

El futuro de la filosofía después de Wittgenstein

MODESTO M. GÓMEZ ALONSO

Resumen: Frente a la interpretación canónica de *Investigaciones filosóficas*, que, subrayando el carácter objetivo e intraspasable de la estructura categorial humana, concibe el método wittgensteiniano como recordatorio de obviedades con una función prescriptiva: la denuncia de las transgresiones gramaticales propias de la filosofía tradicional; proponemos una lectura pirrónica que acentúa la naturaleza patológica del lenguaje, el carácter constructivo de los límites entre sentido y sinsentido y el papel desempeñado por la imaginación en la creación de presentaciones alternativas que posibiliten la «suspensión de interés» en la que culmina el proceso terapéutico. Sin embargo, esta interpretación debe suplementarse con una justificación del método, tarea que Wittgenstein aborda en *Sobre la certeza* y que reintroduce en su pensamiento un modelo no relativizado de racionalidad. En otras palabras: el propio método terapéutico, para ser efectivo, exige formas sustantivas de filosofía.

Palabras clave: Filosofía sustantiva, Imaginación, Modelos alternativos, Normatividad, Pirronismo, Suspensión de interés.

Abstract: According to the narrative proposed by the canonical reading of *Philosophical Investigations*, the traditional philosopher plays the role of transgressor of grammar with a vengeance; the Wittgensteinian thinker is the public clerk whose function is to «bring him to order», replacing theorizing with platitudinous descriptions of grammar and policing the frontiers between what is permitted in grammar and what is not; the boundaries between sense and nonsense are objective, immovable and «given», and thus, nonsense is not constructed, but discovered; and, finally, from this point of view philosophy might enjoy a re-gained autonomy with regards to empirical sciences only as consequence of an oath which demands absolute fealty to «ordinary language». We aim at overcoming this narrative, replacing it by a Pyrrhonian reading which underlines the pathological nature of language, the relativist and constructivist conception of nonsense defended by Wittgenstein and the essential role played by imagination in the creation of fresh analogies whose goal is reaching a «suspension of concern». Nevertheless, this method requires a negative dogmatism capable of supplementing and justifying a Pyrrhonian approach to philosophy. Wittgenstein provided it in *On Certainty*, leaving a space for pure reason and for a substantive way of working in philosophy.

Key words: Alternative Models, Imagination, Normativity, Pyrrhonism, Substantive Philosophy, Suspension of Concern.

* Doctor en filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca (2003). Profesor Encargado de Cátedra en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca. Líneas de investigación: epistemología, filosofía analítica, filosofía política y del derecho, Wittgenstein. Dos publicaciones: *Frágiles certidumbres. Wittgenstein y Sobre la certeza. Duda y lenguaje*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. «Wittgenstein: ni revolución ni reforma en filosofía», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), nº XXXV, 2008, pp. 397-452. Dirección electrónica: modestomga@hotmail.com
Dirección postal: Serranos 40, D. 37008 SALAMANCA. Dirección institucional: Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de Filosofía. Compañía nº 5. 37002 SALAMANCA.

1. La concepción wittgensteiniana de la filosofía parece tan radical e iconoclasta como poco convincente y estrecha de miras. Tras el «deshielo» de la filosofía lingüística, Thomas Nagel, actuando como portavoz de las corrientes dominantes en el pensamiento anglosajón de los últimos treinta años, acusaba a Wittgenstein y sus epígonos de haber empobrecido «el paisaje intelectual inhibiendo la consideración seria de ciertas preguntas», de ofrecernos «en nombre de la liberación, (...) represión intelectual» y de realizar su labor de acuerdo con una rebelión infantil «contra el impulso filosófico mismo»¹. Estas recriminaciones, procediendo de pensadores que recuperan una noción sustantiva de filosofía, no son sorprendentes. Lo sorprendente es que acusaciones idénticas puedan encontrarse en autores tan poco sospechosos de inclinaciones metafísicas y tan próximos al radio de influencia de Wittgenstein como Waismann. Éste no parece haber pretendido ocultar el blanco de sus críticas cuando en «How I See Philosophy» escribe:

Preguntar: «¿Cuál es tu objetivo en filosofía?», y responder a ello: «Enseñar a la mosca a salir de la botella» es... Bien, con el debido respeto, suprimo lo que iba a decir, excepto esto. Hay algo profundamente apasionante en filosofía, algo que esta idea puramente negativa pierde. No se trata de la «clarificación de nuestros pensamientos» ni del «uso correcto del lenguaje» ni de ninguna de esas condenadas cosas. ¿De qué entonces? La filosofía es muchas cosas y ninguna fórmula las abarca todas. Pero si me pidieran que señalase con una sola palabra cuál es su rasgo más esencial diría sin vacilar: visión. Lo característico de la filosofía es que resquebraja la corteza muerta de la tradición y de la convención, que arranca los grilletes que nos encadenan a preconcepciones heredadas, que nos abre a perspectivas más amplias y novedosas...²

No creo que los autores a los que he citado se equivoquen mucho en sus juicios. El método que el «segundo» Wittgenstein parece haber defendido y aplicado recuerda un ejercicio de *inhibición intelectual*. El «filósofo» wittgensteiniano concibe una determinada instancia (llámese «visión ordinaria del mundo», «lenguaje ordinario», «sentido común» o «gramática») como código minucioso o como sistema *prefijado de reglas* y le otorga una *autoridad última e indiscutible*. Apelando a dicha estructura legal su función es mostrar que los problemas tradicionales de la filosofía *carecen de sentido*, es decir, que transgreden el marco de inteligibilidad reconocido por todos los miembros de la comunidad lingüística. De acuerdo con esta narración, el filósofo tradicional es el *transgresor* por antonomasia de la gramática; el pensador wittgensteiniano el funcionario público encargado de «traerlo al orden»; la distinción entre sentido y sinsentido se encuentra dada y, por consiguiente, los sinsentidos se *descubren*; y, obviamente, la filosofía podrá disfrutar de una recobrada autonomía respecto a las ciencias a cargo de su absoluta sumisión al tribunal de última instancia del «lenguaje ordinario». Después de que, en concordancia con este esquema, numerosos

1 T. Nagel: *The View from Nowhere*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 11-12. [Mientras no se especifique lo contrario las traducciones son del autor]

2 F. Waismann: «How I See Philosophy», en: A. J. Ayer (ed.): *Logical Positivism*, New York, The Free Press, 1959, pp. 374-375.

pensadores anti-metafísicos hayan intentado convencernos de que poner en cuestión (aunque sólo sea teóricamente) la existencia del mundo externo es ininteligible³, de que Descartes no otorga significado alguno a sus usos de las palabras «sueño» o «engaño»⁴ y de que el aparentemente inocente método de la duda se encuentra esencialmente vinculado a una metafísica borrosa (la de los *sense data*)⁵, de modo que no podemos comprender lo que supuestamente entendemos; y después de que, pese a sus argumentos, sigamos creyendo saber qué dicen esos epistemólogos y metafísicos que no dicen nada y sigamos pensando que podemos pensar aquello que, según los Sócrates wittgensteinianos, somos incapaces de pensar, esta forma policial de hacer filosofía resulta poco prometedora. Tan poco prometedora como es poco atractivo plantear desde dicha perspectiva el tema que da título a este ensayo. ¿No pretende Wittgenstein enseñarnos a *cómo dejar de pensar*? ¿No es su objetivo persuadirnos de que la filosofía *carece de futuro*, o, mejor dicho, de que su único futuro radica en una tarea que, agotándose en la crítica y restringida a la aplicación automática de un código, ni legisla ni descubre ni emplea potencial creativo o recurso imaginativo alguno?...

Después de Wittgenstein, *el diluvio*. O, en su defecto, la renuncia a Wittgenstein. Si la filosofía tiene futuro, Wittgenstein carece de él.

2. Éste sería nuestro inevitable dilema si el Wittgenstein contra el que reaccionan Nagel y Waismann fuese el Wittgenstein real. Ciertamente, se trata del Wittgenstein, no sólo más difundido, sino hermenéuticamente paradigmático. Al fin y al cabo, la que se considera «interpretación *canónica*» de las *Investigaciones* (la de Hacker) así lo refrenda. Sin embargo, una concepción del método del último Wittgenstein que *subvierte* radicalmente este modelo estándar se presenta desde hace cinco años como su más sólida alternativa. Tímidamente sugerida por Bouwsma y Genova⁶, emparentada con la lectura escéptica propuesta por Fogelin⁷, desarrollada trabajosa y minuciosamente por Gordon Baker tras su «ruptura» con Hacker, esta interpretación, a la que podría calificarse de «terapéutica», «anti-teórica» o «pírrónica», cuenta ya con dos monumentales estudios: la obra póstuma de Baker, *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*⁸, y el reciente libro de Oskari Kuusela, *The*

3 Tesis que defienden, adscribiéndola a la última obra de Wittgenstein, los exponentes de una *interpretación trascendental* de *Sobre la certeza*; esto es, aquellos autores que señalan la existencia de un «tercer Wittgenstein» que abandona el *idealismo lingüístico* de las *Investigaciones*. Cf. A. Stroll: *Moore and Wittgenstein on Certainty*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1994; D. Moyal-Sharrock: *Understanding Wittgenstein's 'On Certainty'*, Basingtoke, Palgrave, 2007.

4 Las tesis de la carencia de significado de las nociones cartesianas de «sueño» y de «engaño» y las subsiguientes críticas al argumento escéptico respecto a los sentidos y a la hipótesis del Dios engañador, pueden encontrarse, respectivamente, en dos ensayos de O. K. Bouwsma: «Descartes' Skepticism of the Senses» y «Descartes' Evil Genius». Cf. O. K. Bouwsma: *Philosophical Essays*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1982, pp. 51-63, 85-97.

Para una crítica efectiva de esos argumentos semánticos, cf. E. M. Curley: *Descartes Against the Skeptics*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1978, pp. 46-51.

5 Cf. M. Williams: «Descartes and the Metaphysics of Doubt», en: A. Oksenberg Rorty (ed.): *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1986, pp. 117-139.

6 J. Genova: *Wittgenstein. A Way of Seeing*, London and New York, Routledge, 1995.

7 R. J. Fogelin: *Wittgenstein*, London and New York, Routledge 1987.

8 G. Baker: *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*, Oxford, Blackwell, 2006.

*Struggle Against Dogmatism*⁹; y, gracias al apoyo entusiasta de Rupert Read y Katherine Morris y a la aceptación tácita de los «neowittgensteinianos», amenaza con desbordar por la izquierda al «centro wittgensteiniano» que representa Hacker.

Me interesa mostrar cómo, de acuerdo con este nuevo punto de vista, la filosofía que el último Wittgenstein hace no tiene nada que ver con la que describe la interpretación establecida.

Por lo pronto, ya no se considera al filósofo tradicional como transgresor, sino como víctima de una *analogía* lingüística que, correcta dentro de ciertos límites, se le impone como modelo universal y necesario al que han de adaptarse todos los fenómenos que caen bajo un concepto; hecho que origina un *conflicto interno* entre las exigencias universalistas que el modelo alienta y su limitada aplicabilidad y del que se desprenden los sentimientos de «inquietud», «compulsión», «ansiedad» o «recurrencia obsesiva» asociados por Wittgenstein a la filosofía. En este sentido, el filósofo es víctima de *analogías que pasan por identidades*, esto es, de la propia capacidad clarificadora de determinadas metáforas y de la ecuación entre inteligibilidad e inteligibilidad completa. Como el aprendiz de brujo, sucumbe bajo el peso de su éxito, o, mejor dicho, es derrotado por la intención de transformar ese éxito en victoria definitiva, su solución en «solución final».

No es de extrañar, por todo ello, que la función del terapeuta wittgensteiniano sea la de proponer *modelos de explicación alternativos*, es decir, la de ordenar los mismos fenómenos en torno a una nueva analogía que, en razón de sus virtudes clarificadoras, nos permita llegar a ver como *contingente* lo que antes nos parecía necesario, o, con otras palabras, que, mostrando la posibilidad de ver las mismas cosas desde una perspectiva diferente, resquebraje la *necesidad monolítica* que nos encadenaba a la representación previa; que se abandone una concepción sustantiva del absurdo, reemplazada ahora por un *sinsentido* que se *construye* mediante la *persuasión* (el terapeuta no demuestra que hayamos violado las reglas de la gramática, sino que, mirando los fenómenos desde otro ángulo, intenta hacernos perder interés en determinada metáfora: así, se identifican «lo que carece de sentido» y «lo que no resulta significativo», cobra relevancia la expresión «llegar a ver algo como absurdo» y, porque sentido y sinsentido pasan a ser una cuestión de perspectiva, los límites entre ambas categorías dejan de ser fijos y absolutos, y se transforman en algo *relativo y flexible*); y que, finalmente, este Wittgenstein pirrónico, en la medida en que percibe la gramática ordinaria, más que como sistema axiomático, como yuxtaposición imprevisible de usos lingüísticos, más que como estructura formalizada *a priori*, como materia primera que, requiriendo la construcción a posteriori de su marco formal, es constitutivamente *polimórfica*, conciba como *completamente autónomo* su método filosófico, como libre construcción de marcos legislativos a la que únicamente dirige la efectividad terapéutica.

Del mismo modo que en su conocido ensayo sobre política y literatura Orwell se limitaba a exigir de una buena novela que el punto de vista asumido por el escritor *no atentase contra la cordura* (es decir, que su obra no expresase una visión de la vida indiscutiblemente falsa) y que el artista estuviese dotado de intensidad de visión (otra forma de denominar al talento)¹⁰;

9 O. Kuusela: *The Struggle Against Dogmatism. Wittgenstein and the Concept of Philosophy*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 2008.

10 Cf. G. Orwell: *Inside the Whale and Other Essays*, London, Penguin Books, 1966, pp. 141-142.

el Wittgenstein terapéutico no reclama otra cosa de la filosofía tradicional para asegurar su inteligibilidad y para dar cuenta de su atractivo. A lo que se opone ese Wittgenstein es al *dogmatismo* de una visión monolítica. Su meta es, precisamente, la que en el texto que citábamos arriba Waismann identificaba como el objetivo de la filosofía: cambiar y ampliar nuestro punto de vista. En este sentido, el «nuevo» Wittgenstein propone una actividad liberadora que conjuga el *rigor* de la filosofía tradicional (sólo podremos abandonar un modelo si las potencialidades explicativas de la concepción alternativa resultan evidentes) con una mayor *flexibilidad* argumentativa (las razones que permitan a alguien renunciar voluntariamente a una representación imperativa serán tan variadas como las que puedan convencer a un individuo para rechazar un punto de vista ético o le den la clave para comprender el «carácter» de un poema o el «significado» de una sinfonía¹¹) y que, sin ser metafísica, y en la medida en que permite (e, incluso, fomenta) el empleo de teorías filosóficas *dentro de un marco terapéutico*, no es anti-metafísica.

¿Eliminar la filosofía? El objetivo del «segundo» Wittgenstein es, más bien, el contrario: hacerla solvente, permitirle rendir resultados a fuerza de re-dirigir la racionalidad desde un uso sustantivo condenado al fracaso a un empleo hermenéutico capaz de exorcizar nuestros fantasmas intelectuales y de sustituir normas inalterables por posibilidades abiertas, aprovechando terapéuticamente la capacidad analógica y clarificadora que el filósofo inutiliza al supeditarla a aspiraciones cognitivas.

¿Futuro de la filosofía? Todo, mientras renuncie al canto de sirenas de la metafísica cognitiva y la re-interprete como «metafísica descriptiva», esto es, mientras se desarrolle como ejercicio argumentativo y narrativo, imaginativo y racional, que, recogiendo una simple verdad oculta y magnificándola con el fin de que contrarreste eficazmente la compulsión de un modelo que nos redime del caos a fuerza de esclerotizarnos, dona sentido y confiere inteligibilidad y orden a la materia plástica y amorfa de los fenómenos.

Lo que esta lectura nos permite ganar desde Wittgenstein es evidente: una filosofía autónoma, una actividad creativa, liberadora y des-represora en la cual paradigmas y teorías tradicionales pueden emplearse, una vez expurgados de absolutismo y de dogmatismo, legítimamente; en definitiva, una convicción que, sin intoxicaciones metafísicas, es serena y una desinhibición que, sustituyendo racionalidad por razonabilidad, no lo permite todo.

Pero, ¿es eso *suficiente*? Lo que significa: ¿permite el método wittgensteiniano una forma sustantiva de hacer filosofía, un uso de la razón al que, por superar la totalidad de los puntos de vista y por desarrollarse más allá del espacio lingüístico y terapéutico, pueda denominarse *absoluto*? O, de otro modo: ¿posee *límites* la terapia wittgensteiniana?, ¿necesita justificación?; ¿es su método una forma *posible* (junto a otras) de hacer filosofía o es la *única* alternativa concebible para la filosofía?, ¿son las concepciones wittgensteinianas de método y filosofía representaciones relativas a la terapia y relativizadas por la terapia, narraciones o presentaciones perspicuas que ni prescriben qué debe ser ni describen el origen de la reflexión filosófica; o, por el contrario, constituyen el punto exacto donde el relativismo extremista y postmoderno que hemos descrito se disuelve en y exige un metarrelato?

11 Cf. G. E. Moore: «Wittgenstein's Lectures in 1930-1933», en: L. Wittgenstein: *Philosophical Occasions*, Indianapolis and Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, pp. 106-114.

Estas cuestiones, que recuerdan la famosa disputa respecto a la primacía de dialéctica o de metafísica en Hegel, pronto ocuparán el centro de las polémicas hermenéuticas en torno al «segundo» Wittgenstein. Podrían resumirse así: ¿existe en Wittgenstein una tercera acepción de «sinsentido», un sinsentido que sea objetivo sin ser extra-filosófico?

3. Oskari Kuusela realiza una eficaz defensa de lo que podría denominarse «relativización *completa* del método wittgensteiniano». De acuerdo con el autor finlandés, lo que es válido *dentro* del método, también lo es *para* el método; de modo que lo que Wittgenstein hace al plantear su concepción de filosofía es seleccionar ciertos *rasgos* de la filosofía histórica, magnificarlos y construir a partir de ellos una narración *coherente* con la que el lector-filósofo *pueda identificarse*, es decir, ante la cual éste «pueda sentirse inclinado a decir «Esto es realmente lo que quería» y a considerarla como lo que siempre había hecho»¹².

Lo que importa señalar es, por tanto, que, aunque el método wittgensteiniano ha de ser *reconoscible* como filosofía, esto es, a que ha de encontrarse más o menos emparentado con las formas tradicionales de dicha actividad, y en la medida en que, de acuerdo con este punto de vista, el fenómeno filosófico es tan complejo que ninguna esencia o fórmula puede abarcar la totalidad de sus posibles manifestaciones, la concepción wittgensteiniana no intentaría ni *describir* una supuesta característica oculta que compartan la totalidad de los sistemas filosóficos y que legitime la adscripción de un objeto específico a dicho concepto ni, con mayor razón, proporcionar una instancia *normativa* desde la que reconocer lo *verdaderamente* filosófico. Wittgenstein se limitaría a exponer su *forma de ver la filosofía*, un modelo sin pretensiones unitarias e imperialistas propuesto, no en función de su hipotética validez epistémica, sino de sus *virtualidades terapéuticas*. Se trataría de una visión alternativa que, razonable y potencialmente clarificadora, nos permite abandonar sin dogmatismos una representación cognitiva de la filosofía tan (hasta el momento) compulsiva e imperiosa como insatisfactoria e incapaz de resultados. Parece como si, de acuerdo con este esquema, Wittgenstein estuviese recordando a Nietzsche en *La genealogía de la moral*¹³. Su diagnóstico es: hemos querido la nada implícita a la filosofía sustantiva porque sólo desde esta concepción tenía sentido la filosofía misma, porque nada más le confería significado. Su terapia: reinterpretar la actividad filosófica desde una perspectiva que preserva su sentido sin nihilizarla. Porque hay alternativas de sentido desaparece la necesidad sin que se extinga la filosofía.

Obviamente, de aquí se deduciría que Wittgenstein no propone ninguna *teoría (o tesis) acerca de la filosofía*, y que, por consiguiente, en coherencia con los principios del método no es posible hablar de su *justificación absoluta*, o, en otras palabras, de su justificación desde un punto de vista desde ninguna parte que la filosofía del «segundo» Wittgenstein negaría en tres ocasiones: contextualizando los problemas filosóficos (que incluyen a la filosofía como un problema a idéntico nivel que los demás problemas de la filosofía¹⁴),

12 E. Moore: «Wittgenstein's Lectures in 1930-1933», en: L. Wittgenstein: *Philosophical Occasions*, op. cit., p. 113.

13 Cf. F. Nietzsche: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 184-186.

14 Lo que significa negar la existencia de cuestiones *metafilosóficas*: «Podría pensarse: si la filosofía habla del uso de la palabra 'filosofía' tiene que haber una filosofía de segundo orden. Pero no es así: se trata, más bien, de un caso análogo al de la ortografía, que también se aplica a la palabra 'ortografía' sin ser por ello de segundo orden.» L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 2001, I, § 121, p. 42.

relativizando respecto a las circunstancias del paciente sus métodos de disolución, y, una vez rechazada la posibilidad de objetos susceptibles de teoría, renunciando a éstas últimas. No obstante, ello no implica negar la existencia de unidades de medida que racionalicen la elección del nuevo método. Éste compite ventajosamente con la filosofía cognitiva en *virtud de sus resultados*: son ellos, y no una doctrina esotérica de la justificación, los que nos permitirán ser wittgensteinianos. Al fin y al cabo, ahora, *disciplinando* sus aspiraciones, la filosofía rinde dividendos. En resumen: al igual que sucede con cualquier otro modelo, el método queda legitimado por su *sola posibilidad*. Si algo debemos añadir es la *relevancia contextual* de mostrar dicha *posibilidad*. Cosa evidente después de veintiséis siglos de monopolio estéril del cognitivismo en filosofía.

No puede negarse la solidez de esta concepción. Coherencia no le falta, pues aplica al método sus propias reglas. De textos y referencias no carece, pues en el conocidísimo parágrafo 97 de la primera parte de *Investigaciones filosóficas*, el propio Wittgenstein, previniéndonos del empleo de un *super-orden* de *super-conceptos*¹⁵, desalienta la creencia en la existencia de *conceptos privilegiados*, creencia que constituye el presupuesto básico para la posibilidad misma de algo así como un «discurso del método» (esto es, para la legitimación sustantiva de un determinado modelo de concebir y de realizar filosofía). Sin embargo, pese a que los aspectos anteriores son innegables, también los encuentro profundamente insatisfactorios. Pueden, en mi opinión, darse argumentos solventes que muestran tanto las limitaciones hermenéuticas de este esquema como su *debilidad intrínseca*, o, de otra forma, creo que hay razones suficientes para desvincular a Wittgenstein de un relativismo tan radical como, tras atenta inspección y sin otras cualificaciones, indefendible.

4. Para ilustrar este punto considero conveniente una mirada retrospectiva hacia un autor cuyas similitudes con Wittgenstein son, pese a las apariencias, asombrosas: Descartes. En concreto, quiero subrayar ciertas analogías entre el *método de la duda* y el *modelo terapéutico* de filosofía del «segundo» Wittgenstein.

Como todos ustedes recordarán, en la «Primera Meditación» el meditador cartesiano lleva a cabo una tarea escalonada y racional de socavamiento de sus «creencias naturales». Los escenarios escépticos allí expuestos se desarrollan intensional y extensionalmente conforme avanza el texto de acuerdo con un único objetivo: persuadirnos de que, pese a su carácter compulsivo, la mayor parte de nuestras creencias son de hecho *interpretaciones* de fenómenos epistémica y ontológicamente neutrales, esto es, de datos cuya ordenación y apariencia fenoménica es conciliable con modelos genéticos alternativos al que propone un empirismo *naïve*. En este sentido, las razones escépticas contienen hipótesis explicativas que, aunque poco naturales, son perfectamente coherentes y posibles; y, por consiguiente, concluimos que nuestras creencias no se encuentran justificadas en la medida en que *llegamos a ver* que no son necesarias, en que, tras la duda, se ha resquebrajado la *autoridad imperativa* del «Tiene que ser así» del que parte la investigación. No es complicado, por tanto, concebir al método de la duda como herramienta intelectual de *variación de la perspectiva* y al ejercicio del escepticismo como «libre construcción de marcos alternativos» que «arranca la corteza muerta de la tradición y de la convención». Reificamos un modelo, proyectando sus normas

15 Cf. L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, op. cit., I, § 97, p. 38.

a los fenómenos. Ser escépticos es, por el contrario, aprender a mirarlo todo desde otra representación, aprender a distanciarnos de un sentido prefijado de los fenómenos sin que estos se disuelvan en el caos o en lo inefable. No sería exagerado afirmar que el escepticismo implica una doble *transformación*: de lo que se ve (que se sobredimensiona) y de quien lo ve (que amplía sus puntos de vista); y que, por ello, la terapia wittgensteiniana consiste, en cierto modo, en un ejercicio riguroso y sostenido de radicalidad escéptica.

Sin embargo, la analogía entre el meditador y el Wittgenstein de Kuusela sólo es válida hasta cierto punto. Kuusela concibe dicho ejercicio *positivamente*, como actividad que, al tiempo que *liberadora*, se presenta como *fin en sí mismo*. Erigiendo nuevos marcos de inteligibilidad nos liberamos de problemas y paradojas *internos* a la notación que hemos abandonado, pero, sobre todo, superamos la ansiedad provocada por *sentirnos condenados* a dichas paradojas, por la combinación de *inevitabilidad* e *ininteligibilidad* asociada al modelo. Ese resultado es valioso en y por sí mismo, con independencia de que la terapia, en la medida en que toda representación es parcial y en que los fenómenos, inaprehensibles, escapan al abrazo de cualquier regla, es por definición *infinita*. Descartes, por el contrario, describe el escepticismo con *tintes sombríos*. Diseñado metódicamente, en virtud de resultados cognitivos que se alcanzarán a través de él y en oposición a él, es un medio en relación a un fin más alto; limitado por un *deseo de conocimiento* que no es capaz ni de apagar ni de satisfacer, se trata de una maldición gnoseológica, de una condición que prolonga e intensifica la *profunda inquietud* asociada a las crisis escépticas, de modo que ni es ni puede aspirar a ser un «lugar de residencia permanente»¹⁶.

El contraste no puede ser más claro. Pues bien, es ese contraste, es el hecho que pone de relieve la concepción cartesiana del escepticismo, el que milita decididamente contra la actitud *despreocupada* y *jovial* (rortyana, me atrevería a decir) del Wittgenstein de Kuusela. Es, en definitiva, la existencia de una *atracción gnoseológica indeterminada*, esto es, de lo que podríamos denominar «impulso cognitivo» o «voluntad metafísica en general», la que explica mi insatisfacción ante esta concepción de la filosofía, insatisfacción que explicitaré sucintamente en tres observaciones críticas:

Primero. La concepción terapéutico-constructiva de la filosofía posee *límites estrictos*, o, con otras palabras, es *ineficaz* respecto a un impulso cognitivo que no se extingue por el simple hecho de que, relativizándolo y reinterpretándolo, le otorguemos una nueva dirección. Esto significa que la voluntad cognitiva propia de la *racionalidad* no es un modelo más que podamos desechar a nuestro arbitrio, es decir, que las exigencias de la razón, ineludibles, constituyen, no un aspecto opcional en nuestras vidas o una simple interpretación, sino un *dato bruto*. El Wittgenstein de Kuusela se encenaga en un escepticismo superficial que de la incapacidad de (hasta el momento) obtener respuestas satisfactorias deduce la necesidad de abandonar las preguntas, un escepticismo que, tal como señalábamos arriba, y en la medida en que *no por no haber podido dejamos de querer conocer*, más que solucionar la «crisis escéptica», se limita a describirla y a prolongarla. Este tipo de escepticismo nos propone «volver la vista a otra parte», nos alimenta con una dieta de sombras; en vez de enseñarnos a ampliar nuestras perspectivas o a mirar mejor, nos recomienda *no mirar*. En este sentido, se trata de un método represivo y coactivo que, como todos los de su género, lo único que

16 I. Kant: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1993, A 761 / B 789, p. 703.

logra es que la enfermedad metafísica reaparezca más ferozmente y en lugares inesperados. En resumen: porque la razón sólo responde a sus propias leyes, corresponde a la racionalidad restringir o reinterpretar sus aspiraciones sustantivas. Reinterpretar la razón desde fuera de sí misma conduce a vías muertas.

Segundo. Con mayor radicalidad podría señalarse que la inoperancia del método respecto al impulso cognitivo implica inoperancia *toto coelo*. Sólo si se demuestra la imposibilidad de conocimiento, tarea que únicamente se puede llevar a término tensando la voluntad cognitiva hasta el límite, podrá la sustitución de modelos poseer un valor intrínseco. En el ínterin, no es un modelo alternativo, sino la esperanza del *modelo correcto*, la que otorga significado al ejercicio crítico. Éste, para ser posible ha de ser necesario, es decir, o adquiere sentido (como *uso hermenéutico de la razón*) bajo el prisma de una actividad filosófica sustantiva o se ve forzado a convivir con una insatisfacción perenne que o bien lo despoja de trascendencia o lo reduce a instrumento auxiliar que prelude la verdadera labor filosófica. Con ello, lo que pretendo subrayar es que el método no puede aplicarse a sí mismo, que requiere una *justificación externa* contenida implícitamente en la simple existencia de sus límites, que, por consiguiente, la concepción wittgensteiniana de la filosofía afronta una *presión racional*, tanto interna como externa, que exige la reintroducción de la *epistemología*.

Finalmente, querría responder a dos críticas predecibles y correlacionadas. Podría recordársenos, desde las *Investigaciones*, que reintroducimos un super-orden de super-conceptos. Podría añadirse a ello que, con independencia de que eso sea o no posible, la imagen que hemos propuesto no se corresponde con el pensamiento de Wittgenstein. A lo primero, sólo puedo responder: cierto, pero el propio método, so pena de ineffectividad, exige esa reintroducción; es más, hasta la propia lectura terapéutica se ve obligada, si no quiere caer en alguna de las paradojas lógicas generadas por el relativismo extremo, a privilegiar conceptos, en su caso, el concepto des-relativizado de «terapia». Ante lo segundo, me limito a recordar que, aunque la concepción terapéutica del método se adapta a la *metafilosofía* de las *Investigaciones filosóficas*, esta obra no constituye la última palabra de Wittgenstein. Fogelin, reconocido y perspicaz defensor de una interpretación pirrónica del «segundo» Wittgenstein, reconoce que *Sobre la certeza* no se adapta a dicho modelo¹⁷. Avrum Stroll y Danièle Moyal-Sharrock, constatando que en su última obra Wittgenstein trasciende el idealismo lingüístico de las *Investigaciones*, han acuñado el término «tercer Wittgenstein». Nada tengo que objetar a esta noción una vez que, expurgada de las connotaciones negativas que a ella asocia Fogelin, se la interprete, no referida a un «giro» que rompe con las *Investigaciones*, sino denotando su necesaria complementación, la justificación del método terapéutico desde un escepticismo extremo y sustantivo que trasciende el uso hermenéutico de la razón con el fin de legitimarlo. En resumen: fue el propio Wittgenstein el que constató la presión racional que mencionábamos. O, de otro modo: porque *Sobre la certeza* es su peculiar «discurso del método», la interpretación terapéutica de Wittgenstein es correcta dentro de unos límites.

De unos límites particularmente estrechos.

17 Cf. R. J. Fogelin: *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1994, 205-222.

5. Una última palabra. Si prosiguiéramos la metáfora política que hemos empleado en varias ocasiones, podríamos decir que la interpretación que hemos esbozado se corresponde a una «extrema derecha» wittgensteiniana, posición que, reaccionando con igual firmeza ante el conservadurismo teórico de la «derecha» representado por Kripke y ante el «bolchevismo» de los terapeutas radicales, toma del primero su racionalidad y del segundo su optimismo. Sin embargo, desarrollar esta metáfora me exigiría entrar en un análisis minucioso del proyecto cartesiano que *Sobre la certeza* retoma, radicaliza y, en cierto modo, subvierte.

Por el momento, me conformo con constatar que en Wittgenstein hay hueco, no sólo para una filosofía *autónoma*, sino para una filosofía *sustantiva*; aunque ésta, cuando a la fuerza de la lógica se añade la potencia moral de quien, sabiendo que su filosofía es el lugar de encuentro de sus debilidades, no está dispuesto a transigir con los prejuicios, acabe desembocando en la verdad del escepticismo.

Como escribe Wittgenstein: «Sólo pensando mucho más desafortadamente que los filósofos pueden resolverse sus problemas»¹⁸.

18 L. Wittgenstein: *Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 2006, p. 86.