

WITTGENSTEIN: NI REVOLUCIÓN NI REFORMA EN FILOSOFÍA

Cuando hacemos filosofía debemos descender al viejo caos.
Y allí, sentirnos como en casa¹

Resumen: La pretensión del autor es iluminar, en contraste con los dos proyectos que dominan el panorama filosófico contemporáneo: una reconstrucción *de* la filosofía de corte pragmatista e historicista y una reconstrucción *en* filosofía que acentúa su carácter sustantivo y autónomo; algunos de los aspectos, frecuentemente ignorados, del método desarrollado por Wittgenstein en su última producción, aspectos tan radicales como novedosos.

Pretendemos, por tanto: (i) Mostrar que, de acuerdo con Wittgenstein, la fuente de la inquietud filosófica es la existencia de imágenes inconscientes que funcionan como normas de representación absorbidas dentro de las formas de nuestro lenguaje y que excluyen posibilidades alternativas. Estos símiles fijan cómo las cosas *deben* y cómo *no pueden* ser. (ii) Demostrar que la finalidad del método filosófico diseñado por Wittgenstein es cambiar nuestras representaciones y reemplazar viejos hábitos de pensamiento, esto es, que su meta es la creación de nuevos objetos de comparación y la yuxtaposición de símiles con el objeto de quebrar la fascinación que una analogía única ejerce sobre nuestra inteligencia. (iii) Subrayar que los modelos de presentación carecen de valor de verdad; que la imaginación es esencial en la práctica del método wittgensteiniano; que su consecuencia es la libertad intelectual y que, en la medida en que al concebir como absurdo un problema filosófico se alcanza lo que podría denominarse "una suspensión de interés", la estrategia de Wittgenstein es análoga a la formulada y ejemplificada por el pirronismo.

Palabras clave: Actitud reformista en filosofía - Actitud revolucionaria en filosofía - Método de representación - Modelos alternativos - Normatividad - Pirronismo - Presentación perspicua - Suspensión de interés - Terapia - Wittgenstein.

1 L. Wittgenstein, 1977, *Culture and Value* (Oxford: Blackwell 2006), p. 74. [Mientras no se especifique lo contrario, la traducción es nuestra.]

WITTGENSTEIN: NEITHER REVOLUTION NOR REFORM IN PHILOSOPHY

Abstract: The author aims at shedding light, against the background of two projects which share the whole present philosophical landscape: a “reconstruction of philosophy” inspired by pragmatism and historicism and a “reconstruction in philosophy” defending the autonomous and substantive character of philosophical theses and methods; on some neglected aspects of Wittgenstein’s late method, aspects so much radical as novel.

Therefore, we pretend: (i) To show that, according to Wittgenstein, the source of philosophical disquiet is the existence of unconscious pictures which function as norms of representation deeply ingrained in our thinking and which exclude alternative possibilities. They fix how things *must* and *cannot* be. (ii) To demonstrate that the philosophical method Wittgenstein envisages tries to change someone’s way of looking at things and to replace entrenched habits of thinking by new ones, that is, it tries to create new objects of comparison and to juxtapose pictures with pictures in order to break the bewitchment of our intelligence by means of an unique analogy. (iii) To stress that analogies are not true or false; that imagination is essential to practising Wittgenstein’s method; that its consequence is intellectual freedom and that, because coming to see that a philosophical problem is meaningless we reach what might be called “a suspension of concern”, this purge of our philosophical anxieties resembles the persuasive use of arguments in Pyrrhonism.

Key words: Alternative Models - Method of Representation - Normativity - Perspicuous Presentation - Pyrrhonism - Reforming Attitude in Philosophy - Revolutionary Attitude in Philosophy - Suspension of Concern - Therapy - Wittgenstein.

1. EL VALOR DEL CONOCIMIENTO

Pese a sus innegables diferencias y a la pertinaz resistencia del filósofo a que lo relacionen con “materias blandas” y con áreas de la cultura sin “peso científico”, arte y filosofía son actividades análogas. Análogas en lo que respecta a sus pretensiones, a su proceso evolutivo, a su justificación y, en última instancia, a la “crisis de identidad” que han venido sufriendo en las últimas décadas, crisis que transparentan tanto los heraldos del fin del arte (Danto) como los profetas de una edad post-filosófica (Rorty)².

2 “En una cultura post-filosófica resultaría claro que eso es *todo* lo que la filosofía puede hacer. No puede responder a preguntas relativas a la relación entre el pensamiento de nuestro tiempo –las descripciones que usamos, los vocabularios de los que nos servimos– y algo que no se limita a ser un vocabulario alternativo. Así pues, la filosofía consiste en un estudio comparativo de las ventajas e inconvenientes de los diferentes modos de hablar que nuestra raza ha inventado. Se parece mucho, en resumen, a lo que a veces se ha llamado «crítica de la cultura» –un término que ha venido a nom-

El artista ha hecho causa común con el filósofo en sus objetivos y en aquello que mejor los manifiesta: sus fobias. El artesano es para uno lo que el sofista para el otro, y en los dos casos por la misma razón: porque son *ejemplos* de una relación “no veraz” con la realidad, de una *humillación* de la razón que la transforma en mera *inteligencia*, en instrumento al servicio de la voluntad. El artesano concibe el mundo en función de sus dividendos, lo clasifica de acuerdo con sus posibilidades prácticas, lo percibe como un conjunto de objetos maleables, objetos que, no estando ceñidos por ningún *eidos*, se encuentran en tránsito de una forma a otra. Su realidad es *plástica*: una pura potencialidad cuya actualización tiene en la necesidad su causa eficiente. Para él, el hombre es un animal que suple sus deficiencias siguiendo el dictado de sus deseos, un *zoón ergosticón*. Idéntica visión del mundo posee el sofista, quien, haciendo del *lógos* medio de educación, progreso o persuasión, lo concibe siervo y catalizador de las *pasiones*, a las que adormece o provoca. La lógica es retórica, y la retórica es la herramienta (*el poder*) con la que se da forma a esas otras realidades abiertas que son el hombre y el ciudadano.

Frente a la acción, la contemplación. Frente a la perspectiva del actor, el punto de vista del espectador. Frente a un universo de posibilidades, otro, determinado, previsible, fijo. El artista se aproxima al objeto intentando mostrar su *verdad*. No lo concibe en relación con nuestra voluntad, sino *en sí y por sí* mismo. No busca usarlo, sino, por primera vez, verlo (y hacérselo ver) tal como es en sí, sin la mediación de nuestros apetitos. Él “deja todo como está” y, si algo transforma, lo hace para llegar a ser más fiel a la Realidad que la propia naturaleza, para que la cosa transparente de modo inmediato su verdadera esencia, la forma universal e inmutable que la constituye y que las propiedades espacio-temporales (la individualidad, el fenómeno) ocultan y contaminan. El artista perfec-

brar al ti vivo literario-histórico-antropológico-político del que hablé anteriormente. El «crítico de la cultura» moderno y occidental se siente lo bastante libre como para comentarlo todo. Prefigura al intelectual de amplias miras de una cultura post-filosófica, al filósofo que ha renunciado a las pretensiones de la Filosofía. Pasa sin solución de continuidad de Hemingway a Proust, a Hitler, a Marx, a Foucault, a Mary Douglas, a la presente situación en el Sudeste asiático, a Ghandi, a Sófocles. Es un *name-dropper* que acude a estos nombres para referirse a series de descripciones, sistemas de símbolos o formas de ver las cosas. Su especialidad es ver diferencias y similitudes entre grandes relatos, entre diversos intentos de ver cómo las cosas se relacionan entre sí. Es quien informa de cómo todos los medios para hacer que las cosas se relacionen se relacionan. Pero, como no informa de cómo todos los medios *posibles* para hacer que las cosas se relacionen *deben* relacionarse –como no dispone de semejante punto arquimédico y ahistórico– está condenado a quedar obsoleto. Nadie se encuentra tan pasado de moda como el zar intelectual de la pasada generación –como el hombre que redescubrió todas esas viejas descripciones de las que, en parte gracias a su redescubrimiento, nadie quiere oír hablar ahora.” R. Rorty, 1982, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press 2003), “Introduction: Pragmatism and Philosophy”, pp. xl-xli.

ciona a la naturaleza, anticipándose a ella³; representa al objeto, pero como éste es lo que está oculto, la especie, lo necesario, y no lo accidental y contingente, su representación no puede confundirse con la mimesis. Pintor de lo abstracto, su reino es el de la Verdad: una Verdad que es *adecuación trasempírica*, concordancia con una Realidad Arquetípica que sostiene el mundo pero que, más allá de sus límites, lo trasciende. Así, el arte, al igual que la filosofía, se presenta como *órganon del conocimiento*⁴. Lo curioso de esta situación es que aquello que dignificó al arte alcanzando su expresión filosófica más sobresaliente en el Romanticismo alemán: un platonismo extremo, toma su nombre de un filósofo que, viendo en éste la producción de apariencias de las apariencias y la reduplicación de lo ficticio, había expulsado a los artistas de su República.

Pero no sólo su objetivo, el acceso descontextualizado y desconceptualizado a lo Real, vincula arte y filosofía; también el correlato histórico y metodológico de esa finalidad: el esfuerzo por su *autonomía*⁵ y por la paulatina eliminación de impurezas y mediaciones.

Ambas actividades han tratado, primero, de encontrar un terreno propio de objetos y de métodos, y segundo, de cercarlo de tal modo que fuesen imposibles intromisiones foráneas. El lema "El arte por el arte", grito de guerra traducible a

3 "Y esta anticipación, en el verdadero genio va acompañada de aquel grado de imaginación que le permite reconocer en las cosas particulares su Idea, pudiendo decirse que el artista comprende a la Naturaleza a media palabra y expresa de un modo acabado lo que ella sólo balbucea, comunicando al duro mármol el poder de expresar la belleza de la forma que aquélla no consigue expresar sino en miles de ensayos incompletos. Parece decir a la Naturaleza: «Esto es lo que tú querías decir», y el inteligente repite: «Sí, esto era»." A. Schopenhauer, 1818, *El Mundo como Voluntad y Representación (I-III)*. Trad. E. Ovejero y Mauri (Buenos Aires: Aguilar 1960), III, § 45, p. 225.

4 Hecho que explica los tres puntos de vista que tradicionalmente ha adoptado el filósofo respecto al arte: el *desprecio* hacia un competidor sin credenciales, mitigado tan sólo por la curiosidad "universal" del constructor de sistemas; su *aceptación* cognitiva a idéntico nivel que la filosofía, aceptación que identifica diferencias únicamente en los materiales y en los métodos y que, por consiguiente, señala que lo que la filosofía aprehende en conceptos el arte muestra en intuiciones (Schopenhauer); y su hipóstasis como modelo de conocimiento privilegiado, como "órgano universal de la filosofía" [F. W. J. von Schelling, 1800, *Sistema del idealismo trascendental*, en: F. W. J. von Schelling, 1987, *Antología*. Trad. J. L. Villacañas Berlanga (Barcelona: Península), p. 147].

5 Contrástese el ideal de una filosofía autónoma tanto en lo que se refiere a su *método* como a sus *problemas y objetos*, con el juicio que dicho "principio regulativo" le merece a un autor post-filosófico como Rorty. Escribe éste: "La profesionalización de la filosofía, su transformación en una disciplina académica, fue un mal necesario. Pero que ha alentado intentos de hacer de la filosofía una *quasi-ciencia* autónoma. Deberían resistirse estos intentos. Cuanto más interactúa la filosofía con otras actividades humanas —no sólo con la ciencia natural, sino también con el arte, la literatura, la religión y la política— más relevancia adquiere para la política cultural, y así, más útil resulta. Por el contrario, cuanto más lucha por su autonomía, menos atención merece." R. Rorty, 2007, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers (Volume 4)* (Cambridge: Cambridge University Press), "Preface", p. x.

expresiones normativas del tipo “Arte *sin moral*”, “Arte *sin función política o pedagógica*”, “Arte *sin copias costumbristas*”, es paralelo al deseo postcartesiano de una *racionalidad pura* que no fuese ayuda de cámara de la teología o del orden político y a los intentos de la filosofía contemporánea por escapar del atractivo pero suicida abrazo de la ciencia y de sus prolongaciones especulativas. Sin embargo, en ambos casos el mayor peligro se encontraba en el *interior*. La Verdad exige disciplinar la voluntad y refinar el método. Prejuicio y precipitación son los nombres de la Escilla y de la Caribdis del filósofo. Agrado y mimesis sus correlatos artísticos. Para no naufragar en ellos, el primero decidió obstruir hasta el límite concebible su camino cognitivo, o, lo que es igual, optó, “por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas”, por rechazar todo aquello que contuviese “el más pequeño motivo de duda”⁶. Resultado: una *hiper-racionalidad* que se desprendía de nuestra naturaleza (perceptiva e histórica) exonerándola de cargos desde el punto de vista práctico a cambio de su perenne desprestigio gnoseológico, y que, revirtiendo sobre sí misma, se transformaba en *crítica de la razón* y en discernimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Por su parte, el segundo inició la ruta hacia la *abstracción*⁷, orillando la tentación de la Belleza (que no era necesariamente la Verdad), exiliando de las artes a la figura (la más aparente de todas las apariencias) y, sobre todo, abandonando la mediación de la conciencia y de la intencionalidad en el acto de producción artística. No es de extrañar que el pontífice por excelencia del arte moderno (entendido como “arte posterior al impresionismo”), Clement Greenberg, haya visto “en Kant al primer moderno verdadero”⁸; haya considerado que el camino de la pintura es el de la autocrítica, esto es, el de una crítica que, más que subvertir una disciplina, la afianza “más sólidamente en su área de competencia”⁹ y cuyo resultado es la glorificación de un arte cuyo objeto es la clarificación de sus condiciones de posibilidad (la *pintura-pintura* o “pintura de la pintura”, paralela al *conocimiento-conocimiento* o “conocimiento del

6 R. Descartes, 1641, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Trad. V. Peña (Madrid: Alfaguara 1977), p. 17. C. Adam; P. Tannery (eds.), 1904, *Oeuvres de Descartes (VII)* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1996), p. 18.

7 La justificación de la abstracción en la pintura y en las artes plásticas desde parámetros schopenhauerianos y, por consiguiente, platónicos, es particularmente evidente en los dos metarrelatos más logrados de las Vanguardias: *Abstracción y Naturaleza*, de W. Worringer, y *Expresionismo*, de H. Bahr. Cfr. W. Worringer, 1908, *Abstracción y Naturaleza (Abstraktion und Einfühlung)*. Trad. M. Frenk (México: FCE 1997); y H. Bahr, 1916, *Expresionismo*. Trad. T. Rocha Barco (Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos 1998).

8 C. Greenberg, 1960, “La pintura moderna”, en: C. Greenberg, 2006, *La pintura moderna y otros ensayos*. Trad. y ed. F. Fanés (Madrid: Siruela), p. 111.

9 *Ibid.*

conocimiento); y haya subrayado tanto las raíces tradicionales del arte contemporáneo¹⁰ como su culminación en el expresionismo abstracto de Pollock.

El proceso que acabamos de esbozar y que afecta por igual al arte y a la filosofía describe el paso de una búsqueda de la Verdad que exige la purificación de sus métodos a una reflexión centrada en los métodos (que adquieren el estatus de la Verdad) resultado de la constatación que esa reversión crítica hizo posible: el hecho de que la Realidad en sí nos está vedada.

El artista y el filósofo modernos acaban renunciando a tocar lo trasempírico, pero esa renuncia es todo menos la apología de una inteligencia técnica y la aurora de una "razón histórica". La rebelión moderna expulsa a la Metafísica del territorio del Conocimiento y, así, la Razón, dejando atrás la última de sus ilusiones e impurezas, alcanza su mayoría de edad. El trono de la Metafísica no queda vacante, y la Crítica, tan ahistórica y tan poco pragmática como su antecesora, pasa a ser la reina de las ciencias. Lo que quiero decir es que "el giro kantiano" es el resultado lógico de la dirección tomada por la filosofía y por el arte griegos y que su escepticismo respecto a lo en sí no implica una renuncia ni a la Verdad ni a una Realidad fija. Esa Verdad es subjetiva, pero universal. Esa Realidad no es externa, pero, regida tanto por la necesidad lógica como por la necesidad trascendental, es tan inmutable como el caduco empíreo platónico. Ahí fuera no hay Arquetipos que plasmar, pero las tareas del pintor y del filósofo siguen siendo plasmar Arquetipos: los que han pasado de "fuera" a "dentro", los que categorizan la realidad y, haciéndola posible, son fundamentos de la experiencia sin ser fundamentos desde la experiencia. Se cumplen sus objetivos programáticos y arte y filosofía logran al fin una pureza absoluta y un terreno que

10 "Nada podría ser más ajeno al arte auténtico de nuestro tiempo que la idea de ruptura de la continuidad. El arte es —entre otras cosas— continuidad, y sin ella resulta incomprensible. Si prescindiera del pasado, y de la necesidad y la obligación de mantener los niveles de calidad, al arte moderno le faltaría sustancia y justificación." C. Greenberg, 1960, *op. cit.*, p. 120.

Llamo la atención sobre tres términos: "auténtico", "obligación" y "justificación". La distinción entre verdadero y falso arte es similar a la exclusión en el mundo de la filosofía de formas de pensamiento que no cumplen determinadas "obligaciones" y que, por ello, carecen de "justificación", formas de pensar a las que, evidentemente, no sostiene la autoridad de la "tradición". Esta distinción no debe confundirse ni con la preferencia por determinadas escuelas pictóricas o musicales ni por la creencia particular en que la filosofía de x es verdadera, mientras que las otras son falsas: se trata de una diferencia no por los resultados, sino por la *dirección* tomada y por los objetivos pretendidos, diferencia que ilustra perfectamente la conocida declaración de Bergson sobre la filosofía de Spinoza (de la que el autor francés no podía estar más alejado), que, aunque no se trata de la filosofía verdadera, es verdadera filosofía. La falsa filosofía es, como cabe imaginarse, la de, entre otros, sofistas, pirrónicos, pragmatistas, postmodernos, poetas-filósofos a la manera de Dante, Lucrecio y Goethe, críticos de la cultura como Dilthey, Spengler y Nietzsche, analistas del lenguaje ordinario entre los que hasta podría incluirse al segundo Wittgenstein, y "animadores culturales" del tipo fijado por Rorty.

les sea propio. Su propiedad, en la que no tienen cabida la contingencia y la variabilidad, el gusto y la moda, la decisión y la arbitrariedad, se encuentra circundada por una sólida muralla que impide la irrupción de ese “rastros de la serpiente humana” que, de acuerdo con James, se extendía “sobre todas las cosas”¹¹. La pintura-pintura y el conocimiento-conocimiento se enraízan en la tradición. Sí, pero por una única causa: porque carecen de historia. O, diciéndolo de otro modo: a William James no le faltaba razón cuando, conminándonos a no dejarnos engañar por la aparente similitud entre el subjetivismo constructivista de Kant y el del pragmatista Schiller, señalaba que “(p)ara el genuino «Kantianer» Schiller siempre será respecto a Kant lo que un sátiro respecto a Hiperión”¹².

En cualquier caso, la búsqueda de lo seguro, perenne, inmodificable y necesario, aunque “desinteresada”, ha encontrado su justificación más intuitiva en algunos de sus resultados “colaterales”. Schopenhauer, abuelo del pragmatismo en la medida en que aseguraba que “por su origen y en su esencia el conocimiento está completamente al servicio de la voluntad”¹³, representa la expresión más crudamente honesta de los efectos benéficos de un conocimiento contemplativo que, milagrosamente, logra liberar a la inteligencia de la tiranía del apetito y de la rueda de Ixión de la voluntad, y, por ende, la denuncia más radical de la universalización de la actitud pragmática.

Filósofo de dualidades absolutas, implacable juez del punto de vista del actor, concibe una naturaleza humana escindida y en lucha. Sojuzgados por el deseo, arrojados a un mundo caótico de individualidades y relaciones, devorados por una voluntad que, constituyéndonos, nos impulsa sin descanso de una meta a otra para, una vez saciados, dejarnos abandonados en el sinsentido sin paliativos del Tedio; la objetividad, reservada al genio y presente tanto en el arte como en la filosofía, posibilita una pacificación que no por efímera es menos deseable. Nuestras urgencias, una vez desenraizadas, muestran su insustancialidad. Al caos sucede el orden, al engaño la necesidad. Respiramos por fin en una atmósfera tan pura que desaparecen las cicatrices de nuestra cotidiana lucha por la existencia. El valor del Conocimiento se incrementa sustancialmente y la filosofía adquiere una rentabilidad infinitamente mayor a la de cualquier técnica. Hemos encontrado un refugio enteramente protegido, al que no podrán llegar las mareas de una realidad que, bien *a pesar* bien *por causa* del dolor, descubrimos ahora, es mera apariencia.

11 W. James, 1907, *Pragmatism*, en: W. James, 2000, *Pragmatism and other Writings*. Ed. G. Gunn (Harmondsworth: Penguin), II, p. 33.

12 Cfr. W. James, 1907, *op. cit.*, VII, p. 109.

13 A. Schopenhauer, 1818, *op. cit.*, III, § 33, p. 191.

No nos engañemos. Esta imagen del conocimiento es una de las constantes de la historia de la filosofía, compartida por autores tan distantes de Schopenhauer (o de su platonismo descarnado) como Epicuro, Spinoza y Russell. Este último, por ejemplo, finaliza el libro que ha servido de pórtico a la filosofía para varias generaciones de estudiantes, *Los problemas de la filosofía*, asegurando que su valor se encuentra en “la grandeza de los objetos que contempla” y en “la liberación de los intereses mezquinos y personales que resultan de aquella contemplación” y describiendo la existencia del filósofo como “serena y libre”¹⁴. La necesidad es garantía de orden, y el Orden con mayúsculas, aquél al que asegura el orden de las cosas y no el ordenamiento de las decisiones, es la mejor forma de evitar el rastro de esa serpiente humana cuya familiaridad nos humilla. ¿Primer dividendo de la filosofía? Un universo sin sorpresas, el necesario paliativo de nuestras incertidumbres.

No sólo sus frutos, esa pacificación en contraste con nuestra “vida empírica”, justifican las actividades más elevadas del espíritu. También su mera existencia.

La búsqueda de la Verdad, se encuentre o no condenada al fracaso, transparenta un aspecto insustituible de la naturaleza humana, aquél que, precisamente, nos eleva sobre la pura animalidad y configura nuestra más íntima sustancia. La atracción por lo incondicionado es lo que nos hace humanos, el impulso que, separándonos del universo sensitivo, nos *dignifica*. Este patrimonio, común a la especie, carente de una patria espacio-temporal, constituye al tiempo el criterio más intuitivo (y más básico) de evaluación de la verdad de una filosofía y el arma más poderosa con la que cuenta el filósofo cuando se cuestiona su vocación. Un pensamiento que, excluyendo a la consciencia de la realidad o reduciendo nuestras aspiraciones a sus componentes *humanos, demasiado humanos*, contradiga nuestras *intuiciones* más arraigadas, no sólo estará incompleto, pretenderá despojarnos de lo que somos, cosificándonos. La aniquilación de la filosofía es la “abolición del hombre”. Por lo que el filósofo no necesita haber alcanzado la Verdad para contar con credenciales. Le basta su aspiración, que no es profesional, sino humana. Signo de quienes somos, renunciar a ella supondría tanto una pérdida como una imposibilidad. O, como expresa tajantemente Thomas Nagel: “Los problemas carentes de solución no son por ello irreales”¹⁵.

Así, la simple existencia de la poesía y la filosofía, de la pintura y de la música, todas ellas productos de nuestra naturaleza, marca una línea divisoria que es

14 B. Russell, 1912, *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press 2001), pp. 91-92.

15 T. Nagel, 1979, *Ensayos sobre la vida humana (Mortal Questions)*. Trad. H. Isalas Azáis (México: FCE 2000), “Prefacio”, p. 14.

también una jerarquía. Existencia auténtica e inauténtica, concordancia o discordancia respecto a nuestro ser, expresan una dicotomía que evalúa sin complacencias a todas aquellas actividades de supervivencia o de bienestar que, aunque “naturales”, ejemplifican el estrato más bajo y menos específico de nuestra naturaleza, aquél que, cuando lo reconocemos “necesario”, tildamos de vergonzoso y prescindible. Aspirar a una Cultura es aspirar a ser quienes “en realidad” somos, por lo que la medida de la Cultura se encuentra en nuestro interior. Esa medida es necesariamente un juez estricto, un Tribunal que igual que distingue lo auténtico de lo inauténtico diferencia de forma drástica pequeña y Gran Cultura, falsa y verdadera filosofía, Arte y manualidades. Dirigidas a la Verdad, nuestras aspiraciones son *normativas*. Pero, lo que es mucho más importante, son *naturalmente normativas* y *normativas de acuerdo con la naturaleza*. Los criterios de evaluación están ahí, fijos, increados. Son las cosas mismas, “la voz de nuestra conciencia”, el suelo inmutable sobre el que prosperan “interpretaciones”, “distorsiones” y “apariencias” incapaces de erosionarlo. Alcanzar “lo dado” exigirá el desbrozo de “lo mediado”, la pérdida de una piel que, por lo visto, nos oculta y empequeñece. Será competencia de quienes, dispuestos para una “segunda navegación”, logren una filosofía pura en la medida en que previamente hayan “purificado su corazón”. La filosofía reverdece en la ética, se nos recuerda, pero porque la ética, la interpretemos como esfuerzo de la voluntad o como su aniquilación consciente y metódica, es el motor mismo de la filosofía.

La aspiración a la Verdad *frena* y *guía* a la Cultura porque se nutre de la Naturaleza. ¿Qué otra justificación precisamos? Evidentemente, algo que garantice que nuestros deseos no son *pasiones inútiles*. Y ese algo es la constatación del imperio de la *necesidad*, de la resistencia del universo a nuestros deseos, de la dureza de una Realidad que no dirigimos. El regalo de la filosofía son *Hechos* y *Principios*, es decir, exterioridades y seguridades. Se trata de *obstáculos insuperables*, de *obstrucciones* a nuestra voluntad. Pero, por eso mismo, son valiosos: porque muestran que es la Realidad misma la que desbroza nuestra senda; que, más que “hacer camino al andar”, tropezamos a cada paso con una ruta predeterminada. Eso, el descanso de nuestras investigaciones, la fortaleza de nuestras categorías, nos protege del azar. Y, así, legando la Verdad del Objeto verdad a nuestro discurso, podemos constituir un mundo que, de acuerdo con el Mundo, poseerá la perdurabilidad del bronce, un mundo en el que la anárquica “pluralidad de discursos” sea reemplazada por, sea cual fuere el contenido que demos a esta expresión, “el seguro camino de la ciencia”.

La Cultura aspira, así, a mucho más que a ser oasis de orden. Es esencialmente invasora: su fin último es trasplantar la necesidad a todo, mostrar que hasta la efectividad de lo útil, más que identificarse con su verdad, está determinada por ella (algo no es verdadero por ser beneficioso, sino beneficioso por ser

verdadero). Aspira, por tanto, a eliminar las dualidades *democratizándolas por su cúspide* y a mostrar que no sólo el *qué*, sino el *cuándo*, son racionales, que no sólo los *esquemas*, sino los *contenidos*, son necesarios. Lo que significa que los sistemas de Spinoza y Hegel son mucho más que un desbordamiento de la Razón y una hipertrofia de la filosofía. Son, con razón, lo que dijeron ser: el cumplimiento de todas sus aspiraciones.

En todo caso, no es necesario ser hegeliano para saber que la filosofía cumple sus promesas cuando proporciona Hechos que *hasta Dios mismo tendrá que reconocer*. Esos Hechos son los cimientos de la Cultura y, por ello, lo que hace a la filosofía digna del Hombre que la ha creado. Sin ellos, lo único que el futuro nos depararía sería *nihilismo*. Y, así, correríamos la suerte del *loco de El gay saber*, vagar "con una linterna encendida en pleno día", preguntándonos:

¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia adónde se mueve ahora? ¿Hacia adónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?, ¿hacia atrás, adelante, a un lado y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo?, ¿no vamos errantes como a través de una nada infinita?, ¿no nos absorbe el espacio vacío?...¹⁶

El sol de la filosofía es la Verdad. Sin él, ¿cómo serían posibles el pensamiento y la cultura, el arte y la moral, lo correcto y lo incorrecto? Toda norma exige un punto arquimédico desde el que levantar el mundo. O, al menos, eso parece.

2. EL PRESENTE DILEMA EN FILOSOFÍA

EL ARTE POSTMODERNO

El arte falleció el 17 de abril de 1964 en la calle 74 este de Manhattan, bromea Danto con toda la seriedad de un hegeliano reconvertido a crítico de arte¹⁷. Finalizó el día en que Andy Warhol expuso en una galería réplicas de cajas de cartón de productos de consumo: cereales Kellogs, sopas de tomate Campbell,

¹⁶ F. Nietzsche, 1882, *El gay saber*. Trad. L. Jiménez Moreno (Madrid: Austral 1986). III, § 125, p. 155.

¹⁷ Cfr. A. C. Danto, 1992, *Más allá de la Caja de Brillo. Las artes visuales desde la perspectiva posthistórica*. Trad. A. Brotons Muñoz (Madrid: Akal 2003), "Prefacio a la Edición Española", p. 16.

ketchup Heinz, estropajos Brillo...; cerrando el abismo entre cultura y vida y entre arte y publicidad e iniciando un proceso paralelo de “transfiguración de lo banal” y de desublimación de lo artístico. Sus resultados son bien conocidos. El arte de las cuatro últimas décadas se ha caracterizado por: (i) la reaparición triunfante de todas aquellas “impurezas” que la preceptiva de inspiración vanguardista había exiliado de museos, salas de concierto y narraciones “serias” (figura y decoración, melodía y tonalidad, argumento y rima) y la consiguiente consolidación de una tendencia neobarroca; (ii) la aniquilación de las barreras que separaban arte y artesanía y, por ello, la renuncia tanto a la normatividad como a la supuesta función cognitiva del objeto artístico, síntesis de lo finito y de lo infinito, mecanismo animado por una fuerza creativa (y libre) que transparenta, *medium* palpable e imprescindible para el destello de una “vivencia estética” que funcionaba como una especie de “aprehensión originaria” y de “catalizador de-subjetivante”; (iii) el privilegio del contexto sobre el texto en el proceso de interpretación, o, lo que es igual, la afirmación tanto de la pluralidad de lecturas *al mismo nivel* como del carácter hermenéuticamente abierto del objeto o del texto, carentes de una “propiedad esencial” que permita su clasificación atemporal como “arte”¹⁸ y despojados de transparencia (o unidireccionalidad) semánticas; (iv) la exaltación gloriosa por parte de los artistas de la tolerancia absoluta y de la anarquía creativa, exaltación que muestra hasta qué punto lo que el crítico tradicional calificaba de “nihilismo” y evitaba en tanto que síntoma de *degeneración* y lo que el creador de “la era del arte” temía en la medida en que, condenándolo al desorden, lo despojaba tanto de su brújula como de su justificación y su *disciplina*, ha pasado a vivirse, no como pérdida o como anhelo incumplible pero necesario, sino como *liberación*.

Pop-art, Land-art y Minimalismo, pese a todas sus diferencias, han compartido este horizonte “estético”, horizonte aprehensible “intuitivamente” en cuanto contrastamos un edificio de Gropius y otro de Hundertwasser, el *Rancho Cadillac* y *El pensador*, *La fuente* de Duchamp y *Las señoritas de Avignon*. En cualquier caso, este cambio de rumbo en el arte ha ocasionado un verdadero trastorno en una disciplina a la que, aunque en los arrabales de la filosofía, el filósofo nunca ha renunciado: la estética.

18 Lo que hoy se denomina “teoría institucional del arte”, posición caracterizada por señalar que la identificación de algo como “arte” depende tanto de su relación con y de su posición en la historia de la disciplina como del “marco conceptual” de una sociedad específica y que, holista e historicista, se inspira en Hegel, Dilthey y Spengler y puede deducirse coherentemente del espíritu (o, de, al menos, “parte del espíritu”) que impregna la metafilosofía pragmatista y wittgensteniana. Cfr. N. Goodman, 1977, “¿Cuándo hay arte?”, en: N. Goodman, 1978, *Maneras de hacer mundos*. Trad. C. Thiebaut (Madrid: Visor 1990), pp. 87-102.

Esta "rama de la filosofía" se ha venido ocupando tradicionalmente, primero de la belleza, más tarde del arte, en un intento por definir sus propiedades constitutivas y por diferenciarlas discursivamente de otras cualidades (sensibles o inteligibles) que, por falta de derecho propio, no forman parte del "plano estético". Esta investigación, sin embargo, se desarrollaba a partir de un *paradigma* incuestionable: el de unas fronteras fijas, que la estética, más que prescribir, recogía, entre lo artístico y lo no artístico, entre lo cotidiano y lo sublime. La consecuencia más evidente del cambio de rumbo que venimos señalando es el *cuestionamiento* de ese paradigma y, por ello, la imprescindible reconstitución de los problemas de la estética, carente ahora de un "suelo estable" de objetos, de una materia, incuestionable y dada, de reflexión. La revolución en arte impacta en la estética como variación de las preguntas básicas: se pasa de la cuestión "¿qué hace que esto sea arte?" al problema, más fundamental, "¿qué es y qué no es arte?", o, lo que es lo mismo, se impone a la estética la tarea "primera" de *constituir* su objeto de estudio. Evidentemente, un replanteamiento así no podrá menos que halagar al filósofo del arte, transformado en árbitro de todas las disputas y en juez de última instancia, si no de la totalidad de la Cultura, al menos, de una de sus facetas más relevantes.

El problema es que el artista de nuestros días no reconoce ese tribunal. Es más, que legítimamente puede acusar al filósofo de: (i) no haber comprendido en profundidad un movimiento que distorsiona en su propio beneficio (profesional y disciplinar) y que desalienta tales prerrogativas; (ii) plantearse cuestiones cuya justificación depende de un "marco estético" que, habiendo quedado obsoleto, no puede emplearse como unidad de medida de una transformación que, más de dirección que de técnica, implica un desajuste conceptual y que, por consiguiente, se niega a discutir con la tradición en el "terreno neutral" que ésta postulaba y que aquélla rehúsa, simplemente, reconocer.

Lo que pretendo señalar es que el arte "más allá de la Caja de Brillo" cuestiona tanto la necesidad como el sentido de la pregunta por qué es arte, sugiriendo la reconversión historicista de la estética y la reducción de sus objetivos o bien a la descripción de relaciones laxas entre obras distintas o, como mucho, a la reconstrucción conceptual de la historia del arte y de su posición dentro de un universo cultural y social dado. El artista contemporáneo evita metarrelatos, prescripciones y excusas; recusa las reglas de juego de un discurso metaartístico con el que ya no se identifica; considera que las normas de antaño eran inútiles, metafísicas y perniciosas. Ha dado la espalda a la tradición y, por ello, subraya la inconmensurabilidad entre su horizonte estético y el de sus predecesores. De este modo, cuando el crítico le recuerda qué debería ser el arte y denuncia su obra porque no se adapta a los cánones (sean estos los que fueren), se limita a encogerse de hombros. Cierto, esto no es arte; pero esa negación no significa nada:

el arte, separado de la vida, justificado desde un punto de vista ético y cognitivo, transformado en objeto de exaltación, epilepsia y culto, ha muerto, habiendo sido sustituido por un verdadero "juego libre de facultades". Se podrá juzgar la producción actual desde parámetros pretéritos, pero para quien no acepta su autoridad, esos juicios son vacíos. Cada uno carga con sus opciones propias, y ahí finaliza todo.

No es de extrañar, por ello, que el artista postmoderno haya interpretado su obra, no como un nuevo eslabón en la larga cadena de la evolución del Arte, sino como una forma de producción superficialmente emparentada con lo que anteriormente se consideraba artístico¹⁹. En cualquier caso, la inconmensurabilidad de su discurso y su corolario más evidente: su renuncia a la "evaluación neutral" que en la estética tradicional unificaba las diversas corrientes y gustos; ha originado un *dilema* hasta ahora desconocido.

Carentes de un suelo sin presupuestos desde el que justificar nuestras decisiones, enfrentados a una forma de concebir el arte que, negándose a presentar sus credenciales, se limita a *ridiculizar* a críticos como Greenberg y Kuspit; tendremos que optar ciegamente entre el orden y la anarquía, la norma o la tolerancia, la disciplina y el derrumbe de los muros que separaban y, de este modo, afianzaban "áreas especializadas". Y digo "ciegamente" porque lo que se nos ha hecho ver es que un principio no puede justificarse a sí mismo, que nuestras sentencias son firmes sólo en la medida en que aceptemos la solidez (perfectamente cuestionable) de las leyes que aplicamos. Dos tribunales, el de la satisfacción y el del deber, requieren nuestro asentimiento. Y éste parecerá depender únicamente de nuestro *temperamento*. Cierto, el tribunal del deber reclama para sí la objetividad. Pero es precisamente ella la que está en entredicho, acusada de no haber podido cumplir sus promesas, de haberse convertido en lastre para el creador y de haber escindido la realidad, alentando una cosificación que decía estar evitando. Ruskin toma de nuevo la palabra, poniendo en cuarentena la geometría implacable del funcionalismo.

19 "Pero lo que más peligroso parece es colocar tu obra en tal posición que pueda ser comparada, primero por ti mismo y después por otros, a las grandes obras de tiempos anteriores. No deberías acariciar el proyecto de semejante comparación ni siquiera por un momento. Pues si las circunstancias de hoy difieren tanto de las pretéritas como para que no pueda compararse tu obra con obras anteriores en lo que respecta al *género*, entonces tampoco es comparable su *valor*. Yo mismo cometo el error que ahora discuto constantemente." L. Wittgenstein, 1977, *op. cit.*, p. 77.

REFORMA Y REVOLUCIÓN I

Un “cambio de rumbo” análogo al que se ha producido en el arte caracteriza a buena parte de la filosofía del siglo XX. La Filosofía con mayúsculas, fundamento objetivo de la Cultura, reducto de una Razón impoluta y pacificadora, atemporal síntoma de nuestra naturaleza también atemporal, fue jovialmente clausurada el día en el que Nietzsche constató que el mundo verdadero “se había vuelto inútil” y que *“al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente”*, profetizando un nuevo Mediodía que sería el “instante de la sombra más corta”, el “final del error más largo” y el “punto culminante de [una] humanidad” libre al fin de la carga de los problemas metafísicos²⁰.

En cualquier caso, esa proclamación de Nietzsche, que, habiendo llegado “demasiado pronto”, no alcanzó durante su vida reflexiva “los oídos de los hombres”²¹, se difundió rápidamente gracias al pragmatismo; a los procedimientos terapéuticos del segundo Wittgenstein y de los miembros de la “escuela de Oxford”; al “giro hegeliano” de la analítica de Sellars, al cuestionamiento quineano de la distinción tradicional entre lo analítico y lo empírico y lo necesario y lo contingente y a la recusación debida a Davidson de la separación de esquema y contenido; a la crítica a la metafísica occidental de Heidegger y al deconstruccionismo de los pensadores continentales de inspiración nietzscheana y heideggeriana de los años 70 (Derrida, Foucault). Se trata de la constante que ha permitido tender un sólido puente entre la “tradición analítica” y el “pensamiento continental” y vincular a autores de formación y de vocabulario tan dispar como Dewey, Heidegger y Wittgenstein, y que ha llevado a sus herederos a afirmar de estos últimos que, por estar de acuerdo en que “hay que abandonar la noción del conocimiento en cuanto representación exacta”, se trata de “los tres filósofos más importantes de nuestro siglo”²².

So pena de graves confusiones, es preciso que distingamos entre “reforma” y “revolución”, o, lo que es igual, entre “reconstrucción en la filosofía” y “reconstrucción de la filosofía”²³, entre una actitud que denuncia sistemas de pensamiento pretéritos preservando los ideales que fueron incapaces de cumplir y otra

20 F. Nietzsche, 1888, *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial 1989), “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula”, p. 52.

21 F. Nietzsche, 1882, *op. cit.*, III, § 125, p. 156.

22 R. Rorty, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1980), “Introduction”, p. 6.

23 En la Introducción que escribió a su libro *Reconstruction in Philosophy* en 1948 el propio Dewey reconoce que “(h)oy en día *Reconstrucción de la Filosofía* es un título más adecuado que *Reconstrucción en la Filosofía*.” J. Dewey, 1948, “Reconstruction as Seen Twenty-five Years Later”, en: J. Dewey, 1920, *Reconstruction in Philosophy* (New York: Mentor 1950), p. 8.

que ve en estos ideales, y, por consiguiente, en la idea misma de "filosofía", un problema. La actitud reformista es propia de todo pensador que haya tenido algo original que decir (configura, si se quiere proseguir la analogía con el arte, su particular *estilo*). La revolucionaria es mucho más que un cambio de estilo, implica, pese al uso de un vocabulario acuñado por la tradición profesional de la filosofía y a que, aparentemente, se discuten las mismas cuestiones de siempre, una transformación de "paradigma". Una transformación tan radical como la que, aunque se siga empleando el óleo y a que muchas veces sus cuadros sean indiscernibles de los producidos por las Vanguardias, ha experimentado la pintura contemporánea.

Prototipos de filosofía reformista son los pensamientos de Descartes, Kant, Russell y Husserl. Todos ellos son ejemplos relevantísimos de "giros copernicanos" que se traducen en una denuncia inmisericorde de la filosofía que los precede y en una propuesta alternativa que, evitando sus extravíos, reconduzca el pensamiento al "camino seguro de la ciencia". Verdaderos hitos en la senda de la filosofía occidental, cada uno de estos autores *reconstruye* la historia de la filosofía que los antecede de acuerdo con un modelo estándar: es la historia de un *desvío*, de una progresiva acumulación de errores cuyo origen es un cambio de dirección, un *embujamiento*, que es *traición* al "genuino" espíritu de la filosofía. Nos encontramos, así, con que el filósofo reformista se concibe a sí mismo como el adalid de un escepticismo *metódico* y *programático* que, más instrumento de crítica que de censura, es, metafóricamente, el "punto de descanso para la razón humana, donde puede reflexionar sobre su marcha dogmática y trazar un esquema del lugar en que se halla, con vistas a poder elegir su futuro camino con mayor seguridad, pero no un sitio de residencia permanente"²⁴.

De este modo, el filósofo reformista no denuncia la filosofía, sino la *impureza* de la filosofía, no renuncia a su disciplina, sino a la "falta de disciplina" que detecta en el área que intenta purificar. Sus relaciones con la tradición son ambiguas: se considera su legítimo heredero y, por ello, se ve obligado a distanciarse de sus progenitores. Es precisa una rectificación, pero de tal índole que, poniendo a la tradición de acuerdo consigo misma, las aspiraciones cognitivas y rectoras del filósofo puedan al fin cumplirse. El filósofo reformista se presenta, así, como "Adán filosófico", concibe su pensamiento como un "nuevo comienzo" y asegura que su tarea más urgente es un "discurso del método" o un tratado para reformar el entendimiento. Pero, al mismo tiempo, se reconoce inspirado por una vocación (en el sentido normativo de la *Beruf* alemana) que, tan añeja como la humanidad misma, ha de preservarse a cualquier precio, un espíritu que, ade-

24 I. Kant, 1781, *Crítica de la razón pura*. Trad. P. Ribas (Madrid: Alfaguara 1993), A 761 / B 789, p. 703.

más, pudiendo alcanzar ahora sus objetivos, dejará de ser una mera "consciencia desgraciada".

Esta actitud no es exclusiva de los grandes maestros del pensamiento de tradición moderna, de aquellos que, como Russell, buscan en la filosofía certezas incommovibles²⁵. Sus líneas más marcadas, la búsqueda de la Verdad y el espíritu crítico que ésta alienta, se encuentran presentes en aquellas formas de pensamiento que, habiendo hecho de la *disolución* de los problemas filosóficos su principio rector, han irrumpido en el panorama del pensamiento contemporáneo con el *role* de "enterradores de la filosofía". Estos *enfants terribles* que se auto-proclaman "una especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero" y que destruyen "de vez en cuando la unión social"²⁶, son los miembros (o los herederos) del "empirismo lógico". Es preciso que, una vez que dicen representar la "actitud revolucionaria", nos detengamos un momento en ellos. La diferencia entre lo que son y lo que parecen ser nos permitirá acentuar los contornos, todavía difusos, de la "reconstrucción de la filosofía".

3. EL ASALTO NEOPOSITIVISTA A LA VERDAD

EMPIRISMO LÓGICO Y ANÁLISIS TERAPÉUTICO

Lo primero que llama la atención en el empirismo lógico es su obsesión por el *método* y lo que ésta implica: un ideal de "argumentación sólida". Este punto, de suyo, bastaría para justificar una duda razonable acerca de las pretensiones antifilosóficas de Schlick o Ayer. Al fin y al cabo, parece evocar un caso más de "giro copernicano" en filosofía. Sin embargo, esa obsesión viene acompañada tanto por constantes proclamas antimetafísicas (hasta el punto de que la labor del Círculo de Viena parece centrarse más en el repudio de las cuestiones filosóficas que en la legitimación del método científico) como por el empleo sistemático de la acusación de *sinsentido* respecto a aquellas preguntas que para el Russell de 1912 configuraban los "sagrados" "problemas de la filosofía". La ambigüedad de la situación radica precisamente en este punto.

25 "Mi interés original por la filosofía tuvo dos fuentes. Por una parte, me sentía ansioso por descubrir si la filosofía podía procurar una defensa, por vaga que fuese, de cualquier cosa que pudiéramos llamar creencia religiosa; por otra parte, quería persuadirme de que algo podía ser conocido, al menos en matemática pura, si no en otro campo." B. Russell, 1959, *La evolución de mi pensamiento filosófico*. Trad. J. Novella Domingo (Madrid: Alianza Editorial 1982), p. 9.

26 I. Kant, 1781, *op. cit.*, A IX, p. 8.

¿Cuál es la plataforma desde la que el empirismo lógico expulsa del “universo del significado” a la ética y a la metafísica, a la antropología filosófica y a la epistemología, afirmando que cuestiones tan arraigadas como la de si es posible el conocimiento del mundo externo, si Dios existe, si el Universo es uno o múltiple o si los actos que evaluamos moralmente son libres o se encuentran predeterminados, no es que sean espúreas por carecer de respuesta, sino que carecen de respuesta por ser espúreas? Tendrá que tratarse de una plataforma especialmente firme, pues, aunque nos enfrentemos a materias incognoscibles, ante las que debemos retroceder porque al abordarlas tropezamos con los límites de nuestro entendimiento, siendo formulables han de ser, por ello mismo, significativas. El primer obstáculo que ha de superar el empirismo lógico es que, al tratarse de una posición *constraintiva*, parece abocado a la paradoja de que sólo puede mostrar el sinsentido de ciertas cuestiones dando por supuesto su sentido. ¿Cómo es posible disolver algo si no hay nada que disolver?

La respuesta del empirista lógico a este dilema es sobradamente conocida: distingue entre “significado cognitivo” y “significado emotivo”, asignando a las pseudoproposiciones de la metafísica el segundo mientras les niega el primero y garantizando, de este modo, tanto la existencia de algo para disolver como la solvencia de su disolución. En la medida en que se reconoce que los enunciados filosóficos no son simples *flatus vocis*, se preservan tanto nuestras intuiciones como el necesario objeto del análisis terapéutico. Pero, porque la filosofía es un género más de la literatura, género especialmente pernicioso en tanto que su “marca de fábrica” es tratar de pasar como proposiciones con valor de verdad interjecciones y exclamaciones, esas intuiciones son respetadas sólo en su justa medida y, así, la denuncia empirista, además de no ser circular, alcanza resultados “antifilosóficos”. Los problemas de la filosofía poseen significado, pero no son problemas. O, como, respondiendo implícitamente a la objeción expuesta arriba, resume magistralmente Ayer:

Entre aquellos que afirman que si la filosofía ha de contar como una rama genuina del conocimiento debe definirse de tal modo que pueda distinguirse de la metafísica es común concebir al metafísico como una especie de poeta fuera de lugar. En la medida en que sus enunciados carecen de significado literal no están sujetos a criterio alguno de verdad o falsedad, pero, aún así, pueden servir para expresar o provocar emociones, pudiendo, por ello, evaluarse desde parámetros éticos o estéticos. Sugiriéndose de este modo que, como medios de inspiración moral o, incluso, como obras de arte, su valor podría ser considerable. (...) La diferencia entre el hombre que usa científicamente el lenguaje y aquél que lo emplea de forma emotiva no radica en que las oraciones de uno son incapaces de provocar emociones mientras las del otro carecen de sentido, sino en que el objetivo prioritario de uno es la

expresión de proposiciones verdaderas y el del otro la creación de una obra de arte²⁷.

Retengamos el inicio del texto anterior: la aspiración a una filosofía que sea “rama genuina del conocimiento”. Pero, antes de analizarlo, hagámonos una pregunta: ¿por qué los enunciados metafísicos carecen de significado cognitivo (o literal)? La respuesta remite al uso empirista del *principio de verificabilidad* como *criterio de significado*.

Las proposiciones filosóficas son pseudoproposiciones porque no son verificables, es decir, porque no hay nada que pudiese servir como *criterio* para asignarles un valor de verdad. ¿Qué nos permitiría decidir racionalmente si soñamos o percibimos cuando el núcleo del argumento cartesiano de indistinción del sueño y la vigilia es, precisamente, la constatación de que ningún hecho puede decidir esa cuestión? ¿En qué se apoyaría nuestra opción, bien por un determinismo estricto de corte spinozista, bien por una concepción trascendental de la libertad, cuando los mismos hechos son susceptibles de ambas interpretaciones, careciendo, por tanto, de transparencia y de direccionalidad? Las hipótesis metafísicas no son resolubles. Por su propia naturaleza impiden la existencia de una *experiencia crucial*, de un descubrimiento último, que las decida y que, así, posibilite su resolución. Es esa característica la que hace de los “problemas de la filosofía” cuestiones sin significado: si carecemos de una visión nítida de qué podría solucionarlas carecemos también de una visión nítida de su sentido, o, lo que es lo mismo, una pregunta tiene significado literal en la medida en que, aunque desconozcamos si es verdadera o falsa, sabemos *qué hechos decidirían su valor de verdad*. “Carecer de respuesta” no es el *dictum* que exilia a las preguntas filosóficas al yermo de la emotividad. Esa tarea queda reservada a otro criterio: “desconocer qué contaría aquí como respuesta”, desconocimiento que pone de manifiesto que los términos de la cuestión no tienen un significado claro (o que pueda aclararse) y, por ende, un significado. El principio de claridad se ha vuelto, al fin, contra la materia que más esmeradamente lo había cuidado²⁸.

El empirista lógico renuncia a abordar “científica” y racionalmente las hipótesis propuestas por la filosofía tradicional una vez que constata que, dentro de la *experiencia*, nada marcaría la diferencia entre las opciones en liza. Este “no

27 A. J. Ayer, 1936, *Language, Truth and Logic* (Harmondsworth: Pelican 1976), pp. 59-60.

28 Esta estrategia se inspira en las tesis del *Tractatus*, en concreto, en la aplicación que Wittgenstein hace de ellas al abordar el problema del escepticismo. Así, el filósofo austríaco escribe: “El escepticismo *no* es irrefutable, sino un sinsentido obvio, pues quiere plantear dudas allí donde no se puede preguntar.

Pues una duda sólo puede existir allí donde existe una pregunta, y una pregunta allí donde existe una respuesta, y una respuesta allí donde algo *puede decirse*.” L. Wittgenstein, 1922, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London and New York: Routledge 2001), § 6. 51, p. 88.

marcar la diferencia” separa definitivamente los universos de la emotividad y del conocimiento. Habrá posibilidad de conocimiento cuando contemos con algo que pueda decidir una disputa (que será “disputa” en la medida en que se cumpla esa condición). Lo que significa que: (i) El valor de verdad de una teoría sólo podrá dictaminarse una vez que contrastemos los hechos que hipotéticamente se siguen de ella, y no de su contraria, con la realidad. (ii) Sólo constituirán teorías (susceptibles de valor de verdad) aquellos grupos de enunciados que puedan (an abstracto) verificarse: lo que reduce el campo cognitivo al área de la ciencia experimental. (iii) Todas las proposiciones literalmente significativas son sintéticas y contingentes y son susceptibles de recusación o de falsación futuras.

De todo ello se sigue la aniquilación de las “verdades sintéticas *a priori*”, esto es, la eliminación de la posibilidad misma de un discurso filosófico que, legado de la tradición, aúne al tiempo *informatividad* y *necesidad*, *incorregibilidad* y *referencialidad*. El paradigma clásico de una búsqueda de contenidos necesarios, de hechos que no puedan ser falsos, es abandonado, y, con él, el último refugio de una metafísica de corte cognitivo: un trascendentalismo que, con el fin de evitar empirismo y emotivismo, encontraba en la discriminación de “verdades necesarias” el objeto apropiado para la filosofía.

Sin embargo, esta aniquilación no habría sido posible desde una perspectiva (la que hemos subrayado hasta el momento) exclusivamente *empirista*. El empirismo de inspiración humeana cuenta con herramientas suficientes para poner en entredicho la significatividad de disputas filosóficas de las que desconociésemos qué las resolvería, pero carece de una teoría de la *necesidad lógica* que permita desechar una filosofía de raigambre kantiana que, al fin y al cabo, es capaz de aceptar la crítica positivista a las disputas metafísicas sin, por ello, verse obligada a renunciar a favor de la investigación empírica a una filosofía especializada y cognitiva. Entra en escena el segundo componente de la expresión bicorne “empirismo lógico”, aquél que, recogiendo la elegante teoría del *Tractatus* acerca de la necesidad, permitía dejar definitivamente de lado las tentaciones ontologistas que anidaban en la lógica tradicional: el postulado de un “tercer mundo” platónico de objetos y de principios lógicos (Meinong y Frege)²⁹ o la afirmación de proposiciones que conjugaban sinteticidad e inmutabilidad (Natorp).

29 La defensa de una concepción objetivista y apriorista del espacio lógico puede desembocar en una metafísica extrema. En al menos dos sentidos. Frege, subrayando el hecho de que las verdades lógicas son “verdades eternas”, aplicando a las constantes lógicas un modelo semántico de *denotación-objeto*, es decir, considerándolas nombres que representan realidades, y proyectando ontológicamente la distinción gramatical entre proposiciones lógicas y proposiciones empíricas, postuló un “tercer reino” de objetos lógicos y matemáticos [cfr. G. Frege, 1893, *The Basic Laws of Arithmetic. Exposition of the System*. Eng. Trad. M. Furth (Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1967), “Introduction”, pp. 10-17]. Por su parte, Meinong alcanzó una conclusión

Una de las piedras angulares del pensamiento de Hume es la distinción, exclusiva y exhaustiva, de dos tipos de proposiciones legítimas: *matters of relations* y *matters of fact*, cuestiones de hecho y proposiciones necesarias referidas a las relaciones lógicas entre ideas o a “razonamientos abstractos concernientes a la cantidad o al número”³⁰. Esta distinción poseía la virtualidad de deslegitimar cualquier excursión metafísica a los terrenos de la existencia, es decir, constituía el instrumento conceptual perfecto, no sólo para la refutación del contrafuerte de todas las demostraciones de la existencia de Dios, la prueba ontológica, sino, lo que es mucho más importante, para consolidar una barrera infranqueable entre una ciencia que se ocupa del conocimiento y una metafísica que, despojada de existencias necesarias y de hechos cuya verdad pueda demostrarse analíticamente, quedaba ya virtualmente relegada al universo sin credenciales de la emotividad.

El problema de esta diferenciación categorial radicaba tanto en que se trataba de una distinción contraintuitiva como en que invitaba a la acusación de *petición de principio*. Lo primero, porque, como se encargó de subrayar Kant, forman parte de nuestro universo discursivo proposiciones que, como “Todo lo que sucede tiene una causa”, sin ser analíticas son necesarias, es decir, que refiriéndose a cuestiones de hecho disponen de la universalidad propia de las

similar mediante otro procedimiento: si las aseveraciones modales son predicaciones verdaderas y una atribución no puede realizarse sin que exista el objeto del que se atribuye, los objetos imposibles *han de existir* en un reino aparte, transempírico, al igual que *deben existir*, en reinos análogos, los entes de ficción, el Dios de la prueba ontológica y las verdades matemáticas. Los objetos se multiplican en virtud tanto de la lógica como de un referencialismo extremo.

30 D. Hume, 1748, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, en: D. Hume, 1993, *An Enquiry Concerning Human Understanding with A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh and Hume's Abstract of A Treatise of Human Nature*. Ed. E. Steinberg (Indianapolis and Cambridge: Hackett), § 12, III, p. 114.

El acta de nacimiento de esta distinción, central en el *Enquiry*, se encuentra en el *Treatise*, aunque su aparición allí, además de esporádica, posee la peculiaridad de desarrollarse dentro de un contexto moral, empleada por Hume como instrumento crítico tanto de lo que hoy denominaríamos una “teoría veritativa y objetivista de los juicios morales” como de la pretensión de demostrar analítica (o inductivamente) la diferencia entre vicios y virtudes y de fijar mediante una supuesta “razón pura práctica” la jerarquía de los valores. Los únicos textos explícitos a este respecto son: “El entendimiento se ejerce de dos modos diferentes: en cuanto que juzga por demostración o por probabilidad; es decir, en cuanto que considera las relaciones abstractas de nuestras ideas o aquellas otras relaciones entre objetos de las cuales sólo la experiencia nos proporciona información.” [D. Hume, 1739-40, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press 1978), II, p. III, § III, p. 413]; y, “En la medida en que las operaciones del entendimiento humano se dividen en dos clases: la comparación de ideas y la inferencia de cuestiones de hecho; si la virtud pudiese descubrirse mediante el entendimiento debería ser objeto de una de estas operaciones, pues no existe una tercera operación del entendimiento que pueda descubrirla.” (D. Hume, 1739-40, *op. cit.*, III, p. I, § I, p. 463) Sobra decir que, de acuerdo con Hume, la virtud no es objeto de ninguna de las dos posibles operaciones del entendimiento; lo que abre las puertas al *emotivismo* que caracteriza su filosofía moral.

matters of relations, proposiciones que, por consiguiente, pertenecen al terreno que, supuestamente, Hume había parcelado de forma exhaustiva³¹. Lo segundo, porque, descontando sus rendimientos antimetafísicos, esto es, los objetivos para los que fue diseñada, Hume no ofrecía ninguna razón que avalase su distinción. De este modo, un instrumento que podría haber subvertido la dirección de la filosofía hacia la profesionalización y la especialización en problemas “exclusivos”, demostró, por no ser exhaustivo y por no contar con sólidas creencias, su ineficacia. Parecía, en cualquier caso, que los dos flancos que Hume dejaba abiertos podrían cubrirse con un único movimiento: bastaría con legitimar su diferenciación categorial para que, además, pudiésemos demostrar que la aparente necesidad de las proposiciones sintéticas *a priori* era eso, aparente. La dificultad radicaba en que nadie veía cómo hacerlo, o, mejor dicho, en que todos los intentos de explicar la necesidad de modo que quedase reducida a necesidad lógica acababan desembocando en posiciones mucho más comprometidas para el empirismo que el propio trascendentalismo: en un platonismo que derivaba la lógica y la matemática de *principios* que, además de inexplicables, poblaban un mundo paralelo del que el universo empírico era copia caótica e impura. Los caminos de la lógica conducían, tal como dijimos arriba, a las puertas de Frege. De forma que si el empirismo quería salvarse tendría que eliminar cualquier forma de necesidad, reduciendo los principios lógicos a generalidades inductivas. Éste fue el proyecto de Mill, proyecto que recusaba la distinción de Hume para poder conservar su espíritu y que, como es bien sabido, condenado al fracaso, fue el causante tanto del descrédito del empirismo durante más de medio siglo como del triunfo de diversas formas de idealismo en la filosofía anglosajona de finales del XIX y comienzos del XX.

La teoría lógica del *Tractatus* cae dentro de este panorama poco prometedor para el empirismo como una verdadera tabla de salvación. Allí, Wittgenstein ponía en marcha una investigación de corte kantiano respecto al tipo de propo-

31 “Tomemos la proposición: «Todo lo que sucede tiene una causa». En el concepto «algo que sucede» pienso, desde luego, una existencia a la que precede un tiempo, etc., y de tal concepto pueden desprenderse juicios analíticos. Pero el concepto de causa [se halla completamente fuera del concepto anterior e] indica algo distinto de «lo que sucede»; no está, pues, contenido en esta última representación. ¿Cómo llego, por tanto, a decir de «lo que sucede» algo completamente distinto y a reconocer que el concepto de causa pertenece a «lo que sucede» [e incluso de modo necesario], aunque no esté contenido en ello? ¿Qué es lo que constituye aquí la incógnita X en la que se apoya el entendimiento cuando cree hallar fuera del concepto A un predicado B extraño al primero y que considera, no obstante, como enlazado con él? No puede ser la experiencia, pues el mencionado principio no sólo ha añadido la segunda representación a la primera aumentando su generalidad, sino incluso expresando necesidad, es decir, de forma totalmente *a priori* y a partir de meros conceptos. El objetivo final de nuestro conocimiento especulativo *a priori* se basa por entero en semejantes principios sintéticos o extensivos.” I. Kant, 1781, *op. cit.*, A 9 / B 13, p. 50.

siciones que, para Kant, resultaban menos problemáticas: los enunciados necesarios de la lógica. La pregunta que estructura su obra de juventud es: ¿cómo son posibles las proposiciones necesarias?³²

Su respuesta consiste en enraizar los principios lógicos en la propia naturaleza de la *proposición*, en la *bivalencia proposicional*. Todo enunciado describe un posible estado de cosas, siendo verdadero en el supuesto de que se corresponda con el hecho que “pinta” y falso cuando la adecuación entre proposición y hecho no queda satisfecha. Fuere cual fuere su valor de verdad, lo cierto es que toda proposición, por definición, ha de poseer *necesariamente* o uno u otro de sus dos posibles valores de verdad, posesión exhaustiva y exclusiva de la que se deducen los fundamentos mismos de la lógica: los principios de identidad, de no contradicción y de tercio excluso. De este modo, mientras el valor de verdad de una proposición, por cuanto todo enunciado podría ser tanto verdadero como falso conservando su sentido, es *necesariamente contingente*; la verdad (indeterminada) de *una de las dos* opciones que toda proposición abre es, también necesariamente, *necesaria*. Puede tanto llover como no llover, pero no puede ni llover y no llover al mismo tiempo ni ser falso tanto que llueva como que no llueva. La necesidad es el límite infranqueable de las posibilidades del mundo y del lenguaje. Las proposiciones necesarias, por no describir hechos, por carecer de *bivalencia*, no son proposiciones: en las fronteras entre el sentido y el sinsentido (*Unsinn*), configuran la categoría de lo *Sinnlos*, un caso límite de pseudoenunciados que, siempre verdaderos o siempre falsos, *muestran* la estructura misma de la realidad y del lenguaje³³. ¿Qué hace posibles las proposiciones necesarias? El hecho mismo de que *no* son proposiciones³⁴, de que no proporcionan

32 Con esta apreciación no pretendo entrar en la polémica, generada por el propio Wittgenstein, acerca de los objetivos, morales o lógicos, pirrónicos y antifilosóficos o metafísicos y de configuración de una filosofía “verdaderamente científica”, del *Tractatus*. Esta polémica particular no sólo sigue dividiendo a los intérpretes (considérese, por poner el caso, la polvareda causada por la lectura “terapéutica” del “primer Wittgenstein” defendida por Cora Diamond, cuyo lema es “tomar en serio” la conocida metáfora de la escalera de 6. 54), sino que se encuentra en la base de una discusión de mayor alcance referida a si hay o no una verdadera ruptura entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, o, lo que es igual, a si es solvente la distinción tradicional entre “primer” y “segundo Wittgenstein” (distinción negada por los autores que siguen a Diamond). Se trata de una cuestión importante (aunque posiblemente irresoluble), pero que ni forma parte de los materiales que nuestros objetivos han de tomar en consideración ni es relevante en la exposición de la *resonancia histórica* del “primer Wittgenstein”. Aquí nos referimos al Wittgenstein que “leyeron” los empiristas lógicos, sin pretender juzgar si ése es o no el “Wittgenstein real”.

33 “Las proposiciones de la lógica describen el andamiaje del mundo, o, mejor dicho, lo representan. No «tratan» sobre nada. (...)” L. Wittgenstein, 1922, *op. cit.*, § 6. 124, p. 76.

34 Entre las distintas *tensiones* que se dan cita en el *Tractatus* cabe destacar la existente entre una concepción *descriptiva* y una concepción *normativa* de tautologías y contradicciones, tensión que manifiesta el carácter híbrido de estos enunciados: que, disponiendo de *valor de verdad* sin poseer

información alguna; el que en ellas se manifiesta el *espacio lógico* que es la matriz de un *ars combinatoria* del que resulta la totalidad de los mundos posibles. “Proposición” y “necesidad” no son términos conciliables: aquello que explica la necesidad implica la imposibilidad de una necesidad que sea relevante desde el punto de vista cognitivo. Ésa es la esencia de la doctrina del *Tractatus* según la cual toda proposición necesariamente verdadera es una *tautología* y toda proposición necesariamente falsa una *contradicción*³⁵.

Con esta medida, Wittgenstein lograba: (i) Evitar una interpretación *referencialista* (paradigma significado-objeto) de las constantes lógicas que se había convertido en puerta de acceso inmediata al platonismo³⁶, interpretación desechada una vez que los conjuntores podían deducirse de la naturaleza bivalente de la proposición y que, en consecuencia, las tablas de verdad mostraban que, porque disponemos de una notación en la que las constantes lógicas *desaparecen* preservándose la equipolencia, esos términos *no* son nombres. (ii) Mediante el desplazamiento del sentido de la necesidad y de la imposibilidad a *valores de verdad fijos*, posibilitar una versión no atributiva de los “predicados” modales (eliminados del contenido proposicional) que no conduce al contingentismo³⁷. (iii) Mostrar que los principios lógicos pertenecían a la esencia misma del lenguaje, tesis que alentó el “giro lingüístico” en filosofía (el lenguaje como medio diáfano para el discernimiento de la estructura del entendimiento y de la realidad; frente a los modelos previos, “consciencialistas” y “representacionalistas”) y que supuso el acta de defunción de los dualismos logicistas lógica-lenguaje, lenguaje ideal-

función *pictórica*, son concebidas de modo, cuanto menos, ambiguo; como *descripciones carentes de sentido* y como *normas con valor de verdad*. Por eso, si el criterio demarcatorio de la proposición es la *bivalencia* (la posibilidad de haber tenido un valor de verdad distinto del que tiene, y, por ello, su carácter pictórico e informativo) es obvio que los enunciados lógicos *no* son proposiciones; mientras que, si ese criterio es la *posesión de valor de verdad* (sea éste estable o inestable), deberíamos incluir tautologías y contradicciones en el repertorio proposicional.

35 Cfr. L. Wittgenstein, 1922, *op. cit.*, § 4. 46, p. 41.

36 La oposición al referencialismo en matemáticas y a su consecuencia más evidente, el postulado de un mundo objetivo de entidades abstractas y de verdades inamovibles en el que la verdad y el significado de las proposiciones matemáticas no dependan de convenciones, reglas o usos humanos, es una de las claves de *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Clave que, sin poder negarse, no convierte automáticamente a Wittgenstein en un “bolchevique” de las ciencias formales o, como lo definió Dummett, en un “*full-blooded conventionalist*”. A este respecto, confróntese el excelente artículo de Steve Gerrard: S. Gerrard, 1996, “A philosophy of mathematics between two camps”, en: H. Sluga; D. G. Stern (eds.), 1996, *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge: Cambridge University Press 1997), pp. 171-197.

37 Cfr. R. J. Fogelin, 1992, “Negative Elementary Propositions”, en: R. J. Fogelin, 1992, *Philosophical Interpretations* (New York: Oxford University Press), pp. 186-195.

lenguaje natural³⁸. (iii) Proporcionar una explicación de la necesidad que, al tiempo que la racionalizaba, mostraba sus *límites*; explicación que subrayaba la imposibilidad de una necesidad informativa y que, sacando a la luz las raíces de lo *a priori*, reducía cualquier forma de necesidad no-lógica a compulsión psicológica, consolidando así la dualidad humeana de *matters of fact* y *matters of relations*³⁹.

El *Tractatus* lograba revivir al empirismo, dotándolo de una consistencia de la que jamás había dispuesto. Justificaba el ataque a una metafísica que pretendiese o sustentarse sobre hechos o, mediante una visión *bajo especie de eternidad*, traspasar los límites de la realidad y del lenguaje. Pero, lo que era más importante, legitimaba la aniquilación de una "filosofía trascendental" cuya misión fuese recolectar conocimientos inmutables, descubrir "hechos" (en el sentido de "estructuras *a priori* de la realidad o del pensamiento" que, no deduciéndose de principios lógicos ni siendo necesarias "en virtud del significado", fuesen al tiempo universales y descubrimientos) que no pudiesen ser falsos.

En el Prólogo a su primer libro Wittgenstein señaló que creía "haber encontrado, en todos los puntos esenciales, la solución a los problemas"⁴⁰ de la filosofía. Si fue así, también "encontró" otra cosa: que la filosofía no disponía de un *espacio propio*, que no había nada que pudiese resolver y, por ello, preguntar. Sus "soluciones" son el último aviso para que abandonemos una embarcación que naufraga, y, así, es coherente la evaluación que él mismo hace de sus tesis, afirmando que "quien las comprenda las reconocerá inmediatamente como sinsentidos"⁴¹. El *Tractatus* es un libro de filosofía que, paradójicamente, demuestra que la filosofía es imposible, exiliándose al sinsentido y ejemplificando una "vuelta de tuerca" que, si bien radicaliza, volviéndolo contra sí, el "giro crítico", lo hace de acuerdo con sus propios parámetros: el tribunal de la Razón filosófica aplica sus leyes sobre sí mismo y se condena. Las soluciones del *Tractatus*,

38 "Es tan imposible representar en el lenguaje algo que 'contradiga la lógica' como representar en geometría una figura que, siguiendo sus coordenadas, contradiga las leyes del espacio o proporcionar las coordenadas de un punto inexistente." L. Wittgenstein, 1922, *op. cit.*, § 3. 032, p. 13.

Cfr. L. Wittgenstein, 1922, *op. cit.*, § 4.002, p. 22.

39 Lo que implicaba el *postulado* de una *contradicción oculta* en la explicación de juicios cuya exclusión mutua parece no sostenerse sobre un principio lógico (el caso de la presencia simultánea de dos colores en el mismo lugar del campo visual al que se refiere 6.3751). El abandono de la noción de "contradicción oculta" es el punto exacto que marca la transición del "primer" al "segundo" Wittgenstein [cfr. L. Wittgenstein, 1964, *Philosophical Remarks* (Chicago: The University of Chicago Press 1984), "Appendix 2", pp. 315-346]. En cualquier caso, la *ampliación de la necesidad* propia de la segunda producción de Wittgenstein no implica la aceptación (kantiana) de proposiciones necesarias cognitivas y, en consecuencia, la posibilidad de una filosofía *sustantiva*: las categorías cognitivas no son aplicables a las *normas* en la medida en que éstas las estructuran.

40 L. Wittgenstein, 1922, *op. cit.*, p. 4.

41 L. Wittgenstein, 1922, *op. cit.*, § 6. 54, p. 89.

de acuerdo con el espíritu reformista, siendo definitivas, suponen la culminación de la filosofía. Pero una culminación que es, ante todo, *eliminación*, y que, de este modo, enseñándonos a renunciar filosóficamente a la filosofía, más que reformista, *parece* revolucionaria.

LOS COMPONENTES FILOSÓFICOS DEL EMPIRISMO LÓGICO

Casi todo lo que hemos dicho hasta el momento parece colocar al “empirismo lógico” del lado de la revolución, mostrando que su denuncia de los problemas de la filosofía es un “volver la espalda” a la filosofía misma y a su espíritu, una exortación a que dejemos de lado una materia caduca. Al fin y al cabo, el Círculo de Viena, recogiendo el principio de verificabilidad del pragmatismo⁴², poniendo al día la crítica humeana a las preguntas metafísicas y heredando la concepción de la necesidad del *Tractatus*; dispone de un arsenal lo suficientemente sólido como para arrinconar a la filosofía, despojándola de todos sus posibles métodos y objetos de estudio. De hecho, ésa es la conclusión a la que llegaron sus miembros. ¿Por qué entonces, y pese a todas las evidencias, seguimos pensando que se trata de un caso más de “giro copernicano”, giro que si por algo es original es porque camufla como “renuncia a la filosofía” lo que no es otra cosa que “reconstrucción en la filosofía”, o, mejor dicho, porque deja intacta la *dirección* de la filosofía mediante el dúplice recurso de traspasar su lastre a la ciencia y de criticar formas pretéritas de pensamiento a través del prisma de una filosofía implícita que, además, contiene una “metafísica gris”?

La respuesta remite a los problemas de la *necesidad* y de la *verdad*. Será la posición respecto a estas cuestiones la que fije la línea divisoria entre reforma y revolución. Y eso porque lo que caracteriza el “cambio de rumbo” postnietzscheano es un *constructivismo* que, extendiendo el rastro de la serpiente humana a las áreas aparentemente puras del conocimiento y de la lógica, de la certeza y de la verdad, señala tanto que toda necesidad es una *compulsión psicológica* como que la verdad, no tratándose de una “relación estática e inerte”⁴³ entre nuestras ideas y las cosas, se limita a ser un “valioso instrumento para la acción”⁴⁴ que “nos aparta del aislamiento y la excentricidad”⁴⁵ y que, definido

42 Cfr. W. James, 1907, “Pragmatism’s Conception of Truth”, en: W. James, 1907, *op. cit.*, VI, pp. 87-104.

43 W. James, 1907, *op. cit.*, VI, p. 88.

44 W. James, 1907, *op. cit.*, VI, p. 89.

45 W. James, 1907, *op. cit.*, VI, p. 94.

como aquello “que proporciona «satisfacción»”⁴⁶, es una especie más del género “Bien”. La “filosofía” revolucionaria es *humanista*, con lo que ello significa, que, más que renunciar a los problemas de la filosofía, renuncia a la búsqueda de una representación exacta de la realidad y a la tarea de diseñar los límites (por lógicos, infranqueables) del pensamiento, del lenguaje y del mundo⁴⁷; objetivos que, constituyendo el “suelo firme” sobre el que se levantaron aquellos problemas, impedía que, mientras no cambiásemos de terreno, pudiésemos abandonarlos.

¿Responden las tesis del empirismo lógico a un espíritu al que si tuviésemos que definir con una sola palabra calificaríamos de *historicista*? ¿Critican el rumbo tomado por la filosofía occidental a la hora de asegurar el conocimiento o ponen en entredicho la idea misma de conocimiento? ¿Proponen “cambiar de tema” o abordar el mismo tema desde nuevos parámetros?

El empirismo lógico es una filosofía de corte tradicional por varias razones:

Primero. Porque, tal como acabamos de ver, concibe la necesidad lógica como un horizonte intraspasable que fija las posibilidades del pensamiento y de la realidad y que, atemporal y universal, no es el producto de convenciones o el resultado de decisiones basadas en la utilidad o en la satisfacción. Ese marco configura “de una vez por todas” los límites de la experiencia, límites que, al contrario de las nociones comunes y de los prejuicios arraigados en el interior de una comunidad humana, no son el residuo de la experiencia, y que, compartidos por todo individuo racional, más que ser fronteras conceptuales que, variando de una comunidad a otra, son estables únicamente en el interior de un paradigma concreto, constituyen la *prolepsis* irrevocable que unifica y posibilita los diversos marcos. Es más, el empirismo lógico apuesta por una reducción de la necesidad a necesidad lógica con el fin de exorcizar el fantasma del convencionalismo y de preservar un ámbito que la cultura (y sus variaciones) no pueda contaminar. Kant había ampliado la necesidad más allá de las áreas consolidadas de la analiticidad y la lógica. Sin embargo, esta ampliación acabó volviéndose contra la necesidad misma. Al fin y al cabo, y aunque sus consecuencias son portentosas, sólo media un paso entre la tesis de la existencia de un *sistema categorial* inmutable que no se identifica con la lógica y la afirmación hegeliana de la *historicidad* de nuestros marcos conceptuales, afirmación que al mostrar la contingencia de lo que se decía necesidad estricta acaba barriendo tanto a las proposiciones sintéticas a

46 W. James, 1907, *op. cit.*, VI, p. 103.

47 “Así, el objetivo de este libro es trazar un límite al pensamiento, o, mejor dicho, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos: pues, para trazar un límite al pensamiento, tendríamos que poder pensar ambos lados de ese límite (tendríamos que ser capaces de pensar lo que no puede pensarse).” L. Wittgenstein, 1922, *op. cit.*, p. 3.

priori como a los propios enunciados analíticos⁴⁸. La preservación de la necesidad pasa por la eliminación de contenidos necesarios. El empirismo del siglo XX hace uso de un recurso filosófico con solera (que ejemplifican, entre otros, la estrategia antiescéptica de Descartes y el “teísmo acientífico” del que hizo gala Leibniz en su polémica con Clarke): ceder el terreno en disputa al convencionalismo con el propósito de privarle de una cabeza de puente que le permita llevar el rastro de la serpiente humana a las “relaciones de ideas”.

Segundo. Porque esa concepción pura de la necesidad se compromete con varias tesis “fuertes” de orden lingüístico y ontológico:

- (i) El postulado de una “estructura lógica” de orden extensional en el lenguaje, estructura “oculta” que contrasta con la riqueza caótica del lenguaje ordinario y que, pese a la “paradoja de la escalera” (de la que, desde Russell a Carnap, todos los admiradores del *Tractatus* hicieron caso omiso), abre un hueco al “filósofo profesional”: analizar nuestro lenguaje hasta sus últimos elementos con el fin de clarificar semántica y sintácticamente las cuestiones científicas y de disolver los dilemas que surgen necesariamente de la naturaleza equívoca y anfibológica de la “superficie” lingüística.
- (ii) El corolario implícito en ese postulado: la existencia de una unidad de medida no-convencional (y, en cierto sentido, innata) que permita distinguir el lenguaje de lo que no es lenguaje (la lógica como condición de posibilidad del lenguaje) y trazar una línea divisoria estricta entre el discurso científico y la simple “creación de una obra de arte”. Este corolario, y pese a todas sus diferencias, ha permitido inscribir a la “lingüística cartesiana” de Chomsky en la órbita del *Tractatus*⁴⁹.
- (iii) La articulación de una ontología pluralista que es el reverso de la metodología atomista que estructura la explicación wittgensteniana de la

48 “Más bien deberíamos, tal como repetidamente dice Hegel, contentarnos en pensar a la filosofía como tematización de su propia época (o, lo que es igual, como reflexión acerca de nuestras actuales prácticas discursivas en contraste con prácticas alternativas pasadas y con nuevas propuestas). Deberíamos dejar de intentar insertar nuestras prácticas discursivas dentro de un contexto más amplio, de un contexto que conforme el horizonte de toda práctica social posible y que contenga una lista de designadores canónicos «neutrales» que delimiten el alcance de lo existente de una vez por todas.” R. Rorty, 2002, “Cultural Politics and the Question of the Existence of God”, en: R. Rorty, 2007, *op. cit.*, p. 24.

49 “Todas estas ideas del *Tractatus* son repudiadas en las *Investigaciones*, obra hostil a cualquier intento de analizar el lenguaje mediante el descubrimiento de una estructura profunda oculta. En lo que al último aspecto se refiere, la actual lingüística transformativa, desde Noam Chomsky, ha estado más cerca del *Tractatus* que de las *Investigaciones*.” S. Kripke, 1972, *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell 2002), II, p. 72.

necesidad, ontología que subraya la discontinuidad entre los distintos hechos que constituyen el mundo en virtud de una concepción previa de las proposiciones atómicas como “unidades de sentido” y como “unidades de valor veritativo”.

- (iv) La afirmación de que el sentido de una proposición atómica es transparente y de que, de este modo, las proposiciones son “unidades no interpretables” que señalan de forma unívoca un hecho específico. Enunciado de enorme importancia en la medida en que, desvinculando la comprensión de una proposición de la adquisición de un dominio extralingüístico referido a su contexto de preferencia, a las instituciones y prácticas de una comunidad “de educación y cultura” y a la “totalidad” de un universo lingüístico concreto, detiene el retroceso *ad infinitum* de las interpretaciones y evita la amenaza de un holismo historicista.
- (v) La tesis de que una proposición tiene sentido en la medida en que sus componentes tienen sentido, tesis que, unida a la aceptación de una teoría referencialista de los nombres propios (el significado de un nombre es su portador, de modo que un nombre que no nombrase nada ni sería nombre ni tendría significado⁵⁰), desemboca en una metafísica atomista cuyos rasgos básicos son el postulado de la necesaria existencia de los “simples” que otorgan sentido a los nombres (y sin los cuales, en último término, las proposiciones, al no disponer de significado sus componentes, carecerían de significado⁵¹) y, lo que es más, la afirmación de la *existencia necesaria* de esos objetos, esto es, su caracterización como entidades que, so pena de caer en las doctrinas paradójicas de que en cuanto desaparece el portador del nombre éste deja de tener sentido y de que los enunciados acerca de individuos desaparecidos no tienen significado, han de poblar la totalidad de las posibilidades del mundo. Esta teoría, pese a que, negando que los nombres propios en su acepción ordinaria sean “verdaderos nombres” (o, mejor dicho, que

50 “Comprender un predicado es muy diferente de comprender un nombre. Por predicado, como ya saben, entiendo la palabra usada para designar una cualidad como rojo, blanco, cuadrado o redondo, y la comprensión de palabras así implica un tipo de acto mental diferente al que interviene en la comprensión de un nombre. Para comprender un nombre han de conocer ustedes directamente al particular que éste nombra, así como saber que dicho nombre es el nombre de aquel particular.” B. Russell, 1918, *The Philosophy of Logical Atomism*, en: B. Russell, 1956, *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*. Ed. R. C. Marsh (London and New York: Routledge 2001), III, p. 205.

51 “El principio fundamental en el análisis de las proposiciones que contienen descripciones es el siguiente: *Toda proposición que podamos entender debe estar compuesta exclusivamente por elementos de los cuales tengamos un conocimiento directo.*” B. Russell, 1912, *op. cit.*, p. 32.

sean verdaderos nombres por las razones que ordinariamente esgrimimos para calificarlos así) y defendiendo la inescrutabilidad del referente, es contraintuitiva; se trata de la única doctrina respecto a los nombres propios que un empirista lógico puede defender coherentemente. Logro sobresaliente del genio de Wittgenstein, supone la constatación de que es preciso el paso de la *necesaria referencialidad* a la *referencialidad necesaria*, o, lo que es igual, de una teoría que identifica los simples con los efímeros datos de la consciencia (Russell)⁵² a otra que los reifica y les otorga la inmutabilidad de los átomos de Epicuro, para que la concepción atomista del lenguaje y de la necesidad sean sostenibles. Un enunciado podrá ser falso, pero sólo tiene significado si sus componentes nominales se refieren a algo. Referencia que ha de estar garantizada, no sólo momentáneamente, sino de tal modo que la semántica no se vea afectada por “perturbaciones” ontológicas. Para que la separación entre sentido y sinsentido tenga sentido el universo del sentido tiene que ser delimitado “de una vez por todas”. Tarea en la que el fenomenismo de Russell fracasaba estrepitosamente.

Tercero. Porque, a diferencia de lo que sucedía con el uso pragmatista del principio de verificabilidad, caracterizado por la identificación entre lo *verdadero* y lo *verificado*⁵³ y por la ecuación entre la validez de una proposición y su validación (o la validez de su validación), el empirista lógico define la verificación de un enunciado como el *criterio* de su verdad y su verificabilidad como la posibilidad de llegar a decidir su valor de verdad, es decir, como la disponibilidad (en abstracto) de criterios para su resolución veritativa. Así, mientras William James señalaba que el condicional natural (y bicondicional lógico) “Si *p* es verdadero se cumplirán tales y cuales expectativas (las que verificarían *p*)” no debería leerse en el sentido tradicional, sentido que, haciendo de la verdad del enunciado la razón de su verificación, separaba verificación y verdad; sino de forma que el segundo

52 “De entre todos los objetos que han de tomar ustedes en consideración en un inventario del mundo, los particulares ostentan la peculiaridad de darse cada uno de ellos con entera independencia de los demás y de ser completamente autosubsistentes. Un particular posee el tipo de autosubsistencia que tradicionalmente caracterizaba a la substancia, con la única salvedad de no persistir habitualmente más que un breve espacio de tiempo, exactamente lo que dura nuestra experiencia.” B. Russell, 1918, *op. cit.*, II, pp. 201-202.

53 “Las ideas verdaderas son aquéllas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las ideas falsas aquéllas otras que no podemos. (...)”

Ésta es la tesis que pretendo defender. La verdad de una idea no es una propiedad estática inherente a ella. La verdad *le sucede* a una idea. La idea *se convierte* en verdadera, es *hecha* verdadera por los eventos. Su veracidad es de hecho un evento, un proceso; a saber: el proceso de su propia verificación, su *verificación*. Su validez es el proceso de su *validación*.” W. James, 1907, *op. cit.*, VI, p. 88.

término cargue con el peso del condicional y que, por ello, sea el cumplimiento de esas expectativas *lo que hace verdadero p* (la condición de posibilidad de su verdad) y lo que, por consiguiente, en el caso de que no se produjese, haría falsa esa proposición (la verdad se identifica con la verificación en la medida en que si no se llegasen a dar los hechos que el enunciado en cuestión anticipa éste sería calificado, no de incognoscible, sino de falso; lo que significa que no hay verdad y falsedad *en sí*, que la verdad sólo existe dentro de un discurso)⁵⁴; el empirismo lógico, al afirmar que la verificación es únicamente *indicio* de la verdad (y no su *condición de posibilidad*), subraya tanto la primacía de la verdad sobre la verificación (sólo en el supuesto de que, previamente a su verificación, algo sea verdadero o falso podrá verificarse) como la posibilidad de que algo sea verdadero aunque no haya sido verificado (o, incluso, aunque no pueda llegar a serlo)⁵⁵. Los corolarios de esta actitud son evidentes:

54 Esta estrategia, conocida como “reversión de condicionales”, es empleada sistemáticamente por las filosofías antirreferencialistas, escépticas, convencionalistas y para-escépticas posteriores a Hume. De hecho, la crítica de Hume a la causalidad (cfr. D. Hume, 1748, *op. cit.*, IV, V, pp. 15-37), señalando que, porque si un evento “b” no sucediese de modo constante a un hecho “a” nunca calificaríamos a éste de “causa” de “b”, no es que, *porque el primero es causa del segundo* el segundo suceda al primero, sino que, al contrario, *porque “b” sucede a “a” denominamos a éste causa de “b”* (lo que, en definitiva, significa que la idea de “causa” se reduce a la de “sucesión constante”); esa crítica, digo, se ha convertido en el paradigma de esta forma de argumentación, estrategia cuya pretensión es la desmitificación de nuestros prejuicios filosóficos y la liberación del embrujo con el que la gramática coacciona al pensamiento (pretensión ésta última que, por cierto, no es original de Wittgenstein: la denuncia de problemas metafísicos genéticamente vinculados a la gramática es característica de Berkeley y del empirismo británico en general, así como una constante del pensamiento filosófico de Spinoza).

55 La concepción positivista de la verdad, pese a ciertas similitudes terminológicas, drásticamente opuesta a la defendida por el pragmatismo, encuentra su precedente más claro (lo que, de algún modo, supuso el desbroce preliminar de la maleza que obstruía el camino que posteriormente tomaría esta posición) en los dos artículos que Russell escribió *contra* el pragmatismo y que recogió en sus *Ensayos filosóficos* de 1910: “El pragmatismo” y “La concepción de la verdad de William James”. En el segundo, Russell distingue entre *criterio* y *significado* de la verdad, esto es, entre el uso del principio de verificabilidad como *indicio* de la verdad y su empleo como *condición de posibilidad* suya; afirmando que:

“Lo anterior me lleva a la diferencia entre *criterio* y *significado*, punto no muy claro en James y en el doctor Schiller. Explicaré mejor la diferencia, para empezar por ahí, con un ejemplo. Si alguien desea saber si determinado libro está en una biblioteca, consulta el catálogo. Los libros mencionados en el catálogo presuntamente están en la biblioteca; y los libros no mencionados presumiblemente no están allí. El catálogo, por tanto, proporciona un *criterio* acerca de si el libro está en la biblioteca o no. Pero incluso suponiendo que el catálogo sea perfecto, es obvio que cuando se dice que el libro está en la biblioteca no se *significa* con ello que esté mencionado en el catálogo. Puede querer decir que el libro real se halla en algún lugar de las estanterías. Por tanto continúa siendo una hipótesis inteligible que en la biblioteca haya libros no catalogados, o que haya libros catalogados que se hayan perdido y no se hallen ya en la biblioteca. Del descubrimiento de que un libro se menciona

- (i) Recusación de la doctrina pragmatista según la cual la verificación de un enunciado es lo que lo *hace verdadero* (la verdad de *p* depende de lo que nosotros hagamos), tesis que, una vez negada, es sustituida por: la verificación de un enunciado, más que hacerlo verdadero, hace que *sepamos que es verdadero* (lo único que de nosotros depende es llegar a saber si algo es o no verdadero).
- (ii) Exclusión de la intersubjetividad del ámbito de la verdad, esto es, delimitación de la “intrusión” humana al proceso de descubrimiento de la verdad, proceso muy diferente al de su “constitución” o “creación”⁵⁶.
- (iii) Subsiguiente definición de la verdad como “adecuación de las proposiciones con una Realidad independiente de nuestras mediaciones”, adecuación que, a su vez, es independiente de la verificación (se trata de algo que podemos “descubrir”, pero no “construir”; de algo que, porque existe, podemos llegar a conocer, y no al contrario, que, porque conocemos, ha llegado a existir).
- (iv) Concepción unívoca del concepto de “prueba” y de “qué significa proporcionar una evidencia”, “unívoca” en la medida en que las únicas razones que se aceptan son las propias del “sentido común occidental” y los únicos argumentos que cuentan son los vinculados a una “visión científica del universo”.
- (v) Separación implícita y absoluta entre el “discurso del conocimiento” y el de “la verdad”, el primero, lastrado por nuestras limitaciones empíricas, el segundo, ejemplo evidente, al igual que la lógica, de la falsedad tanto del aforismo de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas como de la doctrina (pragmatista) que lo hereda: aqué-

en el catálogo a la conclusión de que está en la biblioteca hay una inferencia.” B. Russell, 1908, “La concepción de la verdad de William James”, en: B. Russell, 1910, *Ensayos filosóficos*. Trad. J. R. Capella (Madrid: Alianza Editorial 1980), pp. 171-172.

En el primero, Russell detecta la relación entre Nietzsche y el pragmatismo, aunque desarrollándola a un nivel superficial y “caricaturesco”: como filosofías “humanistas” que esconden una forma de imperialismo y de “culto al poder” y que, en contraposición con una filosofía que contempla el universo en “todo su esplendor”, consideran “al hombre digno de culto” y, así, lo hacen “todavía más pequeño” de lo que es (B. Russell, 1909, “El pragmatismo”, en: B. Russell, 1910, *op. cit.*, p. 158).

56 Así, aunque la mayor parte de las proposiciones empíricas son hipótesis susceptibles de refutación futura, se admite la existencia de un puñado de enunciados informativos *incorregibles*, sobre los que es “imposible cometer errores excepto en sentido verbal” (A. J. Ayer, 1936, *op. cit.*, p. 13). Estos enunciados incorregibles constituyen los anclajes del lenguaje en la realidad y, por ello, suponen la prueba más evidente de la enorme distancia que separa el humanismo pragmatista de la concepción empirista del principio de verificabilidad.

lla que señala que es el hombre, a través del proceso de verificación, el que hace posible el "espacio" para la verdad y la falsedad. Será este último corolario el que nos permita constatar las deficiencias de la crítica empirista a los "problemas de la filosofía".

Cuarto. El ataque positivista a la metafísica no sólo es metafísico, sino que, además, la metafísica que contiene es una "mala" metafísica. Y ello porque el empirismo lógico se debate en un océano de contradicciones, queriendo comer el pastel y, al mismo tiempo, conservarlo. ¿Por qué?

- (i) En primer lugar, porque su aplicación antifilosófica del principio de verificabilidad obedece a dos estrategias similares pero irreconciliables, estrategias que el empirista lógico emplea indistintamente. Por un lado, afirma que las cuestiones filosóficas son espúreas porque *no podemos saber* qué las decidiría, es decir, elimina las disputas metafísicas en razón de los *límites* del conocimiento y de la naturaleza humanas. Por otra parte, sin embargo, propone una versión más fuerte de su crítica, señalando que las preguntas que hace el filósofo son ilegítimas porque *no hay ningún hecho* que pueda resolverlas, o, lo que es igual, no porque no podamos verificarlas (o llegar a verificarlas), sino porque *en sí mismas* son inverificables: *ni Dios mismo podría llegar a contestarlas*. En ambos casos la conclusión es la misma: las hipótesis metafísicas, al carecer de solución, no son ni siquiera hipótesis. Pero, si examinamos la segunda estrategia, constataremos que los propios parámetros que caracterizan al empirismo lógico impiden su aplicación. Proponiendo un punto de vista objetivo, la negación de indicios que permitan resolver los problemas de la filosofía es mucho más que una recusación de criterios: implica negar que esas hipótesis sean tan siquiera *candidatos* a la verdad y falsedad, que tenga sentido decir que se corresponden o que no se corresponden con la realidad. Lo que se nos está sugiriendo es que renunciemos a hablar de verdad o de falsedad cuando nos preguntamos si el mundo es un universo virtual o real, si es uno o múltiple; sugerencia que es una invitación a que, al menos en lo que respecta a la metafísica, no distingamos entre "discurso cognitivo" y "discurso veritativo". La incognoscibilidad absoluta implica la afirmación de que aquí no hay "espacio" alguno para la verdad y la falsedad, o, lo que es igual, el reconocimiento de que la posibilidad de verificación es la condición de posibilidad de la verdad, aquello que la *hace*. Pero eso es, precisamente, lo que el empirismo niega, y aquello que, si es una posición coherente, le conduce tanto a la afirmación de que, aunque irresolubles, las hipótesis que propone el filósofo tienen valor de verdad (desconocido), como a la recusación de su segunda estrategia, cuya consecuencia,

que sin la verificación no hay lugar para la verdad, es inaceptable para una posición que, admitiendo la teoría de la verdad como adecuación, ha de admitir también que las cuestiones metafísicas son verificables, si no para nosotros, al menos “en sí”. Recordemos que no es la verificabilidad de algo lo que lo hace susceptible de valor de verdad, sino a la inversa: que sea susceptible de valor de verdad (cosa que se reconoce a las opciones metafísicas en la medida en que se acepta que el “discurso de la verdad” es independiente del “del conocimiento”) lo que lo hace verificable (y repito: si no para nosotros, al menos *para Dios*). Constatar la inverificabilidad de algo en términos absolutos (una especie de escepticismo extremo) conlleva renunciar a la Verdad con mayúsculas. No se puede conservar ésta última (ni siquiera restringida al horizonte de la investigación científica) cuando se ha mostrado que hay áreas del discurso donde la verdad es producida por la verificación. Una vez que la serpiente humana llega a la verdad, llega a “toda la verdad”.

- (ii) A este problema se añade otro. Un empirismo lógico coherente debe reconocer, tal como hemos visto en el punto anterior, que las hipótesis metafísicas, aunque carecen de solución, disponen de valor de verdad. Sin embargo, ese reconocimiento implica que, mientras no se desechen ciertas posibilidades (por ejemplo, que el mundo no es un sueño, que la realidad no se encuentra escindida entre un Mundo Ideal de arquetipos y un mundo aparente de ilusiones y sombras o que no hay un mundo externo independiente de la conciencia, individual o universal), y en la medida en que la posibilidad de verdad de esas hipótesis significaría que, pese a que estuviesen verificadas, todas las proposiciones que calificamos de verdaderas podrían ser falsas, el principio de verificabilidad no podrá concebirse como instrumento definitivo de “acceso a la verdad”. Diciéndolo de otro modo: el empirismo lógico pone en marcha un rompecabezas del que no puede escapar. Si tiene razón, y las hipótesis metafísicas son irresolubles, entonces, y porque pueden ser verdaderas sin que podamos llegar nunca a saberlo, el problema del conocimiento es también irresoluble, o, mejor dicho, la única posición defendible es un escepticismo que condena tanto las pretensiones cognitivas de la ciencia como las de la filosofía. Y si, para evitar ese extremo, reconoce no tener razón, y acepta tanto la significatividad como la urgencia de esas cuestiones, se ve obligado a despojarse de sus proclamas antifilosóficas, forzado a reconocer que sólo podremos garantizar el conocimiento si, primero, nos lanzamos de cabeza al turbio pantano de la metafísica y la epistemología tradicionales. Sea como fuere, lo que este dilema pone de manifiesto es que el empirismo lógico, cargando con la

Verdad, carga también con la metafísica. Hacer de la ciencia *órganon* de conocimiento, distinguir entre “discurso científico” y “proposiciones emotivas”, conlleva un compromiso ontológico y epistemológico que o remite a los “problemas de la filosofía” o se reduce a arbitrariedad. La certeza es la fiel acompañante de la verdad. De modo que aquellos que, como Ayer, aspiran a una filosofía que sea “rama genuina del conocimiento”, no sólo comparten los mismos objetivos de los metafísicos tradicionales, sino que, pese a todas sus declaraciones, sólo pueden lograr su meta si *no* se distinguen de la metafísica. Tal como dijimos arriba: las disputas filosóficas surgen naturalmente de la búsqueda de una representación exacta de la realidad, búsqueda que, característica del positivismo lógico, transforma a esta corriente en un eslabón más de la larga cadena de la filosofía. Eslabón especialmente débil porque pretende recoger los frutos de la verdad sin plantar el árbol del conocimiento, poner a la filosofía en el “camino seguro de la ciencia” (o, mejor: renunciar a la filosofía *por* el camino seguro de la ciencia), mientras considera que esa “seguridad”, por absoluta, es filosófica. Lo que al final se cosecha es o una verdad que no está fundamentada o un fundamento cuya justificación será competencia de quien, por lo visto, no es otra cosa que un “poeta fuera de lugar”.

4. EL MÉTODO DE WITTGENSTEIN: COLOCANDO LAS INTERROGACIONES A SUFICIENTE PROFUNDIDAD⁵⁷

REFORMA Y REVOLUCIÓN II

“Reconstrucción de la filosofía” es eufemismo de “abandono de la filosofía”, la recomendación para que dejemos de lado las pretensiones *hyper-cognitivas* de una racionalidad hipotéticamente descontextualizada y su autorrepresentación como *actividad autónoma*, con un núcleo metodológico propio y un área de problemas específicos. Esta dirección, que constituye el hilo conductor de la actitud revolucionaria *hacia* la filosofía, se encuentra estrechamente vinculada a otros aspectos: (i) En lo que se refiere a su *justificación*, a un *relativismo pluralista* y *culturalista* cuyos rasgos más evidentes son una concepción epistémica de la verdad y una imagen historicista, intersubjetivista y deflacionaria de la necesidad; y cuya inevitable consecuencia es, dada la intraspasibilidad de las

⁵⁷ “Seguimos olvidando descender a los cimientos, colocar las interrogaciones a suficiente profundidad.” L. Wittgenstein, 1977, *op. cit.*, p. 71.

mediaciones sociales y lingüísticas, más que la recusación de las posibilidades cognitivas de la razón, la actualización de una actitud *terapéutica* que denuncia el sinsentido de un proyecto que, abandonando el espacio conceptual fijado por el entramado de perspectivas, se desarrolla en el vacío: en un espacio absoluto que es un *no-espacio*. (ii) En su concepción del desarrollo de la filosofía, a una *perspectiva neo-hegeliana* que, subrayando el carácter *contingente* de los problemas filosóficos, niega la tesis leibniziana de una “filosofía perenne”, cuestiona la máxima tradicional de acuerdo a la cual los problemas filosóficos son *naturales*, y, así, señala tanto la posibilidad como, de acuerdo con las coordenadas de un mundo humano plural y democrático, la *necesidad actual* de una cultura post-filosófica, en la que la filosofía como búsqueda de fundamentos sea reemplazada por la filosofía como *conversación* entre personas cultas. (iii) Finalmente, en lo que se refiere a la *unidad de medida* de los diversos discursos, a un *pragmatismo* que, sustituyendo la pregunta por la verdad de las representaciones del mundo por la cuestión acerca de su respectiva *utilidad*, transforma al filósofo en árbitro de la política cultural que evalúa la conveniencia de ciertas metáforas⁵⁸.

Estos son los rasgos básicos, de una coherencia innegable, del “espacio nocional” al que hemos denominado “reconstrucción de la filosofía”. Se trata de una imagen tan revolucionaria como, en las dos últimas décadas, problemática. Las recriminaciones que, en pleno auge de las teorías colectivistas (de inspiración wittgensteiniana) de la “construcción social del conocimiento”⁵⁹, del relativismo conceptual propio del “giro hegeliano” de Rorty y del deconstruccionismo francés, Nagel hacía a estas corrientes, acusándolas de “empobrecer el paisaje intelectual inhibiendo la consideración seria de ciertas preguntas”, de ofrecernos “en nombre de la liberación, (...) represión intelectual” y de obedecer a una rebelión infantil “contra el impulso filosófico mismo”⁶⁰; esas recriminaciones, digo, se han convertido (al menos dentro de la tradición analítica) en moneda corriente. El filósofo tradicional ha reaparecido, reclamando el derecho y el deber de un pensamiento riguroso.

58 “Decir que la política cultural dispone de la última palabra sobre todas estas cuestiones es decir, una vez más, que las preguntas “¿deberíamos estar hablando acerca de Dios?”, “¿deberíamos especular sobre los zombis?”, “¿deberíamos conversar acerca de cuestiones raciales?” no son posteriores a las preguntas “¿existe Dios?”, “¿podrían ser zombis algunos de los humanoides de esta sala?”, “¿existen diferentes razas dentro de la especie humana?”. Se trata de las *mismas* preguntas, pues cualquier consideración relevante para una cuestión sobre política cultural es igualmente relevante para una cuestión ontológica, y a la inversa.” R. Rorty, 2002, *op. cit.*, p. 14.

59 Cfr. S. Kripke, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell 1989); y, D. Bloor, 1997, *Wittgenstein, Rules and Institutions* (London and New York: Routledge 2006).

60 T. Nagel, 1986, *The View from Nowhere* (New York and Oxford: Oxford University Press 1989), “Introduction”, pp. 11-12.

Varias razones han posibilitado el renacimiento del espíritu reformista y realista en filosofía: (i) Una concepción no-relativista de la lógica que muestra la existencia de *principios de racionalidad* (al menos, la coherencia lógica y la evidencia) inmutables, necesarios y universales que son condición de posibilidad de cualquier discurso concebible y que constituyen un núcleo duro de racionalidad independiente de métodos y de contenidos culturales⁶¹. (ii) Una defensa anti-verificacionista de la *significatividad* de problemas filosóficos no empíricos y, probablemente, irresolubles (“¿existe el mundo externo?”, “¿cómo son las cosas en sí mismas, independientemente de cualquier punto de vista?”, “¿sueño o estoy despierto?”...), defensa basada tanto en la disociación semántica entre “el significado de una pregunta” y “lo que cuenta como prueba para resolver esa pregunta” como en una explicación pre-verbal y pre-cultural de las *fuentes* de los problemas filosóficos⁶². (iii) Una rehabilitación de la *intuición racional* como método autónomo y válido de adquisición de creencias fundacionales, necesarias y no-inferenciales, rehabilitación cuyos corolarios más obvios son el descrédito del empirismo y la recuperación de la epistemología cartesiana⁶³. (iv) La recusación de *métodos indirectos y terapéuticos* de disolución del escepticismo; actitud tradicional que, reconociendo la estrecha relación entre objetividad y escepticismo, puede alentar o bien una actitud neo-humeana que acentúa la inexorable sujeción al escepticismo de toda representación realista del mundo y que, consiguientemente, agudiza la conciencia de nuestros límites cognitivos⁶⁴; o bien un proyecto de filiación cartesiana cuyo objetivo sea la refutación *directa* de versiones extremas de escepticismo. (v) Una concepción *internalista* del conocimiento diseñada para superar los casos de Gettier y que demuestra que conocimiento es algo *más* que “creencia justificada y verdadera” (Ernest Sosa define al conocimiento como una creencia que es verdadera *porque* está justificada⁶⁵, algo muy diferente a la definición aditiva tradicional como “creencia verdadera y justificada). (vi) Por último, una *concepción no-epistémica de la verdad* cuyo argu-

61 Cfr. P. Boghossian, 2007, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism* (Oxford: Clarendon Press), VI, pp. 81-94.

62 Cfr. T. Nagel, 1986, *op. cit.*, “Introduction”, pp. 3-12.

63 “Mi objetivo fundamental es presentar una epistemología virtuosa en línea de continuidad con una tradición que se encuentra en Aristóteles, Tomás de Aquino, Reid y, especialmente, Descartes (aunque ninguno de ellos la suscribe en todos sus pormenores), y emplearla para verter luz sobre las variedades de escepticismo, la naturaleza y estatus de las intuiciones y la normatividad epistémica.” E. Sosa, 2007, *Apt Belief and Reflective Knowledge: A Virtue Epistemology* (Oxford: Clarendon Press), p. xi.

64 T. Nagel, 1986, *op. cit.*, V, pp. 67-74.

65 “Nuestra solución subraya que las creencias pueden ser verdaderas y encontrarse justificadas sin ser aptas, mientras que para constituir conocimiento una creencia debe ser apta, y no simplemente verdadera y justificada.” E. Sosa, 2007, *op. cit.*, “Lecture 2”, p. 42.

mento fundacional es la distinción intuitiva entre cuestiones *criteriológicas* (acerca de qué criterios serían relevantes para decidir el valor de verdad de una proposición dada) y cuestiones *referidas a la naturaleza de la verdad*, problemas (se nos recuerda) superpuestos ilegítimamente por las distintas variedades de relativismo alético.

La inteligibilidad de ambas posiciones se encuentra fuera de duda. Lo que está en juego en esta confrontación radical de posicionamientos opuestos es evidente. Sin embargo, la *incertidumbre* se agudiza, y, con ella, se hace perenne una suspensión de juicio referida a las posibilidades y al futuro de la filosofía. Ambas representaciones nos atraen, pero, al mismo tiempo, ambas *pierden* algo que o no estamos dispuestos a abandonar o todavía no vemos por qué deberíamos hacerlo.

El constructivismo se encuentra legítimamente bajo sospecha porque reprime *de forma dogmática* la formulación de preguntas que, por mucho que no sepamos cómo responder, poseen un fondo de inteligibilidad resistente a cualquier método de extradición expeditiva al limbo del sinsentido. Pese a ello, esas mismas preguntas parecen disolverse “naturalmente” (tanto en relevancia como en significado) una vez que dejamos la oscuridad del estudio, y con ellas, los conceptos filosóficos de “verdad”, “conocimiento”, “duda” y “representación exacta”. Posibilidades que un entendimiento descontextualizado concebía se cierran cuando regresamos a la matriz normativa del lenguaje ordinario. Vínculos *objetivos* entre las reglas y sus aplicaciones exigidos desde un punto de vista de tercera persona se descubren superfluos cuando, añadiendo a la normatividad la *vivencia de normatividad*, la comunidad de vida y lenguaje se presenta como el reclamo de inteligibilidad de la *compulsión* asociada a las reglas gramaticales. En fin, basta con que variemos la perspectiva para que las proclamas revolucionarias que hace un momento nos parecían inadmisibles se reduzcan a “recordatorio de obviedades”, y para que, en un movimiento inverso de incremento de la distancia, el énfasis epistemológico y metafísico con el que el filósofo carga sus nociones pase del absurdo en el que lo dejamos a la ejemplificación más pura de la inteligibilidad, repariciendo nuevamente esas preguntas que la práctica ordinaria exorciza.

Las razones de cada posición, negables o asimilables por la posición contraria, no son razones, sino *explicitaciones de una concepción unitaria*. Las críticas por autorrefutación o contradicción son inútiles, pues las incoherencias no se reconocen desde dentro de un paradigma, sino desde reglas que constituyen una concepción o juego diferentes y cuyos argumentos resultarán convincentes una vez se acepten *sin argumentación alguna* las normas de representación que los posibilitan. Carecemos de unidad de medida común a ambas perspectivas. Afrontamos una colisión de definiciones putativas, sistemas categoriales y

objetos de comparación irreconciliables. Nos situamos como espectadores indecisos de una confrontación donde cada parte exige la *totalidad de nuestro asentimiento* tratando de convencer a la *mitad de nuestra persona*. Y ahí radica, precisamente, la paradoja: ambas “visiones de la filosofía” comparten objetivo (la *pacificación intelectual*) y medios (la *eliminación* de uno de los puntos de vista en litigio); pero, mientras deseamos ese objetivo, nos negamos a poner en práctica la reducción que lo posibilitaría, preservando el desgarramiento que tratamos de evitar a cualquier precio.

La razón de esta *resistencia* es una ubicación defectuosa del problema. Revolución y reforma no son alternativas porque ni nos han hecho ver *por qué deberíamos querer proseguir o cancelar la actividad filosófica* ni, en consecuencia, han puesto los *medios necesarios* para cumplir sus respectivas metas. Planteando la cuestión *a media res*, desde un punto que no es ni completamente filosófico ni completamente ordinario, han olvidado que la posibilidad de la filosofía es una pregunta *inmanente* a la propia filosofía y que, por ello, sus límites y angustias se trazan y se viven *desde dentro*⁶⁶. No es el hombre el que tiene que juzgar si la filosofía es necesaria, sino el filósofo. O, diciéndolo con otras palabras, en el supuesto de que el filósofo necesite terapia, se tratará de una *terapia interna*⁶⁷.

Lo cual lleva a plantearnos tres preguntas profundamente wittgensteinianas: (i) ¿Por qué querría la mosca, sin obedecer a *coacciones externas* que inhiben sus ansiedades sin resolverlas, abandonar la botella? (ii) ¿Cómo puede hacerlo? (iii) Y lo más importante: ¿qué significa aquí realmente terapia?

Lo que esta última pregunta sugiere es que la meta de la filosofía de Wittgenstein es la *libertad*, es decir, algo que se opone al *deseo de pacificación* en la medida en que descubre en él, más que el remedio, la *enfermedad misma que combatimos*.

66 “Sólo pensando mucho más desafortunadamente que los filósofos pueden resolverse sus problemas.” L. Wittgenstein, 1977, *op. cit.*; p. 86.

67 “Podría pensarse: si la filosofía habla sobre el uso de la palabra «filosofía» debe existir una filosofía de segundo orden. Pero no es así: se trata, más bien, de un caso análogo al de la ortografía, que trata, entre otras, de la palabra «ortografía» sin ser una ortografía de segundo orden.” L. Wittgenstein, 1953, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell 2001), I, § 121, p. 42.

EL PAPEL DEL ESCEPTICISMO EN LAS CRISIS DE IDENTIDAD DE LA FILOSOFÍA

Filosóficamente, la imagen pirrónica del escepticismo, como “escuela de persuasión”⁶⁸ cuya finalidad es la “tranquilidad en materias de opinión”⁶⁹, ha resultado siempre poco menos que ininteligible. La tesis escéptica de la imposibilidad del conocimiento parece cualquier cosa menos “causa de tranquilidad cognitiva”. Al contrario, su consecuencia más visible es una *angustia* peculiar producto de la colisión entre nuestros impulsos gnoseológicos y los obstáculos insuperables que, nos recuerda el escéptico, impiden su satisfacción.

Es esa dialéctica entre una voluntad que busca el conocimiento y un entendimiento crítico que, al tiempo que obstruye su realización, es incapaz tanto de desecar las fuentes mismas de ese proyecto (que descubra que no puedo conocer no implica que, por ello, deje de querer conocer) como de reducirlo al sinsentido; la que origina: *primero*, la situación de pérdida, fracaso y ansiedad intelectuales que, perfectamente descritas en las caracterizaciones cartesiana y humeana del escepticismo, asociamos de forma inmediata a esa posición; *a continuación*, una suspensión del movimiento intelectual que, con el fin de *superar esa angustia cognitiva*, incoa un proyecto reflexivo que, *a parte ante*, reconstruye la génesis de la paralización escéptica, y que, *a parte post*, diseña posibles alternativas a ese fracaso, innegable pero invivible.

El escepticismo se presenta, así, como el *detonador* de las crisis de identidad de la filosofía, como el punto exacto donde ésta se cuestiona a sí misma y donde su futuro es al tiempo problemático y abierto: las posibilidades de la filosofía son siempre posibilidades *desde y en confrontación con* el escepticismo. Lo que significa que, además de un obstáculo (la situación que origina le impide ser, siguiendo la metáfora de Kant, un “lugar de residencia permanente”), supone también una *oportunidad* para la razón: la de “poder trazar un esquema del lugar donde se halla” con el objeto de cambiar de tal modo el rumbo que el fantasma escéptico no vuelva a presentarse.

El aquietamiento de este escenario angustioso definido por la confrontación de voluntad y entendimiento pasa por *tres modelos de respuesta antiescéptica* que, pareciendo agotar las opciones disponibles, permiten una clasificación exhaustiva y exclusiva de los tipos de filosofía, no sólo históricamente reales, sino

68 Sextus Empiricus, 2000, *Outlines of Scepticism*. Ed. J. Annas; J. Barnes (Cambridge: Cambridge University Press 2005), I, § 17, p. 7.

69 Sextus Empiricus, 2000, *op. cit.*, I, § 25, p. 10.

conceptualmente posibles. Les otorgaremos el nombre de tres filósofos que los desarrollaron con especial consistencia: Descartes, Hume y Moore.

El modelo cartesiano es esencialmente reformista. Si la ansiedad filosófica resulta de la superposición de una voluntad cognitiva que busca cumplirse y de una inteligencia que no alcanza lo que la voluntad desea, su eliminación pasará por la *adaptación del entendimiento al molde de la voluntad* con el objeto de que ésta no se convierta en una pasión inútil, o, lo que es igual, la solución consistirá en una reconstitución metódica del entendimiento que muestre que, después de todo, aquello a lo que la voluntad aspira se encuentra (tras la purificación de los medios de conocimiento) a su alcance. Se trata, por consiguiente, de reformar la racionalidad en dos sentidos: (i) Imponiéndole *criterios cognitivos tan estrictos* que ni el entendimiento pueda confundirse ya con un *set* particularmente arraigado de prejuicios y lugares comunes ni, por ello, puedan reaparecer las posibilidades escépticas dentro de los límites, reducidos pero inabordables, de la racionalidad pura. (ii) Otorgándole una *nueva dirección metódica* en su confrontación con los escenarios escépticos, una dirección *trascendental* que, consistiendo en la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la duda hiperbólica, limita el escepticismo a fuerza de radicalizarlo. De este modo, el escepticismo se presenta como *vehículo de conocimiento*, como el instrumento cognitivo por excelencia: no puede revertir sobre aquello que lo posibilita, de forma que las condiciones trascendentales de la duda (el hecho mismo de que se duda, la existencia del *Meditador*, el dominio lingüístico y judicativo que la inteligibilidad de las estrategias escépticas supone...) pasan a constituir el *punto arquimédico* que, más allá de la duda en la medida en que la permite, posibilita la distensión de un entendimiento cuyos rendimientos concurdan finalmente con nuestras aspiraciones.

El modelo humeano es, por el contrario, revolucionario. Gnoseológicamente pesimista, su punto de partida es un escepticismo extremo incuestionable: el reconocimiento de unos límites cognitivos que son, fundamentalmente, limitaciones; límites más allá de los cuales se extiende un espacio incognoscible, indeterminable, probablemente vacío. Proseguir el proyecto filosófico con el fin de encontrar certezas que hasta ahora se nos escapan es, de acuerdo con este punto de vista, desesperado e insensato: nuestros límites avanzan con nosotros, el escepticismo devora y envuelve cada nuevo intento por traspasarlo. ¿Cómo aliviar entonces la angustia escéptica? Volviendo a las *apariencias*, abandonando especulaciones que conducen a un callejón sin salida, ahogando la búsqueda de conocimientos epistémica y metafísicamente sólidos en al automatismo sin fundamentos de la práctica ordinaria y del punto de vista del actor, allí donde se descarga a los conceptos filosóficos de significatividad y donde las posibilidades escépticas que nos aterrorizaban en el estudio se disuelven como humo. El fiscal

de la práctica detiene las ansiedades metafísicas. La urgencia de la acción se presenta como tabla de salvación ante el naufragio cognitivo. Se recurre al tribunal del lenguaje ordinario para condenar a la filosofía como sinsentido, en un esfuerzo por *racionalizar, prescribir y extender* la que se juzga única solución para orillar la tragedia del escepticismo: la inhibición de sus premisas. La solución siempre estuvo ahí, en nuestra vida ordinaria: lo único que sucede es que ahora los *hechos* se transforman en *normas*.

Finalmente, *el modelo mooreano es un híbrido de los dos paradigmas previos*. El retorno al uso ordinario de las palabras permite la disolución de los problemas filosóficos y de su constitutiva irresolubilidad, pero ese retorno no es una “vuelta a las *apariencias*”, sino el resultado de una investigación gnoseológica que dona a la “visión ordinaria del mundo” la solidez metafísica y epistémica característica de las “primeras certezas” cartesianas. En este sentido, nos encontramos ante una *metafísica de sentido común* que puede adquirir perfiles fundacionalistas (Moore, Chisholm⁷⁰) o trascendentalistas (Strawson, Stroll⁷¹), pero que, en cualquier caso, se trata de algo muy distinto a lo que comúnmente se entiende como “filosofía del lenguaje ordinario”. La concordancia de voluntad y entendimiento se logra, como en Descartes, mostrando la posibilidad intelectual de lo que la voluntad requiere, esto es, prosiguiendo la investigación filosófica hasta que rinda resultados. En lo que respecta a este aspecto, la propuesta de Moore es *reformista*. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en la epistemología de tradición moderna, las condiciones que, limitándolo, hacen posible el escepticismo no remiten a una consciencia descarnada, cuya posible existencia es independiente de lo que suceda (cognitivamente hablando) con el mundo externo. La *inteligibilidad* de la duda remite a un marco de inteligibilidad *categorial y pragmáticamente* ordinario, de forma que las creencias básicas del sentido común se presentan como los goznes sobre los que gira la posibilidad misma de una filosofía que aspire a la inteligibilidad. La reforma del entendimiento implica su purificación, pero esa purificación es, ante todo, desbroce de las *ilusiones modales* producto de una imaginación sin restricciones contextuales, que se desborda al imaginarse en abstracto, en una situación que *creíamos poder pensar* y que, una vez que intentamos pensar realmente, descubrimos ininteligible. De este modo, no son los límites del lenguaje ordinario los que crean la angustia escéptica; sino una filosofía que, fascinada por el escepticismo, describe esas creencias, no como *certezas*, sino como *posibilidades*. *Dejar de querer conocer*

70 Cfr. R. Chisholm, 1973, “The Problem of the Criterion”, en: A. P. Martinich; D. Sosa (eds.), 2001, *Analytic Philosophy. An Anthology* (Oxford: Blackwell 2006), pp. 190-198.

71 Cfr. A. Stroll, 1994, *Moore and Wittgenstein on Certainty* (Oxford: Oxford University Press); A. Stroll, 2002, *Wittgenstein* (Oxford: Oneworld).

de acuerdo con el paradigma moderno se sigue aquí de la posibilidad de cumplir sus exigencias sin tan siquiera entrar en él.

Reforma, revolución y metafísica del sentido común: tres posibles respuestas a la insatisfacción epistémica. Pero respuestas cuya *soluencia* el escéptico cuestiona legítimamente. En el caso de las soluciones teóricas (Descartes y Moore), porque por muy sólido que aparente ser determinado dato no podremos acallar la sospecha de una equivocación posible, es decir, porque los supuestos fundamentos de los filósofos, o porque son términos de la investigación fijados arbitrariamente, o porque ponen en marcha un proceso de justificación *ad infinitum*, o porque son o bien recusables desde otro punto de vista o bien origen de paradojas inaceptables, no cumplen su cometido: no eliminan la inquietud cognitiva ni tan siquiera en quienes los proponen, tratan de persuadir a la razón de una quietud que la razón misma resquebraja (recuérdese, a este respecto, la extensión escéptica de la razón de acuerdo con la hiper-racionalidad parmenídea). En este punto, el escéptico hace suyo el pesimismo cognitivo de la actitud revolucionaria: la racionalidad genera sus propias paradojas. Pero no se compromete con ella, pues tratándose de una exhortación dogmática al abandono de la filosofía que deja incólumes las raíces de la necesidad metafísica, prohíbe el escepticismo sin desarmarlo e impide la pregunta sin liquidarla, reprimiendo la angustia sin poder anularla e intentando saciar a un hambriento mediante una dieta de sombras. El dictamen del escéptico es claro: la revolución en filosofía fomenta el incontenible retorno de lo reprimido, enmascara los síntomas de la angustia que dice estar curando.

Alcanzamos las raíces de la revolución metodológica de Wittgenstein: una sensibilidad agudísima a la *profundidad* de los problemas filosóficos cuya primera expresión es la denuncia inmisericorde de sus resoluciones o disoluciones expeditivas. Reforma y revolución ocultan la angustia escéptica sin afrontarla con suficiente radicalidad, construyen una superestructura sobre el abismo con el objeto de disimularlo, esclerotizan inteligencia e imaginación mediante máximas y certezas fundacionales cuya repetición compulsiva evidencia la pervivencia de un temor cuyos gritos se sofocan, pero no se apagan, y, lo que es peor, narcotizan de tal modo al enfermo que lo vuelven insensible a su dolencia, generando un estado que, girando constantemente entre la potencial exteriorización de la mala conciencia y la insensibilidad dogmática que la retrae, raya la esquizofrenia.

La filosofía no ha tomado en serio la crisis escéptica, lo único que ha pretendido es superarla lo antes posible. Se ha refugiado en la tecnificación y el academicismo, actitudes que, en nombre de la paz y de la seguridad, extirpan el corazón mismo de la actividad que le da nombre. No es de extrañar, por todo ello, que el primer movimiento de la terapia wittgensteiniana sea un *retorno al*

*escepticismo radical*⁷², una labor de crítica pormenorizada que, mostrando que los edificios en los que nos habíamos resguardado no eran otra cosa que “castillos de naipes”⁷³, nos obliga a volver al punto de partida, a finalizar la mascarada y a que nuestra ansiedad ocupe al fin el lugar que le corresponde. Sólo si somos conscientes de nuestra dolencia podremos realmente afrontarla: el primer objetivo del método de Wittgenstein es *agudizar* esa consciencia, generalizar y acentuar la enfermedad con el fin de que podamos diagnosticarla, crear la transición de una enfermedad *sorda* a una *explícita* mediante la recolección de paradojas y callejones sin salida. Es más, no sólo se trata de que la dolencia vuelva a manifestarse, sino de que lo haga con toda su crudeza: mostrando la *imposibilidad a priori* de los modelos tradicionales de respuesta al escepticismo. En este sentido, la crisis wittgensteiniana no es un simple “alto en el camino” que nos permita seguir andando aunque tengamos que cambiar de rumbo: implica una *paralización completa*, un “punto sin retorno” cuya superación pasa por un modelo de filosofía irreductible a los paradigmas tradicionales, un modelo que, primero, renuncia al ideal de *paz perpetua*, para después, abandonar incluso la idea reguladora de una “simple paz”. En cualquier caso, el escepticismo desempeña una función preliminar indudable (perpetuándose) en la formación del método wittgensteiniano. Mostraremos, a continuación, cómo ese método es, en todos sus detalles, *escéptico*.

¿Por qué querría la mosca salir de la botella? *Porque ha descendido al viejo caos de la filosofía y porque allí, todavía, no se ha sentido en casa.*

REPRESENTACIONES ALTERNATIVAS

¿Qué caracteriza a los problemas filosóficos? Vivencialmente, “(u)n problema filosófico posee la forma: «No sé cómo salir del atolladero»”⁷⁴. Genéticamente, la razón de esa angustia es que un *símil absorbido dentro de las formas de nuestro lenguaje*, y que “se repite inexorablemente”⁷⁵, produce “una falsa

72 La analogía entre las metodologías terapéuticas de Wittgenstein y del pirronismo ha sido especialmente subrayada por Fogelin y Palmer, aunque, sin una constatación explícita, también puede deducirse de la línea hermenéutica propuesta por el “tercer” Baker. Cfr. R. J. Fogelin, 1976, *Wittgenstein* (London and New York: Routledge 1987), pp. 226-234; A. Palmer, 2004, “Scepticism and Tragedy. Crossing Shakespeare with Descartes”, en: D. McManus (ed.), 2004, *Wittgenstein and Scepticism* (London and New York: Routledge), pp. 260-277; G. Baker, 2004, *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects* (Oxford: Blackwell 2006).

73 L. Wittgenstein, 1953, *op. cit.*, I, § 118, p. 41.

74 L. Wittgenstein, 1953, *op. cit.*, I, § 123, p. 42.

75 L. Wittgenstein, 1953, *op. cit.*, I, § 115, p. 41.

aparición, que nos inquieta. «¡Pero esto no es así» —decimos. «¡Y, sin embargo, así es como *tiene que ser*»⁷⁶.

Lo que esto significa es que la inquietud filosófica es el producto de dos factores: un método de representación que nos representamos como concepción insustituible e intraspasable a la que *todo debe conformarse* y que, por consiguiente, se impone normativamente; y la dificultad de subsumir la totalidad de los fenómenos bajo una ley que, sin embargo, prohíbe las excepciones.

Una *imagen* dirige nuestra voluntad, manifestándose en expresiones *imperativas* que revelan su carácter único, universal y modalmente necesario. “*Tiene que haber* algo que podamos conocer con certeza”, “Los simples *deben existir* para que los nombres tengan significado”, “Sobre eso *no puedo equivocarme*”, “Para que las constantes lógicas posean sentido *deben referirse a algo*”, “Un hecho *ha de vincular* regla y aplicación”. En todos estos casos, un símil que se ha solidificado en nuestra notación lingüística se impone como esquema formalizador que la realidad ha de cumplir. Nos representamos el conocimiento *como* vinculación inmediata entre una creencia y un hecho del que ni Dios mismo podría dudar, en consecuencia, *no puede* haber conocimiento sin verdad y sin certeza. Concebimos las creencias-gozne que estructuran nuestra visión del mundo *como* proposiciones, por tanto, *han de poseer* valor de verdad. Vemos los nombres *como* señalizadores, de lo que deducimos que donde hay nombre *tiene que haber* objeto nombrado. Nos imaginamos las constantes *como* nombres o los significados *como* hechos inmateriales que explican la conducta lingüística, por lo que concluimos, en un caso, que las entidades lógicas y matemáticas *deben existir*, en el otro, que *algo* (escrutable al menos de forma privada) *ha de marcar la diferencia* entre seguir y no seguir una regla. El problema está en que ni podemos abandonar la analogía mediante la que categorizamos un grupo de fenómenos (¿no es evidente que “Tengo dos manos” es una proposición?, ¿de qué otra cosa podría tratarse?) ni pueden cumplirse las obligaciones que de ella resultan. La doctrina contraintuitiva de los nombres propios lógicos de Russell, el platonismo en el que desemboca la metalógica de Frege, el escepticismo del que no puede desprenderse la concepción proposicional de las creencias estructurales o que, en su versión semántica, muestra que no hay *realidades lingüísticas* (el conocido “argumento” wittgensteiniano contra la posibilidad de lenguajes privados) son ejemplos relevantes de los callejones sin salida a los que nos dirigen esas analogías, necesarias pero imposibles. Ante esos resultados, indigeribles, constatamos: “¡Pero esto no es así!”. Pese a ello, la imagen, que nos encadena, nos obliga a reconocer que, *a pesar de todo*, tiene que ser así. En el peor de los casos, ahogamos la insatisfacción resultado de la con-

76 L. Wittgenstein, 1953, *op. cit.*, I, § 112, p. 41.

tradición entre lo que debemos y lo que podemos hacer forzando perversamente a la realidad para que concuerde con el deber. En el mejor, la insatisfacción se perpetúa, ejemplificada por aporías, paradojas y, como en el caso del conocimiento, por necesidades vacías, deberes sin instanciación, esquemas que carecen de cualquier contenido.

El resultado es, con mayor extensión, análogo al que en el plano cognitivo diagnostica el escéptico: la tensión entre una voluntad que quiere saber y un entendimiento que reconoce que dicha aspiración no puede satisfacerse. ¿Cuál es, entonces, la solución? La respuesta de Wittgenstein es tajante: si la meta de nuestros deseos son paradojas irresolubles, lo que necesitamos es una *terapia referida a la voluntad*, que permita eliminar las *compulsiones* que nos tiranizan y los *imperativos modales* que originan la insatisfacción metafísica. Debemos aprender a *no querer* conocer con mayúsculas, a *dejar de desear* ver las cosas de acuerdo con las anteojeras a las que nos hemos acostumbrado. Las imágenes que nos guiaban han de perder su atractivo, y con él, la inexorabilidad que las constituía.

Se trata de una terapia similar a la que practicaban los antiguos pirrónicos. Lo que implica que debemos evitar dos confusiones generalizadas:

- (i) Pese a las apariencias, este método es irreductible a los “métodos terapéuticos” propios de la actitud revolucionaria. Ciertamente, en ambos casos se trata, frente a la metodología tradicional, que buscaba reformar el entendimiento sin eliminar el impulso hacia la metafísica, de acallar ese impulso en la medida en que ningún entendimiento reformado podrá cumplirlo. Pero ahí mismo acaba el paralelismo: la terapia wittgensteiniana (y pirrónica) no remite a la hipotética autoridad de puntos de vista *externos* a la propia filosofía (el tribunal del lenguaje ordinario) y, consiguientemente, no desarrolla un procedimiento *coactivo* que primero levanta *arbitrariamente* los límites del lenguaje y, justo a continuación, expulsa a las proposiciones filosóficas de un terreno delimitado a golpe de definiciones. En este sentido, es necesario tener presente que la terapia de Wittgenstein requiere el *asentimiento voluntario* del paciente y que su objetivo es que éste *llegue a ver como absurdo* (a desvalorizar ciertas afirmaciones y dejar de concebirlas como prescriptivas) algo que antes le resultaba perentorio y significativo. La distinción entre sentido y sinsentido no es ni objetiva ni absoluta. Se trata de una *transición* dependiente de una variación de perspectiva *dentro de la propia investigación filosófica*.
- (ii) Evidentemente, la terapia no puede consistir en la simple constatación de que el conocimiento (con mayúsculas) no es posible o de que la imagen de la lógica o del significado que poseemos implica paradojas o

doctrinas a las que nos cuesta otorgar nuestro asentimiento. Esto no es otra cosa que el diagnóstico del problema: por tanto, no puede tratarse de su solución. Es más, como ya hemos señalado, reconocer la imposibilidad del conocimiento o el carácter aporético de la concepción metafísica de los nombres, aunque sea condición de posibilidad de la curación, carece en sí mismo de virtualidades terapéuticas: *no por no poder conocer voy a dejar de querer hacerlo*. El método wittgensteiniano requiere algo más: que llegemos a ver que el proyecto que habíamos asumido *carece de significado*, esto es, no que no podamos encontrar lo que buscamos, sino que, aunque creamos saber qué buscamos, acabemos reconociendo que *realmente no lo sabemos*. De lo que se trata, en definitiva, es de centrar la terapia, no en la verdad, sino en el *significado*; de mostrar al filósofo que lo que ha creído poder imaginar es algo que cuando trata de imaginar en concreto se le escapa de entre las manos, algo que es incapaz de pensar aunque piense que lo piensa. No haber detectado este punto ha generado dos errores hermenéuticos de gran magnitud: (a) Una distorsión generalizada del escepticismo antiguo, que, evaluado desde los parámetros del escepticismo epistemológico de tradición moderna, ha derivado en caricatura. (b) La consecuente tendencia a distanciar la filosofía de Wittgenstein de la tradición escéptica, movimiento correcto si por “escepticismo” se entiende “escepticismo post-cartesiano”, pero radicalmente falso si nos referimos a la tradición pirrónica recogida por Sexto Empírico⁷⁷.

En cualquier caso, ¿cómo opera la terapia wittgensteiniana? Si obviamos sus escaramuzas preliminares⁷⁸, mediante dos procedimientos complementarios:

77 “Al comienzo de este ensayo señalé que usualmente se asegura que Wittgenstein ha dicho algo importante contra el escepticismo. Pienso que eso es verdad si por escepticismo entendemos la problematización indiscriminada de todas las creencias, incluidas las creencias de sentido común. Pero si entendemos escepticismo en su sentido histórico –en particular, en su forma pirrónica– entonces sería mejor decir que Wittgenstein redescubrió el escepticismo, dotándolo de una mayor profundidad y, así, proporcionando su formulación más poderosa.” R. J. Fogelin, 1992, “Wittgenstein and Classical Scepticism”, en: R. J. Fogelin, 1992, *op. cit.*, p. 230.

78 Consistentes, a grandes rasgos, en dos estrategias: (i) Acentuación de las *aporías* contenidas en determinado símil respecto a las verdades lógicas, al conocimiento o al “significado del significado”. (ii) Punto de vista *deflacionario* referido a una pregunta o proposición filosófica concreta, logrado o bien mediante su contextualización: que le otorga un sentido preciso y que, de este modo, elimina su aura de profundidad (el paso de un sinsentido obvio a condiciones que le confieren sentido pragmático), o bien mediante la ironía y el chiste (cuya función es también, ridiculizándola, descargar de profundidad a la proposición metafísica).

Tal como hemos señalado, estas estrategias son inútiles en casos de verdadera inquietud filosófica. Sin embargo, podrían llegar a ser efectivas en ciertos supuestos: puede bastar con que reconozca su incumplimiento para que alguien deje de querer conocer desde el punto de vista de nin-

una estrategia de *acorralamiento* que permite al filósofo descubrir que su proyecto *carecía de sentido* y que, por tanto, lo conduce persuasivamente a una *suspensión voluntaria de interés*; y, fundamentalmente, a través de la construcción de *representaciones perspicuas alternativas* que, con idéntica coherencia a aquéllas a las que sustituyen, evitan las paradojas y las preguntas irresolubles originadas *por y dentro* del sistema de notación de las primeras⁷⁹.

Respecto a la primera estrategia, se trata del instrumento crítico por excelencia del pirronismo. El dogmático posee una imagen de qué significan conocimiento, realidad o certeza. El escéptico le pide que ejemplifique aquello a lo que se refiere, que proporcione una *muestra* de lo que dice. Una vez obtenida ésta, el escéptico pregunta: “¿Lo que querías decir es que tal proposición está justificada o es verdadera de acuerdo con los cánones ordinarios de “prueba”, “evidencia” y “razón”?” Si es así, el escéptico no tiene nada que objetar. Sin embargo, el epistemólogo afirmará que “conocimiento”, tal como él emplea esta palabra, posee un *plus* semántico; que lo que él quiere decir *no es realmente eso*; que de lo que habla es de una *dureza epistemológica extraordinaria*. El siguiente movimiento del escéptico es mostrar que ese dato es epistemológicamente *vulnerable* y que, por ello, no se adecúa a lo que el filósofo parece pensar del conocimiento; exigiendo, por ello, un nuevo ejemplo de aquello a lo que el dogmático se refiere con “conocimiento”. Este procedimiento se repite *ad infinitum*, manifestando finalmente que la incapacidad del filósofo de dar muestras de aquello de lo que habla implica que realmente no sabe lo que dice, que no es capaz de pensar el significado de sus palabras aunque piense que las puede pensar. Reconocer esto es aproximarse al umbral de la “suspensión de interés” a la que nos referíamos arriba: una neblina acaba envolviendo los ojos del filósofo; su proyecto original, aparentemente tan inteligible, acaba devorado por su propio *vacío interno*; la búsqueda del conocimiento ya no le atrae en la medida en que ni siquiera puede definirla; es como si por primera vez se distanciase de sí mismo y se contemplase realizando movimientos cuya meta ignora, embarcado en la búsqueda de un objeto que ni siquiera podría reconocer. Subrayo dos cosas: (i) De la incapacidad filosófica de proporcionar muestras de conocimiento invulnerable el escéptico no concluye la imposibilidad del conocimiento, esto es, una tesis acerca de nuestras limitaciones cognitivas que, erróneamente, la tradición ha cargado sobre los hombros del pirronismo; sino la imposibilidad de *determinar semánticamente* la noción misma de “conocimiento”. Lo que significa que su terapia, basada en algo a lo que podría denominarse “inescrutabilidad del refe-

guna parte; igual que uno puede dejar de sentirse atraído por los enigmas de la filosofía gracias a un par de chistes que ridiculicen su jerga (Sexto Empírico tiene un pasaje iluminador a este respecto).

79 “Quien hoy en día enseña filosofía da alimentos a sus alumnos, no porque se adapten a su gusto, sino para cambiar su gusto.” L. Wittgenstein, 1977, *op. cit.*, p. 25.

rente”, no tiene como objeto prolongar la angustia cognitiva dejando intactas sus causas, sino atacar el centro mismo de la enfermedad mostrando que, *porque una duda siempre es posible*, la inteligibilidad que genera la duda es *ilusoria* y, consecuentemente, la duda misma (en tanto que resultado de la filosofía) *nunca es necesaria*⁸⁰. (ii) La estrategia escéptica, que, más que exhortar al abandono de la filosofía *antes de filosofar*, recoge el guante metafísico y prolonga sus especulaciones hasta sus últimas consecuencias, es *intrafilosófica*. Lo que con esto resaltamos es que el absurdo es algo que aparece una vez se tensa hasta el límite el arco de la filosofía y que, por ello, se trata del gusano que anida en el corazón mismo de la actividad filosófica. Ni Wittgenstein ni Sexto Empírico deciden dejar de hacer filosofía (en sentido tradicional) *ab initio*: la “suspensión de interés” es el resultado de alcanzar el fondo mismo del abismo de la metafísica, de haber apurado su cáliz hasta las heces (cosa que, evidentemente, el dogmatismo, suspendiendo la caída arbitrariamente, parece no estar dispuesto a hacer).

Respecto a la segunda estrategia, constituye la seña de identidad de la totalidad de la producción filosófica de Wittgenstein. Es, por decirlo así, un procedimiento cuya función inmediata es suplementar al primero, venciendo las *resistencias* que éste (por sus peculiaridades metodológicas) no puede afrontar y llenando los espacios que deja vacíos.

Un modelo puede perder su atractivo por su indeterminación intrínseca. Sin embargo, su espectro rondará eternamente mientras *nada lo sustituya*, mientras no dispongamos de nuevos candidatos para llevar a cabo las funciones *categoriales* (de descripción y ordenación de fenómenos) y *explicativas* que el primero parecía cumplimentar. En este sentido, la estrategia escéptica (puramente negativa) debe prolongarse en una nueva dirección: la creación de *modelos, analogías y representaciones perspicuas* alternativas que ocupen el puesto que ha quedado vacante. No se trata, en cualquier caso, ni de formular la *teoría correcta* de los fenómenos bajo escrutinio ni, en consecuencia, de levantar sobre los escombros de representaciones pretéritas un edificio especialmente sólido. La eliminación terapéutica de las ansiedades metafísicas continúa siendo el *objetivo último* de la construcción de nuevos modelos, es decir, no se destruye con el fin de construir algo nuevo, sino que *se construye con el objeto de que la destrucción sea definitiva*. Es más, los nuevos *objetos de comparación*, los “ideales” recientes, no son más correctos ni poseen extensión mayor que los anteriores: son analogías sustitutorias, prismas con diferente iridescencia, cuya

80 Ése es el mensaje de un conocido aforismo de *Sobre la certeza*: “Lo que es necesario mostrar es que una duda no es necesaria incluso cuando es posible. Que la posibilidad del juego de lenguaje no depende de que se dude de todo aquello de lo que puede dudarse. (Lo cual se encuentra vinculado al papel de la contradicción en las matemáticas).” L. Wittgenstein, 1969, *On Certainty* (Oxford: Blackwell 2004), § 392, p. 50.

única virtualidad es que *vuelven opacos* los rompecabezas que se desarrollaban dentro de los límites de los antiguos símiles. Se trata de un punto importante, pues muestra que los modelos (que *cualquier modelo*) son *inverificables e irrefutables* y que, por tanto, no hay punto de vista externo alguno desde el que evaluar su solvencia *qua* teorías (unidad de medida objetiva de su alcance, verdad o coherencia) y que las nociones de “versión definitiva” y de “conmensurabilidad racional” carecen aquí de sentido. Adscribir a Wittgenstein puntos de vista teóricos supone obviar tanto su letra como su espíritu:

La única forma de evitar el prejuicio o la vacuidad de nuestras declaraciones es postulando el ideal como lo que es, como un objeto de comparación o una vara de medir dentro de nuestra forma de mirar las cosas, y no como una preconcepción a la que todo deba conformarse. Éste es el dogmatismo en el que tan fácilmente puede degenerar la filosofía⁸¹.

En cualquier caso, hay tres instancias especialmente relevantes en la filosofía de Wittgenstein de ejemplificación de esta estrategia que nos enseña *a ver algo como algo más*, a reorganizar los mismos fenómenos de acuerdo con una perspectiva inédita y con líneas de ordenación diferentes: se refieren al *significado*, a las *creencias-gozne* y, especialmente (por su papel estructurador interno), a la *normatividad lógica y gramatical*. Las señalo sucintamente.

El lema “El significado es el uso” no es otra cosa que la invitación a que dejemos de ver el significado *como* un hecho (se trate de un hecho *interno* que se identifica con las imágenes mentales, de una *disposición* objetiva a proporcionar determinadas respuestas o de una *reacción causal idéntica* a estímulos similares⁸²) y a que lo concibamos de acuerdo con una nueva analogía: como la *sustantivación a posteriori* de los diferentes movimientos que un término puede realizar en los juegos de lenguaje y, por consiguiente, como la cristalización de un entramado de reglas cuya inteligibilidad remite a un fondo específico de prácticas humanas. Se trata, en definitiva, de enseñarnos a evitar concebir el significado como algo *previo* al uso de una palabra, que fija su referencialidad de una vez por todas, que determina sus proyecciones a casos particulares (el *determinismo semántico* que se remonta al primer estoicismo) y que es discernible (como línea inmutable que vincula regla y aplicación) desde un punto de vista externo a una (o a cualquier) forma de vida. ¿Razón? Orillar el *escepticismo semántico* en el que irremediable desemboca cualquier versión objetivista del lenguaje; abandonar el camino que conduce a la sustitución del lenguaje natural por

81 L. Wittgenstein, 1977, *op. cit.*, p. 30.

82 Se trata, respectivamente, de las concepciones *internalista*, *disposicionalista* (de acuerdo con el modelo de Ryle) y *conductista* del significado: contra las cuales reacciona por igual Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*.

lenguajes ideales tan inútiles como paradójicos; eliminar las condiciones de posibilidad mismas de la "niebla filosófica" que envuelve a la semántica pura.

Idéntica función terapéutica cumple la sustitución del modelo *proposicional* de las creencias-gozne. Si en vez de concebirlas como aseveraciones con valor de verdad, acentuamos el *carácter normativo* de "enunciados" que bajo su apariencia informativa ("La Tierra no existe desde hace treinta años", "Tengo dos manos", "Mi nombre es M. G.") ocultan un papel *regulativo*, remitirá nuestra propensión a la epistemología y, con ella, el fundacionalismo fáctico y el escepticismo extremo que, pese a su oposición, son la cara y la cruz de la misma moneda. Al fin y al cabo, verlas como las *reglas que estructuran un juego* desalienta preguntas acerca de su justificación, de su verdad o de su corrección: sólo los movimientos concretos de una partida pueden ser correctos o incorrectos (verdaderos o falsos), y eso en *razón* de las reglas que los justifican. Las reglas, en sí mismas, ni son correctas ni incorrectas. No remiten a nada *externo* a ellas mismas. Son arbitrarias, y, por tanto, el último tribunal de apelación (intraspasable) de nuestras aseveraciones. Las razones llegan, antes o después, a su fin. Y su fin ni dispone ni carece de justificación: las categorías cognitivas que posibilita, precisamente porque las posibilita, *no se aplican a él*.

Como último ejemplo de este procedimiento de sustitución de analogías por analogías me remito a la cuestión sobre la que más extensamente escribió Wittgenstein: la *normatividad*. Baste señalar que a lo largo de su producción Wittgenstein construyó tres modelos que describían y explicaban los imperativos lógicos evitando tanto un *naturalismo* contraintuitivo que reducía modalidad a extensionalidad o que proporcionaba una genética empirista de proposiciones cuya estabilidad veritativa no es resultado de la repetición de casos análogos como un *realismo de inspiración platónica* que explicaba la solidez de la lógica postulando la existencia de un "tercer reino" poblado de objetos formales. En el *Tractatus* se trataba de un modelo anti-referencialista (respecto a las constantes lógicas) vinculado a un *realismo mitigado*: una descripción deflacionaria que transformaba a la bivalencia proposicional y, por tanto, al principio de no-contradicción, en la *única raíz* tanto de la necesidad como de la imposibilidad. En su etapa intermedia (entre "Some Remarks on Logical Form" y el *Cuaderno azul*) este modelo, *con el fin de evitar algunos de los problemas metafísicos que originaba*, es sustituido por una representación *contractualista y formalista* de la normatividad que, en muchos aspectos, anticipa el determinismo semántico de las versiones contemporáneas de descriptivismo matemático. Finalmente, las *Investigaciones* proponen una imagen *pragmatista* que, reduciendo la distancia entre *causas* y *razones* sin eliminar al completo su distinción (esto último, con el objeto de exorcizar el incómodo espectro del *regularismo*), permite orillar el escepticismo implícito en el objetivismo metodológico de la versión formalista de los enunciados modales.

Parecería, en este último aspecto, como si el objetivo constante de Wittgenstein fuese el de proporcionar la *teoría correcta* de la normatividad y como si, en consecuencia, su recorrido consistiese en una secuencia de *refutaciones* que se detiene en la versión definitiva de las proposiciones “lógicas” y que, además, parece avanzar paulatinamente en dirección a una profundización de su actitud deflacionista preliminar. Constatar esta dirección es correcto. Lo que no es correcto es pensar que ésa es la “teoría” de Wittgenstein, y, menos aún, que se trata de su “teoría definitiva”. La función de sus ejemplos es introducir nuevos puntos de vista sobre los mismos fenómenos, abrir posibilidades de explicación insospechadas, romper el *hechizo* de una explicación unívoca que ni acaba de satisfacerlos ni somos capaces de dejar de lado. Frente al “Tiene que ser así”, “No puede ser de otro modo”, “Todo debe poder reducirse a... principio de no contradicción, decisión, cultura, o cualquier argumento concebible”, lo que Wittgenstein nos ayuda a ver es que esas *obligaciones compulsivas* son ilusorias y que siempre podemos ordenar los mismos fenómenos desde una *concepción alternativa* en la que los “deberes” que nos asfixiaban desaparecen. Las líneas son siempre las mismas, pero llamando la atención sobre determinados aspectos podemos reorganizarlas de tal forma que la *figura resultante* difiera de una figura precedente a la que concebíamos como la única interpretación posible.

En este sentido, no deberíamos olvidar que el modelo que hoy nos libera podría tiranizarnos mañana y que, por ello, la *perspectiva intracultural* en la que parece desembocar la investigación puede transformarse (como de hecho ha sucedido) tanto en el origen de nuevos problemas (y ansiedades) filosóficos como en puerta de acceso al *dogmatismo*. Éste es como la hidra de mil cabezas, como un cáncer que reaparece multiplicado cuando se lo expulsa de la cavidad en la que florecía. Carece de color y bandera. Siendo una actitud, no dispone de sustancia propia. Por eso, cuando se desarrolla a partir de un modelo de primera persona, la filosofía terapéutica o bien construye modelos alternativos en los que no habíamos pensado o recupera modelos previos con el fin de *equilibrar el juicio* y de aliviar las *obligaciones* recientes. Ésa es la enseñanza de Wittgenstein: el escéptico *no se compromete* con los procedimientos naturalistas o deflacionarios que le sirven de herramienta crítica cuando se enfrenta con metafísicas “fuertes”; sus contrincantes cambian históricamente y, en consecuencia, sus estrategias nunca se repiten; también carece de contenido propio, y ello, porque lo que combate es una *actitud proteica*, no un grupo unívoco de doctrinas. De lo que se deducen tres cosas: (i) que la terapia wittgensteiniana es, por definición, una *terapia infinita*; (ii) que, mediante su empleo (al menos, en lo que respecta a las dos *capas* que hemos desarrollado), a lo máximo que podemos aspirar es a una *pacificación parcial*, esto es, al “domingo del espíritu” de una voluntad constantemente en trances de reactivarse, que levanta un edificio inhabitable sobre los restos que la salvaron del naufragio anterior; (iii) y que, para Wittgenstein, las *raí-*

ces de la metafísica se extienden mucho más allá de una imagen específica, lo que, a su vez, implica que su forma de hacer filosofía *no está sujeta a crisis*: las crisis no son un accidente; afrontarlas, tampoco.

Los problemas filosóficos *particulares* surgen dentro de una perspectiva. Pero esos problemas, considerados *en general*, son inexorables. Incluso podría decirse que son “naturales”, si con esta expresión se entiende “radicados en la esencia misma del lenguaje”. Lo que significa que si la distancia entre la filosofía de Wittgenstein y el pensamiento reformista es inconmensurable, no es menor el abismo que la separa de la actitud revolucionaria. La diferencia entre Rorty y Wittgenstein no es una diferencia de “genialidad”, sino de “genio”: ¿de “profundidad”?...

5. FILOSOFÍA DESDE EL LÍMITE, DEL LÍMITE Y EN EL LÍMITE

En una conocida sección de los *Esbozos pirrónicos*, acerca de la meta del escepticismo, Sexto Empírico describe el origen de la tranquilidad escéptica recordando una anécdota referida al pintor Apeles. Escribe:

Una historia contada de Apeles también se aplica a los escépticos. Se dice que estaba pintando un caballo y que quería representar la espuma que salía de su boca; pero que los resultados eran tan desafortunados que acabó renunciando, cogió la esponja con la que limpiaba sus pinceles y la arrojó malhumorado al cuadro. Al golpearlo, produjo una imagen perfecta de la espuma del caballo. De igual modo, los escépticos hacían filosofía con el fin de adquirir tranquilidad intelectual (...), pero, incapaces de lograrla, suspendieron el juicio. Cuando hicieron esto, lograron la tranquilidad, como quien dice, fortuitamente, del mismo modo que una sombra acompaña a un cuerpo⁸³.

Dos aspectos merecen resaltarse en esta descripción genética de la pacificación de la voluntad en “cuestiones de opinión”: su producción *inesperada* (se logra cuando ya se había renunciado a ella y se la encuentra allí donde nunca se nos hubiese ocurrido buscarla) y su carácter *totalizador e inmutable*, esto es, el hecho de que se trata de una tranquilidad *invulnerable y completa*. Hasta ahora hemos descrito las terapias paralelas del pirronismo y del “segundo” Wittgenstein en franca oposición a la imagen que acabamos de evocar: se trata tanto de estrategias *complejas e intencionalmente programadas* en referencia a su fin (son, por decirlo así, *maquinarias teleológicas*) como de ejemplos paradigmáticos de *terapia infinita*, esto es, de una metodología que excluye *a priori* la posibilidad

83 Sextus Empiricus, 2000, *op. cit.*, I, § 12, pp. 10-11.

de una “paz perpetua”. ¿Tendremos que decir, entonces, que el pirrónico es su peor intérprete; que existe una disparidad entre lo que hace y lo que dice hacer? ¿O, por el contrario, hemos de profundizar todavía más, alcanzar una capa en el que las tensiones desaparecen por el simple hecho de que “tranquilidad” adquiere un nuevo significado?

Wittgenstein, en declaraciones con un fuerte sabor berkeliano, detecta el origen último de las ansiedades filosóficas en el hecho de que *proyectamos* “a la cosa lo que pertenece a su método de representación”, de modo que, “(i)mpresionados por la posibilidad de una comparación, creemos percibir un estado de cosas de la máxima generalidad”⁸⁴. Se trata, como sabemos, del diagnóstico que justifica una terapia que resquebraja la *ilusión de reificación* y su causa *inmediata*, la inexorabilidad del modelo; mediante la creación de nuevas analogías. Pero es algo más: la constatación de que, *transversal a la totalidad de las perspectivas*, esta proyección y su fundamento *volitivo*: el deseo de pacificación definitiva, la necesidad de ordenar todo de forma que no haya huecos en nuestra imagen del mundo y que lo inesperable (por impensable) no ocupe lugar alguno; son las causas reales de nuestras inquietudes. Un problema se disuelve, pero su causa permanece latente, aguardando actualizarse dentro de una nueva perspectiva. ¿Cómo puede la metodología escéptica detener este *perpetuum mobile*? Por y en sí misma es incapaz. En consecuencia, el mensaje del escepticismo no hay que buscarlo en sus estrategias; sino en lo que éstas acenúan y, sobre todo, ejemplifican: un *carácter* que, mediante la *disciplina escéptica*, se ha perfilado; una *libertad* que encuentra en el escepticismo al tiempo su *causa* y su *expresión* más pura.

Lo que quiero señalar es que el “efecto colateral” del uso de métodos escépticos es una “suspensión de interés” respecto a la propia *finalidad* que los puso en movimiento y que “la sombra que acompaña al cuerpo” de esa “desvalorización” es la *apreciación* de la dinámica escéptica *en sí misma* y de la *situación de libertad* que establece: los métodos, fortuitamente, se han transformado en fines; el conflicto que nos libera pesa más que una paz tan difícilmente alcanzable como, porque el precio que hemos de pagar por ella es encadenarnos a una de nuestras (múltiples) versiones, indeseable.

Wittgenstein acaba por “sentirse en casa” (y por hacer que nos sintamos en casa) en el caos de la filosofía. No es de extrañar, en consecuencia, que constantemente subraye que la *claridad* es un valor en sí, que la crítica no necesita dar un paso más allá de sí misma para quedar justificada, que el regalo más precioso que se le puede hacer a un filósofo es la prolongación *indefinida* de perspectivas en conflicto, la transformación de sus crisis en una “revolución

84 L. Wittgenstein, 1953, *op. cit.*, I, § 104, p. 39.

permanente” que, precisamente por ello, impide *dejar de pensar*. No hay mayor esclavitud que la de quien se reduce a una de sus imágenes ni prisión más sólida que la de los edificios conceptuales con los que, protegiéndonos, nos empequeñecemos. Las posibilidades filosóficas no se desarrollan *a partir de y en contraposición con* el escepticismo; se desarrollan *en* el escepticismo: ese espejo en el que la filosofía puede reconocerse sin tener que culparse.

Wittgenstein es uno de esos “filósofos de los peligrosos «quizás»”⁸⁵ cuyo único enemigo es el dogmatismo; un pensador que hace de la filosofía un “fuego permanente” con el fin de que no se transforme en esa pesadilla gélida que es el *Infierno de cobardes*.

(El filósofo no es ciudadano de una comunidad de pensamiento. Esto es lo que lo convierte en filósofo)⁸⁶.

MODESTO M. GÓMEZ ALONSO

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, C.; Tannery, P (eds.), 1904, *Oeuvres de Descartes (VII)* (Paris: Libraire Philosophique J. Vrin 1996).
- Ayer, A. J., 1936, *Language, Truth and Logic* (Harmondsworth: Pelican 1976).
- Bahr, H., 1916, *Expresionismo*. Trad. T. Rocha Barco (Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos 1998).
- Baker, G., 2004, *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects* (Oxford: Blackwell 2006).
- Bloor, D., 1997, *Wittgenstein, Rules and Institutions* (London and New York: Routledge 2006).
- Boghossian, P., 2007, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism* (Oxford: Clarendon Press).
- Chisholm, R., 1973, “The Problem of Criterion”, en: A. P. Martinich; D. Sosa (eds.), 2001, (v.), pp. 190-198.
- Danto, A. C., 1992, *Más allá de la Caja de Brillo. Las artes visuales desde la perspectiva posthistórica*. Trad. A. Brotóns Muñoz (Madrid: Akal 2003).
- Descartes, R., 1641, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Trad. V. Peña (Madrid: Alfaguara 1977).
- Dewey, J., 1920, *Reconstruction in Philosophy* (New York: Mentor 1950).

85 F. Nietzsche, 1886, *Más allá del bien y del mal*. Trad. A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial 1992), I, § 2, p. 23.

86 L. Wittgenstein, 1967, *Zettel*. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press 2007), § 455, p. 81.

- Fogelin, R. J., 1976, *Wittgenstein* (London and New York: Routledge 1987).
- , 1992, “Negative Elementary Propositions”, en: Fogelin, R. J., 1992, *Philosophical Interpretations* (New York and Oxford: Oxford University Press), pp. 186-195.
- , 1992, “Wittgenstein and Classical Scepticism”, en: Fogelin, R. J., 1992, (v.), pp. 214-231.
- Frege, G., 1893, *The Basic Laws of Arithmetic. Exposition of the System*. Eng. Trad. M. Furth (Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1967).
- Gerrard, S., 1996, “A philosophy of mathematics between two camps”, en: Sluga, H.; Stern, D. G. (eds.), 1996, *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge: Cambridge University Press 1997), pp. 171-197.
- Goodman, N., 1977, “¿Cuándo hay arte?”, en: Goodman, N., 1978, *Maneras de hacer mundos*. Trad. C. Thiebaut (Madrid: Visor 1990), pp. 87-102.
- Greenberg, C., 1960, “La pintura moderna”, en: Greenberg, C., 2006, *La pintura moderna y otros ensayos*. Trad. y ed. F. Fanés (Madrid: Siruela), pp. 111-120.
- Hume, D., 1739-40, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press 1978).
- , 1748, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, en: D. Hume, 1993, *An Enquiry Concerning Human Understanding with A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh and Hume’s Abstract of A Treatise of Human Nature*. Ed. E. Steinberg (Indianapolis and Cambridge: Hackett), pp. 1-114.
- James, W., 1907, *Pragmatism*, en: James, W., 2000, *Pragmatism and other Writings*. Ed. G. Gunn (Harmondsworth: Penguin), pp. 1-132.
- Kant, I., 1781, *Crítica de la razón pura*. Trad. P. Ribas (Madrid: Alfaguara 1993).
- Kripke, S., 1972, *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell 2002).
- , 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell 1989).
- Martinich, A. P.; Sosa, D. (eds.), 2001, *Analytic Philosophy. An Anthology* (Oxford: Blackwell 2006).
- McManus, D. (ed.), 2004, *Wittgenstein and Scepticism* (London and New York: Routledge).
- Nagel, T., 1979, *Ensayos sobre la vida humana (Mortal Questions)*. Trad. Isalás Azaïs (México: FCE 2000).
- , 1986, *The View from Nowhere* (New York and Oxford: Oxford University Press 1989).
- Nietzsche, F., 1882, *El gay saber*. Trad. L. Jiménez Moreno (Madrid: Austral 1986).
- , 1886, *Más allá del bien y del mal*. Trad. A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial 1992).
- , 1888, *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial 1989).
- Palmer, A., 2004, “Scepticism and Tragedy. Crossing Shakespeare with Descartes”, en: McManus, D. (ed.), 2004, (v.), pp. 260-277.

- Rorty, R., 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1980).
- , 1982, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press 2003).
- , 2002, “Cultural Politics and the Question of the Existence of God”, en: Rorty, R., 2007, (v.), pp. 3-26.
- , 2007, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers (Volume 4)* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Russell, B., 1908, “La concepción de la verdad de William James”, en: Russell, B., 1910, *Ensayos filosóficos*. Trad. J. R. Capella (Madrid: Alianza Editorial 1980), pp. 159-187.
- , 1909, “El pragmatismo”, en: Russell, B., 1910, (v.), pp. 110-158.
- , 1912, *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press 2001).
- , 1918, *The Philosophy of Logical Atomism*, en: Russell, B., 1956, *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*. Ed. R. C. Marsh (London and New York: Routledge 2001), pp. 175-281.
- , 1959, *La evolución de mi pensamiento filosófico*. Trad. J. Novella Domingo (Madrid: Alianza Editorial 1982).
- Schelling, F. W. J. von, 1800, *Sistema del idealismo trascendental*, en: Schelling, F. W. J. von, 1987, *Antología*. Trad. y ed. J. L. Villacañas Berlanga (Barcelona: Península), pp. 41-161.
- Schopenhauer, A., 1818, *El Mundo como Voluntad y Representación (I-III)*. Trad. E. Ovejero y Mauri (Buenos Aires: Aguilar 1960).
- Sextus Empiricus, 2000, *Outlines of Scepticism*. Ed. J. Annas; J. Barnes (Cambridge: Cambridge University Press 2005).
- Sosa, E., 2007, *Apt Belief and Reflective Knowledge: A Virtue Epistemology* (Oxford: Clarendon Press).
- Stroll, A., 1994, *Moore and Wittgenstein on Certainty* (Oxford: Oxford University Press).
- , 2002, *Wittgenstein* (Oxford: Oneworld).
- Wittgenstein, L., 1922, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London and New York: Routledge 2001).
- , 1953, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell 2001).
- , 1964, *Philosophical Remarks* (Chicago: The University of Chicago Press 1984).
- , 1967, *Zettel* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press 2007).
- , 1969, *On Certainty* (Oxford: Blackwell 2004).
- , 1977, *Culture and Value* (Oxford: Blackwell 2006).
- Worringer, W., 1908, *Abstracción y Naturaleza (Abstraktion und Einfühlung)*. Trad. M. Frenk (México: FCE 1997).