tractatus*. El primer apartat planteja la pregunta com s'ha de llegir el *Tractatus* (p. 57-60). La resposta de Schulte conté les següents idees: 1) la numeració del *Tractatus* té per finalitat facilitar la visió sinòptica dels temes i marcar el

camí de lectura, però: «Les proposicions del *Tractatus* només rarament es comporten, les unes respecte de les altres, com premisses i conclusions» (p. 57) i les proposicions amb números decimals tampoc no forneixen sempre el pes absolut d'un enunciat. Per això no cal pensar que el llibre s'hagi de llegir en una sola línia. 2) Per comprendre el *Tractatus* cal un cert coneixement previ dels elements fonamentals de la lògica, però a penes cal un saber previ de naturalesa historicofilosòfica. Sí resultarà, en canvi, útil tenir en compte els treballs de Frege i Russell. La influència d'altres autors com ara Schopenhauer i Hertz, tot i ser biogràficament real, no exigeix el coneixement de llurs obres per comprendre el *Tractatus*. 3) Gran significació cal atribuir, en canvi, a l'element estilístic de l'obra. El caràcter extremadament concís de les seves formulacions ha portat a interpretar-lo com un llibre d'aforismes. Però les seves proposicions no tenen el caràcter conscientment brillant d'un aforisme típic. La raó de l'estil es troba més aviat en la intenció mateixa de Wittgenstein: a través del to de tota l'obra, s'esforça a fer comprendre allò que, segons les seves conviccions, no es pot expressar de manera immediata. I evitar així el parloiteig, l'ús vacu del llenguatge: la intenció del *Tractatus* segons Schulte és tant la d'eliminar males interpretacions de la lògica del llenguatge com la de condemnar el mal ús del llenguatge. I l'estil lacònic serveix, de manera indirecta, a aquesta intenció.

(9) Els restants sis apartats del primer capítol exposen alguns temes nuclears del *Tractatus* per introduir el lector en la meditació d'aquesta obra. Resumim les idees més importants de Schulte:

Filosofia (pp. 60-67). La idea de filosofia que té Wittgenstein passa per la superació dels embolics en què la filosofia tradicionalment ha caigut per haver imitat les ciències naturals emprant analogies i hipòtesis com les de les ciències. En les *Notes sobre lògica* de 1913 la filosofia es defineix com la doctrina de la forma lògica dels enunciats

científics. Però el *Tractatus* (4.112) no veu la filosofia com a doctrina, sinó que li assigna la tasca i l'activitat d'aclarir els pensaments en les proposicions, cosa que pren un caràcter descriptiu en les *Investigacions filosòfiques*. Però Schulte subratlla amb raó que el mateix Wittgenstein no es va atènyer a la seva concepció antimetafísica de la filosofia, car, contràriament al que prescriu a 6.53, el *Tractatus* diu allò que pròpiament no es pot dir. Així el lector és portat indirectament a determinats coneixements que no poden ser presentats en la forma d'una teoria sistemàtica (p. 63). Aquests coneixements es refereixen als problemes vitals, que la ciència no pot resoldre i que continuen essent els temes de la filosofia. Contràriament a una certa exegesi, el *Tractatus*, doncs, no és un manual d'ontologia sistemàtica ni un tractat sobre la sintaxi lògica del llenguatge, sinó l'intent de traçar el límit entre la ciència i tot allò que, a més a més, hom pot dir o pensar (ja que al pensament no se li poden establir límits). L'activitat filosòfica d'aclariment actua només sobre l'expressió dels pensaments en el llenguatge: l'empresa de la filosofia és la crítica (p. 64), que desemboca en la mística i el silenci. I la darrera intenció i finalitat del *Tractatus* rau a fer reaccionar el lector i encaminar la seva atenció cap a coses que no poden ser expressades amb sentit.

Món (p. 67-69). Wittgenstein veu el món, en el *Tractatus*, com la totalitat dels fets, no de les coses o objectes, car les coses són percebudes en realitat com a ordenades en fets (*Tatsachen*). L'essència d'aquesta ordenació, però, és lògica: no es tracta de l'espai empíric de l'experiència sensitiva ni és l'ordre que formularia una teoria fisicalista. Els fets en què es descompon el món, la realitat total, no són simplement els físics.

Signes (p. 69-74). Les connexions entre objectes són els estats de coses (*Sachverhalte*, 2.01) i que les coses es comportin, estiguin en aquesta determinada relació, és un fet (*Tatsache*). A un estat de coses li correspon una proposició elemental, i un fet és allò que correspon al producte lògic de proposicions elementals quan aquest producte

és vertader. Les proposicions elementals consten de noms, que són els darrers elements de llur anàlisi lògica. Els noms, però, que apareixen en les proposicions elementals ja no poden ser determinats per cap definició: són signes primitius i designen de forma diferent a la dels signes (proposicionals) definits amb llur ajut. No actuen, doncs, com les paraules descrites o expressades del nostre llenguatge quotidià, sinó en l'aplicació del signe proposicional com a tal (aplicació que no s'esdevé segons regles fixes). I, contràriament a Frege, els noms sí tenen referència (*Beedeutung*), però no sentit (*Sinn*), car aquest li pertoca a la proposició en si: només en la utilització de la proposició (ús d'exemples de la frase) podem saber a què es refereixen els noms o signes primitius. Què són, doncs, els noms o darrers components o «objectes» del món? Schulte recorda respecte d'això les tres interpretacions més freqüents: 1) serien els objectes reals del món (interpretació realista); 2) serien les dades dels sentits com a elements bàsics de la percepció (interpretació fisicalista); i 3) no serien res, cap essència independent en si, sinó que la característica dels objectes només es pot comprendre en dependència de la funció de les expressions que els designen (p. 73). Schulte considera correcta tan sols la tercera interpretació, car és coherent amb la indeterminació del *Tractatus* sobre el tema.

Anàlisi i imatge (p. 74-80). L'anàlisi lògica de la proposició (paradigma, per a Wittgenstein, de l'anàlisi logicofilosòfica del llenguatge) que duu a terme el *Tractatus* vol establir la distinció radical entre 'sentit' i 'no-sentit' (manca de sentit: *Unsinn*) per delimitar la frontera entre allò que es pot dir i allò que no es pot dir sinó només mostrar en el que sí que es pot dir. El nostre llenguatge de signes lliga a una gramàtica o sintaxi lògica (3.325). Influït per la teoria russeïana de les descripcions o denominacions (*Bezeichnungen*), Wittgenstein vol determinar els elements fonamentals del llenguatge, que ja no són ulteriorment analitzables. I la raó de fer-ho es troba en el postulat fregeà de la determinació

del sentit (3.23). En aquest punt, Schulte li recrimina precisament que així procedeix contra el seu propi principi segons el qual la filosofia no pot descobrir res. Ara bé, tota aquesta postulació de proposicions elementals i noms com a signes primitius apunta a l'anàlisi del sentit de la proposició. I Wittgenstein determina aquest sentit d'acord amb la seva coneguda tesi tractariana que les proposicions són imatges (*Bilder*) de la realitat. Imatges com? Schulte s'aparta aquí d'una interpretació habitual segons la qual Wittgenstein estaria pensat en l'exemple de la fotografia o el dibuix figuratiu (traducció de *Bild* com a «pintura»), car els exemples que ell mateix emprà procedeixen del món de la música i les rondalles. No es pot tractar de la imatge com a similitud o semblança ni com a còpia física: es tracta de la concordança en l'aspecte de la pluralitat logicomatemàtica, d'acord amb l'element constructivista i dependent de l'ús que té el llenguatge (la proposició construeix un món, 4.023). I aquesta pluralitat lògica que es requereix per la funció d'imatge no pot ser ella mateixa objecte de la representació per la imatge (així ens permetem de traduir, d'acord amb la interpretació de Schulte, l'expressió *bildliche Darstellung*). L'element lògic de la proposició no pot ser, per la seva part, objecte d'una imatge. Per això les constants lògiques, contràriament al parer de Russell, no representen res. La lògica no es pot representar a si mateixa. Ara bé, allò que no pot ser representat per la imatge no resta amagat, sinó que es mostra, i es mostra en el llenguatge, en el funcionament lògic del llenguatge, en la seva aplicació o utilització. I la notació lògica, basada en pocs elements d'anàlisi lògica, mostra precisament aquesta forma lògica de tota proposició.

Dir i mostrar – lògica (p. 81-85). El problema fonamental de la filosofia rau, per al jove Wittgenstein, precisament en aquesta teoria sobre allò que pot ser dit en les proposicions i allò que només hi pot ser mostrat (carta a Russell de 19.8.1919). Les famoses taules de veritat, construïdes sobre l'assignació d'un valor binari (vertader o fals) a les

proposicions, forneixen un recurs intuïtiu per entendre la distinció lògica entre proposicions que diuen alguna cosa (proposicions empíriques: vertaderes o falses si coincideixen o no amb la realitat) i proposicions que no diuen res (proposicions lògiques: sempre vertaderes o tautològiques i sempre falses o contradictòries). Aquestes darreres no són imatges, però mostren els casos límit de les proposicions amb sentit. I la notació lògica de les unes i les altres —com s'ha dit— ajuda a entendre l'essència de la lògica, que no pot ser descrita (la lògica dels fets no pot ser representada).

Límits (p. 85-93). En carta a Ludwig von Ficker (oct. o nov. 1919), Wittgenstein assegura que el sentit del *Tractatus* és ètic i que amb la seva obra havia delimitat l'ètica des de dintre. Però sobre ètica no es poden formular proposicions amb sentit (*sinnvoll*, 6.42), car és transcendental (6.13), val a dir, es troba més enllà de l'àmbit d'allò que pot ser dit i a la vegada és una condició de possibilitat de l'expressió lingüística. Com que el món no conté cap valor ètic sinó només fets lògics, no és possible una doctrina dels valors. I el mateix li passa al subjecte de l'ètica: tampoc ell és un fet del món sinó un límit del món. Wittgenstein no es refereix, evidentment, al subjecte psicològic o psíquic que té voluntat pròpia i que portat a l'extrem es constituïria en subjecte solipsista amb un món només interior o exclusivament personal, car el llenguatge posa límits a aquest jo psíquic sense món (la lògica del llenguatge posa límits a allò que pot ser dit i comunicat als altres amb sentit): és el subjecte ètic, el subjecte que posa un límit al llenguatge pel fet de ser ell qui utilitza el llenguatge. I malgrat que el subjecte no pot descriure aquest límit, el límit es mostra en l'ús mateix del llenguatge. Es tracta, doncs, del subjecte que reconeix on es troben els límits del llenguatge, del món, de la ciència. I així pot experimentar el sentiment del món com a totalitat, sentiment que Wittgenstein anomena 'místic' i que descansa en la sorpresa que el món, com a tot, existeix, cosa que no pot ser dita en proposicions amb sentit.

Schulte té raó en afirmar que aquesta experiència del món *sub specie aeterni*, val a dir, com a totalitat limitada, que només pot fer el subjecte transcendentat constitueix l'experiència que Wittgenstein pressuposa en el lector del *Tractatus* perquè el pugui comprendre: l'experiència dels límits del sentit del món, que també és l'experiència a què apunta la filosofia amb els seus aclariments i les seves perífrasis sobre les proposicions amb sentit —[...] un cop ha acomplert aquesta tasca, potser aconseguix insinuar l'indicible com allò que es troba més enllà del límit (p. 93).

(10) Joachim Schulte dedica el tercer capítol de la seva obra a la presentació dels temes filosòfics que apareixen en els escrits i l'activitat docent del Wittgenstein de la primera meitat dels anys 30: temes del període intermedi (*Zwischenglieder*). Per tal que el lector compregui bé aquest període i el caràcter de baula que té entre W I i W II, Schulte manté les següents tesis: a) Wittgenstein continua intentant transmetre de manera indirecta el seu missatge sobre l'existència i la importància decisiva d'allò de què no es pot parlar (*negative Botschaft*); b) els escrits i ensenyaments d'aquest període intermedi, que s'inicia amb el retorn a Cambridge el 1929, encara recorden fortament el *Tractatus*; c) però Wittgenstein ja s'ha adonat, en aquest moment, d'allò que ell anomena el «dogmatisme» de la seva gran obra de guerra: el *Tractatus* defensa la concepció que hi ha qüestions la resposta a les quals, si bé avui no es coneix, serà possible trobar-la en un futur; d) en conversa amb Waismann, Wittgenstein formula el canvi d'enfocament en la seva filosofia com un moure's en l'àmbit del llenguatge quotidià i la seva gramàtica, els quals (llenguatge i gramàtica), per trobar-hi ja tot allò que hom busca, no ens fan esperar cap descobriment futur; e) per a Schulte, l'anàlisi dels textos produïts sota aquest nou enfocament wittgensteinianà, que s'anirà allunyant progressivament del *Tractatus*, porta a la conclusió que Wittgenstein intenta «fer concordar el nou amb el vell, completar i il·luminar les declara-

cions del *Tractatus*. D'una filosofia completament diferent es pot parlar tan poc com d'un rebuig radical de les idees del primer llibre» (p. 95). Per aquest motiu he titulat precisament aquesta recensió de manera que s'hi vegi de seguida el mèrit de l'obra de Schulte: mostrar la unitat, en la diferenciació d'èpoques, de tota la filosofia de Wittgenstein, cosa que els intèrprets no sempre han sabut copsar amb prou perspicàcia.

(11) Els temes d'aquest període intermedi que Schulte destaca en la seva obra amb encert són els següents:

Allò ètic (p. 96-103). Wittgenstein continua mantenint que ètica, estètica i pensaments místics i religiosos coincideixen en el fet de ser transcendentals. La *Conferència sobre Ètica* de 1929 uneix precisament aquests dos àmbits: ètica i mística, en la mateixa experiència d'escometre contra els límits del llenguatge amb sentit. I això vol dir que en el període intermedi Wittgenstein també manté la distinció tractariana entre fet i valor. L'ètica és considerada així «sobrenatural». Només que ara Wittgenstein distingeix explícitament l'ús relatiu de mots com ara «bo», «correcte» i «valor» de llur ús ètic i absolut: en el primer cas, serveixen per caracteritzar l'adequació de quelcom a una determinada finalitat; en el segon, canviem radicalment de pla i copsem allò que es troba més enllà del llenguatge. Aquí el discurs només és possible en primera persona del singular: es tracta del «jo» que dóna testimoni d'allò que és veritablement essencial per a l'home en les dues experiències transcendentals de què parla l'esmentada conferència: la percepció del món com a totalitat (sentiment i convicció místics del món) i la sensació de l'absoluta seguretat del «jo» passi el que passi (sentiment i convicció místicoètics de la pròpia vida). El *Tractatus* ja havia anticipat aquesta «visió» mística de la vida: en el període intermedi, Wittgenstein la testimonia com a arrel de la seva pròpia manera d'enfocar l'existència i de pensar-la filosòficament. I la delimitació entre llenguatge «amb sentit» (*sinnig*) i «sense sentit»

(*unsinnig*) és l'instrument filosòfic que garanteix el sobrenatural com a meta vers on apunta, a través de i ensem més enllà del llenguatge, una tendència característica de l'ànima humana que ha de ser respectada profundament (per Wittgenstein, fins i tot, a costa de la pròpia vida).

Allò màgic (p. 103-108). El període intermedi mostra, doncs, aquesta constant de tot el pensament de Wittgenstein: la distinció radical entre el pla (*Ebene*) del llenguatge objectiu i objectal de la ciència i el pla dels valors absoluts. I aquesta distinció va sempre unida a modes també diferents de vida pràctica i al funcionament ben diferent del llenguatge en tots dos contextos. Precisament en la seva obreta *Observacions sobre 'La branca daurada'* de Frazer, que també pertany al període intermedi, Wittgenstein critica Frazer per haver analitzat i jutjat les experiències religioses dels pobles primitius sota el prisma dels coneixements científics. L'error d'aquest enfocament rau, de fet, a considerar com a error científic els usos religiosos d'un poble: no es pot considerar la màgia com a expressió d'un pensament científicament equivocat, sinó que cal contemplar-la a la llum dels usos lingüístics i dels contextos pràctics en què actua i s'expressa. No es tracta d'una teoria formulada en llenguatge religiós, sinó d'una forma de vida, una manera religiosa d'enfocar l'existència que resulta incommensurable amb la de la ciència i que dóna testimoni de valors absoluts, no merament relatius o funcionals.

Visió sinòptica [Übersicht] (p. 108-112). I això vol dir que per a Wittgenstein la manera científica de donar explicacions no és l'única natural ni l'única acceptable. El mètode filosòfic, en canvi, que Wittgenstein defensa en aquest període intermedi, i que anirà desenvolupant amb una consciència i coherència cada cop més clara, consisteix en l'intent d'assolir una visió sinòptica o concepció conjunta [*Zusammenfassung*] de les dades en una forma que ens permeti penetrar quelcom, comprendre quelcom (p. 109). L'exposició sinòptica [*übersichtlich*] constituirà, doncs, una

constant del pensament i del mètode analític de Wittgenstein, qui troba en la concepció de les formes evolutives de la cultura de Spengler i en la concepció morfoevolutiva dels tipus de Goethe dos referents molt valuosos. El que cal és assolir una «figura», un «rostre» o una «fisiognomia» de conjunt o sinòptica que permeti descobrir una línia contínua de transició d'un fenomen a l'altre fins a arribar a les formes actuals. I, com que no es tracta d'una reconstrucció historicoevolutiva en sentit estricte sinó d'una, diguem-ne, morfosinopsi de conjunt, de vegades cal inventar-se formes intermèdies o de transició que ens facin comprensible el pas a les formes d'ús actual. La raó és que el filòsof, a diferència del científic, no necessita basar-se en fets. I així es pot comprendre ara per què tradueixo '*Zwischenglieder*', el títol del tercer capítol, per «temes del període intermedi», conscient que, en la tesi de l'obra de Schulte, aquesta mateixa paraula caracteritza tant el període intermedi de Wittgenstein com la importància que aquest atribueix al mètode d'anàlisi sinòptica: també el període intermedi del propi Wittgenstein forneix les «formes intermèdies» de la seva pròpia evolució.

Gramàtica (p. 112-118). Wittgenstein mostra un ús típic, no corrent, del mot «gramàtica» en el seu darrer període. I només cal consultar les *Investigacions filosòfiques* (IF) per observar que es refereix tant als usos lingüístics o formes d'utilització d'una determinada paraula com al conjunt de les regles d'una llengua o d'un fragment d'aquesta: La gramàtica només descriu, però no explica de cap manera, l'ús dels signes (IF, § 496). I això vol dir que per Wittgenstein el significat lingüístic consisteix en l'ús de les expressions. Però aquest ús del mot «gramàtica» ja està preparat en el període intermedi. Schulte ens assegura que: «En un cert sentit, el concepte de 'gramàtica' és un successor del concepte de lògica dels primers escrits» (p. 113). En les *Lliçons* de 1930-35 (que són apunts de classe dels alumnes de Wittgenstein) es troben expressions que uneixen gramàtica i espai

lògic per explicar el significat d'una paraula. Aquí «gramàtica» fa referència a les regles lingüístiques d'ús d'un mot i les accions lingüístiques [*Sprachhandlungen*] que es duen a terme amb els mots. I el Wittgenstein del període intermedi creia que la reconstrucció del sistema total de les regles de la gramàtica resoldria o bandejaria els problemes filosòfics, en el sentit que ja no restaria res més per aclarir. Les regles a què es refereix són convencions que hom ha après explícitament o implícita i com a tals són tan independents dels fets com la lògica del primer període de Wittgenstein. Efectivament: en la *Gramàtica filosòfica*, les regles passen a constituir o determinar arbitràriament el significat de les paraules sense ser responsables de cap significat en concret. I això vol dir, per Schulte, que el llenguatge no es deixa definir per cap finalitat que es trobi fora d'ell mateix (p. 116). Cap finalitat del llenguatge (ni tan sols la comprensió o l'expressió dels pensaments) determina l'essència del llenguatge. I un altre punt de contacte amb el *Tractatus* és el següent: si allí les proposicions aparents eren sense sentit, però ajudaven a comprendre coses importants de manera indirecta, també aquí les proposicions gramaticals (com ara 'les meves representacions són privades', 'tot bastó té llargada'), tot i ser proposicions «degenerades» per trobar-se més enllà de qualsevol joc de verificació o falsificació, tanmateix poden tenir una funció pròpia en pocs casos especials: ensenyen una llengua o amonesten contra formes de mal ús del llenguatge (com en el cas de la filosofia).

Fonaments i contradiccions (p. 118-123). A Wittgenstein sempre li van interessar els problemes relatius als fonaments de les matemàtiques. El que pensa sobre les matemàtiques en aquest període intermedi es pot resumir com segueix: les matemàtiques consisteixen fonamentalment en equacions [*Gleichungen*]; les matemàtiques constitueixen un mètode lògic i, per a ell, matemàtiques i filosofia no són dues activitats completament separades; en el context, però, de la controvèrsia entre formalistes com David Hilbert, lo-

gicistes com Bertrand Russell, intuicionistes com Luitzen Egbertus Brouwer i platonistes (com Gottlob Frege?), Wittgenstein no es va identificar amb cap «escola»: només li interessaven els problemes filosòfics que plantejaven les matemàtiques; de totes maneres, es va oposar a l'axioma dels formalistes de l'absència de contradicció en la formulació d'un càlcul lògic: només en un joc concret de recerca i descobriment es pot determinar què és contradicció, no *a priori*; la raó n'és que les matemàtiques són essencialment un càlcul i, en el joc d'un càlcul, ens podem abandonar als seus procediments amb confiança mentre que no aparegui, en el seu si, una contradicció.

La duresa de la necessitat lògica (p. 124-129). En les *Observacions sobre els fonaments de les matemàtiques*, Wittgenstein sembla dubtar que les matemàtiques necessitin una fonamentació: el que necessiten, com tota proposició, és un aclariment de llur pròpia gramàtica. També aquí s'ha d'emprar el mètode de l'anàlisi sinòptica: només en un context concret d'ús de les expressions matemàtiques apareixen amb claredat els costums, les institucions i les pràctiques que en donen raó. També les matemàtiques constitueixen una família de diferents activitats, diferents tècniques probatòries, diferents finalitats, diferents convencions unides a diferents necessitats pràctiques. Tampoc la inferència lògica, tot i la seva aparent constringència o necessitat, no s'escapa d'aquesta anàlisi: és un procediment que s'esdevé en el si d'un determinat joc lingüístic, en el context de determinades condicions d'ús. És cert que la inferència o conseqüència lògica implica rigor i inexorabilitat, però es tracta, ben mirat, del grau de rigor i la inexorabilitat amb què nosaltres procedim en treure una conseqüència. Si aquest pensament de Wittgenstein ens crida l'atenció o ens deixa perplexos és perquè no ens hem aturat a considerar el fet següent que ell comenta: com que, a l'hora de fer una inferència, prenem una figura que ens sembla rigorosa com a model o exemple comparatiu pels nostres procediments, tendim a oblidar

després l'origen de la nostra praxi i fem passar per essencial o necessari el que només pertany als paradigmes de la nostra construcció. Hi ha una frase de Wittgenstein (citada a p. 129) prou clara i lapidària al respecte: Qui parla de l'«essència», simplement constata una convenció. Schulte ens assegura que aquesta anàlisi wittgensteiniana de les matemàtiques pretenia (aquí més que en altres escrits) desemascarar els falsos ídols de les nostres explicacions: el matemàtic no és aquell que no es pot sostreure a la duresa de la necessitat lògica, sinó qui inventa, també ell, noves formes de representació.

(12) El quart i el cinquè capítols de l'obra de Schulte estan dedicats als temes més importants de les *Investigacions filosòfiques*. El quart (pp. 130-173) porta per títol Joc de llenguatge i desenvolupa en set apartats l'essencial de la constel·lació d'idees de la segona gran obra de Wittgenstein. Vegem-ne les més destacables.

Investigacions (p. 130-137). Aparegudes a Anglaterra dos anys després de la seva mort, les *Investigacions filosòfiques* ofereixen, en la primera part, una obra relativament completa a la qual els editors afegiren, amb criteris discutibles, la segona part. El seu origen històric cal situar-lo probablement a la tardor de 1936, quan Wittgenstein va intentar, a Noruega, reelaborar el seu *Quadern Marró*. El text resultant contenia dues parts d'igual extensió, de les quals la primera integra els paràgrafs 1-188 de les IF i la segona, la primera part de les *Observacions sobre els fonaments de les matemàtiques*. Cal tenir en compte també que, en la segona part dels anys quaranta, Wittgenstein va restar absorbit per temes de filosofia de la psicologia i va abandonar la part de filosofia de les matemàtiques que volia pel seu llibre. El darrer mecanoscrit es remunta, doncs, als anys 1945/46, però va continuar essent retocat posteriorment. La temàtica de les IF no és fàcil de classificar: cada intèrpret en proposa la seva. L'estil literari conté una curiositat que ajuda a la interpretació i que també es troba en els manuscrits publi-

cats pòstumament a *Sobre la certesa*: moltes observacions hi estan expressades en forma de diàleg de Wittgenstein amb un interlocutor fictici que defensa punts de vista difícils que Wittgenstein vol rebatre i que actua com un *altre ego*. Decisiu per comprendre aquesta obra és el concepte de filosofia que s'hi practica i defensa: resoldre els problemes filosòfics vol dir assolir una visió sinòptica, ordenar els pensaments, descriure el funcionament lingüístic de les expressions en la vida quotidiana, no deixar-se embriuar pel llenguatge, renunciar a la metafísica que plana sobre la realitat i considerar el llenguatge com un conjunt intricat (com el d'una ciutat o país estranger) de molts i diferents jocs lingüístics.

Jocs (p. 137-142). Les IF descriuen detalladament les circumstàncies d'ús i d'actuació de determinades expressions lingüístiques. En tots aquests exemples de Wittgenstein, *l'interessant, peculiar i fructuós de la seva concepció és el com de la connexió entre llengua, actuació i circumstàncies de l'expressió* (p. 138). I això ens posa en la pista de la importància de tenir en compte el context de l'expressió, cosa que recorda afirmacions del *Tractatus* (*Només en el context de la proposició té referència un nom*, 3.3), el pensament del sistema proposicional [*Satz-System*] en els aclariments de Wittgenstein a Waismann i a les *Observacions filosòfiques* i els conceptes de «gramàtica», «regla» i «càlcul» del Wittgenstein del període intermedi. Però ja el *Llibre Blau* reflexionava sobre la inadequació del concepte de «càlcul», car sembla pressuposar un coneixement explícit de les regles d'aplicació dels termes, mentre que les IF tenen més en compte les circumstàncies no lingüístiques de l'expressió i descobreixen nous aspectes dels jocs de llenguatge que en part ja havien estat anticipats en el *Quadern Blau* i en el *Quadern Marró*. L'obra posterior de Wittgenstein aprofundeix, doncs, les idees que sovint una descripció reeixida és la millor explicació, que els jocs de llenguatge constitueixen sistemes de comprensió i que els jocs lingüístics més senzills o primitius mostren més clarament les

nostres formes d'acció i de reacció. Ara bé, Schulte subratlla amb raó que, d'acord amb el principi que en filosofia les teories no tenen res a fer, Wittgenstein no ens ofereix cap teoria del joc de llenguatge i que no podem, per tant, intentar elaborar-ne una a partir de les seves declaracions sobre aquest terme central de la seva darrera filosofia.

Formes de vida (p. 142-148). Com utilitza, doncs, Wittgenstein aquest concepte? És clar que Wittgenstein té present com els nens aprenen llur llengua materna: mitjançant els «jocs» característics d'una situació d'ensinistrament o aprenentatge o habilitació [*Abrihtung*]. Aquest «ensinistrament» consisteix en el fet que al nen primer se li mostren coses, se li fan coses i se li parla, i ell després imita fent i parlant al seu torn. Aquests jocs no tenen més justificació que el mateix aprenentatge en si, que està relacionat amb i depèn de les nostres disposicions naturals [*naturgegebene Anlagen*] i instints i que imposa el fet que tots els nostres conceptes han de ser apresos d'alguna manera que sigui coherent. W II abandona així la concepció tractariana, encara present en els escrits de la primera meitat dels anys trenta, segons la qual ha de ser possible exposar la lògica del llenguatge en la seva puresa cristal·lina: *resta exclosa una concepció del llenguatge que no contempli les activitats amb què està entreteixit* (p. 146). Ara el llenguatge és contemplat com una acció, de manera que els factors no lingüístics (la totalitat de les pràctiques d'una comunitat comunicativa) esdevenen condició necessària per comprendre l'element lingüístic. Per això també adquireix importància ara el concepte de «forma de vida». Es tracta del conjunt constituït tant per les expressions lingüístiques com les formes d'actuació en què aquestes s'encarnen socialment. Les formes de vida constitueixen el sistema de referència en el que coincidim, i mostren la funció que determinades proposicions tenen en la nostra vida real.

Semblances de família (p. 149-155). Wittgenstein va triar el concepte de «joc de llenguatge» no només pel caràcter d'acció que té el llenguatge ni tam-

poc només per la importància de l'aprenentatge ni de les disposicions humanes naturals, sinó també pel fet que existeixen diferents formes d'aplicació de les paraules. Aquest darrer aspecte el va portar precisament a rebutjar tot intent de trobar una essència o característica comuna a tots els jocs de llenguatge i a substituir-lo pel símil de les eines d'un operari que poden ser utilitzades de maneres diferents: les paraules mostren una gran diversitat de funcions i també semblances aquí i allà. I aquestes semblances apareixen i desapareixen, constitueixen una xarxa complexa en què les paraules se superposen i es creuen mútuament configurant semblances de família: els 'jocs' formen una família (IF, § 66 ss). Per a Schulte, amb el concepte de «semblances de família» Wittgenstein va trencar amb una part important de la tradició filosòfica, que considerava errònia: la que procedia cercant generalitzacions sota les quals restaven subsumides les paraules particulars i els casos o exemples concrets. Els jocs no tenen res en comú més enllà d'un cert parentiu o aire de família. El joc s'explica per la seva pròpia gràcia [*Witz*], i no per ser expressió d'un concepte general. I la gràcia d'un joc rau en la seva finalitat o utilitat pràctica, en el context adient en què apareix incorporat.

Regles (p. 155-162). Els jocs de llenguatge impliquen regles, explícitament o implícitament. Però la mateixa vaguetat i plurisignificació del concepte «joc» es transfereix al concepte de «regla». Ja en el *Quadern Blau* deia Wittgenstein que també les regles poden complir diferents funcions: hi concorden les accions dels jocs o bé estan incorporades en els jocs. Però a les IF el tema esdevé molt més explícit. Ara Wittgenstein afirma que el concepte de regla depèn de la pregunta mateix que hom faci per allò que regula un joc. A més, no tots els aspectes d'un joc estan regulats per regles. Per això ens equivocariem si esperéssim que les regles cobrissin completament el funcionament dels jocs. Cosa que ajuda a comprendre la diferència entre jocs lingüístics i jocs amb càlculs: no és el cas que en aquests darrers hi hagi més rigor que en aquells perquè

les regles siguin més estrictes, sinó que en tots dos grups les regles tenen un paper diferent. D'altra banda, tampoc la formulació més precisa d'una regla evita els errors. El punt, doncs, més important és el següent: *Aprenem l'aplicació de la regla en la mesura en què aprenem una determinada praxi* (p. 158), en la qual la regla té sentit i funció. Per a Wittgenstein, les regles són com indicadors del camí [*Wegweiser*]: també dels indicadors val que primer cal saber què són i com funcionen per poder fer-ne ús. Perquè no es tracta de saber com interpretar correctament el signe, sinó d'haver après com se'l segueix, cosa que constitueix una habilitat o capacitat pràctica, producte d'un entrenament o capaciació [*Abrichtung*] relatiu a una determinada situació. Gràcies a aquesta habilitat o capaciació, hom acaba reaccionant i actuant automàticament, sense pensar-hi. L'error, per tant, que en relació amb les regles Wittgenstein vol evitar és aquest: que l'actuació d'acord amb una regla sigui concebuda com una interpretació de la regla. I l'error es mostra en el fet que les regles poden ser interpretades a voluntat i de moltes maneres. *En canvi, l'actuació amb una regla és una actuació en el context d'una determinada praxi* (p. 160). Ara bé, l'esmentada relació entre regla i acció o actuació no és una simple qüestió de fet, sinó també conceptual o, en paraules de Wittgenstein, «gramatical», car tota interpretació o explicació d'una regla s'atura en la seva arrel: el procés d'aprenentatge o capaciació. Sense aquest context, les regles resten incomprensibles filosòficament. Podríem dir que tota regla té la seva gramàtica i que la gramàtica de totes les regles és llur incorporació en una manera pràctica d'actuar. Perquè interpretar una regla altra cosa no vol dir que substituir la formulació d'una regla per una altra formulació. Així resta clar que per a Wittgenstein tant la filosofia del llenguatge com la filosofia de la psicologia han de trobar l'ancoratge de llurs conceptes en el comportament verificable, en la praxi pública, i no en la interpretació.

Paradigmes (p. 162-169). Ja ho hem vist: per a Wittgenstein, la filosofia no

consisteix a elaborar teories generals o generalitzacions teòriques. Aquest procediment ens condueix a l'error. El que cal és fer nova llum sobre allò que sempre tenim davant dels ulls. Cal corregir les falses imatges amb què mirem les coses en intentar interpretar-les. I això sovint vol dir no aclarir res. La filosofia s'estableix en un terreny previ a tot descobriment i a tot invenció, en l'àmbit de la possibilitat *a priori*, en l'àmbit de la possibilitat de la descripció, no de la interpretació ni de la invenció ni de la generalització. L'única cosa que es pot inventar la filosofia són casos ficticis que ajudin a posar l'abast real dels nostres conceptes. I a les IF Wittgenstein se'ls inventa sovint per aconseguir la visió sinòptica que persegueix en la seva descripció analítica. Aquests casos ficticis són exemples senzills, expressius, sinòptics, que permeten la comparança i la visió de conjunt o sinòptica. I els seus jocs de llenguatge funcionen precisament com objectes de comparança que, en la semblança i en la diferència, il·luminen les relacions reals del nostre llenguatge, sovint força complexes. La comparança amb aquests casos ficticis és com mesurar les coses amb un determinat model o paradigma. I aquí Schulte ens recorda una altra constant del pensament de Wittgenstein: també en el *Tractatus* (2.1511-2.15121) la imatge servia de paradigma amb el qual és comparada la realitat, en les converses amb Waismann el sistema proposicional era la mesura que s'aplicava a la realitat, i en la filosofia de les matemàtiques també apareixia la idea de la prova com a mesura i del seu paper especial com a escala sobre la realitat. En les IF Wittgenstein desenvolupa, a més a més, la idea que el paradigma, model o mesura no és quelcom d'absolut, sinó que funciona simplement com allò que no és mesurat o comparat, car així permet la comparança o mesuració, de manera que en un altre joc el paradigma pot esdevenir precisament allò que és mesurat. Junta-ment amb l'error de les mesures absolutes i de les teories generals que se'n serveixen, Wittgenstein també denuncia un segon error: que el sentit és quelcom

definible també en absolut. El sentit lingüístic, en canvi, no es pot establir sense tenir en compte moltes circumstàncies. El sentit d'una proposició és un tret del joc lingüístic en qüestió i ha de tenir la seva «gràcia» precisament en aquest joc lingüístic. Només una teoria general pensa que el sentit és independent, abstracte o general. I tampoc enfoquem bé el tema quan interpretem de forma absoluta l'ús de paradigmes, models o mesures per determinar el sentit. Schulte ho formula de manera clarivident: *Allò que en el joc de llenguatge funciona com a model, objecte de comparança o paradigma, es troba, en el joc de llenguatge, en el mateix nivell de les paraules que s'hi empren* (p. 168). Són mitjans indispensables per la descripció i la comprensió, però no són mitjans de necessitat. Pensar això darrer descansa en una confusió de plans: projectem sobre la realitat els paradigmes emprats (en els jocs de llenguatge) com si fossin un reticle necessari. És a dir, convertim l'aparença de necessitat en quelcom necessari. I oblidem que fora del llenguatge, i del seu funcionament real, no hi ha res necessari.

Ús (p. 170-173). El darrer apartat del quart capítol de l'obra de Schulte ofereix el terme vers on apunten les consideracions filosòfiques de Wittgenstein: el concepte d'ús. La frase lapidària de partença diu: *El significat d'una paraula és el seu ús en el llenguatge* (IF, § 43). Com ja hem vist, el usos de les expressions lingüístiques es troben, els uns amb els altres, en una relació de semblança de família i el llenguatge està íntimament arrelat en la nostra forma de vida i hi compleix tasques plurals i diferents. De la mà d'aquest enfocament, Wittgenstein critica la teoria dels pronoms demostratius de Russell, segons la qual el deíctic «aquest» constituiria el cas de nom propi per antonomàsia. I també critica la pròpia teoria de la referència del *Tractatus*, segons la qual, i per influència de Frege, la referència d'un nom és l'objecte que designa. Wittgenstein observa que aquestes teories són platòniques: suposen que necessàriament han d'existir elements últims, primitius, inanalitzables i indes-

tractibles del llenguatge [*unzerstörbare Urelemente*], cosa que porta a la tendència a confondre els noms amb llur portador. Què passa llavors amb el nom el portador del qual, en el cas d'un ésser viu, ja és mort? Deixa el nom de ser significatiu? L'error d'aquest enfocament platonitzant prové de no considerar els noms com a part d'un joc lingüístic, que serà el qui decidirà, en la seva praxi, què funciona realment com a simple i què no.

(13) El cinquè capítol de l'obra de Schulte (p. 174-210) està dedicat al tema del criteri en la filosofia de Wittgenstein. Es tracta de l'anàlisi que Wittgenstein feia de les expressions lingüístiques relatives als estats de consciència, del tema de la possibilitat d'un llenguatge privat (amb la crítica del solipsisme) i de l'anàlisi de les expressions relatives a la percepció d'aspectes. Seguim, doncs, els apartats en què Schulte desenvolupa aquesta temàtica.

Verificació i criteris (p. 174-179). En retornar a Cambridge el 1929 per reprendre la dedicació a la filosofia que havia abandonat d'ençà del *Tractatus* (1919), Wittgenstein va pensar i va parlar molt de conceptes com ara «verificació», «càlcul», «regla» i «gramàtica», i va integrar el tractament d'aquests conceptes en la seva concepció dels jocs de llenguatge. Ja hem vist que del període intermedi prové la seva famosa afirmació que el sentit d'una proposició és la seva verificació. Tot i que posteriorment anirà afeblint l'aspecte més provocador d'aquesta tesi, el que Wittgenstein pretenia amb ella era superar les barreres que tradicionalment separen, en filosofia, la teoria del coneixement de la teoria de la significació: per a Wittgenstein, la verificació d'una proposició és la seva gramàtica. I és precisament la gramàtica allò que determina el significat de les expressions que apareixen en la proposició. Per tant, el procediment de verificació ajuda a determinar el significat, i no té necessàriament les connotacions empiristes del Cercle de Viena. L'altra idea que Wittgenstein ja desenvolupa en el *Quadern Blau* fa referència a la distinció entre

«criteris» de verificació del sentit d'una proposició i «síntomes» que acompanyen l'ús de l'expressió. Els criteris (o «criteris primaris») són simplement les circumstàncies reals de la gramàtica de l'expressió, diguem-ne les regles d'ús establertes intralingüísticament. En canvi, els símptomes (o «criteris secundaris») són altres circumstàncies concomitants a l'ús de l'expressió. Per a Wittgenstein, no tenir en compte aquesta distinció porta a malinterpretar el funcionament del llenguatge. I n'és responsable també el mateix llenguatge, car no resulta evident a primera vista què és un criteri i què és un símptoma. Per la qual cosa acabem pensant que en l'ús del llenguatge només hi ha símptomes i acabem buscant els criteris de la verificació extralingüísticament. Finalment, cal tenir present també que per a Wittgenstein no existeix un sol criteri que decideixi sobre tots els casos.

Persones (p. 179-183). Wittgenstein empra els criteris de verificació en el context de la identitat personal i en el context de les expressions d'estats de consciència (expressions «psicològiques»). Vegem-ne ara el primer. En la *Gramàtica filosòfica*, el criteri principal per la identitat dels objectes és la continuïtat espaciotemporal. En el cas dels criteris d'identificació de les persones, calen també el del record i el de la continuïtat de caràcter: la persona és identificada sobre la base d'aquesta «geometria» del concepte d'identitat personal. Ara Wittgenstein ja no parla, com en el *Tractatus*, de pluralitat o multiplicitat lògica, sinó de «geometria», en el sentit d'abast i d'àmbit lingüístic d'un concepte. És una altra manera, però, d'emfasitzar la utilització d'analogies per donar importància precisament a l'ús del concepte respectiu en el llenguatge i així a la verificació del seu significat.

Dolors (p. 183-186). L'altre context en què Wittgenstein empra els criteris de verificació pertany a les expressions psicològiques que estan referides a la primera persona (del singular): 'Tinc mal de queixals'. Aquestes proposicions són asimètriques respecte de totes les altres, que hom anomena 'de tercera persona': en el primer cas, el criteri que

les verifica és llur immediatesa respecte del fet que les provoca (el mal de queixals). I Wittgenstein subratlla aquí que substitueixen expressions no lingüístiques i espontànies (per exemple de dolor: 'ai!'). Contra el solipsisme, però, Wittgenstein fa veure que en aquestes expressions no hi ha cap posseïdor: malgrat la presència del pronom 'jo' (en les llengües anglosaxones, que esdevé el-*lipsi* en català), les expressions psicològiques no parlen del subjecte, sinó d'allò que s'experimenta immediatament. Per això no és possible aplicar a aquestes expressions els criteris d'identitat de les persones, car aquí no hi ha lloc pel dubte sobre la persona: *Llavors verificació i aplicació de criteris només juguen un paper quan es tracta de sensacions o sentiments d'altres persones* (p. 185), és a dir, en el cas de terceres persones. No s'ha de posar, doncs, en el mateix nivell lògic l'ús d'«ell» i l'ús de «jo», car la paraula «jo» no funciona com un nom.

Errors (p. 186-190). Quan empro «jo», no estic parlant de mi mateix. Pensar el contrari és un error. Si dic, per exemple, que em sento miserable, no hi ha res a discutir: això és el que sento i així ho expresso. En el llenguatge trobo l'expressió lingüística que connecta immediatament amb el meu estat de consciència, amb l'estat de consciència com a tal, no amb el meu «jo». Jo, com a «jo», no entro en l'expressió, malgrat que l'expressió empli el mot «jo» (en una notació lògica, el «jo» desapareixeria). Per tant, amb les expressions en primera persona no ens podem equivocar, ni hi ha lloc per al dubte, la suposició o l'encert (aquí no té sentit parlar de «saber» o d'«absoluta seguretat»); sí, en canvi, amb les de tercera persona: respecte d'un tercer, ens veiem obligats a endevinar el seu estat de consciència (de manera anàloga a com hem d'endevinar el contingut de les seves butxaques). En primera persona, simplement expressem, de manera immediata, un sentiment, el nostre sentiment, el sentiment com a tal que tenim: no hi expressem cap saber, sinó el mal de queixals. No hi ha, doncs, possibilitat lògica per a l'error. Perquè tam-

poc no hi ha res que s'hagi de demostrar. No s'hi pot aplicar cap criteri d'identitat. La filosofia ha errat sovint en el tractament de les expressions en primera persona.

Allò privat (p. 191-203). També és un error per a Wittgenstein considerar les sensacions com a objectes (psicològics, és clar) localitzats en un recipient (el «jo», és clar). Aquesta analogia de la capsula o dels líquids ha portat a teories filosòfiques errònies. Per exemple, a la concepció que les sensacions són privades (o personals de cadascú). Hom oblida així massa fàcilment que les expressions de sensacions també pertanyen a jocs de llenguatge. Hi tenen una funció gramatical pròpia. *Aquesta funció, però, no consisteix a dir quelcom de l'ordre d'un veritable contingut objectal sobre l'essència de les sensacions, sinó que roman enterament en l'àmbit de la gramàtica* (p. 192). Les IF (per exemple, § 243) argumenten que la concepció de la «privacitat» de les sensacions passa per alt el fet que les tornaria incommunicables: un llenguatge privat és una impossibilitat lògica. El solipsista malinterpreta la naturalesa del llenguatge: tampoc ell no pot seguir la regla que privadament es donaria a si mateix, car una regla és part essencial d'una praxi institucionalitzada. No és possible seguir una regla «privatim». Creure-s'ho equival a una idea errònia del llenguatge: al llenguatge —que sempre és una acció comunicativa— li faltarien els criteris de la seva correcció. I per la mateixa raó tampoc no és possible una definició privada d'un terme: tota definició (també l'ostensiva) aclareix el sentit d'un terme precisament perquè, i en la mesura en què, ja està clar per endavant quin paper juga el terme en qüestió en un llenguatge (diríem: el llenguatge no és propietat dels particulars). Tot llenguatge pressuposa l'habilitat adquirida de prendre part en els seus jocs i de comprendre en quines circumstàncies es juga correctament i en quines no. El llenguatge exclou la privacitat, car sempre està obrint l'espai de la publicitat del joc i dels corresponents criteris constitutius. Per tant, també la possibilitat de l'error i de la seva verificació

pública, intersubjectiva. Per això el llenguatge privat (en el qual mai ningú podria equivocar-se) no pot ser considerat pròpiament llenguatge. És un error, doncs, considerar les sensacions sota el model de l'objecte i de la designació, sota l'analogia de la capsula o del líquid i el recipient. Error que descansa, al seu torn, en el model «nom – objecte designat» amb què s'ha analitzat sovint el llenguatge, de manera que les expressions estarien en lloc de quelcom que seria designat a través d'elles. I així les expressions de sensacions també serien una descripció de la sensació. Contra aquesta concepció tradicional del llenguatge, Wittgenstein va adreçar crítiques molt agudes, com les que hem vist. Però Schulte ens assegura que no trobaríem en els escrits de Wittgenstein (afegim: ni en els apunts de classe dels seus alumnes) la formulació d'una teoria més enllà de la descripció analítica del funcionament del llenguatge (també de les expressions de sensacions), car ell no entenia la filosofia com una elaboració de teories. Això, però, no fa de Wittgenstein un conductista del llenguatge, com se l'ha criticat, car mai va intentar reduir els conceptes psicològics a conceptes conductuals i, a més, la seva filosofia de la psicologia exclou conscientment els clàssics problemes del tipus cos-ànima, monisme-dualisme, mentalisme-conductisme.

Aspectes (p. 203-210). En la segona meitat dels anys quaranta, Wittgenstein es va ocupar sobretot de conceptes psicològics del tipus «veure com», sentiments, memòria, vivències, etc. Aquest material ha estat publicat en les *Observacions sobre filosofia de la psicologia* (completats amb els *Darrers escrits sobre filosofia de la psicologia*) i en la segona part de les IF. Schulte considera que aquest complex de reflexions conté alguns dels pensaments més madurs de Wittgenstein. Hi destaquen els diferents intents, sempre insatisfactoris per a Wittgenstein, de classificar els conceptes psicològics: no li acabava de convèncer cap presentació sistemàtica. Es va deixar influenciar per l'obra *The Principles of Psychology* de William James (1890) i per la introducció a la psi-

cològia de la «Gestalt» de Wolfgang Köhler. Precisament les imatges que, segons com se les miri, contenen dues figures (ànec-conill) el van portar a reflexionar sobre el tema «veure com», «veure segons un aspecte». Rebutjava que en aquests casos es tractés d'una diferent interpretació de la mateixa imatge, car interpretar per a ell és una activitat, mentre que veure és un estat. Tampoc considerava que hi ajudés la introspecció: la imatge interior no ajuda a entendre el canvi d'aspecte. Posava, doncs, l'accent en la capacitat com a tal de percebre el canvi i utilitzava l'analogia de l'audició i la interpretació d'una obra musical: es pot intentar ensenyar a algú com s'ha de tocar una determinada peça amb accions, gestos, històries, tècniques i analogies, però al cap i a la fi només «veurà l'aspecte» amb què ha de tocar qui en posseeixi la capacitat (l'oïda) adequada. També les vivències relatives al significat, com les relatives a percebre aspectes, es troben unides a diferents accions i gestos: qui comprèn el significat d'una proposició ho expressa amb una manera instintiva de reaccionar i en dependència de capacitats o habilitats apreses. I aquestes maneres de reaccionar són també els criteris (criteris «primaris», no símptomes) que qui comprèn té determinades vivències característiques de la comprensió.

(14) En el darrer i sisè capítol de la seva obra (p. 211-234), Schulte exposa els pensaments que van ocupar Wittgenstein en l'últim any i mig de vida i fins dos dies abans de la seva mort: la reflexió sobre la certesa. La majoria d'aquestes observacions sobre termes de coneixement ha estat publicada en l'obra *Sobre la certesa* i en la tercera part de l'obra *Observacions sobre els colors*.

Saber [wissen] (p. 211-221). El tema dels darrers manuscrits de Wittgenstein va estar motivat per la seva confrontació amb els dos articles del filòsof anglès G. E. Moore, predecessor de Wittgenstein en la càtedra de filosofia de Cambridge (afegim: i defensor del realisme en filosofia contra l'idealisme d'origen hegelian que regnava en l'A-

cadèmia Britànica). Es tracta d'aquests articles: *A Defence of Common Sense i Proof on an External World* (accessibles a *Philosophical Papers*). Moore fonamentava el saber cert tot indicant proposicions d'experiència contingent: les anomenades «proposicions de sentit comú», com ara 'sé que tinc dues mans' i 'mai no m'he allunyat de la superfície de la Terra'. Wittgenstein parteix de l'observació que sovint considerem el saber com el nivell més alt d'una jerarquia de diferents actituds relatives a l'objecte del coneixement: suposar, creure i saber. El grau d'ordenació depèn del grau de seguretat o certesa que atribuïm a cada nivell. Però massa fàcilment traiem la conclusió que totes les proposicions que són indubtablement fermes, també són proposicions el contingut de les quals sabem [*wissen*]. Wittgenstein hi oposa que no sempre que el dubte resta exclòs es pot parlar de saber. Hi ha, per exemple, expressions sobre estats de consciència (com les que hem vist en l'apartat anterior) que exclouen el dubte, però que no expressen cap saber en sentit propi: no puc dubtar que tinc mal de queixals, però no puc dir que sé que tinc mal de queixals: això no té sentit. Schulte formula clarament l'anàlisi de Wittgenstein: *D'acord amb això, l'ús de la paraula 'saber' només té sentit ple en aquelles situacions en què el dubte no està «lògicament» exclòs, per tant en situacions en què en principi també són admissibles les paraules 'creure', 'suposar' i altres* (p. 214-215). Cosa que descansa en la convicció que les expressions lingüístiques normalment només tenen sentit si en la mateixa situació en què s'utilitzen també és possible emprar una expressió contrària o bé de certesa superior o inferior. És, aquesta, una altra manera de vincular sentit i circumstàncies de l'expressió, com habitualment feia Wittgenstein. I per això accentua a *Sobre la certesa* que l'ús de la paraula 'saber' depèn de la utilització conjunta d'altres paraules, com ara 'creure', 'suposar', 'dubtar', 'errar', 'seguretat', 'certesa' i altres. Només que hem de vetllar per no deixar-nos seduir per un ús descuidat de les analogies que

existeixen entre aquestes expressions, car podríem no veure-hi prou bé les diferències que mantenen en els jocs en què apareixen. Així, per exemple, 'creure', 'suposar' i expressions semblants són radicalment diferents de 'saber', car no tenen res a veure amb l'error: aquest només és possible si és possible provar-lo, mentre que les expressions de suposició o creença no tracten de l'error, sinó d'un estat propi de consciència en primera persona. A aquesta categoria d'expressions no relatives al saber pertanyen també les dues proposicions de sentit comú de Moore, de qui Wittgenstein diu que s'equivocava precisament en fer-les passar per proposicions de saber: no demostren res, només expressen l'estat de consciència de qui les diu i, per això, com les proposicions de suposició, no admeten l'error, no entren en el joc del saber i de l'error.

Imatge del món (p. 221-234). Amb aquest darrer apartat, que completa l'anterior, es clou l'obra de Schulte. Els darrers manuscrits de Wittgenstein també relacionen el saber amb el fonament: sabem, en sentit propi, allò de què podem dir que descansa en una raó o fonament [*Grund*], ja que 'saber' i 'error' pertanyen a un mateix context lingüístic, a un mateix sistema. El cas normal de les expressions de saber és aquell en què pressuposem que a l'oïdor no li és conegut el que sabem. I per això és erroni, com ja hem vist, l'ús que Moore fa de les seves proposicions de sentit comú: aquí l'oïdor ja coneix per endavant de què li parlem i no ho qüestiona ni pot qüestionar-ho. O més ben dit: dels enunciats de Moore no resulta clar qui parla ni a qui. En canvi, *les expressions de saber —igualmente que els errors— han de complir una funció en un determinat conjunt, que al seu torn ja no pot ser qüestionat* (p. 223). La comunicació lingüística requereix concordança en les definicions i també en els judicis, altrament esdevé impossible. Per això Wittgenstein encunya, en els seus darrers apunts manuscrits, el concepte d'"imatge del món" [*Weltbild*] per referir-se a aquest conjunt o context pressuposat en la comunicació i l'acció lingüístiques. La imatge del món que

pressuposa el nostre llenguatge presenta les següents característiques: 1) semblantment a una mitologia, constitueix un sistema o edifici de conviccions que es reforcen mútuament i que no són fàcilment substituïbles per altres; 2) aquest sistema està entrelaçat amb la nostra praxi, també com una mitologia; 3) no descansa ni en coneixements d'experiència ni en hipòtesis verificades, com també li passa a una mitologia; 4) com en el cas d'una mitologia, no es deixa sotraguejar simplement per la indicació de proposicions empíriques que el contradiguin; 5) i el pas d'una imatge del món a una altra té el caràcter d'una conversió, com succeeix també en canviar de mitologia. L'existència i funcionament d'aquest sistema, que és la mitologia del nostre llenguatge, fonamenten la concordança en els judicis. Sobre el seu rerefons, i basant-nos sempre en ell, resten justificats tant el dubte com la indicació de les raons del saber: el sistema forneix l'element vital dels arguments. Ara bé, per a Wittgenstein la nostra praxi lingüística constitueix la darrera instància dels jocs de fonamentació i de justificació del saber: *Al principi existia l'acció* (*Sobre la certesa*, § 402). Ja hem vist a bastament en aquesta recensió que per a Wittgenstein el llenguatge no té un fonament fora d'ell mateix. Per aquest motiu, a *Sobre la certesa* pensa que tot procediment de verificació i justificació d'un saber acaba topant amb la roca dura de la forma d'acció, que en si ja no està fonamentada. I això no solament respecte de les nostres proposicions sobre el món de l'experiència, sinó àdhuc en el cas de les formes de procedir científiques, tècniques i pràctiques. Tothom aprèn de petit els coneixements que se li transmeten acceptant ensems un conjunt global de judicis que és presentat i sentit com a plausible: un sistema en què premisses i conseqüències es recolzen les unes en les altres. I qui indica raons per al seu saber, es mou obligatòriament en el marc d'un determinat joc de llenguatge i en el context d'una imatge del món en què les persones en disputa coincideixen. Per això, quan la disputa requereix del contrincant un canvi d'imatge del

món, ja no són les raons (sempre relatives a un sistema) allò que pot produir-lo, sinó que la conversió anirà a càrrec només de la persuasió i de determinades característiques del sistema global. Finalment, per comprendre la naturalesa de les proposicions que contenen les conviccions del sistema, cal tenir en compte l'advertiment de Wittgenstein que no tota proposició que tingui la forma d'un enunciat d'experiència ho és de debò. El cas és que algunes proposicions quotidianes perden llur funció empiricodescriptiva i esdevenen normes o regles del joc lingüístic. I, a més, aquest procés resta sempre obert en l'evolució històrica de la llengua. En conclusió, totes les raons esmentades (seguim regles cegament, el joc de llenguatge és precisament jugat i no té fonament, les formes de vida constitueixen allò donat i heretat, el saber pressuposa el sistema o «mitologia» de la llengua, la raó no pot anar més enllà dels límits del llenguatge) constitueixen la manera que W II té de mostrar que no es pot descriure la lògica del llenguatge, com ja afirmava en el *Tractatus*, però que hom la pot reconèixer observant la praxi del llenguatge (a diferència del *Tractatus*, on es procedia per anàlisi de la forma lògica de la proposició).

(15) I aquí rau precisament, al meu parer, el mèrit essencial de l'obra de Schulte: haver mostrat, al fil de l'evolució històrica de les idees de Wittgenstein a través del període intermedi, que l'obra wittgensteiniana té més unitat global que les habituals distincions que es fan entre W I i W II, les quals sovint acaben donant la impressió que l'autor del *Tractatus* no pot ser identificat amb l'autor de les *Investigacions filosòfiques*. Hom paga així el preu de considerar hermenèuticament poc útils les obres del període intermedi, com si només es tractessin d'assaigs preparatoris de les noves i diferents idees de l'«altre» Wittgenstein. Tanmateix, si ho mirem bé, ens adonarem que el mèrit de Joachim Schulte, val a dir, haver presentat Wittgenstein de tal manera que l'evolució del seu pensament parteix

del *Tractatus* mateix, i no hauria nascut sense aquest sòl fèrtil, i passa pel «període intermedi» de la primera meitat dels anys trenta, que ha de ser valorat en tota la seva riquesa i en el seu caràcter de «principi» pel darrer període, constitueix, en el fons, un mèrit més aviat formal. En efecte, Schulte ha copsat, de la mà dels textos wittgensteinians de totes les èpoques, el fil evolutiu dels conceptes de l'anàlisi del llenguatge i n'ha vist els diferents matisos, les noves formulacions i l'autocrítica, la interdependència, la base de tot plegat en la interpretació del llenguatge com a fonamentat en si mateix i la concepció de la filosofia com a activitat d'anàlisi del llenguatge. I tot això ho ha vist molt bé i ha sabut resumir-ho en una presentació concisa, clara i elegant. De fet, és una llàstima que la seva obra encara no hagi estat traduïda al català o al castellà. Però també ell ha hagut de pagar el preu de negligir textos o de no esmentar amb prou èmfasi la importància cabdal que tenen per la comprensió d'allò en què descansa, en última instància, la unitat del pensament de Wittgenstein. Em refereixo als textos més «testimonials», escrits molts d'ells en primera persona, però no per això menys interessants i útils hermenèuticament que els considerats més «filosòfics». D'aquesta «altra» part del llegat de Wittgenstein ja han estat publicades les obres següents: *Diario filosófico*, *Diarios secretos*, *Aforismos*. *Cultura y valor*, i *Movimientos del pensar*. L'atenció a aquestes obres s'hauria de completar amb la lectura de l'epistolari publicat (una part encara només està accessible en anglès i alemany), les *Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933* (apuntes de Moore), la justament famosa *Conferència sobre Ètica* i les *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, entre altres textos. Si hom tingués en compte la totalitat del llegat de Wittgenstein, seria més fàcil de copsar el que constitueix una evidència textual, a més de biogràfica: que la unitat del pensament de Wittgenstein descansa, en un sentit no merament formal com el de la continuïtat i evolució de temes i termes, en

la dimensió eticoreligiosa tant de la seva vida com de la seva filosofia. El nervi de la dedicació de Wittgenstein a la filosofia, i a la filosofia del llenguatge o, si es vol, al llenguatge com a filosofia, passa pel seu intent – coextensiu a tots els seus períodes ja des de la Primera Guerra Mundial – de delimitar, des de dintre mateix del llenguatge, l'àmbit de solució dels problemes vitals dels humans. Aquest àmbit era per a Wittgenstein «transcendent», en el sentit que transcendeix el món de l'experiència i el món de la ciència, delimitats i circumscrits per la lògica del llenguatge, i es troba en l'esfera dels valors absoluts de l'ètica, de l'experiència estètica que mira el món «sub specie aeterni» i de la percepció i vivència misticoreligiosa del món i de la vida. Esfera o àmbit que, a més, ja es trobava, per a Wittgenstein, testimoniat, interpretat i formulat per les veritats fonamentals del cristianisme, que ell mateix va viure, al llarg de tota la seva trajectòria biogràfica i intel·lectual, amb una experiència intensa de pregària, d'apropiació ètica i de reflexió profunda. Diguem-ho ras i curt: el cristià Wittgenstein analitza el llenguatge i fa filosofia (i així descobreix una nova manera de fer filosofia) per assegurar l'existència i importància de l'àmbit transcendent de la vida. Si oblidem aquesta característica i arrel constant tant del personatge com de l'obra, no acabem d'entendre la darrera unitat de la seva producció (a part d'acabar afirmant erròniament, en el millor dels casos, que no va ser un creient «religiós» i, en el pitjor dels casos, que va ser un místic ateu: algú entén què pot voler dir això?). Em sembla que l'obra de Schulte, tot i l'encert d'una presentació equilibrada de l'evolució de les idees de Wittgenstein, ha perdut de vista l'essencial. El lector haurà de suplir aquesta notable deficiència amb les lectures complementàries que s'han indicat. Perquè, com el mateix Wittgenstein diu, *la grandeza o pequenez de una obra depende de dónde esté quien la hizo* (Aforismos. *Cultura y valor*, § 279).

Joan Ordi

Marco IVALDO, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte* Milano, Mursia, 1992.

I. INTRODUCCIÓ

1. Valoració crítica de l'obra de M. Ivaldo

M. Ivaldo es troba en la tradició dels estudis fichteans representada sobretot per Reinhard Lauth, qui assumí al 1962 amb H. Jacob l'edició crítica de l'obra completa de Fichte, en la qual també ha col·laborat esporàdicament el nostre autor. El seu mètode de treball consisteix en una anàlisi exhaustiva dels textos, reforçada amb una gran capacitat d'erudició. Ivaldo mateix ens indica el criteri d'interpretació que segueix en explicar l'ètica de Fichte: com que «les seves formulacions no sempre satisfan [...] requereixen més una hermenèutica creativa que no pas una simple enumeració [...]» (p. 185). Però tot i aquesta declaració d'intencions, pot retreure's a Ivaldo que sovint no surti del discurs de Fichte per aclarir-ne termes complexos i tècnics. Cal concedir que, si fos així, la investigació no sempre avançaria prou. Però, potser idealment, l'exhaustivitat pot sacrificar-se en pro d'una argumentació clara sobre qüestions que encara avui interessin la filosofia en general i, en concret, l'ètica, tot evitant el llenguatge tècnic que les limita a un interès merament positiu i històric.

Ara bé, Ivaldo demana la recuperació de la filosofia fichteana a fi de solucionar els problemes de la investigació ètica contemporània. D'acord amb l'autor, aquesta tendeix a la superficialitat i la dispersió de les orientacions, perquè encara manca del compromís transcendental consistent a pensar amb radicalitat el fonament de l'actuació moral. Ivaldo s'inclou així en el corrent historiogràfic posterior a l'edició crítica, que projecta la filosofia fichteana en les discussions contemporànies. Aquestes expectatives també promouen en ell l'actitud crítica que abans li reclamàvem. Així, ens diu, en alguns punts que l'ètica fichteana peca d'intel·lectualisme, tot restringint «la comprensió del contingut ètic i l'aportació de la llibertat». Per això, Ivaldo anima a «una renovació