

# Wittgenstein: observaciones metafilosóficas

MODESTO M. GÓMEZ ALONSO

1 La incuestionable fuerza filosófica de los escritos de Wittgenstein y su papel determinante en la constitución tanto de los temas como de las corrientes mayoritarias en la filosofía analítica contemporánea, no han impedido que sus supuestos herederos, primero, se hayan distanciado críticamente de sus orígenes, más tarde, hayan intentado borrar (al menos, en el interior de la tradición de la que forman parte) cualquier rastro de su, hasta hace dos décadas, celebrada filiación. No se trata tan sólo de que Wittgenstein haya pasado a ser, sin más calificaciones, un predecesor vergonzoso, sino de que las dimensiones de su figura han creado una situación especialmente incómoda: la tensión entre su acariciada defenestración y el ambiente intelectual que la impide. Paradójicamente, la analítica no ha roto al completo con Wittgenstein sólo porque su autoridad en los arrabales de esa escuela es tan grande que desacreditarlo explícitamente es la forma más rápida de ser puesto en cuestión.

No es de extrañar, por todo ello, que la actitud que predomina entre los autores analíticos respecto a Wittgenstein sea fundamentalmente ambigua: es el filósofo más creativo del siglo veinte, pero la capacidad creativa no es una virtud sobresaliente entre filósofos; sus intuiciones son geniales, pero careció de la habilidad para desarrollarlas; sus fragmentos catalizan el pensamiento, pero sólo son eso: resplandores efímeros en un terreno baldío, retazos asombrosamente pulidos en una tela sin patrón. Como mucho, a Wittgenstein se le reconoce el mérito de haber llegado a las costas de un continente que otros exploraron. Su obra es una propedéutica para la filosofía, pero no filosofía en sentido estricto.

Un aspecto curioso de esta situación son sus consecuencias para la hermenéutica wittgensteiniana. Presionados por un ambiente hostil, la mayor parte de sus más recientes intérpretes han buscado conciliar a Wittgenstein con sus epígonos, poner de acuerdo lo que un analítico “duro” espera de su filosofía y lo que ésta puede ofrecerle. La reconstrucción de su pensamiento se ha entremezclado con su lectura; una reconstrucción cuyos objetivos centrales son mostrar que, pese a las apariencias, sus escritos forman un *todo* unitario y sistemático y, sobre todo, que sus obras contienen tanto argumentos demostrativos como teorías fuertes acerca de los tópicos que dominan la agenda filosófica contemporánea: el significado del significado, la naturaleza de lo mental, el conocimiento del mundo externo, las condiciones de posibilidad de los juegos de lenguaje... En su excelente monografía acerca de las diferentes explicaciones de la normatividad diseñadas por Wittgenstein a lo largo de su carrera, José Medina lo expresa contundentemente: “No pueden entenderse las reflexiones de Wittgenstein como una actividad crítica *sin presupuestos*. Sería un error pensar que Wittgenstein no enuncia sus críticas desde algún lugar, que desarrolla su empresa crítica sin posicionarse”.<sup>1</sup> El “Kripkenstein” de Kripke (u otros caracteres análogos) ha sustituido al Wittgenstein real, aunque, se nos recuerda, más que de

<sup>1</sup> J. Medina, *The Unity of Wittgenstein's Philosophy*, State University of New York Press, New York, 2002, p. 188.





sustitución, deberíamos hablar de sofisticación y agudeza hermenéuticas.

El ímprobo esfuerzo realizado por Kripke, Bloor, Medina, Stroll y otros para “limpiar” la imagen del Último Wittgenstein es innegable. La relevancia filosófica de los argumentos y posiciones que le atribuyen, asombrosa. Lo que es problemático es esa atribución, entre otras razones por el elevado precio que para realizarla con éxito ha de pagarse: la eliminación de las declaraciones metafísicas de Wittgenstein y la subsiguiente escisión entre lo que dijo que hacía y lo que realmente hizo.

En notas diseminadas a lo largo de toda su producción Wittgenstein tematiza su método subrayando su carácter no teórico (su filosofía “...deja todo como está, sin explicar ni deducir nada”)<sup>2</sup>, acentuando su función terapéutica<sup>3</sup> y clarificando el papel que desempeñan sus hipotéticos “argumentos” y “teorías”: los primeros son instrumentos persuasivos cuya meta es romper el “hechizo”<sup>4</sup> de una única analogía que parece fijar de una vez por todas cómo las cosas tienen que ser y cómo no pueden ser, es decir, que nos permiten llegar a ver algo como algo más; las segundas, analogías, modelos, metáforas, representaciones perspicuas u objetos de comparación que, reorganizando hechos familiares de acuerdo con patrones insospechados, establecen “un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje...”, un orden “de acuerdo con una finalidad concreta...” y que es “uno entre muchos órdenes posibles; no *el* orden”.<sup>5</sup> Obviamente, esta autodescripción se opone a lo que la analítica espera de Wittgenstein. Por tanto, para salvar a Wittgenstein de sí mismo, para poder tomar en serio su filosofía, se nos recomienda considerarlo su peor intérprete, esto es, concebirlo o bien como a un filósofo que no sabía lo que hacía o, en el mejor de los casos, como a un pensador dominado por impulsos irreconciliables y enredado en contradicciones evidentes,<sup>6</sup> que, con frecuencia, se resuelven priorizando su filosofía y haciendo caso omiso de su metodología. Porque viola las reglas básicas de cualquier hermenéutica sería esta recomendación me parece inaceptable: en las interpretaciones “mejoradas” de Wittgenstein el lector se arroga arbitrariamente el derecho a seleccionar los materiales de acuerdo con sus prejuicios; proyecta su concepción al texto, reificándola; transforma a su voluntad en medida de una realidad que, inquebrantable, no cede ante sus deseos.

En cualquier caso, los intérpretes de Wittgenstein no pueden ignorar dos cuestiones básicas: (i) ¿Es conciliable lo que Wittgenstein dijo hacer y lo que realmente hizo, su filosofía y su metafísica? (ii) ¿Puede defenderse su programa filosófico?, en otras palabras: ¿es reconocible como filosofía su método?, es más, ¿es reconocible como una alternativa real a las formas tradicionales de hacer filosofía?

Se trata de preguntas independientes. Por ello, y porque esta exclusión permite unificar mis reflexiones en torno a un único punto, no abordaré aquí el primer problema (aunque quisiera señalar que, en mi opinión, la última obra de Gordon Baker establece los parámetros para su resolución, las líneas que armonizan definitivamente la filosofía y la metafísica de Wittgenstein<sup>7</sup>). Mis ob-

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 2001), p. 43. (En adelante, *PI* más el número de página).

<sup>3</sup> Cf. *PI*, p. 44.

<sup>4</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Blackwell, Oxford, 2006, pp. 13-14. (En adelante, *CV* más el número de página).

<sup>5</sup> *PI*, p. 43.

<sup>6</sup> Actitud esta última en la que han acabado desembocando autores que, tomando en serio la metafísica wittgensteiniana, proponen una interpretación anti-dogmática y pirrónica de su pensamiento. Cf. R. J. Fogelin, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford University Press, New York / Oxford, 1994, pp. 205-222.

<sup>7</sup> Cf. G. Baker, *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*, Blackwell, Oxford, 2006.



jetivos son diferentes: mostrar cómo, sin pérdida alguna de rigor, la filosofía puede concebirse como una actividad exclusivamente crítica y sin presupuestos y cómo la terapia de Wittgenstein abre una ruta transitable en filosofía, posiblemente la única ruta en la que ésta es capaz de reconocerse sin verse forzada “a ponerse a sí misma en cuestión.”<sup>8</sup>

Lo cual nos reconduce al punto de partida: ¿A qué se debe la oposición, sorda pero persistente, de la analítica hacia Wittgenstein?, ¿Por qué se tiene que reconstruir su pensamiento, liberando su letra del espíritu que la anima? La razón parece evidente: porque una imagen de lo que es y de lo que debe ser la filosofía o bien nos impide ver en Wittgenstein a un filósofo o nos obliga a desmembrarlo para que encaje en ese modelo normativo. La filosofía, se nos recuerda, sólo puede ser una actividad substantiva y autónoma cuya meta es la construcción de teorías verdaderas a través de argumentos demostrativos. De lo que se deduce tanto que el valor de la crítica filosófica radica en aquello que permite erigir (edificios conceptuales invulnerables), y que, por consiguiente, se trata de una tarea negativa previa a la verdadera empresa filosófica, como que los problemas de la filosofía pueden (y deben) abordarse de un modo paracientífico: como rompecabezas intelectuales cuya resolución exige un esfuerzo colectivo. En este sentido, la filosofía debería emular la marcha ascendente de las ciencias.

La mistificación de esta imagen ha empobrecido el panorama intelectual reciente. Los problemas de la filosofía son meros obstáculos para el entendimiento, por tanto ni trascienden la oscuridad del estudio ni poseen una especial urgencia. La disparidad de opiniones fija los límites de la racionalidad, por tanto la razón se reduce a proporcionar pruebas para ésta o aquella proposición. La filosofía progresa constantemente, por tanto su pasado puede ignorarse con impunidad (al fin y al cabo, tampoco la historia de la ciencia es relevante para la actividad científica). Mecanismos en una fábrica de producción en cadena, muchos filósofos analíticos parecen esforzarse sobre preguntas inconscientes de lo que ese esfuerzo exige (o da por supuesto). Ésta es la primera acusación que Wittgenstein dirige contra la analítica: cuestiona tanto su reduccionismo como una actitud que no toma suficientemente en serio los problemas filosóficos. Aunque su denuncia posee mayor alcance: pese a su tecnicismo, la analítica adolece de una constitutiva superficialidad metafilosófica; se niega a colocar las interrogaciones acerca de las condiciones de posibilidad de la filosofía a suficiente profundidad,<sup>9</sup> resistiéndose a afrontar el problema que la razón vierte sobre sí misma y que racionaliza el método alternativo propuesto por Wittgenstein.

Las tareas de este ensayo son: (i) Exponer de modo general el método wittgensteiniano, subrayando su dependencia de una concepción de las posibilidades de la filosofía que necesita justificación. (ii) Desarrollar esa justificación, tarea que de forma específica Wittgenstein llevó a cabo en *Sobre la certeza*, obra que debería empezar a verse como lo que fue: su *Discurso del método*. (iii) Responder a una pregunta que de algún modo ha pasado a condensar los pensamientos de la última filosofía de Wittgenstein: “¿Por qué querría la mosca salir de la botella?”<sup>10</sup> Cosa que implica su sustitución y la reconsideración de la metáfora que desarrolla.

Presentaremos una lectura pirrónica y anti-dogmática de Wittgenstein, lo que, paradójicamente, significa acentuar las analogías entre su forma de concebir la filosofía y la de Descartes. La primera analogía ya ha sido trazada: sus respectivos epígonos o renuncia-

<sup>8</sup> *PI*, p. 44.

<sup>9</sup> Cf. *CV*, p. 71.

<sup>10</sup> “¿Cuál es tu objetivo en filosofía? —Enseñar a la mosca a salir de la botella.” *PI*, p. 87.



ron a su herencia o trataron de “reconstruir” su pensamiento. En ambos casos, por motivaciones idénticas: una racionalidad “más fuerte” que los transformaba en simples “predecesores”.

2. Una constelación de términos cargados dramáticamente caracteriza a los estados de ánimo que Wittgenstein asocia con los problemas de la filosofía. “Inquietud”, “desasosiego”, “compulsión”, “insatisfacción”, “ansiedad”, “recurrencia obsesiva”, son expresiones que su última producción repite y ejemplifica. No se trata de accesorios inútiles salpicando retóricamente los textos. Mucho menos, de la instanciación de las peculiaridades psicológicas de su autor. Por el contrario, su presencia sugiere dos cosas: (i) Un punto de vista inmanente a la propia actividad filosófica, o, lo que es igual, una perspectiva que aborda sus dilemas y posibilidades desde dentro, sin el recurso de hipotéticas autoridades externas. (ii) Su carácter objetivo y universal, esto es, el hecho de que si esos problemas se viven con inquietud es porque se trata de cuestiones constitutivamente inquietantes, porque su misma estructura predetermina la reacción que provocan.

¿Cuál es esa estructura? ¿Qué origina la ansiedad mencionada? De acuerdo con Wittgenstein, dos hechos correlacionados: (i) Un conflicto interno entre lo que el filósofo siente que debe decir de acuerdo con una preconcepción imperativa, con un modelo modal universal y necesario (parece como si todo debiera conformarse a esa representación<sup>11</sup>); y el esfuerzo desesperado por adaptar a esa comparación compulsiva la totalidad de los fenómenos. Se trata de un conflicto entre dos afirmaciones que queremos hacer: “«¡Pero esto no es así!» —decimos. «¡Y, sin embargo, así es como tiene que ser!»”.<sup>12</sup> (ii) Y la tentación filosófica de proyectar a la cosa lo que pertenece a su método de representación, es decir, la tentación de reificar nuestra particular forma de ver algo como algo.

Ejemplos de estas imágenes imperativas son las explicaciones lógica y ontológica de la normatividad, que hacen de la estructura metafísica de la realidad y del principio de no contradicción las únicas razones posibles de la especial inflexibilidad de las reglas que configuran nuestro lenguaje; el elaborado platonismo de Frege y Meinong, producto de la priorización semántica de los nombres propios y de la naturaleza predicativa de los juicios modales; el determinismo semántico, que sustantiva e independiza las reglas lingüísticas con el objeto de dar cuenta de sus aplicaciones; el proyecto epistemológico, que constituye el concepto de *certeza* a partir de una concepción no epistémica de la verdad. En todos estos casos acabamos exportando a los datos bajo escrutinio nuestra forma de concebirlos. ¿La razón?: esa representación es la única que, sin falsificarlos, confiere sentido a esos fenómenos. Sin embargo, el conflicto se mantiene latente, cuestionando la requerida unificación: excepciones (no todas las prohibiciones “lógicas” se deducen del principio de no contradicción); paradojas escépticas irresolubles (los supuestos “hechos semánticos” son objetivamente indetectables) y aporías (como las expuestas por Russell respecto al valor de verdad de las proposiciones sobre objetos ficticios, tal como Meinong las interpretaba) resquebrajan nuestra confianza en el modelo sin permitir su abandono. Al fin y al cabo, así es como tiene que ser.

En pocas palabras: Wittgenstein se enfrenta a versiones especialmente agudas de la crisis escéptica que acompaña y atormenta a la filosofía desde sus orígenes, una crisis que, a grandes trazos,

11 “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 filosofía.” CV, p. 30.

12 PI, p. 41.



consiste en el desequilibrio entre una voluntad teórica y cognitiva que aspira a descansar en certezas absolutas y en principios inmutables capaces de unificar un área específica y un entendimiento crítico que no puede satisfacer esas aspiraciones. La manifestación de esa crisis es una tensa paralización, la trágica inmovilidad de alguien que ni es capaz de avanzar ni puede deshacerse de la carga que se lo impide. Las respuestas tradicionales a esta situación intolerable se reducen a dos: (i) Lo que, tomando palabras de Dewey,<sup>13</sup> podría denominarse una “reconstrucción *en* filosofía”, es decir, el proyecto de reformar metódicamente el entendimiento de forma que la inteligencia (tras su purificación epistémica) alcance lo que la voluntad desea. (ii) Y una “reconstrucción *de* la filosofía” que, revolucionaria y pesimista, nos invita a refugiarnos en el sentido común, a retroceder a las apariencias, a extraditar, desde el tribunal de última instancia del “lenguaje ordinario”, los acertijos filosóficos al limbo del sinsentido.

Ninguna de estas dos estrategias, una: disolviendo el conflicto mediante la prolongación del entendimiento, la otra: disolviéndolo a través de la eliminación externa de las aspiraciones cognitivas de la voluntad (que desaparecen en contacto con el potente reactivo de la práctica); convence a Wittgenstein. Ambas comparten el mismo juicio: condenadas al fracaso, adormecen nuestra sensibilidad filosófica creando la ilusión de una distensión inexistente. Pero por razones distintas: la actitud reformista, porque el escepticismo es una sombra que, hagamos lo que hagamos, siempre avanza con nosotros, impidiendo al entendimiento la satisfacción de la voluntad; la revolucionaria, porque, suprimiendo la angustia filosófica sin extinguirla, prohibiendo las preguntas sin encararlas, desembocando en un dogmatismo que, primero, fija arbitrariamente los límites del lenguaje, para desterrar después a todo aquello que no se adapta a esa criteriología; alienta el retorno de lo reprimido. En este punto, diagnóstico y terapia se superponen: intensificar la inquietud, otorgarle el lugar que le corresponde, agudizándola, es la primera condición para que podamos afrontarla seriamente. La filosofía no ha tomado en serio la crisis escéptica, lo único que ha pretendido es superarla con juegos de manos lo antes posible: volvamos, por consiguiente, a ella.

Una vez desescombrado el terreno de espejismos expeditivos (tarea nada fácil, si tenemos en cuenta que se oponen a ella hábitos seculares y las resistencias de la razón perezosa), la terapia wittgensteiniana se desarrolla a partir de una única máxima: el apaciguamiento de las ansiedades filosóficas implica, más que reformar el entendimiento, aprender a reformar la voluntad cognitiva, extinguiéndola. Dos objeciones aparecen de forma inmediata: (i) Este procedimiento es, precisamente, el propuesto por el deflacionismo revolucionario; por lo que Wittgenstein acaba comprometiéndose con una estrategia que había desechado con anterioridad. (ii) Con independencia de ello, dicha máxima parece alentar un escepticismo superficial que de la incapacidad de obtener respuestas satisfactorias deduce la necesidad de abandonar las preguntas. Sin embargo, no por no poder dejamos de querer conocer, es decir, un escepticismo de esta índole, más que solucionar la “crisis escéptica”, se limita a describirla y a prolongarla.

Baste decir, frente a la primera objeción, que la similitud señalada es superficial. Ciertamente: Wittgenstein considera que es la voluntad la que debe liberarse de sus propios fantasmas; pero los medios que propone para lograrlo se oponen radicalmente a los que diseña la “reconstrucción *de* la filosofía”. “Sólo pensando mucho más desafortunadamente que los filósofos pueden resolverse sus problemas”<sup>14</sup>, declara en *Cultura y valor*. Lo cual significa, negativamente, que la extinción de la voluntad de conocimiento no pue-

<sup>13</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Mentor, New York, 1950, p. 8.

<sup>14</sup> CV, p. 86.



de ni obedecer a la coacción ni realizarse desde tribunales externos a la racionalidad filosófica; positivamente, que es el filósofo, tensando el entendimiento hasta el límite, quien ha de descubrir tanto las limitaciones de su razón como las consecuencias de ese descubrimiento para la voluntad: sus motivaciones desaparecen con el objeto que las activaba. En este sentido, Wittgenstein propone una “reforma del entendimiento”, pero una reforma cuyo resultado (como veremos en el próximo punto) es el vacío.

Respecto a la segunda cuestión, obedece a una pésima interpretación del escepticismo histórico. Es correcto señalar, en general, que la incapacidad de conocer, más que extinguir, aviva el deseo de conocimiento. Pero la estrategia de Wittgenstein (y, por extensión, la de los pirrónicos) es mucho más compleja. Cuando se trata de contrarrestar la fuerza de una representación particular que nos atrae hipnóticamente sin satisfacernos, de nada sirve asaltar epistémicamente esa imagen. Lo que se precisa es, me atrevería a decir, un uso hermenéutico de la razón que, más que cuestionar las credenciales teóricas del modelo en cuestión, nos permita llegar a ver como absurdo y contingente lo que antes nos parecía necesario y significativo. Esta tarea, cuyo objetivo es aislarnos de nuestras convicciones, se logra mediante dos procedimientos complementarios: (i) Un ejercicio dialéctico (paradigmático del escepticismo) que acentuando las consecuencias paradójicas implícitas en el modelo que suscribimos (éste nos obliga a decir cosas que nos resistimos a decir) y manifestando nuestra incapacidad de proporcionar muestras de aquello de lo que hablamos, nos hace conscientes de que hemos creído imaginar algo que cuando tratamos de imaginar en concreto se nos escapa de entre las manos, algo que no somos capaces de pensar aunque pensemos que lo pensamos. (ii) Y la construcción de modelos alternativos que, además de, otorgando un nuevo sentido a los mismos fenómenos, llenar el vacío explicativo y categorial dejado por la destrucción del modelo anterior; permite concluir la terapia: primero, porque la nueva notación excluye las aporías constitutivas de la notación anterior; en segundo lugar, porque la posibilidad de ver las mismas cosas desde una perspectiva diferente, anula la necesidad monolítica que nos encadenaba a la representación previa. En resumen, compulsión e inteligibilidad se disuelven a través del uso ordenado de una sátira que altera la perspectiva de lo cotidiano y de una construcción de sentidos alternativos que, dependiente de las particularidades de la enfermedad, se encuentra en función de objetivos terapéuticos, de la completa exorcización de la analogía que nos embrujaba.

Tres puntos merecen nuestra atención: (i) Las metáforas alternativas construidas por Wittgenstein (el significado como uso, las proposiciones-gozne como reglas gramaticales, las necesidades lógicas como convenciones) ni son teorías ni, con mayor razón, se trata de representaciones correctas de los datos que ordenan: es más, generando sus propias paradojas, la imagen que hoy nos libera puede tiranizarnos mañana. (ii) Su terapia es, por definición, plural e indeterminada: varía de acuerdo con la analogía que obsesiona al paciente y depende, no de un determinado modelo, sino de la fosilización dogmática de cualquier modelo. (iii) Se trata, finalmente, de una terapia infinita en la que a lo máximo que podemos aspirar es a una pacificación parcial, esto es, al “domingo del espíritu” de una voluntad constantemente en trance de reactivarse, de levantar un edificio inhabitable sobre los restos del naufragio anterior.

Es esta última observación la que nos obliga a profundizar en el método que hemos descrito. Hasta ahora nos hemos limitado a subrayar sus diferencias respecto a la filosofía tradicional y a, como mucho, organizarlo coherentemente. Sin embargo, ni se encuentra justificado ni está completo. Ambos aspectos por la misma razón: porque limitado a la fascinación ejercida por teorías



o modelos específicos, es inútil en lo que se refiere a la atracción gnoseológica indeterminada, esto es, a lo que podríamos denominar “impulso cognitivo” o “voluntad metafísica en general”.

Lo que quiero señalar es: primero, que el método wittgensteiniano tiene valor por sí mismo sólo si el conocimiento es imposible, esto es, si no son posibles teorías correctas de ningún tipo; punto que Wittgenstein no demuestra. En el ínterin, la terapia puede concebirse perfectamente como un instrumento auxiliar de eliminación de prejuicios que preludia la verdadera labor filosófica y cuya fuerza persuasiva depende de la fuerza demostrativa de la razón (sin que haya, por así decirlo, movimientos de retroceso). Segundo, que las aspiraciones cognitivas de la razón pura no pueden disolverse con los instrumentos propuestos por Wittgenstein. Carecemos de dos ingredientes esenciales: la racionalidad no es un modelo entre varios modelos alternativos, o, en otras palabras, la racionalidad no es un aspecto opcional en nuestras vidas; y, porque la posibilidad de, descargándolo de sentido, llegar a ver algo como absurdo implica su accidentalidad, y la racionalidad no es accidental, la posibilidad de dissociarnos de nuestras concepciones, fundamental en la metodología de Wittgenstein, no es relevante en este supuesto. Tercero, que, por consiguiente, Wittgenstein, para legitimar su método, se ve obligado a demostrar que las pretensiones de la razón, más que ilusorias, son incumplibles; lo que significa que afronta una presión racional, tanto interna como externa, que exige su entrada en la epistemología.

Para justificarse, la razón hermenéutica depende de las limitaciones de la razón pura, limitaciones que sólo ésta puede descubrir. No es extraño, por ello, que el espacio epistemológico fijado por *Sobre la certeza* sea el suplemento imprescindible de la metodología wittgensteiniana. Ni que el papel que allí desempeña la racionalidad sea dúplice: sus limitaciones acreditan el método, pero su reconocimiento asegura que también constituya su fuerza motriz, un componente imprescindible de la razón hermenéutica.

3. Frenar las aspiraciones de la racionalidad sin extinguirlas, emplear el impulso cognitivo para romper las cadenas de un modelo asfixiante sin que ese impulso nos condene a la búsqueda obsesiva del modelo correcto, mostrar que las dudas filosóficas nunca son necesarias demostrando que siempre son posibles<sup>15</sup>: estos son los objetivos aparentemente contradictorios de *Sobre la certeza*. Las reflexiones que conducen a ellos pueden estructurarse en tres etapas:

· *Delimitación del tema.* Las continuas preguntas que Wittgenstein se hace acerca de la posibilidad de errores cuando un error parece impensable, respecto a la posible inconsistencia entre creencias igualmente garantizadas y en relación a la legitimidad de convicciones racionalmente hiper-justificadas y emocionalmente imperativas (¿Cómo asegurar que la evidencia de hoy no se me impone como “falsedad” mañana?); indican tanto que el tema que desarrolla es análogo al que estructura las *Meditaciones metafísicas*: la capacidad de la razón de autovalidarse, como que sus problemas son similares a los planteados por la hipótesis del Dios engañador respecto a nuestro derecho a confiar en la estabilidad de las percepciones claras y distintas. En otras palabras: Wittgenstein se plantea si la razón puede proporcionar razones internas a favor de sí misma (excluyendo la posibilidad de error); cuestión muy diferente a la expuesta por Kant en referencia a la

<sup>15</sup> “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, *On Certainty*, Blackwell, Oxford, 2004, p. 50. (En adelante, OC más número de página).



capacidad de la razón para alcanzar verdades absolutas, e infinitamente más radical. Kant, problematizando su alcance, estableció los límites de la racionalidad. Descartes y Wittgenstein cuestionaron su validez dentro de esos límites.

· *La respuesta escéptica.* Frente a Descartes, Wittgenstein vincula las dudas referidas a las proposiciones que estructuran nuestra imagen del mundo (“Tengo dos manos”, “Estoy en Salamanca”...) a un escepticismo ilimitado; señalando que, porque si no puedo saber si tengo dos manos en condiciones perceptivas óptimas tampoco puedo saber si mis palabras tienen significado o si estoy juzgando creer que juzgo, el proyecto cartesiano se autorrefuta. Sin embargo, frente a argumentos antiescéticos de inspiración davidsoniana, que invocan la significatividad del lenguaje como garantía de la verdad de nuestras creencias sobre el mundo externo, Wittgenstein se limita a indicar que el significado y la verdad de las proposiciones-gozne se mantienen o caen juntos, y, por consiguiente, que la interrelación entre verdad y significado, más que garantizar la verdad, racionalizando una duda extrema de tipo semántico, socava el significado. En este sentido, no se refuta, se amplía el escepticismo. O, de otro modo: Wittgenstein, radicalizando a Descartes, muestra que un escepticismo serio conduce al abismo del sinsentido y que, por consiguiente, la propia racionalidad de las dudas que la razón legítima impiden la autovalidación de la racionalidad ante el tribunal de la razón pura.

· *Paradoja escéptica y disolución del impulso metafísico.* Entre una razón incapaz de proporcionar pruebas de la consistencia de la razón y su resistencia a calificar de irracionales nuestras convicciones básicas (lo que se desprendería de las conclusiones escépticas alcanzadas), Wittgenstein intenta reconciliar los dos “cuernos” de una sangrante paradoja: “Y también esto es correcto: no puedo cometer *errores* acerca de cosas así. Lo que no significa que sea infalible.”<sup>16</sup> Su resolución, que depende de la extensión ilimitada del escepticismo, puede concebirse como una conjunción de racionalidad y de terapia respecto a las pretensiones constructivas de la racionalidad. El origen de la paradoja es la creencia de que más allá de las dudas escépticas (y, por tanto, más allá de los límites de la arbitrariedad definidos por el escepticismo) algo racional se preserva, bien sea creencias racionalmente justificadas o, en el caso del pirronismo, una actitud racional consistente en la suspensión del juicio. No obstante, este presupuesto es falso: el escepticismo arrastra todo consigo; no existe alternativa racional a la duda extrema; una vez iniciada, ésta se dirige imparable al “abismo”<sup>17</sup> del silencio y de la locura. De este modo, porque el escepticismo elimina los límites entre lo racional y lo irracional, detenernos ante el abismo, frenar la caída sosteniéndonos en nuestra visión del mundo, es cualquier cosa menos una decisión precipitada. No hay alternativa racional desde la que dictaminar la irracionalidad de nuestras representaciones; lo que no significa que sean racionales, sino que están más allá de dichas calificaciones. O, variando la perspectiva: Wittgenstein declara que, porque una duda siempre es posible, nunca es necesaria. Su necesidad desaparece en cuanto el reconocimiento del carácter ilusorio de una racionalidad superior mas allá de la duda extingue las motivaciones mismas que activaban el escepticismo. Meta que sólo su verdad puede alcanzar.

La solvencia de los pasos precedentes permite a Wittgenstein, demostrando la imposibilidad del conocimiento, legitimar su método; eliminando las motivaciones tras el impulso metafísico en general, extender, al tiempo que modificar, sus recursos terapéuticos. Sin embargo, la autonomía de la racionalidad posibilita además una visión más clara y de mayor calado de las ansiedades filosóficas. La inquietud puede obedecer al “enigma de lo incondi-

<sup>16</sup> OC, p. 55.

<sup>17</sup> OC, p. 49.



cionado”. Pero también puede deberse a la solidificación de nuestros prejuicios, a la impermeabilidad de un sistema conceptual que nos protege de la atracción del abismo a fuerza de esclerotizar nuestra imaginación y de diluirnos en la voz anónima de la colectividad. Sorprendentemente, mientras son las esperanzas y la autoridad de la razón las que nos liberan de la “prisión categorial”, es el pesimismo respecto a esas esperanzas, o, mejor dicho, la consciencia honesta del necesario resultado de esas esperanzas, el que nos permite que no reemplacemos las cadenas de la costumbre por los grilletes de la metafísica.

La finalidad de la terapia wittgensteiniana no es, sea filosófica o antifilosófica, la pacificación. Su objetivo es una libertad que ni se empequeñece en sus construcciones ni se aniquila expandiéndose hasta el silencio, una libertad producto de una racionalidad que se autolimita como entendimiento crítico y que recorre un terreno resbaladizo entre la seguridad y la locura. Por eso decía arriba que sin racionalidad pura no hay razón hermenéutica. Por eso señalo ahora que Wittgenstein está tan alejado del optimismo de la analítica como del dogmatismo de Rorty.

4. Para finalizar, quiero subrayar una analogía y responder brevemente a una pregunta: ¿Por qué querría la mosca salir de la botella?

La analogía es, nuevamente, entre Wittgenstein y Descartes. Ambos, a través de una escritura polifónica y meditativa en la que se conjugan el anonimato de las razones y la intensidad emocional del individuo que reflexiona, lograron un equilibrio entre la cabeza y el corazón de la filosofía, un equilibrio que impide calificar a la fuerza imaginativa y a la explosión emotiva de retórica y al ejercicio racional de vacío. Ambos construyeron lo que podría denominarse una dramática de la razón pura o una autobiografía de la racionalidad, logro excepcional que deberíamos reconsiderar en una época hechizada por dos extremos: sofisticación superficial e irracionalidad expresivista.

Pero, volviendo a nuestra pregunta original: ¿Por qué querría la mosca salir de la botella? Porque no puede dejar de pensar. ¿Y por qué querría entrar de nuevo en ella? Porque el oxígeno del exterior, siendo tan puro, es irrespirable. Entre el vacío de su libertad sin límites y la momificación que sobre ella imponen sus refugios, en la misma tensión que la desgarrar radica su felicidad. En otras palabras: su “espacio vital”.

En una carta de Rush Rhees al amigo irlandés de Wittgenstein, Drury, carta fechada el 7 de noviembre de 1965 y que D. Z. Philips editó como apéndice de la selección de escritos de Rhees titulada *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, éste escribe: “Recuerda su último encuentro contigo: ‘No dejes de pensar’. Esto era lo que Wittgenstein quería enseñarte: no a cómo dejar de pensar.”<sup>18</sup>

<sup>18</sup> R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, Blackwell, Oxford, 2006, pp. 261-262.