

De la vida y del lenguaje. Ortega y Wittgenstein

Juan Navarro de San Pío

ORCID: 0000-0002-6402-9027

Resumen

Pertenecientes ambos pensadores a la trágica y escindida Generación de 1914, José Ortega y Gasset (1883-1955) y Ludwig Wittgenstein (1888-1951) no se cruzaron ni en sus vidas ni en sus textos (ni en los escritos y posiblemente tampoco en los leídos). Procedentes de tradiciones filosóficas muy diferentes entre sí –atomismo lógico en el caso de Wittgenstein, y neokantismo y fenomenología en el de Ortega–, la obra de estos dos filósofos guarda, sin embargo, latentes afinidades conceptuales. Aquí nos limitaremos a sugerir tres posibles claves conceptuales: *límite*, *circunstancia* y *creencia*.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Wittgenstein, límite, circunstancia, creencia, silencio

Abstract

Despite both thinkers belonging to the tragic generation of 1914, José Ortega y Gasset (1883-1955) and Ludwig Wittgenstein (1888-1951) never actually met in their lives or in their texts (neither those they wrote nor those they read). Coming from very separate philosophical traditions –the logical atomism of Wittgenstein and the neo-Kantianism and phenomenology of Ortega– the works of these two philosophers nevertheless show latent conceptual affinities. We shall limit ourselves to suggesting three possible conceptual keys: *limit*, *context* and *belief*.

Keywords

Ortega y Gasset, Wittgenstein, limit, context, belief, silence

“Lo profundo, por excelencia, es el silencio”

Ortega y Gasset

“De lo que no se puede hablar hay que callar”

Wittgenstein

El espacio de la vida y el espacio del lenguaje convergen en los proyectos intelectuales de Ortega y de Wittgenstein: el primero edificó la arquitectónica de una razón vital desde la cual acometería, posteriormente, una lúcida reflexión sobre los límites del lenguaje, mientras que el pensador vienés comenzó interesado por desentrañar la estructura lógica que configura lingüísticamente el mundo, encontrando un límite, cuya apertura y trascendencia única-

Cómo citar este artículo:

Navarro de San Pío, J. (2004). De la vida y del lenguaje. Ortega y Wittgenstein. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 219-232.

<https://doi.org/10.63487/reo.688>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
mayo y noviembre



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

mente se nos *muestra* en la vida silenciosa¹. Este análisis comparativo nos llevará a reflexionar acerca de los límites del lenguaje, y sobre el significado que uno y otro atribuyen al silencio. Pues, si para Wittgenstein el silencio muestra el límite e imposibilidad de ir más allá de un lenguaje significativo, en Ortega el silencio y lo inefable son todavía expresión o símbolo del lenguaje.

La extensión y complejidad de estas cuestiones enunciadas, evidentemente, no podrá ser aquí abordada con el desarrollo y profundidad deseada, con lo cual habremos de contentarnos, por el momento, con apuntar, en un modo, necesariamente, esquemático y provisional, los principales puntos de contacto filosófico en las perspectivas de estudio planteadas en torno a tres conceptos: límite, creencia y circunstancia. Con esta modesta contribución, pretendemos avanzar un poco más en la construcción hermenéutica de un puente entre estas dos tradiciones (analítica y fenomenológica), entre estos modos diferentes de hacer filosofía que, a pesar de contar con métodos distintos, recurren a ideas y sensibilidades intelectuales afines.

Más allá de la finalidad de esbozar las coordenadas culturales de un coetáneo *Zeitgeist*, queremos aquí plantear la necesidad de llevar a cabo una lectura comparativa de determinados textos de ambos autores que, en nuestra opinión, reflejan una preocupación común por una serie de problemáticas filosóficas, que sintetizamos en las siguientes hipótesis interpretativas:

1. Ontológicamente, Wittgenstein y Ortega transitan por un mismo sendero conceptual, el de la *filosofía del límite*. Para el primero el límite lo constituye el mundo, para el segundo la vida. Siguiendo esta tradición fronteriza que separa el *fenómeno* de la *cosa en sí* (Kant), la *representación* de la *voluntad* (Schopenhauer)², Wittgenstein traza también un límite ontológico y epistemológico entre aquello que puede ser *dicho*, y, por tanto, expresado en el lenguaje, y aquello que sólo se *muestra* más allá del lenguaje, en la inefabilidad del silencio. Aunque Ortega, por su parte, pretende integrar razón y vida, ambos ámbitos quedan presos, en última instancia, de la frontera que separa el *método* racional

¹ El presente trabajo es un desarrollo y profundización de una comunicación presentada en el 26 *International Wittgenstein Symposium*, organizado por la *Austrian Ludwig Wittgenstein Society* y celebrado en Kirchberg am Wechsel (Austria) durante el mes de agosto de 2003. Este trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre el concepto de circunstancia en el joven Ortega y Gasset, realizada en el marco de una beca doctoral (*Cinc Segles*) concedida por la Universidad de Valencia.

² G. H. VON WRIGHT, discípulo y albacea de Wittgenstein, escribió estas reveladoras palabras acerca de la influencia de Schopenhauer sobre su maestro: "Si la memoria no me falla, Wittgenstein me dijo que había leído *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, en su juventud, y que su primera filosofía había sido un idealismo epistemológico schopenhaueriano". *Esbozo biográfico de Wittgenstein*, en Norman MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Mondadori, 1990, p. 16.

empleado del *objeto* vital perseguido. La vida limitada se confronta con un mundo ilimitado. El límite entre *decir* (*sagen*) y *mostrar* (*zeigen*), entre *razón* y *vida*, representa, así, la distancia entre teoría y práctica, entre conocimiento lógico-lingüístico y experiencia vital. El límite opera, por tanto, como fundamento y condición de posibilidad de la metafísica del lenguaje (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921) y de la vida (*El tema de nuestro tiempo*, 1923).

En el prólogo del *Tractatus*, Wittgenstein señaló el modo en que habría de ser leído este libro, atribuyéndole un sentido último al establecimiento de un límite en la “expresión de pensamientos” a través del lenguaje. Al igual que la filosofía trascendental kantiana, que quiso fijar un límite al conocimiento racional del mundo, Wittgenstein entiende que la filosofía ha de buscar los límites del lenguaje lógico-racional, pues son ellos los que cifran también los límites (ontológicos) del mundo: “*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo” (5.6)³. Sin embargo, el sentido se encuentra más allá de lo limitado por el lenguaje, en la vivencia mística de contemplar el mundo como un *todo limitado* (*begrenztes Ganzes*): “El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico” (6.45). Pero este sentido no se *dice* en ninguna forma lingüística, sólo puede ser *mostrado*, expresado mediante el silencio.

Para Ortega los límites de la razón se hacen patentes en el mismo vivir cotidiano, en el *quehacer* vital; de ahí su insistencia en las ideas de circunstancia (*Meditaciones del Quijote*⁴, 1914), perspectiva (*El tema de nuestro tiempo*, 1923), horizonte (*El hombre y la gente*, 1949-1950), que no son únicamente imágenes que visualizan conceptos, sino que además son expresión de un espacio filosófico estructurado a partir de dichas nociones demarcadoras.

De este modo, la figura del hombre aparece a los ojos de Ortega como un *forjador de límites*, de escorzos, distancias, perspectivas, paisajes. Su tarea o *quehacer* consiste en trazar límites vitales al ilimitado e infinito mundo: “[...] el hombre necesita reducir la infinidad e ilimitación del mundo en que se en-

³ Isidoro Reguera ha señalado, a este respecto, la identidad trascendental presupuesta entre lenguaje, lógica y mundo: “El análisis que se hace en el *Tractatus* de las estructuras lógicas del lenguaje es un estudio de las estructuras lógicas del pensamiento, es decir, de los procesos de subjetividad cognoscitiva y descriptiva, y, paralelamente, el mismo de las estructuras describibles del objeto y del mundo [...] Las fronteras del lenguaje son las fronteras de lo pensable y cognoscible, en cuanto cualquier cosa aparece ante el hombre bajo la categoría lingüística”, Isidoro REGUERA, *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1980, pp. 15 y 19.

⁴ Entre las meditaciones proyectadas, en esos años, por el joven filósofo figura también una que, según Ortega (I, 319), habría de llevar por título “Ensayo sobre la limitación”. Desgraciadamente, no se ha encontrado, de momento, ningún manuscrito con semejante título. Las referencias a los textos de Ortega y Gasset aparecerán citadas de acuerdo con la edición de sus *Obras Completas* (Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983), señalando el tomo en números romanos y la página en números arábigos, exceptuando aquellos casos en que el texto citado de Ortega no aparezca en la mencionada edición de las *Obras Completas*.

cuentra viviendo a la dimensión finita y limitada de su vida. Es decir, tiene que forjar un escorzo finito de la infinitud"⁵. De ahí que *reabsorber la circunstancia* signifique (re)construirla, (re)crearla, traduciendo, para ello, la naturaleza en cultura, la necesidad en libertad. Vivir supone, en última instancia, establecer una mediación entre el límite y la posibilidad.

Ortega considera que la razón puede hacerse cargo de la vida. Se trata de poner de manifiesto –al contrario que Wittgenstein– la legitimidad filosófica de una aproximación conceptual y racional hacia lo *otro* de la razón (*das Andere der Vernunft*⁶), esto es, de aquello que trasciende sus límites: la vida, el cuerpo, el sentimiento, etc. El *tema de nuestro tiempo* consiste, pues, en sustituir el dominio de una razón pura por el de una razón vital. Este esfuerzo de integración filosófica entre estos dos ámbitos presupone, no obstante, la conciencia de un límite que opera como condición de posibilidad. Pues sólo es posible integrar, unir, lo distante, aquello que se haya separado por un límite⁷.

Desde este punto de vista, cabría hacer una lectura del *Tractatus* desde la óptica orteguiana de la razón vital. Porque la propia génesis y composición del primer libro del autor vienés, refleja la existencia de un límite entre el ámbito *lógico-racional* del *decir*, expuesto en el *Diario filosófico*, y el ámbito *vital* del *mostrar*, que aparece reflejado en los denominados *Diarios secretos*. Como es sabido, el primero fue escrito en las páginas impares (derecha) y el segundo, en clave, en las pares (izquierda) del manuscrito que llevó consigo Wittgenstein durante el transcurso de la Primera Guerra Mundial. Quizás, por ello, no habría de extrañar que ese conflicto y desasosiego del límite entre la lógica y la vida, experimentado por el joven filósofo, fuera transmitido a Russell, en una carta de 1914, con las siguientes palabras:

Hoy no puedo escribirte nada sobre lógica. Quizás tú consideres esta meditación sobre mí mismo como una pérdida de tiempo, ¡pero no puedo ser un lógico antes que un ser humano! Con *mucho*, lo más importante es ajustar cuentas conmigo mismo⁸.

⁵ José ORTEGA Y GASSET, "¿Por qué se vuelve a la filosofía?", en *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza, 1988, pp. 226-227.

⁶ H. BÖHME y G. BÖHME, *Das andere der Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

⁷ En una de sus notas de trabajo, Ortega vincula el vitalismo, en una de sus tres acepciones señaladas, con la demarcación de límites de lo racional e irracional ante la vida: "Una filosofía o teoría universal cuyos conceptos son obra rigurosa y exclusiva de la inteligencia o razón pero que demostrando los límites de esa razón emplea a esta para limitarse a sí misma y define racionalmente el papel preponderante que en el universo y en la vida compete a lo irracional". José ORTEGA Y GASSET, *Notas de trabajo. Epílogo...*, edición de José Luis Molinuevo. Madrid: Alianza-Fundación José Ortega y Gasset, 1994, p. 314.

⁸ Ludwig WITTGENSTEIN, *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Madrid: Taurus, 1979, p. 57. Fechada en junio o julio de 1914.

También, en su conocida carta al editor del *Tractatus*, Ludwig von Ficker, Wittgenstein escribió que el auténtico sentido del libro era ético, en la medida que transcendía lo *dicho* en sus páginas⁹. La vida, siempre silenciosa, sólo puede ser *mostrada*, expresada allende los límites del lenguaje.

El 9 de Diciembre de 1914, Wittgenstein anota en su diario: “No Trabajado. Vivido muchísimo” (“Nicht gearbeitet. Sehr viel erlebt”)¹⁰. Se observa aquí el conflicto y la angustia del joven Wittgenstein, entre la voluntad de trabajar la lógica –dedicarse, pues, a la actividad racional– y las intensas y trágicas experiencias vividas por aquel entonces. Lo *racional*, la investigación lógica, y lo *vi-tal*, expresado a través de los cambiantes estados de ánimo, se encuentran en permanente disputa en las páginas de su diario de aquellos años.

La preocupación por las relaciones complejas y contradictorias entre lo teórico y lo práctico, entre lo filosófico y lo experiencial, estará presente a lo largo de la vida del pensador austriaco, según queda recogida en diversos testimonios escritos, como diarios y correspondencia epistolar. Así, por ejemplo, a la altura de 1944, Wittgenstein le recrimina a su amigo Norman Malcolm el hecho de no saber hacer un uso práctico de la filosofía:

[...] de qué sirve estudiar filosofía si todo lo que hace es capacitar para hablar con cierta verosimilitud sobre algunas cuestiones abstrusas de lógica, etc., y si no mejora los pensamientos sobre las cuestiones de importancia de la vida cotidiana¹¹.

2. Epistemológicamente, Wittgenstein y Ortega elaboran una teoría acerca de los modos de construcción de las *creencias* en los individuos y en las comunidades socio-lingüísticas. Para el pensador austríaco (*Conferencia sobre ética*, 1930), más allá del marco de las proposiciones del lenguaje lógico-racional surge el ámbito de las creencias estéticas, éticas y religiosas. En el caso del

⁹ “[...] el sentido del libro es ético. Quise en tiempos poner en el prólogo una frase que no aparece de hecho en él, pero que se la escribo a Ud. ahora, porque quizá le sirva de clave: Quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que *no* he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que *estrictamente*, SÓLO, puede delimitarse así” (28 de diciembre de 1919). Citada de la edición del *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción e introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 1995, p. ix.

¹⁰ Del mismo modo, el 3 de diciembre de 1914. Ludwig WITTGENSTEIN, *Diarios Secretos*, traducción de A. Sánchez Pascual, introducción de W. Baum, epílogo de I. Reguera. Madrid: Alianza, 1998, pp. 105 y 109. Curiosamente, entre estas dos anotaciones referidas de su diario, aparece un comentario, en la que se pregunta acerca de la posibilidad de llevar una vida sin sentido (“ein sinnloses Leben”), sugerido por la lectura de un libro de Nietzsche.

¹¹ Carta de Wittgenstein a Norman Malcolm. 16-11-1944. En N. MALCOLM, op. cit; p. 113.

intelectual español, las ideas poseen una naturaleza racional y consciente frente a las creencias, con las cuales actuamos en un nivel pre-racional, sin mediación reflexiva alguna. De ahí que, según Ortega (*Ideas y creencias*, 1934) las ideas se *tienen* (se *dicen*, en la perspectiva de Wittgenstein), mientras que en las creencias se *está*, se *cuenta con ellas* (se *muestran*).

El hombre se encuentra con ciertas ideas originarias, previas a toda concepción; ideas que están tan arraigadas en nuestro ser que simplemente *convivimos* en ellas. No somos conscientes de su existencia, nos limitamos a estar en ellas sin cuestionarlas. Estas ideas básicas, fundantes, originarias, que somos y que nos constituyen como *continente de nuestra vida*, son denominadas, por Ortega, creencias. Ellas están ahí en nuestro mundo, en nuestra circunstancia antes de que nos ocupemos en pensarlas, en problematizarlas. La cuestión que se nos plantea aquí es la de la existencia de una realidad no pensada, no traída a concepto, vivida sin concepto, en definitiva, y por decirlo de un modo orteguiano, *ejecutada*; pero que, no obstante, es “la creencia quien nos tiene y sostiene a nosotros” (*Ideas y creencias*, V, 384).

Ortega nos propone un ejemplo para ilustrar la manera de estar en la creencia: cuando un hombre se dispone a salir de su casa no se cuestiona la realidad del exterior (calle, edificios, etc.) que le aguarda al traspasar la puerta de su vivienda. Esa creencia no se tiene como realidad problemática, como duda, sino que simplemente se *está* en ella, nos acompaña en nuestro *quehacer* vivencial cotidiano. El ejemplo que explica Ortega “pone de manifiesto hasta qué punto la existencia de la calle actuaba en su estado anterior, es decir, hasta qué punto el lector *contaba con* la calle aunque no pensaba en ella y precisamente porque no pensaba en ella” (V, 386). Por tanto, existen ideas que no son pensadas, sino que simplemente contamos con ellas en la vida cotidiana: “a este modo de intervenir algo en nuestra vida sin que lo pensemos llamo «contar con ello». Y ese modo es el efectivo de nuestras efectivas creencias” (V, 387). Frente a la duda metódica y universal cartesiana, Ortega conserva una *tierra firme* de creencias que son inmunes a la duda y al naufragio que ella ocasiona.

También para Wittgenstein la duda ha de tener un límite, pues: “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza”¹². Y también, más adelante: “Una duda que dudara de todo no sería una duda”¹³. Y al igual que Ortega, adopta una posición pragmática ante el supuesto cartesiano de una duda omniabarcante: “Imagínate un juego de lenguaje: «Cuando te llame, entra por la puerta». En cualquier caso

¹² Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona: Gedisa, 2000; &115, p. 18c.

¹³ *Ibidem*, &450, p. 59c.

ordinario será imposible dudar si en realidad hay una puerta"¹⁴. Como se puede observar, los ejemplos que emplean Ortega y Wittgenstein a este respecto son muy similares.

La vida resulta ser, así, el criterio pragmático, último e irrebasable, para mantener fuera de duda ciertas creencias básicas y cotidianas: "Mi vida muestra (*zeigt*) que sé, o estoy seguro, que allí hay una silla, una puerta, etc."¹⁵. La vida *muestra*, por tanto, aquello que no *dice* el lenguaje por estar más allá de sus límites y posibilidades cognitivas.

Para Ortega, vivir en la creencia supone estar en la certidumbre de aquello que se resiste a ser pensado. Sin embargo, en las creencias pueden llegar a formarse pequeñas fisuras y grietas que hacen temblar nuestra seguridad inicial. La consecuencia de estos vacíos socavados sobre esa estabilidad de la creencia se manifiesta con la aparición de la duda. La presencia de la duda, como signo de estabilidad perdida, anuncia la inminente aparición de la idea, cuya existencia le resulta necesaria al hombre en ese momento. Las ideas tienen por ello, según Ortega, un carácter *ortopédico*, contribuyen a reconstruir la tierra firme que ha sido anegada por la duda. Las ideas despliegan realidades proyectadas sobre esos agujeros pertrechados por las dudas en las creencias.

Ambos autores consideran que el hombre aprende a vivir en una circunstancia inicial, formada por creencias, para después aparecer en él el cuestionamiento y la duda: "El niño aprende al creer al adulto. La duda sobreviene *después* de la creencia"¹⁶ escribe, en este sentido, Wittgenstein.

Al final de este trabajo, una vez expuesto el tercer punto, relativo a la filosofía del lenguaje de la época de madurez de uno y otro autor, retomaremos la cuestión de las creencias y sus limitaciones de expresión lingüística.

3. Lingüísticamente, ambos filósofos comprenden el significado de las palabras como partes de un *juego del lenguaje* ("Sprachspiel") en Wittgenstein (*Investigaciones filosóficas*, 1953), y de una serie de *usos* sociales en Ortega (*El hombre y la gente*, 1949-1950). Por caminos separados, critican la tradicional semántica referencialista para llegar a una pragmática, que les hace concebir el significado del lenguaje desde la dimensión del *contexto* y de la *circunstancia* vital y social.

La comprensión del lenguaje que lleva a cabo Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* critica el tradicional uso metafísico del mismo, según el cual los conceptos son entidades mentales esenciales que tienen un correlato en el mun-

¹⁴ *Ibidem*, &391, p. 50c.

¹⁵ *Ibidem*, &7, p. 2c.

¹⁶ *Ibidem*, &160, p. 23c.

do externo. Frente al uso metafísico contraponen un uso ordinario del lenguaje: “*Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano”¹⁷. Este cambio de perspectiva quiere decir que, a partir de ahora, el significado de las palabras ha de entenderse como usos sociales puestos en práctica a través de determinados “juegos de lenguaje”¹⁸ en los que participan los miembros de una comunidad lingüística. Con ello, pretende el filósofo austriaco destacar la importancia que posee el *contexto* pragmático en el aprendizaje y uso semántico de las palabras:

Pregúntate siempre en esta dificultad: ¿Cómo hemos *aprendido* el significado de esta palabra (“bueno”, por ejemplo)? ¿A partir de qué ejemplos; en que juegos de lenguaje?¹⁹.

El método lingüístico consiste, así, en rechazar todo tipo de presuposiciones ónticas como fundamento semántico de las palabras y situar a éstas, contrastarlas, con el mayor número posible de ejemplos y casos en las que hacemos uso de ellas. “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”²⁰. En vez de afirmar que X *significa* Y, esto es, que la palabra X se identifica con una supuesta esencia semántica (mental o extra-mental) Y, diremos ahora: X se emplea en tales y cuales juegos de lenguaje, bajo determinadas circunstancias. La identidad eidética es sustituida por la *descripción* de circunstancias particulares de uso. Y es que el lenguaje, los múltiples juegos de lenguaje en los que participamos, no son más que diversas y posibles *formas de vida*: “La expresión «juego de lenguaje» debe de poner de relieve que hablar el lenguaje es parte de una actividad o forma de vida”²¹. Y de ahí, por tanto, que el significado de las palabras sea inseparable de la vida: “Sólo en el flujo de la vida tienen significado las palabras”²².

¹⁷ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica, 1988; &116, p. 125.

¹⁸ En la semblanza biográfica de Wittgenstein trazada por su amigo Norman Malcolm, éste señala la anécdota que contó el filósofo a un periodista, de nombre Dyson, acerca del origen práctico y experiencial de la expresión juego de lenguaje: “Dyson recordó una anécdota de considerable interés: al pasar un día Wittgenstein por un campo donde se estaba llevando a cabo un partido de fútbol, lo golpeó la idea de que en el lenguaje nosotros *jugamos con palabras*”. N. MALCOLM, op. cit., p. 69.

¹⁹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, ed. cit., &77, p. 97.

²⁰ *Ibidem*, &43, p. 61.

²¹ *Ibidem*, &23, p. 39.

²² Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, estudios preliminares para la parte II de las *Investigaciones filosóficas*, estudio preliminar de Javier Sádaba, traducción de Edmundo Fernández, Encarna Hidalgo y Pedro Montes. Madrid: Tecnos, 1994, p. 152.

Hay que tener presente que Wittgenstein emplea, en las *Investigaciones filosóficas*, tres términos diferentes para referirse a la situación de uso: dos de ellos para referirse al espacio pragmático, *contexto* (“Zusammenhang”) y *entorno* (“Umgebung”), y otro para mencionar el conjunto de condiciones particulares que actúan dentro de dicho espacio, *circunstancia* (“Umstand”). Los dos primeros, por tanto, funcionan como sinónimos, aunque, en la mayoría de los casos, recurre el autor a la palabra contexto en lugar de entorno²³. Los términos de contexto y entorno son utilizados para criticar la hipótesis de la existencia de un supuesto *lenguaje privado*, el cual se sustentaría en la identificación del significado con una vivencia (“Erlebnis”) interna:

¿Qué le replicaríamos a alguien que nos comunica que *en él* la comprensión es un proceso interno? [...] El significado no es la vivencia que se tiene al oír o pronunciar la palabra, y el sentido de la oración no es el complejo de estas vivencias [...] ¿Estás seguro de que hay un único sentimiento del “sí”, y no quizás varios? ¿Has intentado proferir la palabra en contextos muy diversos?²⁴

El contexto contribuye a clarificar el proceso de aprendizaje de un significado, despejando así las viejas *telarañas* heredadas de la metafísica subjetivista. Frente a la imagen del espejo mental, fuente de la falsa identidad ontológica presupuesta entre mundo, mente y lenguaje, el punto de vista del contexto o entorno es el que determina ahora el análisis lingüístico:

Lo que ocurre ahora tiene significado —en ese entorno. El entorno le da importancia²⁵.

Por su parte, Ortega emplaza también la cuestión del significado desde la perspectiva de la circunstancia. Las raíces filosóficas de ambos pensadores son muy diferentes, incluidas las que hacen referencia a la reflexión concreta sobre el lenguaje. Pues, la meditación orteguiana sobre el lenguaje se encuentra todavía influida por la tradición humboldtiana, cuya comprensión hacia el fenómeno del lenguaje aparece definida como expresión de un determinado *Weltanschauung*. A pesar de las evidentes divergencias con el planteamiento wittgensteniano del lenguaje, resulta innegable la posición común que defien-

²³ El término de “contexto” (Zusammenhang) aparece en los párrafos 525, 625 y 686 y en las páginas 423, 435, 485, 497, mientras que la noción de entorno en los párrafos 583 y 584 de las *Investigaciones filosóficas*.

²⁴ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, ed. cit., p. 423.

²⁵ *Ibidem*, & 583, p. 365.

den ambos autores en lo referente a la crítica de la semántica referencialista (“En torno al Coloquio de Darmstadt”, IX, 643) y su necesaria sustitución por una semántica que reclama la atención hacia el contexto pragmático. Habría, pues, una continuidad entre la circunstancia vital y el contexto lingüístico. Algunos textos de Ortega muestran dicha afinidad. Así, por ejemplo, en *Misión del Bibliotecario* (1935), escribe el filósofo español:

Nuestras palabras son, en rigor, inseparables de la situación vital en que surgen. Sin ésta carecen de sentido preciso, esto es, de evidencia (V, 233).

Al igual que en el autor de las *Investigaciones filosóficas*, Ortega entiende que el significado de las palabras es adquirido desde un determinado contexto de uso:

Porque es evidente que el significado real de cada vocablo es el que tiene cuando es dicho, cuando funciona en la acción humana que es decir, y depende, por tanto, de quien lo dice y a quién se dice, y cuándo y dónde se dice. Lo cual equivale a advertir que el significado auténtico de una palabra depende, como todo lo humano, de unas circunstancias. En la operación del hablar, esto es, de entenderse verbalmente, lo que llamamos idioma o lengua es sólo un ingrediente, el ingrediente relativamente estable que necesita ser completado por la escena vital en la que se hace uso de él (*Del Imperio Romano*, VI, 55).

Por tanto, para Ortega el contexto semántico sólo puede ser comprendido desde el contexto pragmático. Porque, según él, la vida no está compuesta de “cosas” sino, antes que nada, de *pragmata*: asuntos, usos, facilidades y dificultades:

Debemos, pues, contemplar la vida como una articulación de campos pragmáticos. Ahora bien, a cada campo pragmático corresponde un campo lingüístico, una galaxia o vía láctea de palabras, las cuales dicen algo sobre todo gran asunto humano. Dentro de esa galaxia están íntimamente ligadas, y sus significaciones son influidas unas por otras, de suerte que el sentido más importante se halla, por decirlo así, difuso en el conjunto (IX, 642-643)²⁶.

Por otra parte, en *El hombre y la gente*, Ortega establece una distinción entre *hablar* y *decir*. El hablar hace referencia a un lenguaje ya conformado por la sociedad, a un lenguaje que ha devenido en un mecánico *uso* instaurado socialmente en una serie de situaciones determinadas. El habla vendría a ser el

²⁶ Como ha señalado Francisco José Martín, este texto muestra la “profunda unión entre la vida y el lenguaje” que “genera, por tanto, una correspondencia entre los campos pragmáticos en que se articula nuestra vida y los campos semánticos en que se articula el lenguaje”, F. J. MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, p. 333.

uso del lenguaje empleado por el *hombre-masa* orteguiano. El decir, por su parte, expresa la aspiración o pretensión de trascender ese sistema de usos lingüísticos establecidos por el habla, con vistas a una (re)creación e innovación del lenguaje. Existiría, desde esta división conceptual señalada, un *uso reproductivo* (hablar) del lenguaje y un *uso creativo* (decir) del mismo.

Por otro lado, encontramos también afinidades en la consideración que ambos autores tienen sobre los límites del lenguaje y el silencio que lo circunda. Al igual que Wittgenstein, Ortega considera que:

El lenguaje está limitado siempre por una frontera de inefabilidad. Esta limitación se halla constituida por lo que en absoluto no se puede decir en una lengua o en ninguna (IX, 756).

Pero, a diferencia del *Tractatus*, sostiene Ortega que el mundo tiene una constitución lingüística tanto en el plano del hablar como en el del decir. Los límites del lenguaje en el *decir* wittgensteniano tienen en Ortega una expresión lingüística frente al silencioso e inefable mostrar: “El silencio, la inefabilidad, es un factor positivo e intrínseco del lenguaje” (IX, 755). El silencio no supone, pues, una negación del lenguaje. Frente a la *trascendencia* del lenguaje que conlleva el silencio en Wittgenstein, en Ortega posee un sentido *inmanente*.

Tal vez, por ello, se comprenda la atención de Ortega hacia dos tipos de escrituras que hacen, paradójicamente, del silencio un modo de expresión lingüística: la mística y la poesía simbolista. De la primera, escribe el ensayista español el siguiente aforismo: “El clásico del lenguaje se convierte en especialista del silencio” (“Defensa del teólogo frente al místico”; V, 459). Y, a propósito de Mallarmé, se refiere a su poesía en términos de *silencio elocuente*:

En qué sentido la poesía de Mallarmé es una especie de silencio elocuente [...] Consiste en callar los nombres directos de las cosas, haciendo que su pesquisa sea un delicioso enigma... La poesía es esto y nada más que esto, y cuando es otra cosa, no es poesía ni nada. El nombre directo denomina una realidad, y la poesía es, ante todo, una valerosa fuga, una ardua evitación de realidades (“Mallarmé”, 1923; IV, 483).

La poesía –y especialmente la simbolista– se construye, pues, sobre un lenguaje de *decires* silenciosos, enigmáticos, latentes, que logran desmembrar la realidad referida por el lenguaje, *desrealizarla*, quebrarla en multitud de fragmentos y perspectivas estéticas.

Si para Wittgenstein el “espacio lógico” posee sus límites, para Ortega, el *espacio textual* también está compuesto de inevitables límites, más allá de los cuales aparece el silencio que puebla sus márgenes: “...la escritura, al fijar un decir,

sólo puede conservar las palabras, pero no las intuiciones vivientes que integran su sentido. La situación vital donde brotaron se volatiliza inexorablemente: el tiempo en su incesante galope, se la lleva sobre el anca. El libro, pues, al conservar sólo las palabras, conserva sólo la ceniza del efectivo del pensamiento" (V, 234). El lector dialoga no sólo con el texto, sino también con su contexto, patente y latente, esforzándose, desde la interpretación, en rescatar a la escritura de su silencio originario²⁷.

Todo decir, para Ortega, se encuentra caracterizado por una doble condición –aparentemente contradictoria entre sí–: es *deficiente*, esto es, "dice menos de lo que quiere"; y es también *exuberante*, es decir, "da a entender más de lo se propone" (CB, IX, 755). La deficiencia del decir se corresponde con la inefabilidad a la que acabamos de referirnos, la limitación de aquello que no puede ser dicho, pero que, a pesar de dicha limitación, no supone una ausencia de lenguaje. La exuberancia del decir tiene que ver con el silencio del contexto, aquellas presuposiciones que están implícitos en el habla pero que son omitidos, por motivo de economía del lenguaje, pues su ausencia no resta inteligibilidad alguna al oyente o lector:

[...] todo aquello que el lenguaje podría decir pero que cada lengua silencia por esperar que el oyente puede y debe por sí suponerlo y añadirlo. Este silencio es de distinto nivel que el primero –no es absoluto, es relativo; no procede de la inefabilidad fatal, sino de una consciente economía. Frente a lo inefable llamo a esta constante reticencia de la lengua lo inefado (IX, 756).

Hay, además, algo tácito en el decir referido a la situación vital de la que éste surge, pues el hombre "no dice esta situación: la deja tácita, la supone" (V, 233). Del mismo modo, los juegos del lenguaje, que Wittgenstein describe como contextos lingüísticos y culturales, son presupuestos por el hablante, que ha de conocer las "reglas" de uso de esos juegos, pues de lo contrario no podría participar en ellos. Pero esos juegos lingüísticos no se *dicen*, simplemente se practican, se hacen *uso* de ellos, una vez hemos aprendido social y culturalmente las reglas que los constituyen y definen.

Por tanto, el lenguaje y el silencio son inseparables, todo decir es una perspectiva y límite, necesariamente seleccionado, y que se construye sobre otros

²⁷ Afirma Ortega en el "Comentario al *Banquete* de Platón": "El libro es un decir fijado, «petrificado»; es, en rigor, algo que fue dicho" (IX, 762). Por eso, leer, para Ortega, no es "deslizarse sobre el texto, sino que es forzoso salir del texto, abandonar nuestra pasividad y construirnos laboriosamente toda la realidad mental no *dicha* en él [...]" En este sentido, leer es interpretar y no otra cosa" (IX, 752). En este sentido, Ortega establece una diferencia entre *contexto* y *contorno* (IX, 764), esto es, entre el contexto explícito o lingüístico y el contorno implícito o extra-lingüístico.

múltiples *decires* posibles, que son silenciados²⁸. El lenguaje traza, pues, inevitables elipsis, esto es, suspende en el silencio aquello que discrimina al hablante, tras haber elegido una determinada perspectiva lingüística, que excluye las demás. Por eso, como ha sugerido Emilio Lledó, el *perspectivismo* de Ortega –ontológico y epistemológico– es también, en última instancia, *lingüístico*²⁹.

Lo inefable en Ortega alcanza también a las creencias. Ellas son el suelo vital que habitamos de un modo silencioso y pre-consciente, sin apenas darnos cuenta que vivimos *en* ellas. Pero no es posible realizar una representación lingüística de las creencias, pues en ese caso habríamos dejado de contar con ellas: *tendríamos* entonces ideas. Podríamos entonces afirmar, a partir de la distinción wittgensteniana, que las ideas serían objeto del *decir*, mientras que las creencias pertenecerían al ámbito del *mostrar*. Por tanto, Wittgenstein y Ortega compartirían, en este punto, una posición similar acerca de las limitaciones del lenguaje para referirse a las creencias.

Expresar lo inexpresable, decir lo indecible. Esta es la paradoja en la que se ve envuelto, según Wittgenstein, todo intento de querer “escribir o hablar de ética y religión”, en tanto que supone “ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo”. A pesar de ello, existe una inevitable “tendencia del espíritu humano” que pretende, se esfuerza, en referir racional y lingüísticamente las creencias. No obstante, ese persistente “arremeter contra los límites del lenguaje” es algo que carece de esperanza:

Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado³⁰.

La obstinada y absurda, pero humana, tentación de trascender el límite, de escapar de la jaula del lenguaje en que habitamos.

²⁸ “[...] el hombre de la palabra, del *lógos*, el técnico del decir tiene que ser también un técnico del silencio y el especialista en taciturnidad. Quien de verdad sabe decir, también de verdad y a punto sabe callar” (José ORTEGA Y GASSET, “Sobre un Goethe bicentenario”; IX, 555). El hablar, “el auténtico hablar se compone principalmente de silencios” (“Meditación del pueblo joven”; VIII, 396).

²⁹ “Ortega se ha referido frecuentemente al riguroso perspectivismo que se oculta en cada cosa. La aparente neutralidad de la realidad se pierde ante los distintos valores que se clavan en ella. Y ese perspectivismo es, precisamente, un perspectivismo lingüístico. Cada hecho vive en el fondo de la cultura como un hecho expresado, asumido, comunicado [...] Mundo y lenguaje marcan la frontera de la realidad. El mundo aparece para que en él se fije un punto de vista; el lenguaje, para que seamos conscientes de que todo punto de vista es un punto de vista sonoro, una soledad sonora que acompaña necesariamente a la visión, que la ensimisma y, al par, la altera [...]. Es evidente que cada vida que perspectiviza, desde su individualidad, el universo es un proceso continuado; pero no sólo un punto de vista, sino un hilván de puntos atados en el engarce del lenguaje que modula, interpreta, ensancha o estrecha nuestras visiones”, Emilio LLEDÓ, “Ortega: la vida y las palabras”, en *Revista de Occidente*, 48-49 (1985), pp. 66-67.

Ortega constata igualmente los límites lingüísticos del decir, pero siendo consciente de que éste se encuentra estrechamente ligado a lo silenciado: tanto en su *exuberancia* que oculta lo presupuesto en el contexto lingüístico y que corresponde a lo *inefado*, como en su *deficiencia* que acompaña a lo *inefable*. El silencio es, pues, el sustrato sobre el que aparece todo decir:

El decir se compone, sobre todo, de silencios, de cosas que por sabidas se callan o que son por completo inefables, y en las cuales, sin embargo, se apoya, como en una tierra nutriz, lo que efectivamente declaramos (V, 233).

El *lógos*, lenguaje y razón, ha pretendido siempre querer captar los ecos y latidos de la vida, por muy silenciosos que éstos pudieran ser. Las trayectorias filosóficas de estos dos autores, aquí estudiados, se cruzan inversamente. Pues, Wittgenstein, al principio, condenó al místico silencio el sentido de la vida, para después aproximar la vida al lenguaje, convirtiéndolo, de esta manera, en una *forma de vida*. Ortega, por su parte, aunque comenzó su aventura filosófica con pleno convencimiento de poder apresar la vida en las redes lógico-lingüísticas de la razón, su *segunda navegación* intelectual puso de manifiesto, sin embargo, en una sugerente meditación sobre los límites del lenguaje, el abismo insalvable que separa las palabras de las situaciones vitales en las que surgen. Como si el lenguaje, en última instancia, fuera incapaz de aprehender, de un modo absoluto, la vida: hecha ella de palabras, sí, pero también de silencios, gestos, miradas que la trascienden:

Detrás de todos los pensamientos hay en mí algo oscuro que no puede medirse con el pensamiento, una vida que no puede expresarse con palabras, y que, sin embargo, es mi vida... Y esa vida silenciosa me iba sofocando, rodeando, y alguna fuerza desconocida me obligaba a mirarla cada vez más cerca³¹. ●

³⁰ Ludwig WITTGENSTEIN, *Conferencia sobre ética*, traducción de Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1995, p. 43. Resulta significativa la relación que establece Wittgenstein, a propósito de esta cuestión, con Heidegger y Kierkegaard, según el testimonio ofrecido por Waissman, a partir de una conversación mantenida con el filósofo austríaco: "Puedo entender muy bien lo que quiere decir Heidegger con Ser y Angst. Los seres humanos tienen una tendencia a chocar con los límites del lenguaje. Piense, por ejemplo, en el asombro de que exista algo. Ese asombro no puede expresarse en forma de pregunta y tampoco hay ninguna respuesta. Todo lo que podamos decir es a priori un sinsentido. No obstante, arremetemos contra los límites del lenguaje. Kierkegaard también veía ese impulso e incluso de manera muy parecida (como lanzarse contra la paradoja)". Citado por Cyril BARRET, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Alianza: Madrid, 1994, p. 48.

³¹ Robert MUSIL, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, traducción de Roberto Bixio y Felii Formosa. Barcelona: Seix Barral, 1990, p. 211.