

NOTAS Y DISCUSIONES

JESÚS PADILLA GÁLVEZ

NOTAS ACERCA DE UNA PARADOJA BURGUESA

Resumen: El objeto de este trabajo es analizar el problema esbozado por L. Wittgenstein en su obra acerca de la contradicción burguesa. Esta contradicción tiene su origen en la estructura autorreferencial. La contradicción burguesa viene a ser descrita como una paradoja de la autoconciencia. En este trabajo se analizan los pasos dados sobre esta paradoja.

Palabras clave: contradicción, autorreferencia, *gnôthi seautón*.

NOTES ON A PARADOX BOURGEOIS

Abstract: The aim of this paper is to analyse what L. Wittgenstein in his works calls the “bourgeoisie contradiction”. This contradiction may be expressed in the form of a self-referential structure and is a form of paradox of self-consciousness. This paper looks at the thoughts that produced this kind of paradox.

Keywords: contradiction, self reference, *gnôthi seautón*.

1. *El escenario*

Desde hace algún tiempo –en particular, desde que comenzaron a desarrollarse y aplicarse los métodos interpretativos– se discute el papel que juega la escritura wittgensteiniana como un problema imprescindible en la interpretación de las obras filosóficas de este autor.¹ Para comprender la cuestión que se plantea actualmente en el

¹ En este marco se ha de entender la intención de los editores a la hora de publicar la edición histórico-crítica de las *Investigaciones Filosóficas* (Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Schulte J., Frankfurt a. M., Suhrkamp, Kritisch-genetische Edition, 2001.) y que se enmarca en un proyecto más ambicioso de ediciones críticas como son las publicadas sobre el *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein, L.,

mundo germánico hay que partir de la base que muchos de los términos wittgensteinianos se han ido incorporando frecuentemente a nuestro lenguaje filosófico mediante el discurso que han originado sus intérpretes y para el mundo hispánico las que han desarrollado sus traductores. Así pues, los comentaristas han generado una combinación en la que adquieren espontáneas, contradictorias y, hasta, anacrónicas precisiones. Analizando retrospectivamente el texto original, con las traducciones realizadas y las elucidaciones que éstas últimas han generado, surgen algunos problemas vinculados a las diferentes escrituras que han surgido alrededor del mismo autor. Esta tensión subyacente entre texto original y la explicación sobre la base de la traducción no ha sido discutida aún con la atención que se merece. El problema de la “escritura” se podría plantear pues como la necesidad de restablecer el lenguaje originario de Wittgenstein mediante una restitución de la historia en la que se fomentó este lenguaje. Pero como lo que obstaculiza esta tarea es precisamente la traducción y el discurso que se han forjado los intérpretes a raíz de las traducciones, resulta entonces que la restitución del lenguaje originario está condicionada a la crítica de los lenguajes usados al traducir los textos originales. Evidentemente, esta crítica ha de aislar los marcos en los que se ha generado la traducción y todos los elementos foráneos al lenguaje original que se reincorporan subrepticamente en el discurso actual. Todos estos lenguajes ocultan la escritura del discurso wittgensteiniano en la medida en que postulan y reproducen el propio punto de vista del traductor y del intérprete. Subrepticamente, cementan un prototipo de interpretación que está muy lejos de la esbozada en el último siglo, por lo que parece aconsejable reflexionar acerca de este proceso.

Le debemos a F. Nietzsche la radicalización del término “interpretación”. Al cuestionar los fenómenos morales los constriñó a meras interpretaciones. Así pues, afirma en sus escritos: “Es gibt gar keine moralische Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung

Logisch-philosophische Abhandlung, Tractatus Logico-Philosophicus, McGuinness F. y Schulte J. (ed.), Frankfurt a. M., Suhrkamp, Kritische Edition, 1989 y Wittgenstein, L., *Logisch-Philosophische Abhandlung. Entstehungsgeschichte und Herausgabe der Typoskripte und Korrektorexemplare*, Graßhoff G. y Lampert T. (ed.), New York, Springer Wien, 2004.

von Phänomenen...”². El texto pone en duda que existan los fenómenos morales *tout court*, sino meras *interpretaciones* morales del fenómeno. El texto pone pues especial énfasis en relativizar el carácter fenoménico de lo moral y ensalzar el papel que juega el término “interpretación” en el análisis moral. En su obra tardía radicalizaría este punto de vista. Deja de lado el significado explícito de lo que se afirma en un texto y propone que nos centremos en discernir sobre la función preservadora que desempeña el texto mediante el análisis del papel que juegan sus intérpretes. Desde este planteamiento se puede arrojar algo de luz sobre los motivos que puedan tener algunos traductores al trasladar inadecuadamente un texto.

Así pues, si el verdadero significado de todo el conocimiento humano es su incremento, resulta entonces evidente que las actitudes reaccionarias intentarán atajar cualquier forma de progresismo epistemológico mediante la perversión de cualquier texto innovador. El programa central que persiguen es tergiversar un texto mediante su traducción, ya que el texto original queda inasequible y el incauto lector cree que la traducción mantiene la integridad del texto. Se generan así conflictos sobre la inteligibilidad del significado. La superación de dicho trance sólo se consigue si se desenmascaran las pretensiones que se ocultan tras la supuesta objetividad del traductor y, por ende, su propósito de confundir al lector. De hecho, el propio L. Wittgenstein advirtió, en su obra tardía, que la filosofía debía entenderse como una lucha contra el embrujamiento de nuestro entendimiento causado mediante nuestro propio lenguaje lo que incluiría también el lenguaje, que se maneja en cualquier traducción.³

Visto desde esta perspectiva, la “escritura” exterioriza dificultades que están íntimamente ligadas a la lectura que genera la obra mediatizada de Wittgenstein mediante la traducción. Considerando el asunto desde dicha perspectiva podemos mostrar escuetamente hasta qué punto se puede eludir la propia escritura de Wittgenstein hasta tergiversarla mediante una traducción errónea. Así pues en un pasaje

² Nietzsche, F., “Jenseits von Gut und Böse”, en *Kritische Studienausgabe*, Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Eds.), Berlín, ed. Gruyter, 1988, p. 92.

³ L. Wittgenstein afirma: “Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“. Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, cit., § 109, p. 809. Esta idea fue esbozada anteriormente por Kraus (en, *Die Sprache*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987).

central de las *Investigaciones Filosóficas*, L. Wittgenstein llama la atención sobre lo que él consideraba *el* problema filosófico por antonomasia cuando afirma: “Die bürgerliche Stellung des Widerspruchs, oder die Stellung in der bürgerlichen Welt: das ist das philosophische Problem”.⁴ Antes de pasar a reflexionar sobre el asunto que tenemos entre manos deseo aclarar los problemas que surgen a la hora de transponer el pasaje al castellano. En la traducción editada por A. García Suárez y U. Moulines se vierte dicho párrafo del siguiente modo: “El estado civil de la contradicción, o su estado en el mundo civil: ése es el problema filosófico”⁵. Ciertamente, no es una expresión muy afortunada afirmar que el problema filosófico *sea* (es) la determinación del (¿) estado civil (?) de la contradicción. ¿Qué se entiende por “el estado civil de la contradicción”? ¿A qué hace referencia la traducción bosquejada aquí? Cuando nos referimos en castellano al “estado civil”, generalmente se nos remite a la condición jurídica de cada persona en relación con los derechos y obligaciones civiles. Por tanto, parece que el texto nos remite a una situación de índole familiar entre los estados de soltería, matrimonio, separación judicial, divorcio o viudez. Sin embargo, cualquier lector sagaz le debería resultar extravagante que el texto original testimoniase una contradicción entre las diferentes condiciones jurídicas. Tampoco aclara sobremanera el que dicha condición jurídica entre en una contradicción de “...su estado en el mundo civil”. ¿Realmente postula L. Wittgenstein un problema filosófico en el orden civil? ¿Es “el” problema filosófico una cuestión directamente relacionada con las obligaciones y derechos civiles? El lector que reflexione ordenadamente el asunto podrá comprobar que los traductores están haciendo un uso arbitrario de los términos. Máxime podría pensar alguien con una imaginación perversa que el estado civil de L. Wittgenstein podría generar contradicciones con su mundo civil y que dicho asunto debería ser planteado filosóficamente. Ciertamente, resulta extraño tener que atestiguar que una frase tan

⁴ *Ibid.*, § 125 (5), p. 815. Compárese con: Wittgenstein, L., *Wittgenstein's Nachlass, The Bergen Electronic Edition*, Bergen, Oxford, Oxford University Press, University of Bergen, 2000, Item 130, p. 13; Item 227a, p. 89; Typoskript (a) der ersten Teils der Endfassung der *Untersuchungen*; Item 227b, p. 88c; Typoskript (b) der ersten Teils der Endfassung der *Untersuchungen*; Item 228, p. 159; Item 230, p. 35 ss.

⁵ Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas* (IF), traducción al español de A. García Suárez y U. Moulines, Editorial Crítica, Barcelona, 1988, § 125 (5), p. 129.

elemental en alemán pueda ser sacada del contexto de modo tan absurdo como lo que aquí se hace.

Retomando nuestros argumentos originales se podría decir que la traducción ha deshecho de tal modo el texto original propuesto por L. Wittgenstein que ha generado el que una contradicción de índole filosófica desaparezca y se convierta en una ingeniosa frivolidad. ¿Por qué han generado los traductores este galimatías? ¿Cómo ha ocurrido? ¿Qué ha tenido que suceder para que el problema burgués, y, por ende, un conflicto del orden civil se disuelva sin haber sido planteado? Parece ser que el origen del malentendido se encuentra en la enumeración de la paradoja que está en juego y que por arte de gracia también desaparece en la traducción. Si el asunto fuera una mera sutileza no dejaría de parecernos irrisoria pero es que en pocos lugares de su obra, L. Wittgenstein, se refiere a su condición social y reflexiona acerca de ésta. Lo peor del caso es que advierte que el papel que asumen las contradicciones en nuestras sociedades burguesas es el problema filosófico por antonomasia. Este hecho induce a pensar que la contradicción que en el texto se enuncia ha de ser tratada en profundidad. Pero antes de nada, permítaseme proponer una traducción al castellano más ecuánime con el texto alemán. Así pues, el pasaje afirma: “La posición burguesa de la contradicción, o la posición en el mundo burgués: este es el problema filosófico”. Téngase, presente que la cita reitera un planteamiento de dos modos diferentes que han sido introducidos mediante la disyunción. Por un lado, se refiere a “bürgerliche Stellung” en la que aparece “posición” como sustantivo y se le antepone el epíteto de “burgués”. El término “posición” indica “enfoque”, “perspectiva”, “enfoque” y “punto de vista”. Es decir, L. Wittgenstein pregunta acerca de lugar exacto que asume la contradicción en nuestra sociedad burguesa. Por esto, enfatiza que reflexionemos acerca del lugar que ocupan los desacuerdos, los contrasentidos y las paradojas en el mundo burgués. El tema de este trabajo será analizar las tensiones existentes entre el texto original y la traducción y la incapacidad de reflexión que esto provoca cuando reflexionamos acerca de determinadas contradicciones. Con este fin presentaremos una interpretación del mismo.

2. ¿A qué contradicción se refiere L. Wittgenstein?

L. Wittgenstein discurre pues acerca de un problema filosófico de envergadura. Este problema es introducido unos párrafos antes cuando

afirma: “Ein philosophisches Problem hat die Form: “Ich kenne mich nicht aus””⁶. La traslación española que se ha realizado hasta la fecha propone lo siguiente: “Un problema filosófico tiene la forma: “No sé salir del atolladero””⁷. Uno de los grandes enigmas de la interpretación de los textos filosóficos de L. Wittgenstein está íntimamente vinculado a su traducción al castellano. No se puede determinar unívocamente si dicho enigma se debe a la ignorancia o la hostilidad de los traductores con respecto a la traducción de los textos originales. Probablemente nos encontramos ante una razón intermedia entre ambas. La oración principal es transcrita correctamente. Sin embargo, la frase entrecomillada que aparece después de los dos puntos es sumamente extraña. Así pues, el verbo “*kennen ... aus*”, es decir, el verbo “*auskennen*”, el verbo se transforma en “*saber salir*”, el dativo “*mich*”, es decir “*a mi*” desaparece del texto y se introduce el término “*atolladero*”⁸. Por tanto, la contradicción autorreferencial:

- (1) “*Ich kenne mich nicht aus*”, se diluye del texto wittgensteiniano al ser traducida arbitrariamente y sin que se tenga en cuenta los paradigmas elementales de la semántica y la sintaxis. Resulta altamente asombrosa la transformación de la segunda frase en:
- (2) “No sé salir del atolladero”.

¿Cómo ha ocurrido este giro? Los traductores, no indican las razones para tal licencia. Que esta tradición redactora ha decidido el destino del texto wittgensteiniano, en particular, y de la interpretación de la paradoja a que nuestro autor se refiere, en general, es algo que ofrece pocas dudas. Desgajado el texto de su contexto adecuado, el razonamiento queda recluido en una trama de lugares comunes, paulatinamente objetivados por el uso, de los que el intérprete en lengua castellana se sirve una y otra vez como materia de su argumentación. El problema filosófico expuesto en la traducción propuesta por A. García Suárez y U. Moulines del texto de Wittgenstein es que el propio Wittgenstein no sabe salir de un apuro. Piénsese que “atolladero” hace referencia siempre a un lugar donde se producen atascos y estos han de ser considerados como una dificultad

⁶ Cf. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., § 123, p. 814.

⁷ Cf. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, cit., §123, p. 129.

⁸ El término atolladero “significa en alemán “*Pfütze*”, *Supflache*”, “*Verlegenheit*” o figurativamente, “*aus der Patsche ziehen*”. Ninguno de los términos es usado en el texto alemán ni se refiere en un contexto remoto a dicha familia semántica.

objetiva. Resolver su propio problema objetivo en el que cada uno se pueda meter de manera objetiva no supone un gran problema burgués. Ciertamente, este no es un problema filosófico y –peor aún– no es el problema filosófico que enuncia Wittgenstein y que sea fuente de las contradicciones de nuestras sociedades burguesas.⁹

Debido a todos los desencuentros semánticos enumerados arriba, proponemos una alternativa algo más acorde con el sentido literal del problema enunciado por L. Wittgenstein. De acuerdo con los diccionarios usuales proponemos la siguiente versión:

Un problema filosófico tiene la forma: “No me sé orientar.”

Observamos empíricamente que la cita consta, al menos de los siguientes casos:

(3) Ich kenne mich nicht aus.

Este primer enunciado corresponde con la cita textual formulada por L. Wittgenstein en su obra. Seguidamente, A. García Suárez y U. Moulines proponen la siguiente traducción:

(4) No sé salir del atolladero.

Hemos comprobado las dificultades semánticas y gramaticales de dicha propuesta por lo que hemos sugerido:

(5) No me sé orientar.

Ciertamente, el enunciado (5) puede ser traducido de modo diferente ya que el verbo “*auskennen*” tiene una variedad de registros diferentes. Así pues, (5) también significa que alguien no está al corriente o al tanto. También expresa el que alguien no es un experto en la materia y por tanto no conoce un asunto a fondo. Sin embargo, optamos por (5) debido a que recoge mejor las intuiciones autorreferenciales que expresa la frase en contextos muy amplios.

⁹ No dudo que A. García Suárez y U. Moulines podrían haber dado rienda suelta en esta traducción al enfado que le produce, por ejemplo, el tráfico de sus respectivas ciudades y consideran que dicho atolladero que produce el tráfico los días que visitan las clases en la Facultad es el problema filosófico que enuncia Wittgenstein. Bromas a parte, creo que la traducción es sumamente deficiente y debería haber sido corregida en las ediciones posteriores, algo que no se ha realizado, por lo que se puede presumir de cierta intencionalidad.

¿Cuál es el problema que se plantea aquí con respecto a la traducción sugerida en (4)? En las *Investigaciones Filosóficas* se interrogaba L. Wittgenstein por el fin de la filosofía y contestaba que se trataba de mostrarle a la mosca la manera de salir del frasco en la que ha quedado atrapada¹⁰. Ciertamente, se tardó algún tiempo hasta que esta cita se pudo entender en el contexto de otra cita que aparece en las lecciones que impartió sobre experiencia privada en la que se afirmaba que el solipsista revolotea y revolotea en el frasco, choca constantemente contra las paredes y sigue revoloteando y se preguntaba cómo era posible tranquilizarlo.¹¹ El problema que genera la propuesta (4) sólo se podría superar si conseguimos que los traductores dejen de revolotear con las palabras y superen el solipsismo presupuesto en (3). El solipsismo representa aquella propuesta que está en camino de formular el error esbozado en (4). Dicho error se asienta sobre un sentido común fuerte. Esta posición no se debe confundir con el sentido común que posee cualquier hombre, ya que, como hemos indicado, los términos traducidos en (4) no corresponden, desde un punto de vista gramatical, con lo que se expresa en (3). Si los traductores hubieran seguido las pautas semánticas y gramaticales hubieran traducido (3) mediante (5), pero el filósofo del sentido común fuerte prefiere perturbar la gramática y propone una traducción como la expuesta en (4) con el fin de alterar cualquier reflexión.

El filósofo del sentido común fuerte es un realista. Su argumentación es la siguiente: el realista defiende su traducción (4) haciendo alusión al conocimiento del estado interno que aparece en (3) y que es expresado mediante determinados predicados. Ciertamente, el realista afirmará rotundamente que la propuesta diseñada en (5) es, desde un punto de vista gramatical, correcta pero no “capta” el estado interno que se expresa en alemán mediante la proposición (3). Los traductores enfatizarán que ellos han captado el sentido de (3) y lo han traducido al castellano mediante (4). Ciertamente, este realismo no soporta la cuestión escéptica formulada del siguiente modo: ¿Cómo sé que cuando L. Wittgenstein escribe (3) y eso significa, desde un punto de vista gramatical (5) que todos tenemos que percibir (4) porque A.

¹⁰ Cf. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., § 309, p. 892. En el texto afirma: “Was ist dein Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegerglas zeigen”.

¹¹ Cf. Wittgenstein, L., “Wittgenstein’s Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data””, en *Philosophical Review*, N° 77, Rhees R. (ed.), 1968, p. 300.

García Suárez y U. Moulines perciben el “verdadero” sentido de (3)? Ciertamente, el lector ingenuo que desconozca la lengua alemana se encontrará ante una nueva perplejidad ya que el solipsismo presupuesto por el realismo fuerte se traslada a él. El lector tiene que decidir desde el desconocimiento de causa entre un realismo fuerte y una postura gramatical. Así pues, el que desee discutir e interpretar (3) se verá obligado *sole ipse* a decidir entre (4) o (5). Queríamos salir de la botella y hemos traspasado el conflicto a una nueva mosca más incauta aún. ¿Cómo podemos sacar ahora ambas moscas de la botella y resolver la paradoja burguesa?

Wittgenstein indica que el planteamiento teórico en el que hemos desarrollado la discusión es escéptico de antemano y de manera latente. Por esta razón, se ha traspasado dicho solipsismo a otra persona que, sin apenas competencia lingüística, tiene que discernir entre la traducción realista y la gramatical. Cuando dicho escepticismo latente es asumido por el solipsismo genera un conflicto con el lenguaje. Esto es implícito en la concepción del sentido común que han presupuesto los traductores, violando la estructura de nuestro lenguaje con el fin de expresar pensamientos internos. De esta “botella de cristal” sólo se puede salir si se pone en duda los presupuestos no cuestionados por el realismo y adoptados por el solipsismo. Este argumento pasa por una crítica al lenguaje privado que presuponen los traductores de (3) al fijar la traducción mediante (4). A. García Suárez y U. Moulines han de explicar públicamente los mecanismos mediante los cuales han optado por traducir el verbo “*auskennen*”, es decir, el verbo “*saber orientarse*” mediante “*saber salir del atolladero*”; por qué han hecho desaparecer en su texto el dativo “*mich*”, es decir “*a mí*”. Han de mostrar públicamente qué diccionario han usado y qué criterios lingüísticos garantizan su traducción. Este es el camino seguido por L. Wittgenstein para salir de la contradicción y resolver la paradoja burguesa¹². Podemos preguntarnos por las consecuencias de la

¹² Desgajada la frase de su contexto original y traducida erróneamente queda recluida la frase a un típico tópico. La incapacidad de razonar por la deficiente identificación del referente termina constituyendo no otra cosa que un repertorio de estereotipos graciosos, que excluyen, desde luego, toda innovación como una falta en el argumento wittgensteiniano. Frente a este destino tan deleznable en el que se asientan las traducciones de la obra de L. Wittgenstein se impone decir, sin embargo, que cualquier interpretación posible será errónea; e incluso que podemos seguir, con bastante detalle, los sucesivos desgajamientos interpretativos,

propuesta sugerida por A. García Suárez y U. Moulines para lo que propongo analizar algunas de las interpretaciones realizadas en castellano de la traducción propuesta.

3. *Quasi una fantasia*

Por “fantasía” se entiende una pieza instrumental en la que la improvisación y la imaginación del compositor se antepone a estilos y formas convencionales. El mero término nos exporta a algo caprichoso, errático, que dejamos remontarse independientemente a merced de los impulsos más íntimos. La fantasía proporciona los medios para una expresión y una expansión formal sin los límites del trabajo estrictamente filosófico. El término también podría ser usado para remitirnos a trabajos virtuosos basados, principalmente, en temas procedentes, muchas veces, de la imaginación del autor. Algo muy semejante ocurre con ciertos autores ante las absurdas traducciones que se han vertido al castellano de la obra de L. Wittgenstein. En vez de reflexionar acerca de lo adecuado o inadecuado de un enunciado, se lanzan a conjeturar improvisadas reflexiones de todo lo que se les pasa por la cabeza. Permítame presentar un breve ejemplo de interpretaciones fantásticas que usan las formas convencionales con el fin de dar libertad a la imaginación¹³.

Para V. Krebs la versión apócrifa de A. García Suárez y U. Moulines capta el sentido que tiene la expresión alemana de una pérdida de orientación, una incapacidad de ubicar las cosas correctamente y moverse efectivamente en el pensamiento y en el lenguaje¹⁴. Sin embargo, reconoce que (4) no corresponde con el texto original (3). Ha sido uno de los pocos autores que se ha dado cuenta que la traducción se asienta sobre la translación incorrecta realizada

cuyos destellos trazan una línea maestra de las falsas interpretaciones, igualmente perceptibles en la historia de la recepción. Sin embargo, esto no pasaría de ser un mero episodio entre otros muchos de la vida de unos catedráticos de filosofía que se pasan su vida traduciendo lo que no dominan, de no ser que la paradoja wittgensteiniana se asienta sobre una tradición filosófica que no aparece discutida en ningún lugar y que debe ser tratada a fondo.

¹³ Sólo como indicación presento una serie de textos que han sido publicados recientemente en los que los autores reflexionan sobre la absurda traducción propuesta por A. García Suárez y U. Moulines.

¹⁴ Cf. Krebs, V., “El cuerpo sutil del lenguaje y el sentido perdido de la filosofía”, en *Areté, Revista de Filosofía*, vol. XIV, 2002, p. 52.

por Anscombe que lo traduce al inglés mediante la expresión “I don’t know my way around”. Dicha propuesta no capta el que Wittgenstein se refiere a una desorientación en uno mismo. Por ello propone que la expresión (3) ha de ser trasladada al castellano por: “No me puedo encontrar”, “no me reconozco” o incluso “no puedo ubicarme”. Dichas alternativas traducen más literalmente la expresión original.

J. M^a Salgado da por sentado que la traducción es correcta y discute si el desconocimiento de una vía para salir del atolladero le genera ansiedad¹⁵. Destaca dos aspectos de esta falsa traducción. En primer lugar, indica que la versión aparece en primera persona del singular. Desde su punto de vista, no tiene sentido decir que desde nuestra perspectiva, cierto sujeto tiene un problema filosófico aunque él mismo niegue tal cosa, como tampoco tiene sentido alguno referirse a un problema filosófico que nunca ha sido sufrido por nadie. Da por sentado que cualquier problema filosófico viene acompañado de un sufrimiento o un estado mental de angustia. Pero además, la frase “no sé salir del atolladero” es una expresión que denota ansiedad. Para ello se hace eco de lo que han expresado al respecto autores tan relevantes como L. Perissinotto, D. Jacquette, J. Genova y J. Ferrater que comparten diferentes tipos de “ansiedades humanas” cuando plantean cuestiones filosóficas. No creo necesario reflexionar ni un momento sobre analogías que se asientan sobre falsas traducciones. Valga la pena indicar que el psicologismo había sido superado por G. Frege y que los problemas no generan automáticamente problemas de índole psicológica, ya que Wittgenstein analizaba pausadamente si el problema había sido bien planteado, si se podía resolver, qué medios disponía para una respuesta aceptable, etc. Creo que enfocar la propuesta wittgensteiniana como una filosofía visceral no conlleva a ningún sitio y, como a la mosca, nos deja encerrados en la botella.

L. Flamarique ni se ha dado cuenta de la absurda traducción propuesta en (4). Dicha translación le permite cavilar en un trabajo reciente sobre: “El estado civil de la filosofía es la contradicción”¹⁶.

¹⁵ Cf. Ariso Salgado, J.M., *Wittgenstein o mirar a los ojos*, Tesis doctoral UCM, Madrid, 2003a, p. 249 y Ariso Salgado, J.M., “El error de preguntar por la naturaleza de los problemas filosóficos”, *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 36, 2003b, p. 247. Este segundo es una copia del capítulo del primero.

¹⁶ Cf. Flamarique, L., “La filosofía ante la necesidad de orientarse en el mundo. Una aproximación desde Kant y Husserl”, en *Thémata, Revista de Filosofía*, 37, 2006, p. 204 y Cf. Flamarique, L., “Enseñanza de la

Dicho “estado civil” no vive de resolver la contradicción, sino de describirla en su estado anterior. Según la autora, haciendo referencia a los diarios escritos por Wittgenstein unos decenios antes, el sujeto establece reglas y, al tratar de seguirlas, se enreda en sus propias reglas. Para Flamarique, desde un punto de vista formal, el Wittgenstein que escribe el *Tractatus* postula las mismas posiciones que el que escribe las *Investigaciones Filosóficas*. Resulta verdaderamente asombroso que en el año 2008 se publiquen cosas tan tremendas y con una falta absoluta de competencia.

Gracias a la ocurrente traducción propuesta en (4) leeremos en un futuro muy próximo trabajos sumamente incoherentes. Como sigamos a este ritmo vamos a encontrar una recepción de la obra wittgensteiniana acerca del (¿)“estado civil de la filosofía”(?) y del (¿)atolladero(?) psicológico en el que nos meten los problemas. Sin plantear cuestiones relativas a la veracidad de lo que se traduce, creo que la recepción reciente es el mejor exponente del callejón sin salida al que conduce la propuesta expresada mediante (4). Ahora, parece pertinente que intentemos reflexionar adecuadamente con base en la sugerencia de L. Wittgenstein.

4. ¿Cuál es el problema burgués?

Muy tempranamente, L. Wittgenstein hace una anotación privada acerca del término “burgués” que puede servir de orientación y nos puede ayudar a situar el problema. La sentencia reza del siguiente modo: “Jede Beschmutzung kann ich ertragen, nur die bürgerliche nicht”¹⁷. L. Wittgenstein anota en su diario que podría soportar cualquier ofensa¹⁸ solo la burguesa (es decir, la ciudadana o civil) no. El texto indica que cualquier ofensa no le afecta excepto la que afecta a su integridad cívica o ciudadana. La cuestión que surge es determinar exactamente el carácter burgués o cívico. De nuevo, nos encontramos ante un reto ya que el término “burgués” (*bürgerlich*) tiene diferente extensión en alemán y en español. Por lo general, nos referimos con el término “ciudadano” a todo

filosofía. Apuntes para la universidad del siglo XXI”, en *Pensamiento y Cultura*, 2008, p. 11.

¹⁷ Cf. Wittgenstein L., *Wittgenstein’s Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data”*..., cit., Item 183, pp. 120 ss. Tagebuch aus dem Koder Nachlass.

¹⁸ En alemán, el término “Beschmutzung” hace referencia a ensuciamiento pero ha de traducirse en un sentido laxo.

miembro de una comunidad. La condición de miembro de dicha comunidad se conoce como ciudadanía, y conlleva una serie de deberes y una serie de derechos. Entre los derechos podemos enunciar la disposición de participar en la comunidad, a través de una acción autorregulada, inclusiva, pacífica y responsable, con el objetivo de optimizar el bienestar público. Parece ser que la peor ofensa que no tolera Wittgenstein es la que pone en duda su compromiso burgués.

Recordemos lo que dice Wittgenstein acerca de un ciudadano cuyo nombre es “N” y se señala que “N ha muerto”. Entonces –afirma– creemos que una persona ha vivido ya que la hemos visto aquí y allá, tenía un determinado parecido, hizo tal y cual cosa y en el “mundo civil” (“bürgerliche Welt”) tenía el nombre “N”¹⁹. De aquí se desprendería que la ofensa que le afecta personalmente está determinada por sus características vitales, por su obra, debido a una imagen y su parentesco, que establecen ciertos derechos y deberes. Como ya hemos indicado, dicha ofensa le resultaba insoportable. N tiene un derecho a su vida, a su identidad consigo mismo, a arrogarse aquello que realizó de por vida y es identificado mediante un nombre. ¿Qué ocurre con aquellas personas que “no se conocen a sí mismas”, es decir, no pueden identificarse en su mundo burgués o han perdido la integridad denostada por nuestro autor? Para dar una respuesta cabal tenemos que analizar profundamente la estructura que envuelve la propuesta enunciada mediante la proposición (3).

Hemos podido comprobar que el problema filosófico postulado mediante (3) tiene pues una forma muy específica. Dicho problema niega que un sujeto se pueda orientar en un momento dado de su existencia. La frase autorreferencial niega un enunciado enclaustrado que supone así mismo un proyecto humanista. Entre paréntesis se encuentra negada la sentencia délfica²⁰. Desde la Antigüedad una de las verdades que ha seguido el ideal humano ha estado vinculada al siguiente imperativo:

(6) Γνωθι σεαυτόν

La sentencia (6), *gnôthi seautón*, es decir: “conócete a ti mismo” se interpretó en la antigüedad de modo diferente. Platón²¹ y Jenofonte²² coinciden en ver en (6) una limitación impuesta por nuestra humana

¹⁹ Cf. Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, cit., It. 115, p. 44.

²⁰ Las tres verdades délficas eran, además de Γνωθι σεαυτόν (¡Conócete a ti mismo!), εἶ (éi, es decir “Tú eres”) y μηδεὶν ἄγαν (mēdēn ágān, es decir “nada desmesuradamente”).

²¹ Platón, *Phaedrus* 229c-230a.

²² Xenophon, *Comm.* IV 2, 24-30.

facultad de pensar y obrar. Epíteto al repetir en varias partes de su obra el enunciado expuesto en (6) acepta la interpretación corriente de deber reflexivo²³. En (6) no se exige la autoconciencia epistémica inmediata. Por el contrario, la referencia a uno mismo se lleva a cabo de modo mediato. Por tanto, la autoconciencia no puede exigirse ya que se da por supuesto que se posee. Sin embargo, para obtener el autoconocimiento exigido en (6) hay que realizar un esfuerzo. Se podría hablar, por tanto, de una autoconciencia verdadera o falsa. La autoconciencia que se postula no es un saber en un sentido estricto, sino consiste en opiniones que se aproximan a un saber en el mejor de los casos. Dicho saber posee un carácter regulativo en la filosofía griega que se caracteriza por la identificación de cada uno consigo mismo, de saber quién es uno mismo.

La sentencia (6) no hace referencia a mis propias propiedades corporales, sino a mis disposiciones activas y volutivas, por lo que se entendía en la Antigüedad como una parte de la biografía de cada uno. La autoconciencia que se bosqueja en (6) es relevante para la praxis humana por lo que ha de ser diferenciada de la autoconciencia inmediata. Dicha reflexión se propone conocer las propias disposiciones activas y volutivas de cada uno. Por tanto, se puede entender como una reflexión interesada en conocer teóricamente cómo es el comportamiento práctico consigo mismo.

El texto wittgensteiniano hace referencia directa a (6) en tanto en cuanto el imperativo délfico viene a ser negado, lo que supuestamente podría parecer como el surgimiento de una paradoja autorreferencial al modo en que ha sido expuesto en (5). La negación del imperativo mediato de autorreflexión expresado en (5) pone en duda mi biografía y, por tanto, mis destrezas activas y volutivas. Analizando la propuesta de Wittgenstein en profundidad, lo que se pone en entredicho es la praxis burguesa que se ha asentado sobre unos estereotipos de disposiciones activas unidas a un programa de disposición. Por tanto, lo que Wittgenstein delibera es si la reflexión teórica del comportamiento práctico de todo un grupo social está justificada. El que un individuo no pueda ser dueño de sus actos y se pierda así mismo genera una tensión, por un lado, social; y, por otro, de índole reflexivo. Para la filosofía griega el conocimiento reflexivo de su propia identidad era un imperativo que permitía resolver los problemas biográficos y encontrar la ubicación acertada en el marco de la sociedad en la que vivía el individuo mediante la reflexión. Sin embargo, para L. Wittgenstein, dicho fin se ha convertido en una fuente de paradojas. Por

²³ Epicteto, *Pláticas* III, 1, 18 y III, 22, 53.

esta razón, ubica la contradicción del programa expuesto en (6) como la fuente inexcusable de la paradoja burguesa del siglo pasado. Dicha paradoja se genera ya que no existen garantías en el procedimiento seguido en el *gnôthi seautón*, es decir, el imperativo radical de que cada uno ha de conocerse a sí mismo, para acertar con su propia biografía y así fundar la razón de su propia acción en la sociedad. Todo ese procedimiento se ha fundado sobre un gigante con pies de barro que empieza a tambalearse en el momento que analizamos el lenguaje.

L. Wittgenstein comprende que el único nexo que la tradición ha podido demostrar entre la relación epistémica y la relación práctica consiste en una autoconciencia epistémica mediata que no excede los límites de la reflexión acerca del comportamiento consigo mismo. La relación que se establece mediante el imperativo *gnôthi seautón* se limita pues a una correspondencia formal entre la autoconciencia y el comportamiento práctico consigo mismo. Ambos adolecen del mismo defecto formal, a saber, que todo lo que se analice, se llevará a cabo desde la perspectiva del interesado. Por tanto, el fundamento burgués de reflexión práctica es completamente egocéntrico y sirve exclusivamente para sustentar un comportamiento práctico sobre la base de una reflexión mediata que no va más allá de la confirmación de la trayectoria del sujeto reflexivo. El modelo de reflexión toca techo y es incapaz de solucionar los problemas modernos de la subjetividad.

En nuestro caso, el traductor desea legitimar un punto de vista prefijado, por lo que le parece factible que pueda alterar la gramática inmersa en los enunciados originales. Dicha traducción genera espejismos ante el lector de habla hispana ya que el atolladero al que se refiere (4) es, entre otros, también el que se ha generado en la tradición mediante una reflexión mediata. Dicho callejón sin salida desconoce el origen exacto de la paradoja descrita en (3). Los traductores soslayan de antemano el problema central que ha generado el imperativo *gnôthi seautón* y se limitan a informar de un cierto “atolladero” en la filosofía. Mediante la propuesta esbozada en (4) ni la burguesía tiene que reflexionar acerca de sí misma ni se encuentra ante una discusión sobre el papel que juega dicha contradicción en nuestro mundo burgués.

5. *La paradoja de la autoconciencia*

La perspectiva del interesado sólo consigue pues vincular formalmente mis disposiciones activas y volitivas a una cierta biografía y desde ahí, mediante una reflexión mediata, ubicarme socialmente para fundamentar el comportamiento práctico que se espera en la burguesía

imperante del siglo pasado. El imperativo, *gnôthi seautón*, es decir: “conócete a ti mismo” justifica lo que de entrada ya se presuponía, a saber que un individuo debería reconocer que su biografía justificaba el que asumiese el papel que habían tenido sus antepasados en la sociedad burguesa y supliese la plaza vacante que había dejado un familiar. Así pues, su procedencia social justificaba la posición que debería asumir después de reflexionar sobre su propio origen. Ahora bien, de este procedimiento surgían varios problemas: el primer problema estaba vinculado al término epistémico “conocer”. Como hemos podido comprobar, el término epistémico sirve para justificar ciertas disposiciones que se asientan sobre una biografía específica. ¿Se puede hablar de una relación consigo mismo en esta conciencia para la cual no hay rastros de autoconciencia sino máximo de ubicación social? Desde un punto de vista estricto, el *gnôthi seautón* conduce a la desaparición del fenómeno a explicar que sería el proceso de la propia autoconciencia. Se podría decir que la teoría tradicional se conduce a sí misma *ad absurdum*. ¿Cómo ocurre este proceso de degradación? Lo primero que genera estupefacción es que la sentencia (4) contradiga lo que entendemos por “conocer” y también lo que entendemos por identidad, presupuesta en todo el proceso autorreferencial. Si el conocimiento es fundamentalmente proposicional, resulta que una estructura que tiene la forma: “conócete a ti mismo”, es imposible en sí, pues contradice el sentido amplio que nuestro lenguaje posee del verbo epistémico “conocer”. Se podría argüir, puesto que la conciencia de sí no se puede comparar con cualquier otra conciencia, que deberíamos aceptar *otro* sentido de “conocer”, en el sentido estricto de “saber”. Pero no basta con afirmar algo tan abstracto, habría que aclarar ese otro sentido que el término “conocer” debería tener ahora²⁴. La fijación de su significado mediante un recurso específico a la propia biografía del que finge cuestionarse a sí mismo resulta ciertamente inadmisibile²⁵.

El problema de la identidad, como viene presupuesto en el enunciado (3), sólo tiene sentido en el contexto de la siguiente pregunta: ¿cómo puedo conocer que un predicado “... [yo] soy ...”, (formalizado mediante φ) me concierne? Evidentemente, visto desde este punto de vista, estamos frente a una conjetura y no frente a una justificación de una evidencia anticipada. Sólo una explicación de cómo se puede conocer lo aludido en las oraciones “yo φ ”

²⁴ Pensado en profundidad supondría aceptar una epistemología bipolar y con un cierto carácter esquizofrénico.

²⁵ Este problema viene a ser resuelto por los traductores en tanto que optan por una tergiversación de la traducción.

proporcionará una respuesta a la cuestión de si una tal suposición es ineludible. Ahora bien, al estar ante una mera posibilidad y no una evidencia se puede excluir cualquier interpretación de dicha identidad que incluyese, por caso, contrasentidos. Inmediatamente, aplicando dicho argumento se excluirá una identidad que asuma la forma: “yo sé...”, lo que generaría un nuevo contrasentido.

Dicho esto, parece pertinente que aclaremos lo que hemos afirmado para que no nos induzca de nuevo a las divagaciones indefinidas que se han elaborado tradicionalmente. Un conocimiento accesorio se lleva a cabo mediante un enunciado de identidad si el conocimiento de que el predicado φ me concierne se realiza mediante el conocimiento de que algo es φ y he de establecer una identidad de ese algo conmigo mismo. Así pues supongamos que existen enunciados del tipo:

(7) Yo sé que *tal y tal*,

en donde la expresión “*tal y tal*” está en lugar de cualquier descripción por ejemplo del tipo “tengo 49 años” y cuya verdad la conozco debido a que la fecha de nacimiento que consta en mi documento nacional de identidad justifica el que pueda afirmar durante unos meses del año 2009 el que tenga dicha edad. Por tanto puedo enunciar:

(8) Yo sé que tengo 49 años.

Ciertamente, el enunciado (8) afirma que yo sé (conozco) mi edad y que si alguien me pregunta por mi longevidad yo le informo al respecto. Este informe no genera ningún problema excepto en aquellos casos en lo que perdiese la memoria debido a algún proceso de amnesia y no pudiera recordar la cifra exacta. Además puedo atestiguar la siguiente identidad:

(9) Yo sé que yo = Jesús Padilla Gálvez.

Ciertamente, cualquiera que compruebe quién ha escrito el texto que ahora el lector tiene entre sus manos podrá comprobar que el enunciado (9) es verdadero. Sin embargo, todos estos enunciados que hemos formulado arriba no son paradigmas de enunciados del tipo “yo φ ”, ya que no requieren un proceso de reflexión altamente complejo. Por lo general, para corroborar su verdad puedo usar algún documento de identidad que lo confirme. Volviendo nuestros pasos a lo anteriormente dicho, parece ser que los enunciados expresados en (8) y (9) tienen más bien que ver con la autoconciencia epistémica mediata

como la descrita en el *gnôthi seautón* ya que estamos ante predicados egocéntricos que sólo me conciernen a mí exclusivamente en tanto que yo soy *tal y tal*. Si mañana, por caso, cansado de que cuando viajo a Inglaterra, Holanda o Alemania la gente me haga algún comentario jocoso porque a alguien se le ocurrió ponerme el nombre de “Jesús” y fuese al Registro Civil y cambiase dicho nombre por el de “Jess” o cualquier otro, lo que habría expresado en (9) sólo sería verdadero para un período específico de mi biografía y sólo concerniría a mis datos civiles. Dichos enunciados reflejarían un mundo aparentemente egocéntrico pero enteramente superficial. Ciertamente, es poco probable que dicho esquema de identidad se pueda extrapolar para la autoconciencia epistémica inmediata.

El siguiente problema radica en que desde la perspectiva del interesado todas las oraciones que produce dicho sujeto en primera persona no son simétricas con las oraciones correspondientes en tercera persona. La autoconciencia epistémica mediata en la que se asienta el principio *gnôthi seautón* es un conocer que no se distingue de un conocer del mismo tipo desde la perspectiva de la tercera persona. Dicho saber epistémico mediato es sólo un caso del saber que una persona tiene de otra siempre y cuando dicha persona se identifique con la otra.²⁶ Estas estructuras no presentan ninguna problemática específica de autoconciencia; excepto en la manera como se integra en la relación reflexiva consigo mismo.

Como hemos podido observar, la propuesta cognitiva formulada alrededor del *gnôthi seautón* se articula mediante proposiciones. En cierto modo, dichas estructuras no generan problemas siempre y cuando su bagaje teórico se asiente sobre la percepción interna. Sin embargo genera ciertas tensiones cuando dicho saber (conocer) se articula mediante enunciados expresados en tercera persona. Al justificar cada sujeto su propia posición social mediante una reflexión egocéntrica, el único problema que surge viene de la mano que se generen conflictos de competencias compartidas. Dichos conflictos

²⁶ Este es el caso típico de una persona que lee una obra literaria y se identifica con el protagonista de la trama. Dicha lectura generará una mera lectura egocéntrica que no reproduce conflictos en el lector sino una justificación de su propia actitud, que la encuentra reflejada en el actor de la obra que lee. Este planteamiento genera una identificación del sujeto consigo mismo que permite justificar lo que ya de por sí sabe de sí mismo mediante lo que se podría denominar el procedimiento de los espejos truncados.

eran solucionados en las sociedades autoritarias en las que se formó L. Wittgenstein aplicando el principio de autoridad. Sin embargo, desde un punto de vista epistemológico, el planteamiento no es tan evidente como a primera vista se plantea.

La reflexión estereotípica que genera el *gnôthi seautón* afirma que cuando un sujeto se encuentra en un estado φ , siempre podrá afirmar “yo φ ” y este enunciado no expresa una mera opinión sino un saber. Sin embargo, habría que cuestionar si esto es cierto. Si un sujeto afirma “yo φ ” y este enunciado no expresa una mera opinión, entonces está obligado a deducir siempre el enunciado del tipo: “sé que yo φ ”. Este tipo de equivalencia hace que quede descartada la duda en su planteamiento. Por tanto, el autoconocimiento que se adscribe cada uno de sí mismo, se deduce una sabiduría de dicho conocimiento de sí mismo. Justamente, el enunciado “yo φ ” descartaría cualquier rasgo de duda posible. Sin embargo, ¿se puede hablar de un saber en un ámbito donde la duda está excluida formalmente? ¿Qué tipo de saber sería este al que cada sujeto accediese individualmente? Parece ser que nos veríamos obligados a postular un saber interno. Pero ¿cómo podría comunicar a otra persona dicho saber y cómo me entendería con ella si “ φ ” lo he adquirido yo sólo sin que nadie me dijese qué contenido ha de tener el saber ni cómo se conoce “ φ ”. ¿Quién podría compartir el saber de “ φ ” si yo lo he descubierto sólo en mi interior y he fijado el significado de “ φ ” sin ayuda de nadie? Dicha ficción descrita hasta la saciedad por las posturas egocéntricas serían imposibles ya que contravienen el principio de simetría cognitiva de las oraciones φ en primera y tercera persona.

L. Wittgenstein da un vuelco completo a la postura egocéntrica al plantear el problema desde la perspectiva de la tercera persona y al relegar el yo a un segundo plano. Para ello, lo único que debe indicar es que cualquier sujeto aprende los predicados φ en relación con el uso que se hace en la comunidad lingüística. Dicho uso se lleva a cabo mediante oraciones expresadas en tercera persona o enunciados expresados por otras personas relacionadas con oraciones de primera persona.

Podemos ahora caracterizar de una manera más nítida eso que denominamos saber inmediato sin que caigamos en un tipo de egocentricidad que se asienta sobre una suposición débil de una percepción interior. Para ello ha de efectuarse un giro fenoménico, en tanto que se disuelva el problema aparentemente epistemológico y cognitivo en un planteamiento semántico. No se trata pues de cuestionar cómo conozco sino saber cómo se utiliza una expresión

adecuadamente. El primer resultado sería que con ello se desplazaría la cuestión original a otro lugar. El segundo resultado tendría que ver con los enunciados del tipo: “yo φ ” ya que no nos referimos a un saber puesto que se ha marginado cualquier duda. Este tipo de marginación demuestra a la claras que la postura clásica no se puede sostener desde un punto de vista gramatical. Tampoco se acepta de entrada que las oraciones del tipo “yo φ ” contengan alguna forma de error, por lo que se marginan de tener cualquier fundamento epistemológico.

Se pregunta L. Wittgenstein, en un apartado de su obra tardía, si un perro puede fingir²⁷ y, por tanto, sería capaz de generar alguna tipología de hipocresía arraigada a los humanos. Ciertamente, si los enunciados “yo φ ” excluyen formalmente cualquier atisbo de duda, entonces tampoco podríamos hablar de saber, *strictu sensu*. En consecuencia, los enunciados “yo φ ” ni pueden ser verdaderos ni falsos por lo que la única posibilidad que queda es que hayamos generado una fuente importante de enunciados fingidos o, más claramente, de enunciados que contienen la estructura similar a la que posee el enunciado del mentiroso. Si no fuera así cualquier enunciado del tipo “yo φ ” tendría que poder ser presentado ante el tribunal que decidiera si es verdadero o falso. Pero ya que no podemos dudar acerca del tipo de enunciados que son, entonces su verdad o falsedad queda excluida. No poseemos ninguna instancia objetiva que nos permita aseverar que “yo φ ” sea verdadera porque “ φ ” se usa correctamente. Algo parecido exigen los traductores de la obra de L. Wittgenstein. Ante la pregunta si la traducción (4) o (5) concuerda con el texto original emitido en (3) han optado en la tercera edición por no alterar la translación por lo que dejan la discusión tal como estaba: es decir fingen un problema que no aparece expresado en (3).

6. Conclusión

En un momento de la segunda mitad del siglo pasado, la filosofía académica de las sociedades abiertas empezó a relegar discretamente a un segundo plano las que habían sido sus funciones principales – formar, educar, opinar y criticar– para privilegiar otra que hasta entonces había sido denostada: trivializar. Las prioridades en la

²⁷ Cf. Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, cit., § 250, p. 874. En el texto cuestiona L. Wittgenstein por qué un perro no puede fingir ningún tipo de dolor: “Warum kann ein Hund nicht Schmerzen heucheln? Y contesta que le falta el ámbito adecuado.

academia filosófica entrañan cambios profundos en todo el ámbito reflexivo. De un momento a otro, el profesor de filosofía deja de publicar y se transforma en un traductor de trabajos filosóficos. Esto es así debido a que la traducción permite tergiversar la discusión filosófica sin que aparentemente tengamos que interpretar el texto. Las consecuencias son nefastas para la comunidad de pensadores, en particular, y para los lectores, en general. La degradación de los niveles culturales y éticos de la traducción llega a unos niveles impresionantes como pone de manifiesto el tema abordado. La incapacidad de reflexionar acerca de la crisis burguesa del modelo de autorreflexión impuesta desde la Antigüedad, debido a una incorrecta traducción, es tangible. Por otra parte, los profesionales serios no se atreven a condenar abiertamente las prácticas arriba demostradas porque se teme que cualquier iniciativa que se tome para frenarlas vaya en detrimento de la libertad del trabajo científico y el derecho de crítica.

Nos encontramos ante una encrucijada: por un lado, la libertad de expresión y el derecho de crítica sirve de coartada y garantiza la inmunidad para que se desnaturalice la obra de un filósofo mediante una traducción impropia. Como hemos podido demostrar arriba no sólo es imposible reflexionar si no se tiene a disposición las fuentes sino también cuando se vacían de su contenido, escudándose en ella para justificar tesis contrarias a las que propone el propio L. Wittgenstein.

En lo que se refiere a la traducción y sus correspondientes consecuencias, tal vez, valdría hacer algunas reflexiones finales. ¿Si un traductor no domina la lengua que traduce comete dolo o simplemente culpa? Por de contado, dolo es la voluntad consciente, encaminada u orientada a la perpetración de un acto que la ley tipifica como delito. El acto de confundir a una serie de lectores mediante una traducción incorrecta no se puede concebir como un delito. Más bien, podríamos considerarlo como una trastada malintencionada. Ciertamente, los autores que han interpretado a Wittgenstein según dicha broma quedan mal parados. Sin embargo, como toda conducta no se concibe sin voluntad, y la voluntad no se concibe sin finalidad, la conducta que individualiza el tipo bromista tendrá una finalidad, al igual que la que individualiza el tipo doloso. Esta finalidad podría ser caracterizada como culposa. El tipo culposo no individualiza la conducta por la finalidad sino porque en la forma en que se obtiene esa finalidad se viola un deber de cuidado. Ese deber de cuidado podría ser expresado del siguiente modo: si un traductor no sabe alemán, no debe traducir de dicha lengua al castellano. Pero, ¿en qué folma de culpa incurrirían los traductores que no dominan la lengua de origen? Evidentemente, dicha

traducción ni puede ser considerada una imprudencia, ni una negligencia, ni una inobservancia de reglamentos, máxime incurren en una impericia.

A. García Suárez y U. Moulines han afrontado un riesgo de manera innecesaria pudiendo evitarlo. Tampoco su traducción implica una falta cuya actividad produce daño, ni aún desconociendo las normas lingüísticas han vulnerado y generado algún tipo de imprudencia. Indisputablemente, si desconocen la lengua de origen, los autores han generado una negligencia mediante los procedimientos de traducción. En conclusión, A. García Suárez y U. Moulines han realizado una versión que denota impericia, ya que para la actividad de traducir se exigen conocimientos técnicos especiales. Otro asunto más serio es si teniendo conocimiento de la impericia, dejan que se venda un libro a un precio en el mercado, aún sabiendo que contiene errores y genera una deficiente recepción. Pero de ese asunto se deben encargar otras personas ya que excede la moral del traductor.