

LA EVOLUCIÓN DE LA CONCEPCIÓN WITTGENSTEINIANA DE LA LOCURA

José María Ariso
ariso@rz.uni-leipzig.de

RESUMEN

Al analizar en orden cronológico las observaciones que sobre la locura aparecen en la obra de Ludwig Wittgenstein, muestro que cabe apreciar cierta evolución en la concepción wittgensteiniana de la locura: una evolución que va a cristalizar, en sus últimos escritos, en una perspectiva mística que permite contemplar la ausencia de justificación de la existencia de la acción. Dicha perspectiva será la del sujeto que, gramaticalmente aislado del entorno, es consciente de que se ha desviado de cierta forma de vida.

ABSTRACT

Analyzing in chronological order Wittgenstein's remarks on madness, I show there is a certain evolution in the Wittgensteinian conception of madness: an evolution that will crystallize, in his later writings, into a mystical perspective through which the absence of justification of the existence of action can be contemplated. This is the perspective of the individual who, grammatically isolated from his environment, is aware that he has deviated from certain form of life.

1. INTRODUCCIÓN

Antes de entrar de lleno en el análisis puramente filosófico del papel que jugó la locura en la obra del pensador vienés Ludwig Wittgenstein, creo que hay al menos dos razones por las que no estaría de más empezar con una breve introducción a las circunstancias que condicionaron la percepción que de la locura tuvo Wittgenstein en su adolescencia. En primer lugar, dicha introducción permitirá proceder a cierto orden cronológico al hacer mención, aunque sea brevemente, a algunos avatares de la educación que Wittgenstein recibió durante su infancia en Viena, avatares que pueden ayudar a entender el miedo a la locura que el filósofo austriaco empezó a albergar desde una edad muy temprana; en segundo lugar, y mucho más importante, esta breve introducción nos pondrá en la pista de la estrecha relación que Wittgenstein observará siempre entre ética —o incluso misticismo— y locura.



Trasladémonos, pues, a la tantas veces recordada Viena *fin-de siècle*. En aquella Viena que se encaminaba irremisiblemente hacia el final de un orden, encontramos en la figura de Karl Wittgenstein uno de los más fervientes abanderados de la corriente que veía en el progreso técnico la solución de todos los problemas. Karl, ejemplo claro según sus propias palabras de hombre que se había hecho a sí mismo —lo cual le llevó a ser el principal magnate del acero en aquella época—, inculcó a sus hijos la creencia de que tenían una tarea en esta vida: la de cambiar el mundo de alguna manera¹. Semejante exigencia, que parece haber tenido mucho que ver con el suicidio de tres de sus hijos, también se hizo sentir sobremanera en el benjamín de la familia: el joven Ludwig que, a lo largo de su vida, iba a manifestar en numerosas ocasiones el miedo no sólo a que el fuego devorara sus escritos, sino también el temor de que la locura, la muerte o la pérdida de su talento se interpusieran en su camino antes de haber hecho algo realmente grande.

Sea como sea, pienso que la exigencia de escribir algo realmente importante se convirtió en una necesidad para Ludwig Wittgenstein —y con esto nos adentramos ya en el terreno filosófico— tras su encuentro con la obra de Otto Weininger, el joven pensador que iba a llevar a la máxima expresión el culto al genio que algunos autores románticos y post-románticos habían cultivado con anterioridad. Según Weininger, el genio es un deber moral porque tal condición constituye la moralidad suprema²; y aun por encima de la devoción religiosa o la originalidad, la característica más definitoria del genio será la individualidad: pues al ser el genio el microcosmos consciente que contiene el mundo entero en sí mismo, siempre se refiere a problemas eternos sin encontrar nada realmente nuevo. Mas si ésta es una forma «positiva» de caracterizar la individualidad, cabe presentar también una versión «negativa» especificando con qué es incompatible esta individualidad: para hallar dicha incompatibilidad es preciso traer a colación la vanidad, o lo que es lo mismo, la tendencia a atribuir al yo aquello que no le corresponde. Weininger sentenciará que, al ser una demanda moral que toda la individualidad de una persona se manifieste en cada acción —imponiéndose por completo al tiempo, lo inconsciente y la estrechez de conciencia—, es necesario luchar continuamente³: estas palabras recuerdan aquellas otras que Wittgenstein escribiría más tarde acerca de la necesidad de luchar para permanecer dentro del ámbito religioso⁴. Wittgenstein reconoció con mucha frecuencia que la vanidad constituía el principal problema al que debía hacer frente⁵; de hecho, pensaba que su lucha continua contra la vanidad era una cuestión religiosa: pues mientras la vanidad le llevaba a pensar

¹ Cf. B. MCGUINNESS, *Wittgenstein: A Life*, The University of California Press, Los Angeles and London, 1988, p. 28.

² O. WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, Wilhelm Braumüller, Vienna und Leipzig, 1923, p. 229.

³ O. WEININGER, *On last things*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, 2001, pp. 42-43.

⁴ L. WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, editado por G.H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford, 1980, p. 86e. (En adelante, CV).

⁵ L. WITTGENSTEIN, «Movements of Thought: Diaries, 1930-1932, 1936-1937», editado por J.C. KLAGGE y A. NORDMANN, *Ludwig Wittgenstein. Public and Private Occasions*, Rowman and

impuramente, la modestia genuina y la voluntad de clarificar lo que él mismo era le deberían permitir conocer cuáles eran sus limitaciones⁶. En mi opinión, esta tarea individual que debería permitirle no sólo pensar puramente, sino también evitar el deseo de querer ser lo que no era, nunca dejó de estar presente en la obra de Wittgenstein. Ahora bien, de alguna manera necesitaba comprobar si estaba llevando a cabo esta tarea con éxito, para lo cual necesitaba alguna referencia que le orientara: y como espero mostrar en este artículo, Wittgenstein encontró en esa misma locura que tanto temía el juez más severo a la hora de determinar si su vida era justa o no. Facultad ésta de la locura que le iba a sumir en la dolorosa ambivalencia de temerla y añorarla al mismo tiempo: pues si bien conllevaba el aislamiento gramatical respecto a su entorno, también suponía la adopción de una perspectiva mística que excluía el temor a la locura y por extensión a nuestra propia condición.

2. UNA VISIÓN RETROSPECTIVA DE LA ÉPOCA DEL *TRACTATUS*

Cuando Wittgenstein abandonó la filosofía, en 1921, todavía no había dejado escrita ninguna mención explícita a la locura: tan solo algunos comentarios en sus diarios en los que se reflejaban su angustia en el frente de guerra y sus ocasionales accesos depresivos, comentarios éstos que no vienen al caso ahora. Sin embargo, en el *Tractatus* aparecen dos ideas de suma importancia a la hora de entender el papel que la locura juega en la obra de Wittgenstein: me refiero, por un lado, a su negativa a creer que la idea de pensar ilógicamente tuviera sentido, y por otro, a su concepción del solipsismo.

2.1. LA CRÍTICA A FREGE

Ya en la introducción del *Tractatus*, Wittgenstein advierte su propósito de trazar un límite no tanto al pensar como a la expresión de los pensamientos, pues para trazar un límite del pensar sería preciso también pensar lo que está al otro lado del límite, es decir, lo no pensable; por tanto, el límite se trazará desde el único lado posible: el lenguaje⁷. De este modo, todo lo que quede al otro lado del límite será definitivamente absurdo (*Unsinn*). Wittgenstein advierte que lo que hace *a priori* a la lógica es precisamente la imposibilidad del pensamiento ilógico, idea que le va a

Littlefield Publishers, Oxford, 2003, 15, 85, 88, 116, 130, 176, 205, 217 (en adelante, MT); CV, pp. 36e, 67e.

⁶ Ciñéndonos a la cuestión del judaísmo, cabe decir que a diferencia de Weininger, que examina este particular para tratar de superar o destruir lo que él mismo tenía de judío, Wittgenstein pretende describir, aceptar y apreciar lo que había de judío en sí mismo y en su obra.

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley, 1978, p. 3. (En adelante, T).



llevar a criticar con agudeza a Frege por el modo en que éste pretende desmontar la concepción psicologista de la lógica.

En su obra *Grundgesetze der Arithmetik* (Las leyes fundamentales de la aritmética), publicada en 1893, Frege denunció que la lógica predominante en aquella época estaba totalmente infectada de psicologismo, por lo que no podía apreciar la diferencia que el propio Frege establecía entre la característica de un concepto y la propiedad de un objeto. Que los lógicos psicologistas ignoraran la posibilidad de un dominio de lo no-real objetivo les llevó a creer que los conceptos eran meras representaciones, por lo que derivaban su estudio a la psicología⁸: mas el vago uso que dichos lógicos hacían del término «representación» provocaba que no se pudiera establecer con claridad la frontera entre lo objetivo y lo subjetivo. Para mostrar que la postura psicologista era absurda, Frege nos invitó a imaginar qué sucedería si encontráramos seres cuyas leyes de pensamiento se opusieran a las nuestras: mientras que el lógico psicologista se limitaría a constatar que las leyes que manejan estos seres son distintas de las nuestras, Frege afirma tajantemente que en tal caso habríamos encontrado *eine bisher unbekannte Art der Verrücktheit* («un tipo de locura desconocido hasta el momento»). El problema del lógico psicologista, según Frege, es que no podría plantearse siquiera quién está en posesión de la verdad objetiva, pues previamente habría reconocido la posibilidad de leyes de pensamiento alternativas: y quien no pueda hablar en términos de verdad objetiva, se verá abocado a reconocer que la afirmación y la negación de una ley del pensamiento son verdaderas al mismo tiempo. El lógico psicologista vendría a decir que desde nuestro sistema de pensamiento cabe contemplar como inteligible un sistema distinto, lo cual requeriría que contáramos con un punto de referencia externo a la lógica misma: pero si el pensamiento depende siempre de un sistema, no hay lugar para tal perspectiva externa, por lo que la propuesta del lógico psicologista cae en saco roto.

La crítica de Wittgenstein a Frege fue llevada a cabo en 1937, mucho después de su vuelta a la filosofía en 1930. Wittgenstein, naturalmente, acepta que sólo podremos pensar si nos ceñimos a las leyes lógicas; sin embargo, mantiene que Frege cayó presa de esa «locura desconocida» que él mismo denunció⁹. Al referirse a esos seres ajenos a nuestras leyes lógicas, Frege ya habría dado por sentado que cabe hablar de un pensamiento ilógico, opción que a juicio de Wittgenstein resulta tan desafortunada como la postura de los lógicos psicologistas: pues si bien éstos no pueden salirse de la lógica para plantear lógicas alternativas, Frege tampoco puede abandonar el ámbito de la lógica al considerar una situación que no tiene lugar dentro de ésta. De ahí que añada Wittgenstein que Frege no dice a qué se parecería la lógica alternativa de esos seres extraños¹⁰, ya que en tal caso no hay una locura de la que quepa hablar.

⁸ G. FREGE, «Las leyes fundamentales de la aritmética», *Escritos filosóficos*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 239 y ss.

⁹ L. WITTGENSTEIN, *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, Oxford University Press, Oxford, 2000, MS 117, p. 49; MS 125, p. 32v. (La sigla MS permite indicar el número de manuscrito).

¹⁰ MS 118, p. 36v.

Con lo dicho en el apartado anterior, salta a la vista que la locura a la que se refieren Frege y Wittgenstein no tiene connotaciones clínicas: es una locura puramente lógica, caracterizada por el intento de pensar lo impensable. Y sobre todo en lo que respecta a Wittgenstein, debiéramos añadir, la locura es traída a colación para calificar aquellos casos en que se reconocen los límites del pensamiento para intentar luego ir más allá de esos límites. A pesar de que la concepción de la locura que manejaba Wittgenstein era puramente lógica, Louis A. Sass estableció un interesante paralelismo entre el solipsismo —según lo entiende Wittgenstein— y la esquizofrenia —tomando como referencia el famoso caso Schreber que Freud inmortalizó con el sobrenombre de «el hombre de las ratas»—. A juicio de Sass¹¹, el propio Wittgenstein señaló dos rasgos básicos de lo que podríamos denominar «experiencia solipsista». En primer lugar, cabe destacar la ausencia de actividad que lleva a formular afirmaciones metafísicas como «Sólo esto es lo que se ve» cuando nos centramos en un entorno que no experimenta variación alguna¹²; en segundo lugar, y mucho más importante aún, Sass llama la atención sobre la extraordinaria intensidad de la forma de mirar: esto mismo es lo que sugiere Wittgenstein cuando dice que concentrarse en la experiencia lleva a abrir mucho los ojos y mirar fijamente hacia algún punto, fenómeno éste, el de observar fijamente, que según Wittgenstein estaba muy relacionado con el enigma del solipsismo¹³. Teniendo estos dos puntos en mente, Sass enumera algunas características de las experiencias delirantes de Schreber que coinciden con los rasgos de la visión metafísica del solipsismo¹⁴: así, Schreber pasaba mucho tiempo en la más completa inactividad y sólo en este estado podía sentir que era el centro consciente ante el cual y para el cual ocurren todos los eventos; escudriñaba muy atentamente el mundo y su conciencia de éste; y además, dicho estado de hiperconcentración pasiva dio lugar a la firme convicción de que sus semejantes no tenían mentes sino que eran impresiones fugaces o meras marionetas milagrosamente creadas.

Curiosamente, era el solipsista quien en forma de mosca revoloteaba dentro de la ya famosa botella cazamoscas; ahora bien, la intuición de Wittgenstein le permitió ver que la fuente de «enfermedades» como la del solipsismo no radicaba tanto en teorías falsas o carentes de significado como en la actitud existencial que las motiva o justifica. Estableciendo una comparación con el caso Schreber, Sass va más allá si cabe y apunta que las enfermedades del entendimiento que Wittgenstein analizará en su obra tardía tienen mucho en común con los síntomas mostrados por

¹¹ L.A. SASS, *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber, and the Schizophrenic Mind*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1994, p. 35.

¹² L. WITTGENSTEIN, *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford, 1958, p. 66.

¹³ L. WITTGENSTEIN, «*Wittgenstein's Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'*», editado por R. RHEES, *Philosophical Review*, 77, 1968, pp. 309, 315.

¹⁴ SASS, *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber, and the Schizophrenic Mind*, pp. 37-40.



Schreber: Sass hace referencia a la predilección de los filósofos por la abstracción, la alienación, la conciencia de sí mismos, la desvinculación de la actividad práctica y social, etc., actitudes todas ellas que dan lugar a enfermedades filosóficas como el idealismo, el fenomenalismo de los datos sensoriales y el propio solipsismo¹⁵. Sin embargo, pienso que la principal aportación de Sass radica en señalar cuál era, a su juicio, el principal temor de Wittgenstein: Sass se refiere al miedo del pensador vienés a padecer una enfermedad similar a la locura de Schreber, lo cual provocó que su filosofía estuviera motivada, al menos en parte, por el extenuante afán de evitar dicho modo de existencia. Esta idea me parece sumamente interesante; no obstante, en el último apartado del presente artículo espero mostrar que el principal defecto de la interpretación de Sass radica en no haber tenido en cuenta que las observaciones de Wittgenstein sobre la locura están formuladas sobre un trasfondo ético: de ahí que dicha interpretación no alcance más allá del aspecto meramente «terapéutico» de la obra del filósofo austriaco.

3. LA AMISTAD CON DRURY Y LA CRÍTICA A FREUD

Ya que la evolución de la concepción wittgensteiniana de la locura no sigue un curso lineal y claramente definible, se hace recomendable destacar distintos ámbitos o contextos para facilitar nuestro acercamiento a las ideas que Wittgenstein tenía en mente cuando redactó sus comentarios sobre la locura. A continuación haré referencia a dos ámbitos fundamentales —como son su relación con Drury y su crítica a Freud— porque de su mutua confrontación se desprende una interpretación que nos pondrá en la pista del tratamiento que de la locura va a hacer Wittgenstein en sus últimos escritos.

3.1. LA ESTANCIA EN DUBLÍN CON DRURY

Tras su segunda serie de confesiones llevada a cabo en 1936, confesiones destinadas a desarmar la vanidad que «manchaba» su pensamiento, Wittgenstein viaja de nuevo hacia la soledad de Noruega para trabajar en ciertos manuscritos que más tarde formarían parte de sus *Philosophische Untersuchungen*. Las confesiones realizadas ante Maurice O'Connor Drury, George Edward Moore, Francis Skinner, Paul Engelmann, Fania Pascal y Rowland Hutt le sumieron en un estado de gran agitación, pues a pesar del esfuerzo realizado, todavía se seguía viendo a sí mismo como un ser cobarde y vanidoso. Esta tensión se plasma con gran intensidad en las páginas de su diario que a comienzos de 1937, ya en Skjolden, recogen una serie de enigmáticas observaciones relacionadas con la locura. En estas notas llama la atención que aunque Wittgenstein manifiesta de forma expresa su temor a volverse loco

¹⁵ *Ibidem*, p. 9.



en cualquier momento¹⁶, acaba reconociendo la necesidad de no huir de la locura¹⁷. Esta aparente paradoja se puede despejar si se tiene en cuenta el énfasis que ponía Wittgenstein en vivir de modo que pudiera morir bien; para lograr tal cosa, escribe el 20 de febrero, era fundamental vivir de modo que pudiera hacer frente a la locura evitando toda tentación de huir de ella: desde su punto de vista, la huida era indigna porque tal actitud suponía evitar el juez más severo a la hora de dictaminar si su vida era justa o no.

No cabe duda de que los comentarios que Wittgenstein hace sobre la locura en su diario de 1937 son extremadamente oscuros y ambiguos. Para arrojar algo de luz sobre ellos, sería interesante tener en cuenta la visita que poco tiempo después, en 1938, Wittgenstein hace a su amigo Maurice O'Connor Drury en Dublín. Wittgenstein llegó a esta ciudad el 8 de febrero y no tardó demasiado en hacer saber a su anfitrión, que por entonces estudiaba psiquiatría, su deseo de formarse como psiquiatra; pero no fue éste el único testimonio de la fascinación que sentía Wittgenstein ante la locura: además, pidió a su amigo que le concertara algunas visitas a pacientes que estuvieran mentalmente muy enfermos. Drury no tuvo mayor problema en satisfacer esta petición, por lo que al poco tiempo el pensador vienés empezó a frecuentar el St. Patrick's Hospital. Tras una de esas visitas —cabe suponer que una de las primeras porque tuvo lugar el 18 de febrero— Wittgenstein escribe esta curiosa anotación en inglés: «*See the sane man in the maniac! (and the mad man in yourself)*»¹⁸. Ver al hombre sano en el maníaco, y al loco en sí mismo. Esta escueta observación se presta a múltiples interpretaciones, pero para evitar caer en la mera especulación, me conformo con destacar un rasgo evidente de dicho comentario: el loco no aparece como un ser misterioso y alejado del hombre sano, sino que se pone en primer plano la posibilidad de que un individuo oscile, de forma totalmente ajena a su voluntad, entre cordura y locura.

Esta idea condicionó la concepción de la locura que Drury expuso algunos años después en sus escritos, especialmente en la colección de conferencias que lleva por título *The Danger of Words*. Ante el creciente desarrollo de la ciencia natural y el hechizo provocado por sus múltiples aplicaciones, Drury pretende llamar la atención sobre el dominio de lo inexplicable: un dominio que, a pesar de hallarse en la base de la investigación científica marcando el límite de ésta, ha pasado prácticamente desapercibido para los científicos embriagados por la idea de una ciencia sin límites¹⁹. Así, Drury señala que la vista, el tacto, el oído, la memoria y el lenguaje son los instrumentos de la investigación científica, por lo que no pueden ser investigados; de hecho, Drury nos invita a considerar estos fenómenos como pertenecientes al ámbito de lo milagroso, inmensurable o incomprensible²⁰. Por mucho que progrese la ciencia, los

¹⁶ Cf. MT 157, 174, 186, 206.

¹⁷ MT 185.

¹⁸ MS 120, p. 71.

¹⁹ M. DRURY, *The Danger of Words*, Routledge, London, 1973, p. 77.

²⁰ *Ibidem*, p. 71.





métodos experimentales nunca podrán garantizar que en un momento dado seguiremos viendo, oyendo, teniendo conciencia, etc.: estos hechos, lejos de poder ser explicados por la ciencia, son su fundamento mismo, mas el fervor despertado por el progreso científico lleva fácilmente a pensar que no hay nada que no sea susceptible de ser objeto de investigación científica. La psicología es una de las ciencias que antes topa con lo incomprensible, lo cual llevó a Drury a distinguir una «psicología A» desarrollada por los grandes novelistas, dramaturgos e historiadores que se centran en el ámbito de lo inmensurable: frente a esta psicología, que es la auténtica a juicio de Drury, la «psicología B» o académica sólo puede tratar con lo mensurable²¹. Para mostrar que la psicología B nunca podrá reemplazar a la psicología A, trae a colación el ejemplo de la enfermedad mental: ya sea porque se haya vuelto más depresivo o irascible, más excitable o hiperactivo, más introvertido o receloso, más ingenuo o incluso peligroso, el enfermo mental se caracteriza por haber sufrido un cambio en su personalidad²². Drury nos invita a ver a cada enfermo como un enigma individual, distinto de cualquier otro caso: el problema es que la fuerte influencia de la psicología B ha provocado que los pacientes sean contemplados en función de determinadas teorías o diagnósticos clínicos, por lo que el reto a afrontar por parte del especialista consiste en transmitir a estos pacientes que entiende su alarma ante una situación tan terrorífica y humillante como la que están atravesando. Aquí se aprecia claramente la influencia de Wittgenstein, el cual le había instado en repetidas ocasiones a mirar a la gente a la cara y sentarse al lado de la cama de sus pacientes para escucharles sin adoptar una actitud autoritaria: pues según le dijo el propio Wittgenstein, nada le atemorizaría tanto en caso de padecer una enfermedad mental como que la persona que le trata adoptara hacia él una actitud de sentido común, dando por hecho que estaba engañado.

3.2. FREUD, EL CREADOR DE MITOLOGÍAS

Al parecer, Wittgenstein comenzó a leer a Freud allá por 1919, pero sus comentarios sobre la obra del padre del psicoanálisis empiezan a sucederse precisamente a partir de 1938: el año en que Wittgenstein visita a Drury en Dublín. Ciertamente, es tentador buscar una relación entre su crítica a Freud y el interés por la enfermedad mental que compartió aquel año con Drury; de hecho, si prestamos atención a la imagen que nos ofrece Wittgenstein de su compatriota, es fácil ver que en la figura y la obra de Freud se condensan algunas de las características que, según comentó a Drury, deberían evitarse al abordar el estudio y tratamiento de la enfermedad mental.

A pesar del desdén que ya en el *Tractatus* muestra Wittgenstein hacia la psicología²³, al acabar la II Guerra Mundial lee a Freud y llega al punto de procla-

²¹ *Ibídem*, p. 37.

²² *Ibídem*, p. 89.

²³ Cf. T 5.641.



marse discípulo suyo. Pero años después Wittgenstein no sólo señala que el modo de escribir de Freud nunca llega a ser magnífico, sino que además cree que su carácter es el de un verdadero cerdo²⁴. ¿Qué quiere decir esto? Como bien apunta Isidoro Reguera, quiere decir que a juicio de Wittgenstein es una convención alabar a hombres como Freud, Shakespeare, Bacon, Darwin, e incluso Trakl: en el caso concreto de Freud, creó un estilo pero no tuvo ni el talento ni la grandeza necesarios para construir una obra acabada. En otras palabras, Freud careció de la capacidad de sufrimiento y la decencia intelectual que permiten ir más allá del uso retórico y preciosista de las técnicas que nos legó²⁵. A juicio de Wittgenstein, Freud reivindicaba continuamente su condición de científico, pero sólo ofrecía especulación: esta especulación que antecede a la formación misma de hipótesis debe ser entendida como un nuevo mito que sólo se puede reconocer manteniendo una actitud crítica muy sólida²⁶. El problema es que son pocas las personas, sobre todo pacientes, que pueden mantener esa actitud crítica frente a la poderosa mitología que nos lleva a pensar: «sí, por supuesto, eso tiene que ser así»²⁷. Jacques Bouveresse advierte que la mitología no está totalmente ausente de la ciencia, pues el carácter mitológico de una explicación no depende tanto de su naturaleza especulativa como de su capacidad de impresionar al ser presentada como si su validez fuera universal, es decir, como si fuera extrapolable a cualquier caso: pero Wittgenstein denuncia que el psicoanálisis nunca llega más allá de dicho estadio inicial²⁸. En este sentido, apunta que el psicoanálisis nunca llega a la formulación de leyes causales que se puedan confrontar con la evidencia experimental; en su lugar, ofrece meras explicaciones estéticas en las que se confunde la causa con la razón, por lo que el método científico queda al margen y la prioridad recae en justificar la razón de turno persuadiendo al paciente para que acepte determinada representación estética. A modo de ejemplo, denuncia que Freud confunde entre conocer la causa de la risa de alguien y conocer la razón por la que esa persona se ríe; dicho de otro modo, aquello con lo que el paciente está de acuerdo no puede ser una hipótesis acerca de la causa de su risa: a lo sumo, podrá aceptarlo como la razón por la que se reía.

Pero la confusión de causas y razones no es la única crítica de Wittgenstein a Freud. Además, le reprocha que el inconsciente no es más que un modo de hablar²⁹; que no se indica en qué punto debería detenerse el proceso de asociación libre, pues unas veces se dice que el análisis correcto es el que satisface al paciente mientras que otras veces Freud postula que es el médico quien sabe cuál es la solu-

²⁴ Cf. CV 493; MT 9.

²⁵ Cf. I. REGUERA, «Introducción. Contra la arrogancia filosófica», en L. WITTGENSTEIN, *Lecturas y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 27-28.

²⁶ L. WITTGENSTEIN, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*, editado por C. Barrett, Blackwell, Oxford, 1978, p. 119. (En adelante, LC).

²⁷ *Ibidem*, pp. 127-128.

²⁸ J. BOUVERESSE, *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious*, Princeton University Press, Princeton, 1995, p. 52.

²⁹ LC, p. 94.

ción correcta³⁰; y advierte que a Freud le interesa presentar todos los sueños como realizaciones de deseos porque de este modo incita a la interpretación del sueño³¹: ahora bien, contemplar los sueños como realizaciones de deseos no es una propuesta empírica, pues si nos ceñimos al método psicoanalítico, es imposible hallar un ejemplo que no se ajuste a esta idea. Y lo que es aún más importante, Wittgenstein piensa que Freud, en su afán por buscar la esencia del soñar o la única explicación que aclarara qué es soñar, habría descartado cualquier propuesta que no fuera totalmente correcta³²: para Freud, tener razón sólo en parte hubiera significado tanto como estar equivocado. Le faltó, según Wittgenstein, la honradez intelectual de los grandes pensadores para reconocer que tal vez haya muchas clases de sueños, por lo que no habría una única explicación que diera cuenta de todos ellos.

4. LA LOCURA PROPIA Y LA DE LOS DEMÁS

A mi modo de ver, esta breve alusión a la crítica wittgensteiniana del psicoanálisis freudiano es suficiente para contrastar la actitud que Drury —influido por Wittgenstein— y Freud mostraron ante la locura. Así, encontramos que Freud busca una ley psicológica cuando, en opinión de Wittgenstein, lo realmente importante es que no hay tales leyes³³: la causalidad está excluida del ámbito de los sentimientos. Mientras Freud mantiene su actitud teórica, Drury nos invita a imaginar que enloquecemos repentinamente y somos ingresados en un psiquiátrico, con alucinaciones y en un estado de extrema melancolía³⁴: este autor recuerda que en tal caso nos gustaría pensar que nuestra inteligencia y nuestra fuerza de voluntad nos salvarían de semejante peligro, pero advierte que estas facultades en las que tanto confiamos dependen del funcionamiento de un complejo y delicado mecanismo neuronal sobre el cual no tenemos control alguno. Esto quiere decir que la menor anomalía en una secreción endocrina, el endurecimiento de una pared arterial, o el fracaso de una enzima al catalizar una reacción química podrían bastar para dar al traste con nuestra inteligencia y nuestra fuerza de voluntad: en otras palabras, nuestra cordura está a merced de una molécula. Por tanto, cabe decir que mientras Freud pretende entender a toda costa pensando en términos de causas, Wittgenstein advierte a Drury sobre la necesidad de sorprenderse ante la locura dejando a un lado toda actitud de corte intelectual; además, le recrimina que se conmoviera con demasiada facilidad cuando las cosas no marchan de acuerdo con lo planeado: de-

³⁰ *Ibíd.*, p. 117.

³¹ *Ibíd.*, p. 122.

³² *Ibíd.*, p. 123.

³³ *Ibíd.*, p. 117.

³⁴ Cf. DRURY, *The Danger of Words*, pp. 133-134.

³⁵ CV, p. 54e. Tal y como señalé más arriba, Drury también se limita a decir del enfermo mental que ha sufrido un cambio en su personalidad, por lo que se revela como un enigma individual que ha de ser tomado por sí mismo: sin referencia alguna a otros pacientes o a cualquier teoría clínica.



cepción que sólo tiene lugar cuando se contempla a los pacientes en función de teorías clínicas.

Evidentemente, aceptar que en la locura no hay nada que entender no requiere tanto un esfuerzo intelectual como un cambio de voluntad: para conseguir tal cosa, Wittgenstein propone que variemos nuestra perspectiva. Concretamente, indica que la locura no debe verse como enfermedad: en su lugar, la alternativa que ofrece es considerar la locura como un cambio de carácter (*Charakteränderung*) más o menos repentino³⁵. Wittgenstein se aleja de Freud al sugerir que no se contemple la locura como enfermedad, mas la alternativa que propone no es una teoría o mito distinto sino una manera distinta de mirar la locura. Así, si ubicamos el fragmento que acabo de citar en el *Nachlass*³⁶, encontramos que Wittgenstein estaba meditando acerca de la imposibilidad de comunicarse debido a una repentina pérdida de confianza: pero también estaba reflexionando sobre las dudas que suelen ocupar a los filósofos, señalando que éstos son más proclives a cultivar dudas de modo tal que se asemejen no a florecillas débiles y escuálidas sino a plantas grandes y hermosas. Según mi interpretación, el filósofo que observa al loco puede sentirse tentado a especular sobre su mundo interno en términos de causas —tal y como hizo Freud, por poner sólo un ejemplo— porque dicho enfoque presenta como principal aliciente el entendimiento del mundo interno del enfermo desde una óptica científica; frente a dicha opción, contemplar la locura como un mero cambio de carácter debido a una repentina pérdida de confianza parece una alternativa poco atractiva porque apenas deja margen alguno a la explicación y el conocimiento científicos: ciertamente, cabría decir que inclinarse por este último enfoque parece tan absurdo como cultivar flores escuálidas cuando se podrían cultivar otras grandes y hermosas.

En lo sucesivo usaré la expresión «ur-confianza» para referirme a esta confianza elemental cuya pérdida puede conducir a la locura; sin embargo, antes de seguir adelante es preciso aclarar en qué consiste esta ur-confianza. Según Wittgenstein, nuestros juegos de lenguaje no son sino un refinamiento o extensión de nuestras reacciones primitivas, por lo que en último término cabe decir que el juego de lenguaje no es sino conducta; de hecho, Wittgenstein ilustra esta idea citando la conocida máxima del *Fausto* de Goethe: «En el principio era la Acción» (*Im Anfang war die Tat*)³⁷. A modo de ejemplo, confiar sin poner en duda que en determinadas circunstancias otra persona siente dolor es sólo uno de los modos naturales e instintivos de conducta hacia nuestros semejantes, no siendo el lenguaje otra cosa que un auxiliar o extensión de esta conducta. Sin ur-confianza, sin reacciones primitivas inasequibles a la duda, no puede surgir un juego de lenguaje, pero tampoco puede mantenerse; en primera instancia puede parecer que si queremos buscar casos de pérdida de ur-confianza tendremos que pensar, a lo sumo, en casos de pacientes psiquiátricos: o lo que es lo mismo, parece que la pérdida de ur-confianza es un

³⁶ MS 133, p. 2.

³⁷ L. WITTGENSTEIN, *Zettel*, editado por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, Blackwell, Oxford, 1967, 545 (en adelante, Z); CV 165.



fenómeno tan poco frecuente y restringido al ámbito psiquiátrico que apenas tiene relevancia. Pero si dejamos a un lado las estadísticas e imaginamos, haciendo caso a Drury, que repentinamente comenzamos a sufrir perturbaciones mentales ante las que nada puede hacer nuestra inteligencia o fuerza de voluntad, veremos las cosas de otra manera.

En este sentido, Wittgenstein comenta que tal vez tomáramos por loco a quien supusiera, alegando que los errores son siempre posibles, que no podemos fiarnos de ninguno de nuestros cálculos; en este caso, señala el pensador vienés, no se trata de un mero error: lo único que sucede es que nosotros nos fiamos al calcular y el susodicho sujeto no³⁸. Pero Wittgenstein plantea también este mismo caso en primera persona del singular: así, escribe que es posible creer en cualquier momento que «constantemente me equivoco al calcular, de modo que ninguna solución me parecería satisfactoria»³⁹. Evidentemente, creer en un momento dado que ninguno de los resultados que hallo es correcto no basta para volverme loco; ante una situación como ésta, es muy probable que uno mismo tratara de orientarse buscando una explicación que diera cuenta de esta situación: ahora bien, si en un momento dado exclamara algo como «me he vuelto loco», simplemente habría expresado «que abandono el intento de ubicarme en el entorno» (*dab ich es aufgebe, mich auszukennen*). Por si no hubiera quedado suficientemente clara la relevancia que Wittgenstein concede a la orientación, matiza que lo realmente importante para él es que no hay ningún límite preciso entre ese estado —de desorientación— y el estado normal. Dicho de otro modo, no existe un límite claro porque depende de cada sujeto si —y en tal caso cuándo— abandona el intento de orientarse dentro de su entorno. Pero la gran peculiaridad del sujeto que admite su desorientación es que es consciente de haberse desviado de algo —entiéndase las reacciones primitivas y sus refinamientos, los juegos de lenguaje que todos compartimos—, mientras que el sujeto del que decimos que se ha vuelto loco no es consciente de desviación alguna.

5. CONCLUSIÓN: LOCURA Y MISTICISMO EN EL PENSAMIENTO TARDÍO DE WITTGENSTEIN

Según la visión convencional de la locura, el loco no es consciente de su estado; de hecho, no puede serlo, pues si dijera que está loco y le tomáramos por tal, habría que entender su testimonio como parte de su delirio: si admitimos que alguien padece un delirio, debemos admitir también que no puede abstraerse de dicho delirio para manifestarse sobre éste. Se trata de individuos que, al no tener otra referencia que el delirio en que se hallan inmersos, se quejan con frecuencia de la incredulidad y el extraño comportamiento que perciben en las personas de su en-

³⁸ L. WITTGENSTEIN, *On Certainty*, editado por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, Blackwell, Oxford, 1986, 217.

³⁹ Z 393.



torno, por lo que suelen tomarlas como mentalmente perturbadas; sin embargo, Drury y Wittgenstein se centran en aquellos individuos plenamente conscientes de que son ellos mismos los que de un modo u otro se han alejado irremisiblemente de su comunidad de origen. Ahora bien, si nos fijamos en Wittgenstein, creo que su interés por este tipo de casos se debe en buena parte a la perspectiva a la que está abocado el sujeto consciente de su aislamiento.

Si bien en el *Tractatus* se lee que lo místico no es cómo sea el mundo sino que sea⁴⁰, creo que Wittgenstein podría haber escrito en *Über Gewibheit* que lo místico no es qué acciones tienen lugar, sino que hay tales acciones. Así como en el *Tractatus* la experiencia mística venía dada por la ausencia de justificación de la existencia del mundo, en su obra postrera es la ausencia de justificación de la existencia de la acción lo que realmente afecta al espectador. Ahora ya no se trata de un sujeto metafísico que contempla el mundo en su totalidad, sino de una persona que ha perdido la ur-confianza necesaria para tomar parte en juegos de lenguaje y, al presenciar una sola acción, ve lo infundado de todas ellas. Ya que no depende de él decidir si o cuándo recuperará esa ur-confianza, no puede abandonar su perspectiva cuando así lo desee, por lo que está abocado a ella sin poder hacer otra cosa que contemplar en silencio; y teniendo en cuenta que fue la aparición de la duda lo que alejó al loco de sus semejantes, en su perspectiva destacarán sobre todo los modos infundados de actuar que cabe advertir en la acción que tiene lugar ante sus ojos. Al estar abocado a esta perspectiva mística, ajena al lenguaje porque los juegos de lenguaje son inaccesibles para él, el loco no puede temer ni la locura ni nuestra condición de seres que penden sobre el abismo de lo infundado. Pero Wittgenstein no sólo se refiere al loco, sino que también hace mención al sujeto cuerdo o mentalmente sano para advertir que evitar el temor a la locura constituiría la señal de que su vida es justa⁴¹. La señal de que vive de un modo que le permitirá morir bien: sin miedo a quedar abocado a la contemplación mística de nuestra propia condición, o lo que es lo mismo, cumpliendo la vieja aspiración weiningeriana de no querer ser lo que no se es.

⁴⁰ T 6.44.

⁴¹ Cf. MP 202.

